Judith Hélène Stadler

Michal: Tochter Schauls, Frau Dawids – Liebende. Leidende. Widerständische.

Die Rezeption der Figur Michal als Protagonistin in der deutsch-jüdischen Literatur des 20./21. Jahrhunderts vor dem Hintergrund ihrer antiken Vorlagen

Dissertation

Bern 2017

(Von der Theologischen Fakultät der Universität Bern am 27. September 2018 genehmigte leicht überarbeitete Version)

Originaldokument gespeichert auf dem Webserver der Universitätsbibliothek Bern

Dieses Werk ist unter einem
Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz Lizenzvertrag lizenziert. Um die Lizenz anzusehen, gehen Sie bitte zu http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/ oder schicken Sie einen Brief an Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

source: https://doi.org/10.24442/boristheses.813 | downloaded: 3.7.2025

Urheberrechtlicher Hinweis

Dieses Dokument steht unter einer Lizenz der Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz.
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/

Sie dürfen:

dieses Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen

Zu den folgenden Bedingungen:

Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt).

Keine kommerzielle Nutzung. Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.

Keine Bearbeitung. Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieses Werk fällt, mitteilen.

Jede der vorgenannten Bedingungen kann aufgehoben werden, sofern Sie die Einwilligung des Rechteinhabers dazu erhalten.

Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte nach Schweizer Recht unberührt.

Eine ausführliche Fassung des Lizenzvertrags befindet sich unter
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/legalcode.de

Mein Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Ernst Axel Knauf und meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Silvia Schroer, die mich während fünfzehn Jahren gebildet und geprägt haben, mich ermunterten, Wissenschaft und Kunst zu verbinden und mich wohlwollend dabei unterstützten, meine bibelwissenschaftlichen Kenntnisse mit denen aus anderen Wissensbereichen zu verknüpfen.

Für das Korrekturlesen sei an dieser Stelle Frau Cornelia Hummel, MA, Frau Claude Spengler, BA, und Herrn lic. oec. HSG Guido Bischof gedankt. Für noch vorhandene Fehler ist die Verfasserin verantwortlich.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen

Allgemeine Einleitung 10

A **Antike Literatur**
Die Michal-Fragmente in den antiken Vorlagen:
Übersetzungen und Deutungen; Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse 16

Einleitung zur antiken Literatur 17

1 Erstes Fragment 1Sam 14,49-50: Michals Herkunft 24

2 Exkurs: Michalrelevante Beschreibungen des jungen Dawid in 1Sam 16-17 25

2.1 Dawidbeschreibungen aus unterschiedlichen Perspektiven 26

2.2 1Sam 17,23-31c: Der Hirtenjunge Dawid erfährt des Königs vermeintliche Versprechen 35

3 Zweites Fragment 1Sam 18,17-29: Heiratsverhandlungen und Michals Liebe 43

4 Drittes Fragment 1Sam 19,8-18: Michal rettet ihren Mann vor ihrem Vater 68

5 Viertes Fragment 1Sam 25,42f-44: Michals Verbindung mit Palti im Kontext von Dawids weiteren Ehen 97

6 Fünftes Fragment 2Sam 3,12-16: Dawid fordert Michal im Kontext von Avners Seitenwechsel zurück 102

7 Sechstes, siebtes und achtes Fragment 2Sam 6,16.20-23:
Die Auseinandersetzung zwischen dem Hause Schaul, repräsentiert durch Michal, und (dem Hause) Dawid 115

7.1 Sechstes Fragment 2Sam 6,16 (vgl. 1Chr 15,29): Michals Verachtung für Dawids Verhalten 116

7.2 Siebtes Fragment 2Sam 6,20-22: Michals Kritik an Dawids Verhalten und seine Entgegnung 124

7.3 Achtes Fragment 2Sam 6,23: Michals Kinderlosigkeit 142

8 Neuntes Fragment 2Sam 21,8-9: Die Hinrichtung der Michal- und Rizpahsöhne im Kontext einer Hungersnot, einer Blutschuld und von Wiedergutmachungen in 2Sam 21,1-14 146

8.1 Die Hinrichtung der Michal- und Rizpahsöhne im Kontext einer Hungersnot und einer Blutschuld in 2Sam 21,1-9 147

8.2 Wiedergutmachung in 2Sam 21,10-14 168

9 Übergeordnete Struktur bezüglich Plot, Figuren und deren Namen 171

Fazit zur antiken Literatur 172

B Deutsch-jüdische Michalliteratur des 20./21. Jahrhunderts
Michalrezeptionen und ihre deutsch-jüdischen Verfasserinnen und Verfasser: Kontextualisierungen, Analysen, Deutungen, Denk- und Diskussionsanstösse 183

Einleitung zur deutsch-jüdischen Michalliteratur des 20./21. Jahrhunderts 184

I Else Lasker-Schüler: *Abigail*. Gedicht. Versionen 1923 und 1932 189

1 Else Lasker-Schülers Leben und Werk 189

2 Else Lasker-Schülers Identität als deutschsprachige Dichterin und ‚wilder Jude' 196

3 Gedicht *Abigail*. Versionen 1923 und 1932 198

3.1 Kontextualisierung der Gedichte, Inhalt, Bezüge zu den Michal-Fragmenten 199

3.2 Analyse 202

3.3 Deutung 206

4 Else Lasker-Schülers Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten in den Michal-Fragmenten 230

II Hans Tramer: *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* Novelle. 1940 231

1 Hans Tramers Leben und Werk 231

2 Hans Tramers Identität als deutschsprachiger Jude, Zionist und Dichter 236

3 Novelle *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* 1940 248

3.1 Zusammenfassung des Inhalts und Bezüge zu den Michal-Fragmenten 248

3.2 Analyse 250

3.3 Deutung 262

3.4 Rezeption 269

4	Hans Tramers Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten im Prätext	271
III	**Grete Weil: *Der Brautpreis.* Roman. 1988**	**279**
	Vorbemerkungen	279
1	Grete Weils Leben und Werk	279
2	Grete Weils Identität als jüdische Deutsche	283
3	Roman *Der Brautpreis.* 1988	285
3.1	Zusammenfassung der Ich-Michal-Kapitel und Bezüge zu den Michal-Fragmenten	285
3.2	Analyse	287
3.3	Deutung	300
3.4	Rezeption	317
4	Grete Weils Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten in den Michal-Fragmenten	321
IV	**Matthias Hermann: *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter.* Gedicht. 1989 und *Michals Spottlied.* Gedicht. 2013**	**329**
1	Matthias Hermanns Leben und Werk bis 2017	329
2	Matthias Hermanns Identität als Jude und Dichter	330
3	Gedicht *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter.* 1989	331
3.1	Kontextualisierung des Gedichts, Inhalt, Bezüge zu den Michal-Fragmenten	331
3.2	Analyse	332
3.3	Deutung	336
4	Matthias Hermanns Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten in den Michal-Fragmenten	341
5	Gedicht *Michals Spottlied*. 2013	342
5.1	Kontextualisierung des Gedichts, Inhalt, Bezüge zu den Michal-Fragmenten	343
5.2	Analyse	345
5.3	Kommentar und Deutung	354
6	Rezeption von Matthias Hermanns Gedichten	374

7 Matthias Hermanns Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten in den Michal-Fragmenten 375

Fazit zur deutsch-jüdischen Michalliteratur des 20./21. Jahrhunderts 377

Schlusswort **386**

Anhang **390**

Kommentar zu Hans Tramer: *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* 1940 391

Literaturverzeichnis **477**

Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.

(Was immer wahrgenommen wird,

wird nach der Weise des Wahrnehmenden wahrgenommen).

Thomas von Aquin *Summa Theologiae*, 1a, q. 75.

Abkürzungen

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, gilt das Abkürzungsverzeichnis der TRE. Generell werden deutsche Bezeichnungen lateinischen vorgezogen, was auch bei Abkürzungen gilt. So schreibe ich Ri statt Jdc, 1-2Kön statt I-II Reg, HL statt Cant, Spr statt Prov, Klg statt Thr. Weitere Ausnahmen: Deut statt Dtn, Rut statt Ruth, 1-2Sam statt I-II Sam, 1-2Chr statt I-II Chr. Neben den im Duden aufgeführten offiziellen Abkürzungen gelten im fortlaufenden Text, im Apparat und im Anhang zusätzlich folgende Abkürzungen:

Allgemeine Abkürzungen

AO	Alter Orient
dir./indir. Rede	direkte/indirekte Rede
Dem. Pron.	Demonstrativpronomen
Pers. Pron.	Personalpronomen
Poss. Pron.	Possessivpronomen
rabb.	rabbinisch

Für Bibel-, Tanach- und Haftarotübersetzungen

Be	Bernfeld 1913
BS	Bibel in gerechter Sprache 2006
BuA	Buber/Rosenzweig 1926-38
BuN	Buber/Rosenzweig 1954-62
Bu 1955	Buber: *Bücher der Geschichte* 1955
EÜ	Die Einheitsübersetzung 1980
G	Goldschmidt 1921-1925
GN	Die Gute Nachricht 1982
He	Hertz 1937
Hi	Hirsch 1896
L 1545, 1912, 1984	Luther 1545, 1912, 1984
Sch 1907, 1951	Schlachter 1907, 1951
T 1937, 1954	Torczyner/Tur Sinai 1937(=1934-1936), 1954
ZB	Zürcher Bibel 1970 (=1942)
Zu	Zunz 1838

Für deutsch-jüdische Dichterinnen und Schriftsteller und ihre Werke

ELS	Else Lasker-Schüler
GW	Grete Weil
WS	Weils Roman *Der Brautpreis*, Seite
MH	Matthias Hermann
Tr	Hans Tramer
TS	Tramers Novelle *Michal,* Seite
KS	Tramer-Kommentar Seite
KaTr	Kapitel Tramers Novelle *Michal*

Bei den einzelnen Schriftstellern und Dichterinnen gelten folgende Abkürzungen:

Hans Tramer

HOA	Hitachdut Olei Austria
HOG	Hitachdut Olei Germania
HOGOA	Hitachdut Olei Germania we-Austria
IOME	Irgun Olei Merkas Europa
LBI	Leo Baeck Institut
MB	Mitteilungsblatt
ZVfD	Zionistische Vereinigung für Deutschland

Grete Weil

DB	*Der Brautpreis.* 1988
LWAL	*Leb ich denn, wenn andere leben.* 1998
MSA	*Meine Schwester Antigone.* 1980
SF	*Spätfolgen.* 1992
WS	Weils *Der Brautpreis,* Seite

Else Lasker-Schüler

KA	Kritische Ausgabe

Matthias Herrmann

72B	*72 Buchstaben.* 1989
A	*Ahasver-Gedichte.* 2013
GK	*Gebeugter Klang.* 2002

Allgemeine Einleitung

Die fragmentarische ‚Biografie' der Figur Michal erscheint in 1-2 Sam, wo die Entstehung des israelitischen Königtums erzählt wird. Die wichtigsten Figuren sind hier Schmuel, Schaul und Dawid. Letzterem kommen bis heute wichtige religiöse und politische Funktionen zu. Über die Nebenfigur Michal wird aus der androzentrischen Perspektive berichtet. Kaum jemand kennt sie. Dabei sind die Teile der Dawiderzählung, in der sie erscheint und die ich als Michal-Fragmente bezeichne, äusserst spannend. Eine grosse Bandbreite menschlicher Erfahrung wird hier thematisiert: Liebe, Loyalität, Verfolgung, Flucht, Verrat, Verachtung, Kindersegen und Kinderlosigkeit, Umgang mit Konkurrenten und Feinden, Mord und Totschlag. Die zweifache Erwähnung von Liebe und Loyalität einer Frau einem Mann gegenüber im zweiten Michal-Fragment ist im ganzen Tanach einzigartig.[1] Zudem sind nicht nur die Täuschungsmanöver und Schlagfertigkeit dieser Figur im dritten Fragment, sondern auch der grösste ‚Ehekrach' des Tanach im achten Fragment literarische Höhepunkte. Im letzten Michal-Fragment wird die Liebe und Loyalität, die diese weibliche Figur im zweiten und dritten Fragment erbringt, von der männlichen ins Gegenteil verkehrt: Der Zuhörer- und Leserschaft stockt der Atem, wenn Dawid Michals Kinder zur Opferung, resp. Hinrichtung ausliefert. Der bekannte jüdisch-amerikanische Philosoph Morris R. Cohen formuliert 1938 seine Betroffenheit im Vorwort seines literarischen Michalwerks folgendermassen:
„While thus balancing critical historical considerations, the fragmentary references to Michal ... suddenly became intensely vivid and revealed one of the most tragic figures in the whole Bible, if not in all literature ... . Here certainly we have all the elements of a great drama – tragic personal experience against a background of richly significant history and characters cast in the heroic mold. ... To write such a drama fittingly, I have been aware, is utterly beyond my competence. But the story itself gripped me so that I was forced to write it out almost in one sitting ... .“[2]

Meine Masterarbeit über Grete Weils *Der Brautpreis* (1988) im Fach Judaistik verfasste ich 2009/2010 mit dem Ziel, mehr Verständnis für diese Schriftstellerin und den Stellenwert ihres Michalromans in meinem Fachbereich zu wecken. Der bibelwissenschaftliche Hintergrund des Werks wurde dabei nur gestreift.[3] Für die vorliegende Dissertation im Fach Hebräische Bibel interessieren die Prätexte. Sie werden hinsichtlich ihrer literarischen Qualität und der ihr innewohnenden Leerstellen analysiert.[4] Neben Weils Roman werden Michalwerke von drei weiteren

---

[1] Die ‚Biografie' der Figur Michal bildet keine literarische Einheit. Michal taucht sporadisch in Episoden auf, die von Schaul oder Dawid handeln. Über ihr Lebensende wird nicht berichtet. Zur Visualisierung des Fragmentarischen schreibe ich Michal-Fragmente, im Gegensatz dazu Dawiderzählung. Zu den Begriffen Tanach und Neviim s. Knauf, Ernst Axel: *Richter.* ZBK AT 7. Zürich: TVZ 2016:9-16. Zu meinem bibelwissenschaftlichen Verständnis vgl. ders.: *1 Könige 1-14.* HThKAT. Freiburg i.B.: Herder 2016:45-102.

[2] Cohen, Morris Raphael: *Prefatory Note*. August 1938. In: Ders.: *King Saul's Daughter. A Biblical Dialogue*. Glencoe, Illinois: Free Press Publishers 1952. (Posthum).

[3] Stadler, Judith Hélène: *Grete Weil. Der Brautpreis.* Masterarbeit zur Erlangung des Mastergrades der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät Luzern, 10. Februar 2010. Online: https://zenodo.org/record/30906/files/unilu_mas_2010_fulltext.pdf, abgerufen am 3.2.2016.

[4] Weiterführende Information s. z.B. Iser, Wolfgang: *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett.* München: Wilhelm Fink 1972; Ders.: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung.* München: Wilhelm Fink 1976; Warning, Rainer (Hg.): *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis.* München: Wilhelm Fink, 2. Aufl. 1979. Auch wenn ich es vorziehe, im

deutsch-jüdischen Schriftstellern und Dichterinnen erstmals dahingehend untersucht, wie sie die im Prätext aufgeworfen Fragen beantworten.
In dieser Arbeit verknüpfe ich meine über Jahrzehnte erworbenen Kenntnisse in Kommunikation, Psychologie, Literaturwissenschaft, Judaistik und Bibelwissenschaft und versuche sie in dieser Kombination für Neues fruchtbar zu machen. Bis anhin hat noch niemand die Michal-Fragmente konsequent aus literaturwissenschaftlicher Perspektive gelesen, sich mit ihren literarischen Qualitäten und mit der Rezeption der Figur Michal in der deutsch-jüdischen Literatur des 20./21. Jahrhunderts auseinander gesetzt.[5] Erstmals werden Michalwerke deutsch-jüdischer Schriftstellerinnen und Dichter im Gesamtkontext ihrer Arbeit und auf dem Hintergrund ihrer jüdischen Identität und der antiken Vorlagen gelesen. Mein Hauptanliegen ist es, zum Weiterdenken und -schreiben anzuregen.
Während Schriftsteller und Dichterinnen von der Figur Michal berührt sind und sich schon seit Jahrhunderten mit ihr auseinandersetzen, kommt es in der deutsch- und englischsprachigen Bibelwissenschaft erst spät zu ausführlichen Rezeptionen. Erst über ein halbes Jahrhundert nach Cohen deutet die jüdische Bibelwissenschaftlerin Navè-Levinson sie in einem kurzen Artikel als erste *„als eine der dramatischsten Gestalten der Bibel“.*[6] Ab Ende der 1980-er Jahre erscheinen ein paar kurze bibelwissenschaftliche Untersuchungen zu dieser Figur.[7] Doch erst wenige Wissenschaftler haben sie in den letzten Jahren ins Zentrum eines grösseren (englischsprachigen) Forschungsprojekts gestellt:

- Clines, David J.A./Eskenazi, Tamara, C. (Eds.): *Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation.* Sheffield 1991.
- Bodi, Daniel in collaboration with Donnet-Guez, Brigitte: *The Michal Affair from Zimri-Lim to the Rabbis.* Sheffield 2005.
- Rowe, Jonathan Y.: *Michal's Moral Dilemma*: *A Literary, Anthropological and Ethical Interpretation.* N.Y. 2011.

Während Rowes ethische Interpretation für meine Ziele irrelevant ist, haben sowohl Clines wie Bodi/Donnet-Guez wichtige Grundlagenarbeit für meine Untersuchung geleistet.
Ursprünglich bestand das Ziel darin, Rezeptionen der Figur Michal als Protagonistin durch jüdische und christliche Autoren in der neuzeitlichen deutsch- und englischsprachigen Literatur, inkl. deutscher und englischer Übersetzungen, Erzie-

---

Umgang mit dem biblischen Text Fragen zu stellen, anstatt Antworten zu geben, spiegle ich mich auch in diesen.

[5] Etwas Ähnliches hatte Eckstein unternommen, als sie die Dawiderzählung aus literaturwissenschaftlicher Sicht las und sich mit den Rezeptionen der Figur Dawid bei Heym und Heller auseinandersetzte. Ihr wurde jedoch vorgeworfen, dass sie kein Hebräisch beherrsche. Eckstein, Pia: *König David. Eine strukturelle Analyse des Textes aus der Hebräischen Bibel und seine Wiederaufnahme im Roman des 20. Jahrhunderts.* Bielefeld: Aisthesis 2000.

[6] Navè Levinson, Pnina: *Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum.* Gütersloh: Mohn 1989:132. Michal wird hier neben anderen bibl. Frauen vorgestellt.

[7] Z.B. Bietenhard, Sophia: *Michal und die Frau am Fenster.* Ein Betrag zur Motiv- und Redaktionsgeschichte von II Sam 6,16.20-23. ThZ 55. 1999:3-25; Kunz, Andreas: *Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004; Fischer, Alexander A.: *Michal im Fenster der Redaktion (2Sam 6,14.16.20-23).* In: Walter Dietrich (Hg.): Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. OBO 249. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011: 194-208. Im Zusammenhang mit der feministischen Theologie erscheinen zu dieser Zeit auch Aufsätze wie z.B. Bechmann, Ulrike: *Michal. Retterin und Opfer Davids.* In: Karin Walter (Hg.): Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten. Freiburg i.B.: Herder 1988:71-80.

hungswerken wie Kinder-, Mädchen- und Frauenbibeln und die Rezeption von Michal als Nebenfigur in Dawidwerken vor dem Hintergrund der antiken Vorlagen zu untersuchen. Entgegen anfänglicher Erwartungen – sowohl meines Doktorvaters wie auch mir – beschäftigt diese Randfigur jedoch sehr viele Schriftstellerinnen und Dichter. Die in englischer und deutscher Sprache erschienenen Dawidwerke sind unüberschaubar, auch die, in denen Michal als Nebenfigur auftritt.[8] Ein Grund liegt sicherlich darin, dass die in 1-2Sam facettenreich dargestellte Figur Dawid sich für eine literarische Bearbeitung geradezu anbietet. Aufgrund ihrer Ambiguität ist es nicht möglich, die Dawiderzählung auf eine eindeutige Aussage zu reduzieren, was literarischen Bearbeitungen Tür und Tor öffnet.[9] Dawidwerke, in denen Michal als Nebenfigur auftritt, wurden als erstes gestrichen, zumal sie nur von Interesse gewesen wären, wenn es an Michalwerken gemangelt hätte. Als Zweites erfolgte die Streichung der Figur Michal als Protagonistin in der englischsprachigen Literatur. Auch diese ist zu umfangreich. So erschienen z.B.:

- Ayala, Rachelle: *Michal's Window.* 2012 (Roman)
- Carus Wilson, Ashley: *Michal.* 1895 (Gedicht)
- Carter Cook, Alice: *Michal.* 1922 (Theaterstück)
- Cohen, Morris Raphael: *King Saul's Daughter. A Biblical Dialogue*. 1952 (1938)
- Edghill, India: *Queenmaker. A Novel of King David's Queen.* 1999, Neuaufl. 2003 (Roman)
- Ehle, Robert C.: *The Grace of God.* 1988 (Erzählung)
- Lee, Hauton Brandy Jr.: *Michal, Daughter of Saul, Wife of David.* 2002 (Roman)
- Malvern, Gladys: *Saul's daughter.* 1956, Neuaufl. 2011 (Roman)
- Smith, Jill Eileen: *Michal. A Novel. The Wives of King David I*. 2009. Deutsch: *Michal. Die Frauen von König David.* Elke Wiener (Übers.). 2010 (Roman)
- Rose, Maureen: *David's little Lamb.* 2016 (Roman)
- Stout, Marlyn K.: *Michal, Princess.* 1998 (Roman)
- Winstead, Opal: *Daughter of Saul.* 1958 (mehrere Michalgedichte)

Zudem wurden hebräische Michalwerke ins Englische übersetzt: z.B.

- Aphek, Edna: *od hu*. o.Z. Englisch: *While he still*. In: Jacobson, David C.: Does David still play before you? Israeli Poetry and the Bible. 1997 (Gedicht)
- Brandes, Yochi: *Melachim Gimel*. 2008. Englisch: *The secret Book of Kings.* Yardenne Greenspan (Transl.). 2016 (Roman)[10]

---

[8] Bekannte Dawidwerke sind z.B. Beer-Hofmann, Richard: *Die Historie von König David* (1918-1936); Lawrence, David Herbert: *David, a play* (1926); Jahnn, Hans Henny: *Spur des dunklen Engels* (1952); Heym, Stefan: *Der König David Bericht* (1972); Heller, Joseph: *God knows* (1984); de Wohl, Louis: *Der König, der aus der Wüste kam* (1986); Horie, Hildegard: *David. Der Geliebte* (1993); Gauger, Hans-Martin: *Davids Aufstieg* (1993); Massie, Allan: *King David* (1995); Messadie, Gérald: *David roi* (1999); McKenzie, Steven L.: *King David. A Biography* (2002), Brooks, Geraldine: *The Secret Chord* (2015). Weiterführende Information s. z.B. Dietrich, Walter/Herkomer, Hubert (Hgg.): *König David. Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt.* 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften. Freiburg: Universitätsverlag 2003.

[9] Weiterführende Information s. Eckstein 2000: v.a. 30-47, 385-386, 389.

[10] Zu hebräischen Michalwerken s. auch Eskenazi, Tamara C.: *Michal in Hebrew Sources.* In: David J.A. Clines/Tamara C. Eskenazi (Eds.): *Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation.* JSOT Suppl. Ser. 119. Sheffield: Sheffield Academic Press 1991:157-174.

Als Gegengewicht zu den liberalen Strömungen und der Frauenbewegung erstarken in den USA seit den späten 1970-er Jahren evangelikale Kreise, deren Familienwerte auf der Bibel basieren. Die Auseinandersetzungen zwischen diesen gegensätzlichen Gruppierungen sind in der Entwicklung der biblischen Romanliteratur zu beobachten. Biblische Frauenfiguren sind in den USA seit den 1980-er Jahren Mode, die Figur Michal ist es seit den 1990-er Jahren. Während z.B. Edghill die Michal-Fragmente gegen den Strich liest und aktuelle Frauenfragen aufgreift, vertritt Smith ein konservatives Welt- und Familienbild.[11]
In der Folge konzentrierte ich mich auf deutschsprachige Michalwerke. Dabei stellte sich heraus, dass in der Barockzeit im deutschen Sprachraum nicht nur Dawid,[12] sondern auch Michal beliebte Hauptfigur war, z.B. in:

- Franck, Johann Wolfgang: *Wol und beständig-liebende Michal Oder Der Siegende und fliehende David* (sic). Hamburg 1679 (Theaterstück)
- Logau, Friedrich: *David durch Michal verborgen*. o.Z., 17. Jh. (Spruchgedicht)
- Luppius, Andreas: *Der Schönen Michal Und das Tapffern Davids Verdoppelte Hochzeit-Freude/Einem Hohen Fürstlichen Baar Zu sonderbahren Ehren Spiel-Weise vorgestellt/Und am Tage Ihr. Hoch-Fürstl. Vermählung den 30. Octobr. Anno 1703. Unterthänigst offeriret/Von Luppio* (sic). Berlin 1703 (Theaterstück)
- Lehms, Georg Christian (Pallidor): *Die unglückselige Princessin Michal und der verfolgte David* (sic). Hannover 1707 (Roman)

Auch im 20./21. Jahrhundert entstanden viele deutschsprachige Michalwerke, z.B.

- Dorfman, Joseph: *Michal, die Tochter Sauls*. 1995 (Entwurf einer Kammeroper)
- Hermann, Matthias: *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter.* 1989 (Gedicht)
- Hermann, Matthias: *Michals Spottlied.* 2013 (Gedicht)
- Hollenweger, Walter J.: *Michal: Die Frauen meines Mannes.* Freiburg 1987 (Monodrama)
- Lasker-Schüler, Else: *Abigail.* 1923 (Gedicht)
- Lasker-Schüler, Else: *Abigail.* 1932 (Gedicht)
- Tramer, Hans: *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* 1940 (Novelle)
- Vonier, Angelika: *Michal.* Stuttgart 1992 (Gedicht)
- Weil, Grete: *Der Brautpreis*. Roman. 1988 (Roman)
- Wolff, Johanna: *Die Töchter Sauls.* Stuttgart und Berlin: 1919 (Tragödie)

Das hebräische Michalgedicht der israelischen Nationaldichterin Rachel liegt ebenfalls auf Deutsch vor.[13] Vom über 600-seitigen Michalwerk Lehms zu Lasker-Schülers Gedichtversionen bis zur Tragödie der (später) überzeugten Antisemitin Wolff und dem Monodrama des Schweizer Theologen Hollenweger spannt sich ein weiter Bogen. Als Judaistin entschied ich mich, den Fokus auf die deutsch-jüdische Michalliteratur zu legen, auf Hans Tramer, Grete Weil, Else Lasker-Schüler und Matthias Hermann. Der bekannte israelische Musikwissenschaftler und Komponist Joseph Dorfman (1940-2006) konnte aufgrund seines unerwartet frühen Todes die Kammeroper *Michal, die Tochter Sauls* nicht fertigstellen. Seinen Entwurf berücksichtige ich nicht, da er in der vorliegenden Form zu wenig ergiebig

[11] Weiterführende Information s. Högn, Birgit: *Alttestamentliche Frauengestalten in US-amerikanischen Romanen von Autorinnen seit 1990.* Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2007.
[12] Weiterführende Information zur Dawidrezeption in der Barockzeit s. Kipfer, Sara: *Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1Sam 16 - 1Kön 2.* Berlin: De Gruyter 2015.
[13] (Bluwstein) Rachel: *Michal.* In: Ha-Schirim. Tel Aviv: 2005:52. Deutsch in Fischer 2011:205.

ist.[14] Die Untersuchung von Michalrezeptionen in Kinder-, Mädchen- und Frauenbibeln erübrigte sich aufgrund der umfangreichen literarischen Trouvaillen und der neuen Schwerpunktsetzung. Der Frage, wie es zu dieser breiten literarischen Rezeption der biblischen Nebenfigur Michal als Hauptfigur kommen konnte, wird in beiden Teilen der Arbeit nachgegangen.

Die zwei Teile der vorliegenden Arbeit waren jedoch von Anfang an geplant: Ein erster über die Michal-Fragmente in 1-2Sam und ihre unterschiedlichen Rezeptionen in der Antike, ein zweiter über die unterschiedlichen Rezeptionen der Michal-Fragmente durch Schriftstellerinnen und Dichter der Neuzeit. Im ersten Teil geht es darum herauszufinden, wie Michal in antiken Texten dargestellt wird, welche literarische Qualität die hebräischen Fragmente haben, welche Fragen darin aufgeworfen werden und inwiefern Interpretationen bei antiken Rezeptionen und bei Übersetzungen ins Deutsche stattfinden. Im zweiten Teil gehe ich der Frage nach, weshalb diese Figur für deutsch-jüdische Dichterinnen und Schriftsteller attraktiv ist. Mich interessiert, welches der biografische und kulturelle Hintergrund der Autoren ist, welche Bedeutung die Wahl der Figur Michal als Protagonistin für sie hat, wie sie Leerstellen des Prätextes füllen, inwiefern ihre literarischen Bearbeitungen eine Bereicherung des bibelwissenschaftlichen Interpretationshorizontes darstellen und wie ihre Literatur rezipiert wird. Der Fokus auf die marginalisierte Figur Michal hat zur Folge, dass in beiden Teilen dieser Arbeit ein anderes Licht auf die Figur Dawid geworfen wird.

An sämtliche Texte gehe ich literaturwissenschaftlich heran. Ich arbeite textimmanent, wobei meine Literaturbetrachtung ausserästhetische Überlegungen zulässt.[15] Bei der Erforschung der Hintergründe der neuzeitlichen Dichterinnen und Schriftsteller sind kulturwissenschaftliche und sozialgeschichtliche Ansätze vonnöten.[16] Auch wenn die Dawiderzählung, in deren Rahmen die Figur Michal auftaucht, bis heute in Juden- und Christentum sehr wichtige religiöse und politische Funktionen erfüllt, nehme ich sie als Mythos und vor allem als hervorragende Literatur wahr.[17]

Die Transkription von Namen und Begriffen richtet sich im Normalfall nach der modernhebräischen Aussprache. Im Teil B, *Deutsch-jüdische Literatur im 20./21. Jahrhundert,* wird die Schreibweise der jeweiligen Dichterinnen und Schriftsteller übernommen. In den Kapiteln *Analyse* und *Deutung* im Teil B verweisen Zahlen in Klammern im fortlaufenden Text auf Seiten des jeweils besprochenen Werks. Zitate aus Übersetzungen antiker Literatur sind lediglich kursiv, solche aus neuzeitlicher Literatur sind kursiv in Anführungs- und Schlusszeichen gesetzt. Ich bemühe mich um eine gendergerechte Sprache und wechsle deshalb zwischen weiblichen

---

[14] Dorfman, Joseph: *Michal, Tochter Sauls*. (Entwurf für ein) Lyrisches Drama in zwei Aufzügen/ sieben Szenen. Libretto nach dem Alten Testament und Anderem (sic). Tel Aviv: 1995. (Musikabteilung National Library of Israel, Jerusalem). Wie die meisten Dichter erachtet Dorfman die Handlung in den Michal-Fragmenten als überzeitlich. In ein paar Fussnoten gehe ich auf Einzelheiten seines Entwurfs ein.

[15] Weiterführende Information s. S. 19.

[16] Grundlagenliteratur in diesem Bereich bietet z.B. Dachs, Gisela (Hg.): *Die Jeckes.* Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp 2005; Kaplan, Marion A.: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich.* Ingrid Strobl (Übers.). Hamburg: Dölling und Galitz 1997; Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hgg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlin: Metropol 2006; Hackeschmidt, Jörg: *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung der jüdischen Nation.* Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1997; Wahl, Dorothee: *Lyris. Deutschsprachige Dichterinnen und Dichter in Israel.* Frankfurt a.M.: beerenverlag 2004.

[17] Zu Mythos vgl. Knauf: *1 Könige 1-14.* 2016:38.

und männlichen Formen, wobei bei weiblichen männliche mitgemeint sind und vice versa.

A Antike Literatur

Die Michal-Fragmente in den antiken Vorlagen: Übersetzungen und Deutungen; Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse

Das ästhetische Wiesel
Ein Wiesel
sass auf einem Kiesel
inmitten Bachgeriesel.

Wisst ihr,
weshalb?

Das Mondkalb
verriet es mir
im Stillen:

Das raffinierte Tier
tats um des Reimes willen.

(aus Christian Morgenstern: Galgendichtung 1905)

Einleitung zur antiken Literatur

Übersicht

Mit dem Begriff Michal-Fragmente sind die neun über 1-2Sam verteilten Stellen gemeint, in denen das Leben und Schicksal der Figur Michal beschrieben wird. Indem die Nebenfigur Michal fokussiert wird, rückt sie in den Mittelpunkt, was nicht nur einen anderen Blick auf sie, sondern auch auf andere Figuren erlaubt. Aus diesem Grund fällt auch die Perspektive auf die Figur Dawid anders aus als bei anderen Arbeiten zu 1-2Sam.

Stellen in 1-2Sam	**Inhalt**	**Beiname**	**Merkmal, Kontext**
erstes Fragment 1Sam 14,49-50	Michals Herkunft	Schauls Tochter	Erste Erwähnung: Michal in der Liste von Schauls Kindern. Erscheint in der Liste als letztes Schaulkind.
zweites Fragment 1Sam 18,17-28	Michal liebt Dawid und wird seine Frau	Schauls Tochter	Im Kontext von Schauls Heiratsverhandlungen mit Dawid. 18,20.28 doppelter Hinweis: Michal *liebt* Dawid.
drittes Fragment 1Sam 19,9-18	Michal rettet Dawid, ihren Mann, vor Schaul, ihrem Vater	Dawids Frau	*Michal: aktiv*; Ausdruck ihrer *Liebe:* eigenhändige Rettung Dawids und mehrfache Täuschung seiner Verfolger; Fenstermotiv; direkte Reden zu Dawid und Schaul.
viertes Fragment 1Sam 25,42-44	Michal wird von Schaul Palti gegeben	seine (Schauls) Tochter, Dawids Frau	Im Kontext von Dawids weiteren Frauen; *Michal: passiv.*
fünftes Fragment 2Sam 3,12-16	Dawids Rückforderung von Michal, Paltiels Weinen	Schauls Tochter, meine (Dawids) Frau	Im Kontext von Dawids weiteren Frauen, der Rizpah-Affäre und Avners Überlaufen zu Dawid; *Michal (Rizpah): passiv.*
sechstes Fragment 2Sam 6,16	Michals Verachtung für König Dawids Verhalten	Schauls Tochter	6,16: Michal *verachtet* Dawid, Fenstermotiv.
siebtes Fragment 2Sam 6,20-22	Michals Kritik am Verhalten des Königs, Dawids Verteidigung	Schauls Tochter	*Michal: aktiv;* 6,20 Ausdruck ihrer *Verachtung;* Entgegengehen, Vorwürfe; direkte Rede zu Dawid.
achtes Fragment 2Sam 6,23	Michals Kinderlosigkeit	Schauls Tochter	*Michal: passiv.*
neuntes Fragment 2Sam 21,8-9	Hinrichtung der Söhne (Rizpahs) und Michals	Schauls Tochter	Letzte Erwähnung Michals im Kontext der ‚Opferung' von Schauls Nachkommen. Sie verschwindet als letztes ‚Schaulkind' aus der Erzählung. Danach: *Rizpah aktiv.*

Mit der Vorstellung der Figur Michal beginnt in 1Sam 14,49 der Plot einer fragmentarischen Michalerzählung, der mit der Tötung und der Beerdigung ihrer Söhne in 2Sam 21,1-14 endet. Ein Plot ist ein geordnetes System von zeitlich angeordneten, aufeinander bezogenen Ereignissen. Er entfaltet sich entlang einer Entwicklungslinie, die einem Höhepunkt zusteuert und dann wieder abfällt. Im Zentrum steht jeweils ein Konflikt zwischen zwei Mächten. Der Plot über das Schicksal der Figur Michal findet sich in 1-2 Sam verteilt in neun Fragmenten. Die eine Macht wird in 1Sam 14,49 als Michals Vater Schaul vorgestellt. Die Vorstellung der zweiten Macht, Dawid, erfolgt in 1Sam 16.[18] Michal wird zwischen diesen beiden Mächten zerrieben werden.

Folgende **Kernfragen** stehen im Vordergrund des antiken literarischen Teils:

- Wie wird die Figur Michal in 1-2 Sam dargestellt?
- Wie wird sie in anderen antiken Texten dargestellt: In Chr, LXX, Ant und in der rabbinischen Literatur der talmudischen Zeit?
- Welche literarische Qualität haben die hebräischen Michal-Fragmente?
- Inwiefern finden Interpretationen bei Übertragungen ins Deutsche statt?
- Hinsichtlich des zweiten Teils dieser Arbeit *Die Rezeption der Michal-Fragmente in der deutsch-jüdischen Literatur des 20./21. Jahrhunderts*: Welche Leerstellen und Widersprüche weist der hebräische Prätext, d.h. der heute vorliegende Massoretentext (MT) der Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) auf?[19] Welche Fragen werden aufgeworfen?

Wissenschaftlicher Ansatz

Als Judaistin und aufgrund meines Fokus im zweiten Teil der Dissertation ziehe ich Vorgehensweisen jüdischer Bibelwissenschaftler und -wissenschaftlerinnen im Umgang mit dem hebräischen Text vor. Traditionellerweise sind jüdische Ausleger am Text selber interessiert und literaturwissenschaftlichen Fragestellungen gegenüber offener als literarkritischen Methoden. Wie an die deutsch-jüdische Literatur gehe ich also auch an den hebräischen Text literaturwissenschaftlich heran.[20] Bei

[18] Vgl. Bar-Efrat, Shimon: *Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen.* Kerstin Menzel (Übers.), Thomas Naumann (Bearb.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006:107-108 (Hebr. 1979).

[19] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Karl Elliger/William Rudolph et al (Eds.). 4th corrected Ed. by Adrian Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1966, 1977, 1983 with Westminster Hebrew Bible Morphology, Version 4.14 on Accordance 9.6, Mai 2012. Die tiberiensische Vokalisation gibt den Lautstand des galiläischen Aramäisch der zweiten Hälfte des 1. Jt. u.Z. wieder. Die Transkription nach Accordance reflektiert die (falsche) humanistische Interpretation dieser Vokalisation aufgrund der sfardischen Aussprache. Persönliche Information von Prof. Dr. Ernst Axel Knauf.

[20] Zu literaturwissenschaftlichen Auslegungen des Tanach s. z.B. Uriel Simon, Moshe Garsiel und Yairah Amit (Jisrael), Robert Alter und Adele Berlin (USA), Jonathan Magonet (GB). Meir Sternberg und Menachem Perry der Tel Aviv School of Poetics verbinden rezeptionsästhetische Fragestellungen mit Texten aus dem Tanach. Deutschsprachige germanistische Erzählforschung wurde v.a. von der jüdischen Bibelwissenschaft in Jisrael und Nordamerika aufgenommen. Hermann Gunkel wurde von der deutschsprachigen AT-Wissenschaft nicht weiterentwickelt. Die Wiederentdeckung der Literaturwissenschaft in der Bibelexegese geschah ab 1980 im englischsprachigen Raum. Vgl. Naumann, Thomas: *Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe.* In Bar-Efrat 2006:11-15. Historisch-kritische und literarhistorische Kommentare stehen meinem Ansatz diametral entgegen. Wenn ich mich auf Stoebe, Hans Joachim: *Das erste Buch Samuelis* und ders.: *Das zweite Buch Samuelis*. KAT. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1973 und 1994 beziehe, tue ich es v.a. wegen dessen philologischer Genauigkeit und Ausführlichkeit, die kein anderer Kommentar bietet (z.B. weder Stolz, Fritz: *Das erste und zweite Buch Samuel.* ZBK AT 9. Zürich: TVZ 1981 noch Schroer, Silvia: *Die Samuelbücher.* Neuer Stuttgarter Kommentar AT 7. Stuttgart: Katholisches

Namensnennungen biblischer Figuren sind deshalb ausnahmslos literarische Figuren, nicht historische Personen gemeint. Es interessiert mich nicht herauszufinden, ob es tatsächlich einmal eine zusammenhängende Michalerzählung gab. Eine solche zu rekonstruieren erachte ich als dankbare Aufgabe von Schriftstellerinnen und Dichtern.[21] Den hebräischen Text interpretiere ich nach ähnlichen Kriterien, wie sie z.B. Bar-Efrat anwendet. Auch er interessiert sich v.a. für den Plot, die verschiedenen Perspektiven, den Erzähler, die Figuren, den Stil, Zeit und Raum. Auch für ihn steht nicht das *Werden,* sondern das *Sein* der biblischen Erzählung im Zentrum. Literaturbetrachtung ist heute nicht mehr nur sprachbezogen, sondern lässt auch ausserästhetische Überlegungen zu. Die Rezeptionsästhetik lehrt, dass das Wort oder der Text kein Ding an sich ist, dass Texte auf jeden und jede anders wirken.[22] Mein Lesen ist unter anderem von meinen Erfahrungen als Frau in der Schweiz, meinen Ausbildungen und beruflichen Erfahrungen und meinem fortgeschrittenen Alter beeinflusst.[23] Ähnlich wie z.B. Exum untersuche ich verschiedene frauenrelevante Themen, wie z.B. Kinderlosigkeit und das Wechseln der Figur Michal zwischen weiblichen und männlichen Rollen, wobei mich insbesondere die Kommunikation zwischen den Figuren Michal und Schaul, resp. zwischen den Figuren Michal und Dawid interessiert.[24] Mit Hilfe des Modells des Dramadreiekkes versuche ich zudem ein neues Verständnis für die wechselnden Rollen der Figur Michal zu erlangen.[25]

Bibelwerk 1992. Auch der Kommentar von Dietrich, Walter: *Samuel.* Bd. VII/2. BK. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015 ist für die vorliegende Arbeit nicht von Nutzen. Dietrich geht nicht von MT, sondern von einem rekonstruierten Urtext aus, vgl. ders.: *Samuel.* Bd. VIII/1. BK. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2010:1-58, v.a. 1-2,39-41).

[21] So ist z.B. Dawids Ehe mit Schauls Tochter Michal, wie vieles in der Dawiderzählung, historisch nicht belegt. Weiterführende Information s. Finkelstein, Israel: *Geographical and Historical Realities behind the Earliest Layer in the David Story*. SJOT. An International Journal of Nordic Theology 27:2. 2013:131-150. Online: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09018328.2013.839104, abgerufen am 6.3.2017

[22] Weiterführende Information s. z.B. Iser 1972; 1976; Warning 1979.

[23] Vgl. z.B. die jüdische Literaturwissenschaftlerin Klüger, Ruth: *Frauen lesen anders.* München: Deutscher Taschenbuchverlag, 4. Aufl. 2002:83-85 und die differenzierte Entgegnung dazu bei Grohmann, Marianne: *Lesen Frauen anders? Feministische Literaturtheorie und die hebräische Bibel.* In: Manfred Oeming (Hg.): Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen. Münster/Hamburg et al: Lit 2003:23-43. Zur Frau in der Schweiz s. z.B. Mesmer, Beatrix: *Staatsbürgerinnen ohne Stimmrecht. Die Politik der schweizerischen Frauenverbände 1914-1971.* Zürich: Chronos 2007; Gosteli, Marthe (Hg.) *Vergessene Geschichte. Illustrierte Chronik der Frauenbewegung. Bd. 1: 1914–1933. Bd. 2: 1934–1963.* Red. Regula Zürcher et al. Bern: Stämpfli 2000. Zur aktuellen Situation s. z.B. (o.V.) *Gleichstellung von Mann und Frau. Die Schweiz fällt zurück.* NZZ online vom 26.10.2016 https://www.nzz.ch/wirtschaft/gleichstellung-von-mann-und-frau-die-schweiz-faellt-zurueck-ld.124060, abgerufen am 8.3.2017; (o.V.) *Frauenrechte in der Schweiz*. Informationsplattform humanrights.ch; update 25.1. 2017; http://www.humanrights.ch/de/menschenrechte-themen/gleichstellung/frauenrechte-schweiz/, abgerufen am 8.3.2017.

[24] Zur Sicht feministischer Literaturtheorie generell s. Exum, Cheryl J.: *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives.* Sheffield: Sheffield Academic Press 1993. Vgl. auch dies.: *Murder They Wrote: Ideology and the Manipulation of Female Presence in Biblical Narrative.* In: USQR 43. 1989:19-39, (in: Clines/Eskenazi 1991:176-198); dies.: *Tragedy and Biblical Narrative. Arrows of the Almighty.* Cambridge: University Press 1992; dies: *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*, JSOT.S 215, GCT 3. Sheffield: Sheffield Academic Press 1996. Weiterführende Information s. z.B. Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte.* Bibliographisch ergänzte Ausgabe 2002. Stuttgart: Philipp Reclam 2010.

[25] Schlegel, Leonhard: *Handwörterbuch der Transaktionsanalyse. Sämtliche Begriffe der TA praxisnah erklärt.* Freiburg im Breisgau: Herder 1993.

Vorgehen

Ausgangspunkt der Arbeit im Teil A, *Antike Literatur*, ist der heute vorliegende MT der BHS, resp. der Codex Aleppo (A), der älteste erhaltene MT (925 n.u.Z.).[26] Zuerst kontextualisiere ich die einzelnen Michal-Fragmente mit Hilfe einer Zusammenfassung. Danach erfolgt die eigene Übertragung, die ich, wo nötig, an späterer Stelle begründe. Arbeitsinstrumente dafür sind in den meisten Fällen *Gesenius* und *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Dictionary* (BDB), gelegentlich auch das *Wörterbuch zum Alten Testament* (BHS WB) und *Jenni-Westermann*.[27] Wenn möglich berücksichtige ich hebräische Eigenheiten und übertrage deshalb relativ wortgetreu. Ähnlich wie Richter unterteile ich die Verse in Teilsätze, die ich mit a, b, c usw. bezeichne, wobei ich die Sinneinheiten nach eigenem Gutdünken festlege.[28] Hebräische Ausdrücke transkribiere ich nach Accordance 9,6, wobei ich zusätzlich Wortzusammensetzungen durch Bindestriche trenne und qāmaṣ ḥāṭup̱ sichtbar mache. Bei der Transkription von Namen und Begriffen richte ich mich nach der modernhebräischen Aussprache, wie dies z.B. meist auch Torczyner und Goldschmidt in ihren Übertragungen tun. Runde Klammern in meiner Übertragung stehen für Erklärungen, eckige kennzeichnen Hinzufügungen, die für einen korrekten deutschen Text nötig sind.[29]

Danach vergleiche ich bekannte philologisch genaue deutsche Übersetzungen und ihre Intentionen, resp. Interpretationen: Luther 1912 (L 1912), Luther 1984 (L 1984) und Schlachter 1907 (Sch),[30] aufgrund meines Forschungsschwerpunkts

---

[26] *The Aleppo Codex*. Provided with massoretic notes and pointed by Aaron Ben Asher. The codex considered authoritative by Maimonides. Part 1. Plates. Moshe H. Goshen-Gottstein (Ed.). Jerusalem: Magnes, Hebrew University 1976. Online: https://aleppocodex.org/newsite/index.html, abgerufen am 3.2.2015. Zur Datierung s. Knauf, Ernst Axel: *Josua.* ZBK AT 6. Zürich: TVZ 2008:35.

[27] Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* Bearb. und hg. v. Herbert Donner. Berlin/Heidelberg: Springer, 18. Aufl. 2013, (wenn der unveränd. Neudruck der 1915 erschienenen 17. Aufl. 1962 verwendet wird, wird dies a.O. vermerkt); Brown, Francis/Driver, Samuel Rolls/Briggs, Charles Augustus: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Dictionary.* Edward Robinson (Transl.). Oxford: Clarendon 1906. Version 3.1 (1951) on Accordance 9.6, Mai 2012 (BDB complete); Bosman, H. J./Oosting, R. et al: *Wörterbuch zum Alten Testament: Hebräisch/Aramäisch-Deutsch und Hebräisch/Aramäisch-Englisch.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2003/2004 Version 1.1 auf Accordance 9.6, Mai 2012 (BHS abgekürzt); Jenni, Ernst/Westermann, Claus: *Theological Lexicon of the Old Testament.* Mark E. Biddle (Transl.). Peabody Mass: Hendrickson 1997, Version 2.1 auf Accordance Version 9.6, Mai 2012.

[28] Richter, Wolfgang (Hg.): *Biblia Hebraica transcipta (BHt). 1 und 2 Samuel*. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament. Bd. 33.5. St. Ottilien: EOS 1991-1993. Im Gegensatz zu Richter gehe ich folgendermassen vor: Satzteile mit gemeinsamem Prädikat werden, wenn dies sinnvoll ist, zu einem (Teil-)Satz zusammengezogen. Ein Satzteil ohne Prädikat wird als (Teil-)Satz bezeichnet, wenn eine Sinneinheit auszumachen ist (z.B. bei Nominalsätzen wie 1Sam 18,28c).

[29] Zu Klammern: z.B. 1Sam 25,42-43 ... *Dann wurde sie (Avijgajil) seine Frau. [Schon] Achinoam hatte sich Dawid ... genommen ... .*

[30] *Die Bibel oder Die ganze Heilige Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Uebersetzung Martin Luthers*; neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Ev. Kirchenausschuss genehmigten Text. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1912, auf www.bibel-online.net, abgerufen zwischen 1.1.2012 und 1.1.2017; *Die Bibel nach Martin Luther in der revidierten Fassung von 1984.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Version 2.5 on Accordance Version 9.6, Mai 2012; *Haus-Bibel. Die ganze heilige Schrift. Nach dem Urtext und mit Berücksichtigung der besten Übersetzungen.* Hg. v. Franz Eugen Schlachter. Biel: Verlag der ‚Miniatur-Bibel' 1907. Sch wurde beigezogen, weil die Analyse von Tramers Novelle zeigt, dass er ihn möglicherweise verwendete. Sch zeichnet sich durch grosse Genauigkeit aus. Weiterführende Information s. z.B. Kauffmann, Karl Hermann: *Schlachter, Franz-Eugen.* In: BBKL. Begr. und hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, fortgeführt v. Traugott Bautz. Nordhausen: Traugott Bautz 2003:1360-1362. Die Bemerkung im Artikel *Franz Eugen Schlachter* auf Wikipedia vom 17.10.2016, dass Sch Parallelen zur alten Zürcher Bibel und

vor allem aber bekannte deutsch-jüdische Ausgaben: Zunz 1838 (Zu), Hirsch 1896 (Hi), Bernfeld 1913 (Be), Goldschmidt 1921-1925 (G), Hertz 1937 (He), Torczyner 1937 (T), Buber/Rosenzweig 1926-1938 (Bu).[31] Wie ich aufzeigen werde, ist davon auszugehen, dass die deutsch-jüdischen Autoren, die ich im zweiten Teil dieser Arbeit vorstelle, für ihre Rezeptionen einige dieser Übertragungen verwendeten. Zum Vergleich ziehe ich, wo es sinnvoll ist, Chr, LXX, Ant und rabbinische Auslegungen aus talmudischer Zeit hinzu. Denn sowohl Übersetzende wie auch Schriftsteller und Dichterinnen nehmen zum Teil auf diese antiken Schriften Bezug.[32] Die Untersuchung rabbinischer Interpretationen der Figur Michal erfolgte eingehend durch Bodi und Donnet-Guez. Aus diesem Grund halte ich mich hier relativ kurz und arbeite mit Verweisen.[33] Da davon auszugehen ist, dass den mei-

---

zu Kautzsch aufweist, hat sich bei den Michal-Fragmenten nicht bewahrheitet, wohl aber, dass er z.T. ‚bemerkenswerte Übersetzungsvarianten' aufweist. Vgl. https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Franz_Eugen_Schlachter&oldid=158824575, abgerufen am 1.3.2017.

[31] Die Mendelssohn-Übersetzung (1783) umfasst die Tora, Psalmen, HL und einige poetische Texte. Da im jüdischen Gottesdienst die Tora zusammen mit den Haftarot (ausgewählte Texte aus den Neviim) gelesen wird, beschränken sich viele jüdische Übersetzer auf diese Teile des Tanach, s. z.B. *Seder ha-Haftarot. Die Haftoroth* übersetzt und erläutert von Mendel Hirsch. Frankfurt a.M.: A. J. Hofmann 1896; *Pentateuch und Haftaroth*, hebräischer Text und deutsche Übersetzung mit Kommentar in fünf Bänden von Joseph Herman Hertz. Berlin: Jüdischer Verlag 1937-1938. Die erste umfassende Übersetzung ist von Leopold Zunz: *Tora Neviim Ketuvim. Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift, nach dem masoretischen Texte.* Unter der Redaction von Dr. Zunz; übersetzt von H. Arnheim, Dr. Julius Fürst, Dr. M. Sachs. Berlin: von Veit 1838. Es folgten *Tora Neviim u-Ketuvim. Die Heilige Schrift* nach dem masoretischen Text neu übersetzt und erklärt von S[imon] Bernfeld. Ausgabe für Schule und Haus. Erster Teil. Frankfurt a. M.: J. Kauffmann, 3., neu durchgesehene Aufl. 1913 (1. Aufl. 1896); *Die heiligen Bücher des alten Bundes,* übertragen durch Lazarus Goldschmidt. [Berlin]: [Reiss] [1921-1925]; *Die Heilige Schrift neu ins Deutsche übertragen.* Auf Veranlassung der jüd. Gemeinde Berlin hrsg. von Harry Torczyner (= Tur-Sinai, Naftali Hirts) unter Mitarb. von Elias Auerbach et al. Frankfurt a.M.: Kauffmann 1937 (entspricht der Sonderausgabe in Einzelbänden 1934-1936); *Die Schrift.* 15 Bde, zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Berlin: Lambert Schneider 1926-1938. Die Nachfrage nach jüdisch-deutschen Übersetzungen ist ungebrochen: Die Buber/Rosenzweig Übertragung wurde 1997 neu aufgelegt; Tur-Sinais *Die heilige Schrift* kam 2003 in 4. Aufl. heraus. Mendelssohn übertrug in poetisches Deutsch. Zunz mass dem Hebräischen wieder mehr Wert zu und übersetzte wörtlicher. Bernfeld, der eine Bibelausgabe für Schule und Haus schuf und sich v.a. an die Jugend richtete, kritisierte wörtliche Übersetzungen und wollte sinngemäss und wortgetreu übertragen (1913:24-27). Es ist die einzige philologische Übersetzung mit kommunikativer Tendenz, die hier verwendet wird. Buber und Rosenzweig versuchten den Rhythmus und den Klang des Hebräischen im Deutschen nachzubilden. Weiterführende Information s. z.B. Bechtoldt, Hans Joachim: *Jüdische deutsche Bibelübersetzungen vom ausgehenden 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.* Stuttgart: W. Kohlhammer 2005.

[32] Ich verwende die englischen Übersetzungen von Accordance Version 9.6, Mai 2012: *The Septuagint in English* by Sir Lancelot C.L. Brenton. London: Samuel Bagster & Sons 1851, Version 2.5; *The works of Josephus Flavius.* Complete and Unabridged. William Whiston (Transl.). New Updated Edition. Peabody Mass: Hendrickson 1987, Version 1.3 und folgende deutsche Übersetzungen: *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung.* Wolfgang Kraus/Martin Karrer et al (Hgg.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009; Josephus, Flavius: *Jüdische Altertümer mit Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese* (Ed. minor). Berlin 1888-1895. Übers. und mit Einl. und Anm. vers. von Heinrich Clementz. Neu gesetzte und überarb. Ausg. Wiesbaden: Matrixverl. 2004; Goldschmidt, Lazarus: *Der Babylonische Talmud.* Baba Bathra/Synhedrin 1. Hälfte. Berlin: Jüdischer Verlag 1967. Andere Übersetzungen s. a.O. Ein spezieller Dank gilt Alexander Müller und Maria Sokolskaya, die mir bei unklaren Übersetzungen griechischer Texte behilflich waren.

[33] Bodi, Daniel in collaboration with Donnet-Guez, Brigitte: *The Michal Affair from Zimri-Lim to the Rabbis.* Sheffield: Phoenix Press 2005.

sten zeitgenössischen Schriftstellern auch Graetz bekannt ist, gehe ich an entsprechenden Stellen jeweils kurz auf seine Nacherzählungen ein.[34]
Im Zusammenhang mit den literarischen Werken aus dem 20./21. Jahrhundert interessiert die literarische Qualität der hebräischen Michal-Fragmente. Deshalb analysiere ich in einem nächsten Schritt den MT hinsichtlich seiner literarischen Kunstfertigkeit. Ich untersuche Reime, Klang- und Wortwiederholungen im entsprechenden Vers, resp. Wort- und Satz(teil)wiederholungen im entsprechenden Abschnitt. Auch wörtliche Parallelen zu anderen Stellen im Tanach sind von grösstem Interesse.[35] Alle thematischen Anspielungen und Bezüge aufzuzeigen würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen.[36] Untersuchungen von klanglichen Eigenheiten der biblischen Prosa in 1-2Sam standen bis jetzt nicht im Fokus bibelwissenschaftlichen Interesses.[37] Einzig Fokkelman hat in diesem Bereich für 1-2 Sam Vorarbeit geleistet, die ich hinsichtlich der Michal-Fragmente ausbauen werde. Seine Interpretation, die auf stilistischen und strukturellen Analysen basiert, ist einzigartig.[38] Leider können keine begründeten Aussagen zu ursprünglichen Rhythmen getroffen werden. Es ist nicht mehr klar, wie das ursprüngliche Bibelhebräisch betont und ausgesprochen wurde. Eigentlich befindet man sich nur bei wiederholten Konsonanten und bei den a/i/u-Feldern, die schon alt sind, auf relativ sicherem Grund.[39] Auch kann nur beschränkt auf Begrifflichkeiten der deutschen Verslehre wie Paronomasien, Epistrophen, Alliterationen, Assonanzen und Reime zurückgegriffen werden.[40] Gemäss Bar-Efrat zeigen ähnlich klingende Laute in

---

[34] Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 1. Bd.: Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit)*. Bearb. von M. Brann. Leipzig: Oskar Leiner, 2., verb. und ergänzte Aufl. 1908. Ders: *Volkstümliche Geschichten der Juden. Erster Band. Von der Entstehung des jüdischen Volkes bis zur zweitmaligen Zerstörung Jerusalems unter Kaiser Vespasian.* Wien/Berlin: R. Löwit, 10. Aufl. o.J. (um 1920).

[35] Ich grenze mich ausdrücklich vom christlich geprägten Begriff ‚Altes Testament' ab. Zu den Argumenten s. z.B. Alter, Robert: *Preface* (August 1980). In: Ders: *The Art of Biblical Narrative.* New and Revised Ed. N.Y.: Basic Books 2011:xiii (xiii-xvi).

[36] Wenn ich von Bezügen oder Anspielungen auf Tora-Stellen im engeren Sinn spreche, meine ich dies nicht im historisch-kritischen Sinn, sondern von der jüdischen Wertigkeit her.

[37] Untersuchungen bibl. Prosa hinsichtlich klanglicher Eigenheiten steht generell selten im Fokus wissenschaftlichen Interesses. Dieses Manko ist unverständlich, werden doch bibl. Texte bis heute laut vorgelesen, resp. gelejnt.

[38] Folgende Werke sind für die vorliegende Arbeit von Belang: Fokkelman, Jan P.: *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, a full interpretation based on stylistic and structural analyses.* Vol. II. The Crossing Fates (I Sam 13-31& II Sam 1). Assen/Maastrich: Van Gorcum 1986. Ders.: *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, a full interpretation based on stylistic and structural analyses.* Vol. III. Throne and City (II Sam 2-8 & 21-24). Assen/Maastrich: Van Gorcum 1990. Von chiastischen Strukturen innerhalb eines Michal-Fragments abgesehen, steht der strukturelle Aspekt in meiner Arbeit weniger im Fokus des Interesses.

[39] Auch die Tora-Rollen, die heute in der synagogalen Lesung verwendet werden, sind nicht vokalisiert. Erst im 9./10. Jh. n.u.Z. wurden hebräische Texte durch sog. Massoreten (Überlieferer) mit Vokalen versehen. Sie liessen Konstruktionen stehen, die sie falsch empfanden (sog. Ketiv), setzten daneben aber das nach ihrem Gutdünken ‚Richtige' (sog. Qere). *„Es ging den Massoreten - wie schon den Schreibern und Schriftgelehrten am Zweiten Tempel - offensichtlich darum, das Überlieferte so genau wie möglich zu verzeichnen; nicht darum, es zu normieren ... ."* Knauf 2008:36.

[40] Paronomasien (Wortspiele) entstehen durch Verbindungen von Wörtern, die in etymologischer und semantischer Hinsicht nichts miteinander zu tun haben, aber einander lautlich ähnlich sind, z.B. im Deutschen *mehr gunst- als kunstbeflissen*. Alliterationen haben einen gleichklingenden Anlaut gemein, z.B. *Milch macht müde Männer munter*; Assonanzen haben Vokale gemein, z.B. *Bad und Tag*. Bei Übereinstimmungen von letzten Silben wird der Begriff Binnenreim für sich reimende Wörter im Versinnern und der Begriff Schlagreim für direkt aufeinanderfolgende reimende Wörter verwendet. Als Epistrophe bezeichne ich eine Wortwiederholung am Schluss, als Anaphora

verschiedenen Wörtern einen Zusammenhang auf, ähnliche Wörter weisen auf Ähnlichkeit oder Unterschiedlichkeit von Dingen hin.[41] Die Erzählerschaft des Tanach verfügte weder über (moderne) Etymologie- noch Grammatikkenntnisse. Ebenfalls von Interesse sind die verschiedenen Perspektiven und die Gestaltung von Zeit und Raum.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es auch, mindestens einen Teil der den Michal-Fragmenten innewohnenden Fragen und Widersprüche aufzuzeigen. Meines Erachtens macht es oft keinen Sinn, dem wunderbar oszillierenden Text Auslegungen aufzuzwingen.[42] Zuweilen finde ich es angemessener, Fragen aufzulisten, die sich aus der Analyse ergeben. Damit trete ich in die Fussstapfen fragender Rabbinen und öffne so den Text weiteren Fragen, Diskussionen und Auslegungsmöglichkeiten. Wo ich Interpretationen anbiete, sind diese als Aufforderung zum Weiterdenken und -diskutieren gemeint.

Meinen Fragen und Resultaten stelle ich im zweiten Teil der Arbeit die Interpretationen deutsch-jüdischer Schriftsteller und Dichterinnen gegenüber. Alle Ergebnisse, auf welche Art sie auch immer bei der Beschäftigung mit dem Tanach zustande kommen, verstehe ich als eine Art Midraschim. Zum fragenden und suchenden rabbinischen Umgang mit diesen Texten hält Judith Plaskow fest: *„Von der unendlichen Bedeutungsfülle biblischer Texte ausgehend, nahmen die Rabbinen Texte, die unklar oder störend waren, und schrieben deren Fortsetzung. Sie trugen ihre eigenen Fragen an die Bibel heran und fanden Antworten ... Das Schreiben von Midraschim – zugleich ernst und spielerisch, imaginativ und metaphorisch – ist ein Prozess mit offenem Ausgang ... Er beruht auf der rabbinischen Überzeugung, dass die Bibel bis auf den heutigen Tag zum Sprechen gebracht werden kann.“*[43]

Die Verfasserschaften von Bibeltexten stellen uns nicht nur Fragen, sondern stellen auch uns in Frage. Exums Aussage *„Texts need readers to actualize them, but readers need texts to actualize“* ist deshalb mein Motto.[44] Wie Rabbinen öffnen Dichter und Schriftstellerinnen den biblischen Text.

Mein Ziel ist es, auf meine Weise als Judaistin, Bibel- und Literaturwissenschaftlerin – so wie dies auf ihre Weise Übersetzende, Rabbinen, Dichter und Schriftstellerinnen tun – mit den biblischen Michal-Fragmenten, die Intentionen verbergen und sich oft der Ratio entziehen, in Kommunikation zu treten. Eine besondere Herausforderung sehe ich darin, mich um eine gepflegte und allgemein verständliche Sprache zu bemühen und damit die Arbeiten aller hier erwähnten Künstlerinnen und Künstler zu ehren: Sowohl diejenigen, die für hebräischen Text zuständig sind, wie auch diejenigen, die für dessen Rezeption verantwortlich zeichnen.

---

eine Wortwiederholung am Anfang eines bibl. Verses. Vgl. *Metzler Lexikon Sprache*. Helmut Glück (Hg.). Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 2. Aufl. 2000:30, 68, 511; Burgdorf, Dieter: *Einführung in die Gedichtanalyse*. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 3. Aufl. 2015: 38-39, 142.

[41] Vgl. Bar-Efrat 2006:218.

[42] Weiterführende Information zum Umgang mit Kunst s. z.B. Sontag, Susan: *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen.* Mark W. Rien (Übers.). München/Wien: Carl Hanser 1980.

[43] Plaskow, Judith: *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie.* Veronika Merz (Übers.). Luzern: Edition Exodus 1992:81-82. Midrasch (Sg.)/Midraschim (Pl.), vom Verb dāraš abgeleitet, bedeutet *suchen, fragen*. Im rabb. Sprachgebrauch bedeutet der Begriff das auf die Bibel bezogene Studium. Konkret bedeutet Midrasch das Ergebnis der Auslegung, die nicht auf eine bestimmte Methode fixiert ist. Weiterführende Information s. z.B. Stemberger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: Beck, 8. Aufl. 1992. Vgl. die im Vergleich zu Plaskow sehr enge Definition in Langer, Gerhard: *Midrasch.* UTB 4675. Tübingen: Mohr Siebeck 2016:32-34.

[44] Exum 1996:137.

1 Erstes Fragment 1Sam 14,49-50: Michals Herkunft

In 1Sam 13,2-14,46 geht es um die erste ‚Verwerfung' Schauls durch Schmuel, seine Konflikte mit diesem und seinem Sohn Jehonatan. 1Sam 14,47-52 bietet ergänzende Angaben zu Schauls Leben. In denjenigen zu seiner Familie in 14,49-51 findet sich die erste Erwähnung seiner Tochter Michal. In 1Sam 15 geht es um die zweite ‚Verwerfung' Schauls durch Schmuel.[45] Entgegen Alters Feststellung stellt die Erzählerschaft Michal noch vor Dawid vor.[46] Parallel zu ihr wird er in 1Sam 16,6-13 als jüngster in seiner Geschwisterreihe zuletzt präsentiert. Von den hier vorgestellten Figuren ist Michal die letzte, deren Name in 2Sam 21,8 Erwähnung finden wird.

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse

14,49a Schauls Söhne waren: Jonatan, Ischwi und Malkischua. b Seine zwei Töchter hiessen: die erstgeborene Merav und die kleine Michal. 50a Schauls Frau hiess Achinoam, Tochter des Achimaaz. b Sein Heerführer hiess Av(i)ner Sohn Ners, eines Onkel Schauls. 51 Kisch, Schauls Vater, und Ner, Avners Vater, [waren] Söhne Aviels.

1Sam 14,49-50: Als erster Name nennt die Erzählerschaft denjenigen Schauls. Die nach ihm vorgestellten Figuren werden alle in Beziehung zu ihm gesetzt. Zuerst werden Michals drei Brüder und ihre Schwester, danach ihre Mutter, der Grossvater mütterlicherseits, der Cousin ihres Vaters, ihr Grossvater, ihr Grossonkel und ihr Urgrossvater väterlicherseits genannt. Die Charaktere der Figuren werden durch ihre Namen dargestellt, während ihre Beinamen auf ihre Herkunft hinweisen. Gemäss Noth drückt der Name Michal die Unvergleichbarkeit Gottes aus.[47] Ihr Name, das weibliche Pendant zu mîḵāʾēl, bedeutet *Wer ist wie El?*[48] Er weist sowohl auf den Charakter dieser Figur hin, wie auch auf ihre Rolle, die sie als literarische Figur bis heute innehat. Sie ist Spiegel. Als Trägerin dieses Namens hinterfragt sie nicht nur Figuren in ihrem literarischem Kontext, allen voran die Figuren Schaul und Dawid, deren Namen der *Gefragte* und der *Geliebte* bedeuten, vgl. z.B. 2Sam 6,16.20-23, sie hinterfragt auch heutige Machthabende und fordert jede Leserin und jeden Leser der betreffenden biblischen Textstellen und der Michal rezipierenden Literatur heraus. In LXX wird die Namensbedeutung verwischt. Michal wird hier zu Melchol. Nach Stoebe könnte dieser Name von meleḵ, König, abgeleitet sein.[49] Nachors Frau in Gen 11,29; 22,20.23; 24,15.24.47 und Zelofechads Tochter in Num 26,33; 27,1; 36,11; Jos 17,3 tragen einen ähnlichen Namen: milkā, was LXX ebenfalls mit Melchol wiedergibt. Meiner Ansicht nach klingen in den gräzisierten Namen das hebräische malkā, *Königin*, oder mᵉlēḥā, *salziges, unfruchtbares Land* (Gesenius, BDB: *saltness, barenness*) mit, vgl. 2Sam 6,23. Josephus gebraucht verschiedene Bezeichnungen für Michal: Einmal belässt er

[45] Vgl. Donner, Herbert: *Die Verwerfung des König Saul.* In: SbWGF. Bd. XIX, Nr. 5. 1983:259 (229-259). Donner sieht in 1Sam 13,7b-15a die erste, in 1Sam 28 die zweite und in 1Sam 15 die dritte ‚Verwerfungsgeschichte'.

[46] Vgl. Alter 2011:144-145.

[47] Noth, Martin: *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemein-semitischen Namengebung.* BWA(N)T III/10. Stuttgart: Kohlhammer 1929:144.

[48] Gemäss BDB ist mîḵal ein Hypokoristikon von mîḵāʾēl; zu kāʾēl vgl. z.B. Hi 40,9.

[49] Vgl. Stoebe 1973:276, Anm. 49d. Kraus/Karrer 2009 folgen der LXX von A. Rahlfs (RA), für den antiochenischen (bzw. lukianischen) Text (ANT) folgen sie der neuen Madrider Ausgabe. Für 2Sam 21 (resp. für 2Sam 10-24) liegen sowohl der RA-Text wie auch der ANT-Text komplett übersetzt vor. Weiterführende Information s. Kraus/Karrer 2009: IX-XXVIII, 216-217, 300-301.

die hebräische Form, resp. lehnt sich an diese an, dann wieder gräzisiert er. Im ersten Fragment in Ant 6,129 nennt er sie Michaal, im zweiten bis vierten in Ant 6,204.215.309, Melcha, im fünften in Ant 7,25-26 Mechale, im sechsten bis achten (neunten) in Ant 7,85.87.89 Michale.
Auffällig sind die Anklänge zur Channaherzählung. Channah erklärt den Namen ihres langersehnten Sohnes šᵉmûʾēl mit: mē-yhwh šᵉʾiltîw (šāʾal q Perf.), *von JHWH habe ich ihn erbeten*, vgl. 1Sam 1,20. Ihre Erklärung ist nicht einleuchtend. Das *Erbeten* im Namen trifft auf Michals Vater šāʾûl zu. Auch Schauls drei Söhne und seine zwei Töchter erinnern an Channahs drei (weitere) Söhne und ihre zwei Töchter, vgl. 1Sam 2,21.
Der hier vorliegenden Genealogie ist eine gewisse klangliche Schönheit eigen. Wie in der Gattung Chronik üblich, erscheint oft šēm, *Name*. Die fünfmalige Erwähnung dieses Begriffes entspricht der Anzahl der Kinder Schauls, obwohl er bei seinen Söhnen nicht vorkommt. Auffällig sind die vielen š, l ,m, b/b̲, die auch in den Namen Schaul, Ischwi, Malki-Schua, Merav, Michal, Achinoam, Achimaaz, Av(i)ner, Kisch und Aviel erscheinen. Alles dreht sich um Schaul. Sein Name kommt in den drei Versen vier Mal vor.
Hier erscheint, was Bar-Efrat den verborgenen Erzähler nennt. Ich ziehe den Begriff ‚verborgene Erzählerschaft' vor, da ich davon ausgehe, dass mehrere Personen an MT arbeiteten: als Erzählende, Schreibende oder Redigierende. Diese beschränkt sich hier aufs distanzierte Zusammenfassen. Obwohl sie objektiv zu sein scheint, wertet sie durch ihre Wortwahl. Die Namen zeigen ihre Haltung den Figuren gegenüber und die Haltung und Verbindung der Figuren zueinander.[50]

2 Exkurs: Michalrelevante Beschreibungen des jungen Dawid in 1Sam 16-17

Schriftstellerinnen und Dichter finden in 1Sam 16-17 Beschreibungen des jungen Dawid, aus denen sie Gründe für Michals Liebe zu Dawid herleiten. Und obwohl die biblische Erzählerschaft Dawids Ehe mit Michal nicht mit der Besiegung Goljats legitimiert und Dawid in 2Sam 3,14 seinen Anspruch auf Michal nur wegen der Erbringung der Brautgabe geltend macht, vgl. 1Sam 18,25.27, stellen ShemR 37,4 und einige Schriftstellerinnen und Dichter einen Bezug zwischen Schauls Verheiratungsverhandlungen in 1Sam 18,17-27 und dessen vermeintlichem Versprechen in 1Sam 17,25 her.[51] Aus diesen Gründen gehe ich in diesem Exkurs auf die für Schriftsteller und Dichterinnen relevanten Stellen ein. Da es sich nicht um Michal-Fragmente handelt, erfolgen nur bei den für Dichterinnen und Schriftsteller interessantesten Stellen Analysen und Interpretationen. Ausführlicher gehe ich deshalb auf 1Sam 17,23-31c ein, eine Erzähleinheit, die ich in der Gesamtheit übertrage.

In 1Sam 15 wird über Schauls Krieg gegen Amalek in JHWHs Auftrag und über seine Verwerfung berichtet. In 1Sam 16 beauftragt JHWH Schmuel, sich zu Jischaj zu begeben, da er unter dessen Söhnen einen neuen König ausersehen habe. In der Folge werden Jischajs sieben Söhne vorgestellt. Erst der achte und jüngste Sohn, Dawid, ist der richtige. Nach dessen Salbung weicht rûaḥ yhwh, *JHWHs Geist*, von Schaul und rûaḥ-rāʿā mēʾēṯ yhwh, *ein böser Geist vonseiten JHWHs*, ängstigt ihn. Schauls Diener schlagen zur Linderung seiner Beschwerden einen

[50] Vgl. Bar-Efrat 2006:42-56.
[51] Dies tut auch Graetz o.J. (um 1920): *„Saul hätte es gerne gesehen, wenn sich aus seinem Heer ein Zweikämpfer gestellt hätte, er verhiess dem Sieger reiche Geschenke ... sogar die Hand einer seiner Töchter ... . "* Vgl. im Gegensatz dazu ders. 1908:179.

Musiker vor, nämlich just diesen Dawid. Schaul beginnt seinen Musiktherapeuten zu lieben und erhebt ihn in den Rang seines Waffenträgers. In 1Sam 17 lernt die Zuhörerschaft weitere Aspekte Dawids kennen: seine Redegewandtheit und seine Fertigkeiten im Kampf gegen Goljat.

2.1 Dawidbeschreibungen aus unterschiedlichen Perspektiven

In 1Sam 16-17 lernt die Zuhörerschaft den jungen Dawid aus verschiedenen Perspektiven kennen, die sich zum Teil widersprechen.

- In 1Sam 16,11de erfährt sie die Sicht des Vaters auf Dawid: *Noch der Klein[st]e ist übrig. Da, er [ist als] Hirte bei den Schafen und Ziegen.* (Zu Schmuel)
- In 1Sam 16,12cd die der Erzählerschaft: *Er [war] erdfarben, mit schönen Augen und [von] gutem Aussehen.*
- In 1Sam 16,18cd die eines Jugendlichen: *Da!, ich habe einen Sohn des Jischaj des Betlechemiten gesehen, der ein Instrument zu spielen versteht, einen [in allen Belangen] ‚Vermögenden', einen Kriegsmann, einen Redeverständigen/ Sachverständigen, einen Mann von Format, und JHWH ist mit ihm.* (Zu Schaul)
- In 1Sam 17,28f die seines Bruders Eliavs: *Ich kenne deinen Übermut und die Bosheit in deinem Herzen!* (Zu Dawid)
- In 1Sam 16,19cd die Schauls: *Schicke mir Dawid, deinen Sohn, der bei den Schafen und Ziegen [ist].* (Indirekt zu Jischaj)
- In 1Sam 17,33de die Schauls: *denn du bist ein Jugendlicher, er aber ist ein Kriegsmann von Jugend auf.* (Zu Dawid)
- In 1Sam 17,34b-37c die Dawids auf sich selber: 34b *Dein Untertan war für seinen Vater Hirte bei den Schafen und Ziegen.* c *Wenn der Löwe kam – oder sogar der Bär – d und trug ein Lamm von der Herde weg,* 35a *dann lief ich hinter ihm her,* b *schlug ihn* c *und rettete [es] aus seinem Maul.* d *Wenn er sich gegen mich erhob,* e *packte ich ihn an seinem Unterkiefer* f *und schlug ihn* g *und tötete ihn.* 36 a *Sowohl den Löwen wie auch den Bären hat dein Diener erschlagen.* b *Es wird diesem unbeschnittenen Philister wie einem von ihnen ergehen,* c *weil er die Schlachtreihen des lebendigen Elohim verspottet hat.* 37b *JHWH,* c *der mich aus der Gewalt des Löwen und aus der Gewalt des Bären errettete,* b *ER wird mich [auch] aus der Gewalt dieses Pelischtäers erretten.* (Selbstdarstellung vor Schaul)
- In 1Sam 17,42 die der offenkundigen Erzählerschaft,[52] resp. in 17,42de die Goljats: a *Der Pelischtäer blickte hin* b *und sah Dawid,* c *und er verachtete ihn,* d *denn er war ein Jugendlicher* e *und erdfarben, von schönem Aussehen.*

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse

1Sam 16,11de: Hier erfährt die Zuhörerschaft **die Perspektive des Vaters** auf Dawid. Mit haq-qāṭān in d ist der *Klein[st]e* (so Sch, Zu, Bu) oder der *Jüngste* (so L 1912, L 1984, G, T, Be) gemeint. Um den Gegensatz der Wahrnehmung des Vaters gegenüber der eines jungen Mannes in 16,18 aufzuzeigen, übersetze ich mit der *Klein[st]e.* In e weist die Erzählerschaft durch hinnê auf einen bestimmten Aspekt Dawids aus Jischajs Sicht hin: sein Hirtendasein.[53] Sch, L 1912, L 1984, Zu, T und G übersetzen diesen Begriff mit *sieh(e)*. Doch es handelt sich hier um ein

[52] Zur Erscheinungsweise des offenkundigen Erzählers, der erklärt, kommentiert oder wertet, v.a. bei kî-Sätzen, vgl. Bar-Efrat 2006:33-42.
[53] Vgl. Bar-Efrat 2006:46.

Demonstrativpartikel, nicht um ein Verb im Imperativ. Deshalb übertrage ich mit *da*. Entgegen Sch, L 1912, L 1984, Zu, G, Be und T fasse ich rōʿeh nicht als Prädikat, sondern wie Bu als substantiviertes Partizip auf, vgl. auch 1Sam 17,34.[54] Mit ṣōʾn ist *Kleinvieh*, sind also *Schafe und Ziegen* gemeint, was alle hier verwendeten Übersetzer nur mit *Schafen* wiedergeben.
Die Vorstellung des kleinen Hirten Dawid durch Jischaj in d šāʾ*a*r h*a*q-qāṭā*n* e rōʿeh b*a*ṣ-ṣōʾ*n* weist (heute) Assonanzen und Endkonsonantenwiederholungen auf. Was und wie die verborgene Erzählerschaft Jischaj in 16,11 über Dawid erzählen lässt, zeigt ihre Wertung. So weist sie mit hinnê auf ein bestimmtes wichtiges Detail aus Jischajs Sicht hin:[55] den kleinen Schaf- und Ziegenhirten, vgl. diesen aus Sicht der Erzählerschaft in 1Sam 17,14-15 und aus Dawids Sicht in 17,34-37. In den Augen seines Vaters hat Dawid wahrscheinlich weder eine hohe noch eine niedrige Position inne, sondern eine seinem Alter angemessene. Holt er ihn aufgrund seines Alters nicht zum Opferessen, vgl. 16,5.11? Dawid steht hier im Gegensatz zu seinem ältesten und sehr grossen Bruder Eliav, vgl. 16,7, resp. zu seinen drei älteren Brüdern, die bei Schaul Kriegsdienst leisten werden, vgl. 17,13. Dawids Position in seiner Familie erinnert an die Michals, vgl. 14,49: Auch er ist der Jüngste und wird von den Kindern als letztes vorgestellt. Jischaj präsentiert Schmuel zuerst seine älteren Söhne, wie auch Schaul Dawid zuerst seine ältere Tochter anbieten wird. Dawid wie Michal kommen erst zum Zug, nachdem etwas mit den älteren Kindern schief gelaufen ist, vgl. 18,17-19. Ein gewichtiger Unterschied besteht jedoch: Während Michals ältester Bruder Jehonatan von der Erzählerschaft positiv dargestellt wird, wird Dawids ältester Bruder Eliav negativ gezeigt, vgl. 16,7.

1Sam 16,12cd: Hier erfahren die Zuhörerinnen und die Zuhörer die **wertende Perspektive der Erzählerschaft** auf Dawid. Sch, L 1912 und L 1984 übersetzen ʾaḏmônî in c mit *bräunlich*, Be mit *rotwangig*. Zu, G, Bu und T übertragen mit *rötlich*. Josephus spricht in Ant 6,164 von gelber Farbe. Das Adjektiv ʾaḏmônî, resp. ʾaḏmōnî, vgl. Gen 25,25, 1Sam 16,12; 17,42 bezeichnet von seiner Wurzel her die Farbe der Erde, ʾᵃḏāmā, die nicht klar definiert ist. Aus diesem Grund übersetze ich mit *erdfarben*, womit rot, braun, schwarz, ocker usw. gemeint sein kann.[56] Aus dem Kontext geht nicht hervor, ob sich die Farbe auf Haut oder Haare bezieht. Neben dem Jäger Esau ist der Hirte Dawid der Einzige im Tanach, der diese Farbe hat.[57] ṭôḇ rōʾî in d übertragen Zu, Be und G für heutige Ohren etwas befremdlich mit *wo(h)lgebildet*, ruft dieser Begriff heute eher die Vorstellung eines gelehrten Dawid hervor. L 1912 und L 1984 übersetzen mit *von guter Gestalt*. Ähnlich wie T *(gut von Aussehn)* und Bu (archaisierend: *wohlansehnlich)* und wie Sch übertrage ich mit *[von] gutem Aussehen,* um die Verwandtschaft von rōʾî zu rʾh, *sehen*, aufzuzeigen.

---

[54] Vgl. Stoebe 1973:300.
[55] Vgl. Bar-Efrat 2006:46.
[56] *Wahrig. Deutsches Wörterbuch.* Neu hg. v. Renate Wahrig-Burfeind. Gütersloh/München: Wissen Media, 7., vollständig neu bearb. und aktualisierte Aufl. 2002:426 gibt für erdfarben *von der Farbe der Erde, schwärzlich braun* an; *Duden. Deutsches Univeralwörterbuch*. Dudenredaktion (Hg.). Mannheim/ Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 5., überarb. Aufl. 2003:479 gibt *von der Farbe der Erde; bräunlich* an. In Israel kann die Erde auch rötlich, gelblich oder ocker sein.
[57] Weiterführende Information zu Esau s. z.B. Knauf, Ernst Axel: *Esau*. In: NBL I, Zürich: Benziger 1991:587-588.

Fokkelman ist der Ansicht, dass hier die Perspektive Schmuels gezeigt wird.[58] Dies macht jedoch aus zwei Gründen keinen Sinn. Im Gegensatz zur poetisch klingenden Vorstellung des Hirten Dawid durch seinen Vater in 16,11d ist die Beschreibung in 16,12c (von ʾaḏmônî und rōʾî abgesehen) nicht besonders poetisch. Selbst der Rhythmus dieses Nominalsatzes ist, soweit das aus heutiger Sicht beurteilt werden kann, eher holprig. Gemäss Bar-Efrat spiegelt sich der Status einer Figur in ihrer Sprache.[59] Warum sollte Schmuel so unbeholfen denken? Und: Warum sollte sich Schmuel JHWHs Aufforderung von 16,7 widersetzen und erneut nur aufs Äussere schauen?

Auch wenn die verborgene Erzählerschaft objektiv scheint, wertet sie durch ihre Wortwahl.[60] Der Klang steht dem Inhalt diametral entgegen. Welche Intention verfolgt die Erzählerschaft damit? Zeigt sie schon von Anfang einen Missklang und weist so auf Dawids Ambiguität hin?[61] Die Beschreibung des schönen Dawid erinnert an die Schauls in 1Sam 9,2, wobei letztere poetischer ausfiel. Das bei Schaul zweifach verwendete Wort ṭôḇ, *gut/schön*, wird bei der Beschreibung von Dawids Äusserem nur einmal aufgenommen. Und im Gegensatz zu Schaul, der als äusserst gross beschrieben wird, sagt Jischaj, dass Dawid klein, resp. jung ist. Die Erzählerschaft geht jedoch nicht wie bei Schaul auf Dawids Grösse ein, sondern hebt stattdessen seine Haar- oder Hautfarbe und die Schönheit seiner Augen hervor. Gemäss Bar-Efrat gibt es keine Verbindung zwischen Aussehen und Charakter der Figuren. Beschreibungen des Äusseren seien im Tanach eher selten, sie dienten nur dem Fortgang der Handlung oder der Erklärung des Verlaufs. Wenn Schaul als schöner und grosser Mann beschrieben werde, begründe dies die Zuneigung Jisraels zu ihm. Da Dawid das Idealbild des Königs verkörpere, würden über ihn mehr Einzelheiten berichtet als über andere, spielten aber für die Erzählung keine Rolle.[62] JHWHs ausdrückliche Mahnung in Sam 16,7, dass Schmuel nicht auf das Aussehen und den hohen Wuchs des von IHM verworfenen Eliav achten solle, kann als Seitenhieb gegen Schaul verstanden werden. Doch weshalb beherzigt die Erzählerschaft diesen Hinweis bei Dawid nicht? Sie berichtet ausschliesslich über sein Äusseres. Über sein Herz, resp. seine Gedanken und Gefühle, erfährt die Zuhörerschaft im Gegensatz zu denjenigen Michals und der Schauliden generell nichts; zu Schauls lēḇ, *Herz*, vgl. z.B. 1Sam 9,20; 10,9. Die Leerstelle zu Dawids Herz wirkt genauso suspekt wie die fehlende poetische Schönheit des Verses. Die Einzelheiten über Dawids Äussere erklären also nicht das Idealbild des Königs, sondern die Liebe, die ihm Michal, Schaul, Jehonatan und ganz Jisrael und Jehuda entgegenbringen werden, vgl. 1Sam 16,21; 18,1.3. 16.20.22.28; 20,17, so wie die Beschreibungen von Leahs Augen und Rachels Aussehen in Gen 29,17 die fehlende, resp. die vorhandene Liebe Jaakovs zu Lavans Töchtern erklären. Während bei Avijgajil und Bat-Scheva wie bei Dawid das Adjektiv ṭôḇ(ah) vorkommt, vgl. 1Sam 25,3; 2Sam 11,2, schweigt sich die Erzählerschaft über Michals Äussere aus. Da sie auch nicht von Dawids Liebe zu Michal

[58] Fokkelman 1986:130-131. Gemäss LXX ist hier die Perspektive des Herrn (kyrios) gemeint.
[59] Vgl. Bar-Efrat 2006:78-80.
[60] Vgl. Bar-Efrat 2006:42-56.
[61] Diese Wortwahl ist gewollt: *Ambiguität* bedeutet Mehr-, Doppeldeutigkeit, *ambigue* mehrdeutig, doppelsinnig, *Ambivalenz* hingegen (nur) Zwiespältigkeit, Zerrissenheit, *ambivalent* in sich widersprüchlich, zwiespältig. Vgl. *Duden Bd. 5. Das Fremdwörterbuch.* Dudenredaktion (Hg.). Berlin: Dudenverlag, 11., vollständig überarb. und aktualisierte Aufl. 2015:78.
[62] Vgl. Bar-Efrat 2006:58-76, v.a. 58-62.

berichtet, stellt sich die Frage, ob Dawid sie nicht liebte, weil sie nicht schön war.[63] Schon die Rabbinen störten sich an der fehlenden Beschreibung Michals und beschrieben sie als schön und verführerisch, vgl. z.B. bMeg 15a.[64]

1Sam 16,18cd: Hier erfährt die Zuhörerschaft die **Perspektive eines Jugendlichen** auf Dawid. Seine Rede ist ausgesprochen lang. Spätestens nach yōḏēaʿ naggēn muss er Luft holen. Danach stösst der junge Mann eine Reihe weiterer Beschreibungen hervor, wobei er Jischajs Jüngsten zweimal als ʾîš, *Mann,* bezeichnet. Aus der Perspektive des naʿar, des *Jugendlichen* (weitere korrekte Übertragungen: L 1984: *junger Mann*; L 1912: *Jüngling;* Be, T: *Bursche*; Bu: *Knappe*; Zu, Sch, G: *Knabe*) erhält die Zuhörerschaft völlig andere Informationen über Dawid. Ist er jünger oder kleiner als Dawid und schaut zu ihm hoch? In c weist die Erzählerschaft durch hinnê auf bestimmte Aspekte Dawids aus dessen Sicht hin,[65] was Zu, Sch, L 1912, T und G falsch mit *sieh(e)* übertragen. Wie Bu übertrage ich mit *da*. Bis anhin weiss die Zuhörerschaft nur, dass Dawid ein kleiner oder junger Hirte ist und gut aussieht. Nun wird sie damit überrascht, dass er gut musizieren kann. Das Anforderungsprofil aus 16,16 greift der Sprechende wörtlich mit yōḏēaʿ naggēn auf, was *Musik/ein Instrument spielen* bedeutet. Das konkrete Instrument, kinnôr, erwähnt er nicht. Das ʾîš (yōḏēaʿ mᵉnaggēn, resp. mêṭîḇ lᵉnaggēn aus 16,16-17) nimmt er an späterer Stelle auf.[66] Hier ist es bēn lᵉ-yišay ... yōḏēaʿ naggēn, Jischajs Sohn, *der zu spielen versteht* (T), resp. *der das Saitenspiel versteht* (Sch). Poetischere Übertragungen lauten: *kundig des Spielens* (Zu), *des Spielens kundig* (Be, G), *der ist spielkundig* (Bu), *der ist des Saitenspiels kundig* (L 1912, L 1984).
gibbôr ḫayil ist mehrdeutig, vgl. z.B. auch Ri 6,12; 11,1; 1Sam 9,1; 1 Kön 11,28; 2 Kön 5,1. Es finden sich deshalb unterschiedliche Übersetzungen: *ein rüstiger Mann* (L 1912), *ein tapf(e)rer Mann* (Sch, L 1984), *ein tapferer Jüngling* (Be), *ein tapferer Held* (Zu), *ein wackrer Held* (T), *ein Kriegsmann* (G). Stoebe bezieht die Wendung nicht nur auf das Individuum und schreibt *aus angesehener Familie*.[67] Bu überträgt nicht wortwörtlich, aber korrekt mit *der ... ist wehrtüchtig*. Beide Begriffe, gibbôr und ḫayil, bezeichnen Macht und Stärke, weshalb ich mit *einen [in allen Belangen] ‚Vermögenden'* übertrage. Die Wendung weist auf einen heerbannpflichtigen Grundbesitzer hin. Erst im spätbiblischen Hebräisch ist damit ein Kriegsheld gemeint.[68] Schon bei Schauls Vater Kisch in 1Sam 9,1 kam dieser Begriff vor.[69] Spätestens hier sollte es Schaul in den Ohren klingeln. Wozu braucht er einen solchen Mann bei seinen Problemen? Inwiefern passt er in sein Anforde-

---

[63] Dawid ist nirgends Subjekt von ʾhb, *lieben*, vgl. auch zu Jehonatan S. 77 Anm. 182, S. 92 Anm. 227. Einzig Joav geht in 2Sam 19,7 von der Vorannahme aus, dass er die liebt, die ihn hassen. Im Gegensatz zu Dawid lieben (ʾhb) folgende Männer: Avraham in Gen 22,2; Jizchak in Gen 24,67; 25,28; Jaakov in Gen 29,18.30; 37,3-4; Schechem in Gen 34,3; Schimschon in Jos 16,4; Elkana in 1Sam 1,5; Schaul in 1Sam 16,21; Jehonatan in 18,1; 20,17. Im Gegensatz zu Schlomo heisst es auch nirgends, dass Dawid JHWH liebte, vgl. 1Kön 3,3. Zur Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit durch das Adjektiv schön s. Müllner, Ilse: *Die Samuelbücher. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels.* In: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hgg.): Kompendium. Feministische Bibelauslegung. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus 1998:126-127 (114-129).
[64] Zu Michal als schöne Frau in der rabb. Literatur s. Bodi/Donnet-Guez 2005:137-138.
[65] Vgl. Bar-Efrat 2006:46.
[66] Weiterführende Information zu Saiteninstrumenten im AO s. z.B. Staubli, Thomas: *Musik in biblischer Zeit und orientalisches Musikerbe.* Mit Beitr. von Andreas Marti et al. Freiburg, Schweiz/ Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2007:18-24; zum Leierspiel, zur Geistervertreibung 47-48.
[67] Stoebe 1973:307.
[68] Mündlicher Hinweis von Prof. Dr. Ernst Axel Knauf.
[69] Vgl. Stoebe 1973:190,193, Anm. 1h.

rungsprofil von 16,17? Die Ironie geht weiter: Der Sprechende fährt mit ähnlichen Beschreibungen fort. Wozu braucht Schaul einen ʾîš milḥāmā û-nᵉḇôn dāḇār? Wie Z, Bu, G und T übertrage ich ʾîš milḥāmā wörtlich mit *Kriegsmann,* vor allem um den wiederholten Begriff ʾîš, *Mann,* im Deutschen aufzunehmen, der zusammen mit milḥāmā, *Kampf,* einen doppelten Widerspruch zu Jischajs Wahrnehmung des kleinen Hirten in 16,11de bildet. Folgende Übersetzungen von ʾîš milḥāmā sind nicht wörtlich: *streitbar* (Sch, L 1912), *tüchtig zum Kampf* (L 1984), *kriegstüchtig* (Be). nᵉḇôn dāḇār wird übersetzt mit *verständig* (L 1912); *in allem verständig* (Be); *verständig in der (seinen) Rede(n)* (T, L 1984); *der Rede verständig* (Zu); *der Rede kundig* (Sch); *Rede erfassend* (Bu); *wortgewandt* (G). Gemäss Stoebe ist damit jemand gemeint, der ein gutes Wort zu sagen weiss, resp. einen guten Rat geben kann.[70] Da dāḇār nicht nur *Rede* sondern auch *Sache* bedeutet, ist Dawid also nicht nur ein ‚Redeverständiger' sondern auch ein Sachverständiger. Doch wozu braucht Schaul einen Redeverständigen? Wozu einen Sachverständigen, resp. einen Ratgeber? Im Anforderungsprofil von 16,16-17 wird mitnichten ein Mann mit solchen Kompetenzen gesucht! Und wozu braucht Schaul auch noch einen ʾîš tōʾar? ʾîš bedeutet *(bedeutender) Mann*, tōʾar *Form/Gestalt*. Sch und L 1912 übersetzen vereinfachend mit *schön*. L 1984 überträgt befremdlich wie über ein Kunstwerk mit *schön gestaltet*, Be besser mit *ein Mann von schöner Gestalt.* Wollen einzelne Übersetzer bewusst die Wahrnehmung des jungen Mannes mit der des Erzählers gleichsetzen, der Dawid in 16,12d ein ṭôḇ rōʾî, *gutes Aussehen,* zuschrieb? Oder wollen sie auf Josefs yᵉpê-ṯōʾar*, schöne Gestalt,* in Gen 39,6 anspielen, vgl. auch Rachel in Gen 29,17? Im Zusammenhang mit den weiteren gewichtigen Attributen, auch im Zusammenhang mit JHWH, klingen diese Übersetzungen zu harmlos. Zu, G, T und Bu übertragen wörtlich und korrekt mit *ein Mann von Gestalt.* Die dreifache Betonung, dass Dawid ein Mann ist, zweimal durch ʾîš, einmal durch gibbôr ḥayil ausgedrückt, darf nicht übergangen werden. In Anlehnung an gibbôr ḥayil übersetze ich mit *Mann von Format*, denn Dawid wird hier mitnichten als kleiner, hübscher, harmloser Hirtenjunge vorgestellt!

Die erste Beschreibung Dawids hi**nn**ê rāʾîṯî b**ēn** lᵉ-yišay bêṯ hal-laḥmî yōḏēaʿ **n**agg**ēn** weist wiederholte î/y und n und ṯ auf. nagg**ēn** reimt sich auf b**ēn**. Auch was der Jugendliche nachher sagt, tönt gut: Klanglich wird **b**ēn ***l***ᵉ-yišay **b**êṯ hal-***laḥm***î in **gib**bôr ***ḥa***yi***l*** und in ʾîš ***milḥāmā*** aufgenommen. Beschreibt der junge Mann Dawid mit diesen Attributen des guten Klanges willen? Ironischerweise treffen diese Beschreibungen exakt auf das Anforderungsprofil eines hohen königlichen Beamten, eines hohen Offiziers oder sogar eines Königs zu! Höhepunkt der Aussage bildet wa-yhwh ʿimmô, *und JHWH ist mit ihm.* Der Jugendliche stellt hier dem (gemäss Schmuel) von JHWH verworfenen König unmissverständlich seinen Konkurrenten und Nachfolger vor, vgl. 1Sam 15,23.26.28; 16,13-14.16,18c ist eine Zusammenfassung und eine Vorwegnahme aller Fähigkeiten Dawids.[71] Erklären sie, weshalb sich Schaul wenig später in ihn verliebt, vgl. 16,21? Doch warum versteht er hier die Tragweite des Angebots nicht? Hat JHWH ihm die Ohren verschlossen? Warum blendet er abgesehen vom Hinweis auf den musikalischen Jischaj-Sohn sämtliche weiteren Informationen des jungen Mannes aus? Können diese abenteuerlichen Schilderungen der Attribute des Jischaj-Sohnes durch einen Jugendlichen überhaupt von einem Erwachsenen ernst genommen werden, vgl. Dawids abenteuerliche Schilderungen in 17,34? Mitnichten wiederholt Schaul auch nur eine dieser Beschreibungen, als er Dawid zu

[70] Vgl. Stoebe 1973:308, Anm. 18c.
[71] Vgl. die gegenteilige Ansicht bei Stolz 1981:110.

sich kommen lässt. Woher nur hat er plötzlich die Information, dass er bei den Schafen und Ziegen ist, vgl. 16,19? Will die Erzählerschaft andeuten, dass Schaul wie Jischaj in Dawid lediglich den Schafhirten wahrnehmen kann, vgl. 16,11e?

1Sam 17,28f: Hier wird **Eliavs Perspektive** auf Dawid dargestellt.[72] Er nimmt ihn als jemanden wahr, der seine Rolle aus Sensationslüsternheit vernachlässigt und greift Dawid frontal an. Den Begriff rōʿeh, *Hirte*, greift er nicht einmal auf. Eliav kennt nur Dawids negative Seiten. Kommt Michal nach jahrelangen Erfahrungen mit Dawid zu ähnlichen Ansichten, vgl. 2Sam 6,16.20?[73]

1Sam 16,19cd; 17,33de: Hier erfährt die Zuhörerschaft **Schauls Perspektive** auf Dawid, die der des Jugendlichen aus 16,18c widerspricht. In 16,19cd sagt Schaul mittels Boten zu Jischaj: šilḥā ʾēlay ʾeṯ-dāwiḏ binḵā ʾᵃšer baṣ-ṣōʾn *Schicke mir Dawid, deinen Sohn, der bei den Schafen und Ziegen [ist].* Er greift hier chiastisch Jischajs Darstellung seines Sohnes aus 16,11e rōʿeh baṣ-ṣōʾn, *Hirte bei den Schafen und Ziegen,* und Schmuels Befehl an Jischaj aus 16,11g auf: šilḥā *Schicke [ihn] mir!* In 17,33bc sagt Schaul zu Dawid, er könne nicht zum Pelischtäer Goljat gehen und mit ihm kämpfen und begründet dies in 17,33de mit: kî-naʿar ʾattā wᵉ-hûʾ ʾîš milḥāmā min-nᵉʿurāyw, *denn du bist ein Jugendlicher, und er ist ein Kriegsmann von Jugend auf.*
Mit naʿar kann ein *kleiner Knabe* oder *ein junger Mann* gemeint sein. Zu, Sch, L 1912, Be, G, T und Bu übersetzen mit *Knabe,* L 1984 sinngemäss mit *denn du bist zu jung dazu.* Um auf die gemeinsame Wurzel von naʿar, *Jugendlicher,* und nᵉʿûrîm, *Jugend,* hinzuweisen, übertrage ich mit *Jugendlicher*. Bu zeigt ebenfalls die gemeinsame Wurzel auf, indem er mit *ein Knabe bist du ja, und er ist ein Mann des Kampfes von seiner Knabenzeit auf* überträgt. Diese Formulierung erachte ich als ungeschickt: Ein Knabe kann schon von Knabenzeit auf Kämpfer sein, nicht aber Mann des Kampfes. naʿar und nᵉʿûrîm rahmen ʾîš milḥāmā. Wiederum ziehe ich dafür die Übersetzung *Kriegsmann* vor (wie Sch; L 1912, L 1984, Zu, G, T, Be, Bu: *Mann des Kampfes*), da so der Gegensatz zwischen dem unerfahrenen Jugendlichen und dem erfahrenen Mann besser zur Geltung kommt. Es ist, als wollte die Verfasserschaft den Kriegsmann schon hier syntaktisch von der Jugend ausser Gefecht setzen lassen.
Schaul begründet seine Meinung mit Dawids Unerfahrenheit. Wenn er ihn als naʿar sieht, stimmt seine Wahrnehmung ungefähr mit derjenigen Jischajs aus 16,11d überein, der in ihm den haq-qāṭān *den Jüng[st]en*, resp. *Klein[st]en* sieht. Schaul übernimmt zweimal Jischajs Perspektive auf Dawid und ignoriert die des Jugendlichen aus 16,18c vollkommen. Eines der Attribute, mit welchem dieser Dawid bezeichnete, das des ʾîš milḥāmā, des *Kriegsmannes*, ordnet Schaul Goljat zu.

1Sam 17,34b-37c: Hier lernt die Zuhörerschaft **Dawid** durch seine **Selbstdarstellung** kennen. ʿaḇdᵉḵā in 17,34b.36a ist eine in biblischer Zeit übliche Selbstbezeichnung eines sozial und hierarchisch tiefer gestellten Menschen gegenüber einem sozial und hierarchisch höher gestellten Menschen. Hier ist es die Bezeichnung eines Untertanen seinem König gegenüber, was Be mit *dein Diener* und die übrigen hier verwendeten Übersetzer mit *dein Knecht* übertragen. Das Verb ʿḇḏ q bedeutet *dienen*, *einen Gott verehren*, *tun*, *machen* oder *arbeiten*, das dazugehörige Substantiv *Sklave*, *Knecht* oder *Diener*. Doch der Begriff *Sklave* ist negativ konno-

[72] Zu Eliavs Perspektive auf Dawid s. S. 40-42.
[73] Zu Michals späterer Perspektive auf Dawid s. S. 115-132.

tiert. Er bezeichnet einen entrechteten Menschen im Besitze eines anderen und erinnert vor allem jüdische Menschen an die ‚Geschichte' der Versklavung in Ägypten, vgl. z.B. Ex 20,2.[74] Auch die Begriffe *Knecht* und *Diener* sind heutzutage negativ konnotiert. Sie bezeichnen Angestellte (in einem damals nicht existierenden Lohnsystem) auf unterster Hierarchiestufe. Dass ursprünglich mit Knechten Knaben gemeint waren, später Ehrenmänner, was in der Bedeutung des heutigen englischen knight noch zum Ausdruck kommt, ist den meisten Zeitgenossen nicht mehr geläufig.[75] Dawid stellt sich dem König eigentlich als einer seiner *(Gefolgs-) Leute* vor.[76] Diese Übersetzung ist hier jedoch auch nicht zutreffend, ist Dawid doch eine Ausnahmeerscheinung unter Schauls Männern: Er fürchtet sich als einziger nicht vor dem Pelischtäer. Aus diesem Grund übertrage ich neutral mit *dein Untertan.*

Sowohl ʾarî, *Löwe*, wie auch dôḇ, *Bär*, werden in 17,34c.36a.37c von einem bestimmten Artikel begleitet. Im hebräischen Text steht in 17,34d nur bei śeh, *Lamm*, kein bestimmter Artikel. Obwohl zwei Raubtiere in 17,34c Subjekte sind, stehen die Prädikate in cd und in 17,35 im Singular. In 17,35 kommen zudem nur auf ein Tier bezogene Suffixe vor. Ich bin der Ansicht, dass Dawid anfänglich damit nur den Löwen bezeichnete (s.u.). Mit zāqān ist ein *Kinn* (so T) oder *Bart* (so Zu, Sch, G, Bu, L 1912, L 1984), hier der *Unterkiefer eines Löwen* (oder *Bären*) gemeint. Be überträgt mit *Mähne* und spricht sich damit klar und meines Erachtens richtig nur für einen Löwen aus. maʿarḵôṯ in 17,36c übertragen L 1912 und L 1984 mit *Heer*, T mit *Reihen*. Wie Zu, Sch, G und Bu übertrage ich mit *Schlachtreihen*.

Um aufzuzeigen, dass Dawid in 17,37 nṣl hif einmal im Zusammenhang mit den Raubtieren und einmal im Zusammenhang mit dem Pelischtäer benützt, übersetze ich beide Male mit *retten*. Um zu verdeutlich, dass er die Wendung mi-yaḏ, *aus der Hand* (so wörtl. Zu, G), dreimal verwendet, übersetze ich jedes Mal im übertragenen Sinn mit *aus der Gewalt*. Sch, L 1912 und L 1984 übertragen sie nicht. Bei den Raubtieren überträgt Bu *aus dem Griff*, Be *aus den Krallen*, T *aus der Pranke*.

In seiner Selbstdarstellung nimmt Dawid zunächst Schauls Wahrnehmung und die seines Vaters auf (Dawid als Sohn und Hirte) und ergänzt sie dann mit der des Jugendlichen (Dawid als ein von JHWH unterstützter, eigenständig handelnder Erwachsener). Will er so in Rapport zu Schaul treten, der in 16,19 seine Unfähigkeit bewies, die Beschreibung des Jugendlichen aufzunehmen, resp. nicht willens war, sie ernst zu nehmen?[77] Doch auch wenn Dawid in 17,34b mit rōʿeh und baṣ-ṣōʾn die Worte seines Vaters aus 16,11e aufgreift, ist sein Hirtedasein vorbei, denn er

---

[74] Erinnerung wird im Judentum durch Feiertage immer wieder neu vergegenwärtigt. So werden Erfahrungen in Ägypten, dem Land der Sklaverei, an Pesach mit denen in Nazideutschland verbunden. Weiterführende Information zur jüdischen Erinnerungskultur s. z.B. Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis.* Wolfgang Heuss (Übers.). Berlin: Wagenbach 1988. Assmann, Jan: *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: C.H. Beck 2000. Zur Kritik am Staat Jisrael, der seine Identität auf dem Holocaust aufbaut, s. Burg, Avraham: *Hitler besiegen. Warum Israel sich endlich vom Holocaust lösen muss.* Ulrike Bischoff (Übers.). Frankfurt a.M./N.Y. 2009.

[75] Weiterführende Information zur Bedeutung von Knecht s. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Unter Mitarb. v. Karl Weigand, Rudolf Hildebrand et al. 5. Bd. Leipzig: S. Hirzel, 1873:1380-1396. Zur Stellung des ʿeḇeḏ s. Knauf 2008:42.

[76] Vgl. 1Sam 18,22a.d S. 53-54.

[77] Rapport ist ein Begriff aus der Hypnose. Durch Pacen/Pacing, d.h. durch Spiegeln der Bedürfnisse des Gegenübers kommt ein Mensch mit einem anderen in Rapport, d.h. in eine positive Beziehung, bei der bei Ersterem das Gefühl auftritt, verstanden zu werden. Weiterführende Information s. z.B. Ösch, Walter/Stahl, Thies: *Das Wörterbuch des NLP. Das NLP-Enzyklopädie-Projekt.* Paderborn: Junfermann 1997:147,161-162.

spricht über seine frühere Identität im Perf.: rōʿeh **hāyā.**[78] Dennoch erscheint ihm diese Vergangenheit erwähnenswert, präsentiert er sich doch in 17,36 klar als ‚Löwen-' und ‚Bärenbesieger', vgl. auch Ri 14,5c-6c,[79] resp. in 17,34-35 als ‚Schaferretter'. Seine Selbstdarstellung ist alles andere als bescheiden, vgl. seine Selbsterniedrigungen in 1Sam 18,18.23; 2Sam 6,22. Die Darstellung seiner glorioseu Vergangenheit und sein Wille mit Goljat wie mit den genannten Tieren zu verfahren, erinnert an die Wahrnehmung Dawids durch den Jugendlichen in 1Sam 16,18. Sein glorioser Kampf gegen wilde Tiere soll Beweis für einen Sieg über den Pelischtäer sein, zumal er den Unbeschnittenen auf gleicher Stufe wie diese sieht, vgl. 17,36-37.43b. Siegreich wird er vor allem wegen Elohims, resp. JHWHs Rettung sein. Was steht hinter Dawids kühnen Schilderungen? Was hinter Schauls Worten, der nun die des Jugendlichen aus 16,18 aufnimmt, wenn er ihm in 17,37f wünscht: wa-yhwh yihyeh ʿimmāḵ, *JHWH sei mit dir*?
Auffällig in 17,34c ist vor allem ein direktes Objekt anzeigendes ʾeṯ vor had-dôḇ, das auch in A steht.[80] Der zum gefährlichen Löwen hinzugefügte gefährliche Bär, resp. Dawids immer tollkühner werdende Erzählung von 17,34-35 erinnert an die abenteuerlichen Schilderungen seiner Fähigkeiten durch den Jugendlichen in 16,18c und die sich in Belohnungsversprechen überbietenden Soldaten in 17,25.[81] Lässt er sich in 17,36-37 von seiner Begeisterung für die eigene Erzählung noch ganz mitreissen? Vgl. auch Dawids fantasievolle Reaktion vor König Achisch von Gat in 21,14.

1Sam 17,42: Hier lernt die Zuhörerschaft die **Perspektive der offenkundigen Erzählerschaft**,[82] resp. in 17,42de die **des Pelischtäers Goljat** auf Dawid kennen. Wie die meisten übersetze ich bzh in 17,42c mit *verachten*, Bu überträgt mit *spotten.* Be mit *Der Philister blickte auf und sah David verächtlich an* übergeht den Handlungsablauf und den Spannungsaufbau von 17,42ab. Goljats Verachtung ist das Resultat dessen, was er sieht, nachdem er genau hingeschaut hat. Die Übersetzungen von way-yabbēṭ hap-pᵉlištî way-yirʾeh ʾeṯ-dāwid durch L 1984 *Als nun der Philister aufsah und Dawid anschaute*; T *Da sah ... auf und erblickte ...*; G *und als ... aufblickte und ... sah*; Zu und Bu *(Und) ... blickte auf, (und) er sah ...* tragen dem Umstand zu wenig Rechnung, dass *aufsehen* eigentlich mehr dem hebräischen nś' (ʾeṯ-) ʿayin, *die Augen erheben*, entspräche vgl. z.B. Gen 13,10.14; 24,63-64; 31,12; 33,1.5; 37,25. Hier jedoch nimmt Goljat Dawid durch genaues Anschauen wahr. L 1912 überträgt seltsam mit *Da nun ... sah und schaute .... an*. Zutreffender ist Sch mit *Als nun der Philister den David ansah und beschaute ... .*[83]

---

[78] Stoebe 1973:330, Anm. 34a, sieht darin nicht ein bis auf die Gegenwart reichendes Perfekt, sondern einen Rückverweis auf eine entferntere Vergangenheit.
[79] Weiterführende Information zum Löwenbesieger Schimschon s. Knauf: *Richter* 2016:128-146, v.a. 135-136.
[80] Im spätbiblischen Hebräisch dient ʾet beim Subjekt/Agens der Hervorhebung und Betonung, hier also im Sinne von *oder sogar der Bär*, persönliche Information von Prof. Dr. Ernst Axel Knauf. Zu den Diskussionen betreffend ʾeṯ s. Stoebe 1973:330-331, Anm. 34d.
[81] Vgl. Am 5,19, wo Löwe und Bär, ebenfalls mit bestimmtem Artikel versehen, in gleicher Reihenfolge auftreten. Im Gegensatz zum Mann in Am 5,19 flieht Dawid nicht vor den Raubtieren.
[82] Zur Erscheinungsweise des offenkundigen Erzählers, der erklärt, kommentiert oder wertet, v.a. bei kî-Sätzen, vgl. Bar-Efrat 2006:33-42.
[83] Zutreffender sind auch die Übersetzungen in der Zürcher Bibel (im Folgenden ZB abgekürzt): *Als nun ... hinschaute und ... sah* und in der Bibel in gerechter Sprache (im Folgenden BS abgekürzt): *Da blickte ... nach vorne und sah. Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments.* Hg. v. Kirchenrat des Kantons Zürich. Zürich: Verlag der Zürcher Bibel 1970 (1942, nach der neuen Über-

naʿar in 17,42d übersetzen fast alle mit *Knabe*, L 1984 mit *jung*. Meines Erachtens handelt es sich um einen *Jugendlichen*. Dies ist der erste Grund für Goljats Verachtung: Er fühlt sich durch den Jüngling in seiner Ehre als erfahrener Kämpfer beleidigt. Das muss nicht heissen, dass er ihn als klein wahrnimmt. Aber er kann ihn wegen seines Alters und somit aufgrund seiner wenigen, resp. fehlenden Kriegserfahrung nicht ernst nehmen, vgl. Schauls Wahrnehmung in 17,33: kî-naʿar ʾattā wᵉ-hûʾ ʾîš milḫāmā min-nᵉʿurāyw; *denn du bist ein Jugendlicher, er aber ist ein Kriegsmann von Jugend auf.* Die Beschreibung Dawids durch den Gleichaltrigen oder Jüngeren in 16,18 zeigte, dass Dawid aus dessen Sicht schon Format hat. Aus der Perspektive eines Kriegserfahrenen sieht das anders aus. Weitere Gründe, weshalb Goljat sich verspottet fühlt, liegen in Dawids Äusserem. wᵉ-ʾaḏmōnî ʿim-yᵉp̱ê marʾeh überträgt Sch mit *bräunlich und von schöner Gestalt*, Zu, T, Bu, Be schreiben (*und) roth/rötlich/rotwangig (und) dazu schön von Anseh(e)n/Aussehn*; L 1912 und L 1984 kurz und bündig *und (er war) bräunlich und schön*. Goljats Wahrnehmung stimmt ungefähr mit der des Erzählers in 1Sam 16,12cd überein: So fallen dieselben Adjektive auf: ʾaḏmônî , *erdfarben*, und yāp̱eh, *hübsch*, resp. *schön*. Ob Goljat Dawid aufgrund roter Haare verachtet, die in dieser Gegend wahrscheinlich eher ungewöhnlich sind? *Rote Wangen* (Be) sind aus der Distanz wohl kaum sichtbar. Während Dawid in 16,12c ʿim-yᵉp̱ê ʿênayim, *mit schönen Augen,* beschrieben wurde, was Goljat aus der Distanz ebenfalls nicht sehen kann, nimmt er wahr, dass er ʿim-yᵉp̱ê marʾeh*, von schönem Aussehen,* ist. Schon gemäss 16,12d soll er ṭôḇ rōʾî, von *gutem Aussehen,* sein, wobei zwischen ṭôḇ und yāp̱eh offensichtlich ein geschlechtsspezifischer Unterschied besteht. Das Adjektiv yāp̱eh kommt im Tanach bei Männern nur noch bei Josef in Gen 39,6 und bei Abschalom in 2Sam 14,25 vor, wohingegen von Frauen oft gesagt wird, sie seien yāp̱ā, *schön*, resp. yᵉp̱aṯ-marʾeh oder yᵉp̱aṯ-tōʾar von *schönem Aussehen*: so z.B. von Sara in Gen 12,11.14, Rachel in Gen 29,17, Avijgajil in 1Sam 25,3, Abschaloms Tochter Tamar in 2Sam 14,27, Avischag in 1Kön 1,3, Ijjovs Töchter in Hi 42,15. Klanglich auffällig ist, dass m**ar**ʾeh das -**ar**- aus naʿ**ar** aufnimmt und dass dreimal ein auslautendes -*î* erscheint: bei hapᵉliš*tî, kî*, aḏmō*nî*. Will die Erzählerschaft so das Äussere des Jünglings betonen? Nimmt Goljat Dawid als (sexuell auf-) reizendes ‚junges Ding', als Mädchen, resp. als Homosexuellen wahr?[84] Die Aufzählung der Gründe für seine Verachtung und die (erotische?) Liebe Schauls und Jehonatans zu Dawid in 1Sam 16,21; 18,1.3; 20,17; 2Sam 1,26 und Schauls Verhalten Dawid gegenüber (u.a. Eifersucht) ab 18,8 sprechen dafür.[85] Auch Michals Verachtung für Dawid in 2Sam 16,16 hat etwas mit dem erotischen Auftreten des späteren Königs zu tun, auch wenn er – wie aus ihren Worten zu schliessen ist – als Erwachsener vor allem Frauen anspricht. Sowohl in 1Sam 17,42bc wie auch in 2Sam 6,16cd kommen die Prädikate rʾh q *sehen und* ḇzh q *verachten* vor. Goljat und Michal reagieren mit Verachtung auf

---

setzung von 1907-1931). *Bibel in gerechter Sprache.* Ulrike Bail et al (Hgg.). Gütersloh: Gütersloher Verl. 2006.

[84] Gemäss einigen jüdischen Quellen soll Dawids Schönheit bei Goljat eine ‚unreine Leidenschaft' geweckt haben. Vgl. z.B. Ginzberg, Louis: *The Legends of the Jews VI.* Notes to Volumes III and IV. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 5729/1968:251.

[85] Weiterführende Information: Schroer, Silvia/Staubli, Thomas: *Saul, David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema ‚Homosexualität im Ersten Testament'.* In: BiKi 51,1. 1996:15-22; Nissinen, Martti: *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective.* Minneapolis: Fortress Press 1998; Hügel, Karin: *Homoerotik und Hebräische Bibel.* Hamburg: Diplomica 2009:342-394.

Offensichtliches. bzh q erscheint auch in 2Sam 12,10, wo JHWH Dawid vorwirft, dass er ihn mit seinem ehebrecherischen Verhalten verachtet habe.

2.2 1Sam 17,23-31c: Der Hirtenjunge Dawid erfährt des Königs vermeintliche Versprechen

In 1Sam 17,12-22 wird erzählt, dass der Efratiter Jischaj acht Söhne hat, von denen die drei ältesten in den Krieg gegen die Pelischtäer gezogen sind, vgl. dieselbe Anzahl Söhne in 16,5-13 und die sieben in 2Chr 2,13-16. Er schickt Dawid zu seinen Brüdern, um ihnen Proviant zu bringen und sich nach ihrem Wohlergehen zu erkundigen.

In der Erzähleinheit 1Sam 17,23-31c geht es ums Redenkönnen und ums Gehörtwerden. Dawids Reden rahmen diesen Abschnitt: In 17,23 spricht er mit seinen Brüdern, in 17,31c wird seine Rede an die Armeeangehörigen Schaul überbracht. Direkte Reden kommen im Hauptteil des Abschnittes, in 17,25-29, vor. In 17,26, in der Mitte, spricht Dawid seine wichtigsten Worte. In 17,23-24.30-31, im Rahmen, hat die Erzählerschaft das Wort. In 17,23-24 fasst sie 17,4-11 aus Dawids Sicht zusammen. Dawids Brüder in 17,22d-23a, resp. sein Bruder Eliav in 17,28 rahmen Goljats Erscheinen vor Dawid. In LXX (Cod. Vaticanus) erscheint 17,12-31 nicht.

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse

Einleitung 1Sam 17,23-24

23a Als er noch mit ihnen redet, b *da kommt [gerade] der Zwischenraummann herauf, Goljat der Pelischtäer mit Namen, aus Gat, aus den Schlachtreihen der Pelischtäer.* c *Er schwang die bekannte Rede,* d *und Dawid hörte ihr zu.* 24a *Als die ganze Mannschaft Jisraels den Mann sah,* b *floh sie vor ihm* c *und fürchtete sich sehr.*

Hauptteil 1Sam 17,25-29

25a Die Mannschaft Jisraels sagte: b „Habt ihr den heraufkommenden Mann da gesehen? c Um Jisrael zu verhöhnen, kommt er herauf! d Es wird sein: e Den Mann, der ihn erschlagen wird, f den wird der König sehr reich machen.“ – g „Und seine Tochter würde er ihm geben!“ – h „Und seines Vaters Familie würde er in Jisrael frei machen!“ 26a Da sagte Dawid zu den Männern, die bei ihm standen: b „Was soll für den Mann getan werden, c der den Pelischtäer da erschlägt d und Hohn von Jisrael abwendet? e Ja, wer ist der Pelischtäer, dieser Unbeschnittene, f dass er die Schlachtreihen des lebendigen Elohim verhöhnt?“ 27a Da antwortete ihm die Armee mit denselben Worten: b Das soll für den Mann getan werden, c der ihn erschlägt. 28a Eliav, sein ältester Bruder, hörte, als er zu den Männern redete. b Da entbrannte Eliavs Zorn gegen Dawid c und er sagte: d „Wozu bist du herabgekommen? e Bei wem hast du jene wenigen Schafe und Ziegen zurückgelassen in der Steppe? f Ich kenne deinen Übermut und die Bosheit in deinem Herzen! g Nur um die Schlacht zu sehen, bist du herabgekommen!“ 29a Dawid sagte: b „Was habe ich denn getan? c Ist es nicht so?“

Schluss 1Sam 17,30-31

30a *Er wandte sich ab von ihm einem andern zu* b *und sprach dasselbe [wie vorher],* c *und die Armee wiederholte dasselbe [wie vorher].* 31a *Die Reden wurden gehört,* b *die Dawid redete,* c *und man brachte sie vor Schaul.*

1Sam 17,23-24 ist die **Einleitung** dieses Erzählabschnittes: Dawid lernt die Situation vor Ort kennen.
1Sam 17,23: Entgegen der konsultierten Übersetzungen übertrage ich die Partizipien mᵉḏabbēr und ʿôleh aus 17,23ab im Präsens. Im Deutschen dient diese Zeitform der Spannungssteigerung innerhalb einer Erzählung in der Vergangenheit. In b wird Dawids Perspektive beschrieben. Während er spricht, erscheint Goljat. Dawid sieht das Chaos innerhalb der jisraelitischen Armeeangehörigen. ʾîš hab-bēnayim übersetzen L 1912, L 1984, Zu und Be auf die Grössenangabe in 17,4 Bezug nehmend, sehr frei mit *der Riese*. Sch und G schreiben *der Zweikämpfer*. Gemäss Stoebe ist damit *der Vorkämpfer* gemeint.[86] Gemäss BDB ist damit in 17,4.23 der *Champion* gemeint, gemäss Gesenius der *Mann des Zwischenraumes [sc. zwischen den beiden Fronten].* Ähnlich wie T (*der Mittelsmann*) und Bu (*der Zwischenraumsmann*) übertrage ich mit *Zwischenraummann*. maʿarḵôṯ übertragen Sch, L 1912 und L 1984 mit *Heer*, T mit *Reihen*. Wie Zu, G und Bu übertrage ich mit *Schlachtreih(e)n*.
17,23 a.c.d zeigt die Perspektive der Erzählerschaft. Gerahmt wird der Vers von Dawids Rede in a und seinem Hören in d. Der mittlere Teil handelt von Goljats Rede. Die Wurzel dbr erscheint in 17,23 insgesamt drei Mal. wa-yᵉḏabbēr kad-dᵉḇārîm hāʾēlleh in c wird von Bu wörtlich übersetzt: *und er redete jenen Reden gleich*. Auch Zu und T (*redete solche Reden*) nehmen auf die zweifache Wurzel dbr in c Bezug, was G und L1984 (*er redete jene/dieselben Worte*), L 1912 (*redete wie vorhin*) und Sch (*redete wie zuvor*) nicht tun. Da kad-dᵉḇārîm hā-ʾēlleh sich auf 17,8-10 bezieht, übertrage ich relativ frei mit *er schwang die bekannte Rede*.
Das Erscheinen Goljats in 17,23b löst in den Schlachtreihen der Jisraeliten Chaos aus, was sich syntaktisch und akustisch spiegelt: So fallen die wiederholten Anlaute, Schluss-ṯ und Assonanzen bei *mig-gaṯ mim-ma*ʿarḵôṯ auf. Es ist, als wiesen sie auf wiederholtes chaotisches Tun hin. Wiederholt wird auch der Begriff Pelischtäer (hap-pᵉlištî/pᵉlištîm), einmal als Attribut Goljats, einmal als Attribut der Schlachtreihen.

1Sam 17,24: In 17,24a wird noch zwei Mal das Wort ʾîš aus 17,23b aufgenommen, wobei das erste Mal Jisrael und das zweite Mal Goljat bezeichnet wird. ḵōl ʾîš yiśrāʾel übersetzt L 1912 mit *jedermann in Israel*, L 1984 *wer von Israel*, Be *alle Israeliten*, Zu *die Männer Jisraëls*, Sch und G *alle Männer Jisraels*, T *alle Mann von Jisraël*, Bu *alle Mannschaft Jisraels*. Ähnlich wie Bu übersetze ich mit *die ganze Mannschaft Jisraels*. 17,24 hat viel mit 17,11 gemeinsam. In 17,24 erscheint der Name Schaul jedoch im Gegensatz zu 17,11 nicht. Während in 17,11 das Hören der Worte Goljats Angst auslöste, löst in 17,24 allein schon das Sehen Furcht aus.[87] way-yîrāʾû (*sie fürchteten sich,* q waw-Perf. 3. P. Pl. von yārēʾ) erinnert klanglich an ein way-yirʾû (*sie sahen,* q waw-Perf. 3. P. Pl. von rāʾā, vgl. Inf. cs. in c birʾôṯām). Sind die Jisraeliten in der Zwischenzeit so konditioniert, dass sie vor dem Pelischtäer davonrennen, wenn sie seiner nur schon ansichtig werden? Sind sie schon so hysterisch, dass sie einander bei einer Störung wie Schafe nachrennen? Fehlt ihnen ein Hüter, vgl. 17,20? Aber: Was ist mit Dawid, der ihm noch zuhört? Wie kommt es, dass er sich in 17,26 inmitten von Jisraeliten befindet und in 17,28-29 mit seinem Bruder spricht? Ist Dawid, nachdem er Goljat zugehört hat, den Jisraeliten hinterhergerannt? Klar ist, dass Dawid die Mutmassungen der Soldaten aus 17,25

[86] Vgl. Stoebe 1973:321. Stolz 1981:112 übersetzt mit *Einzelkämpfer*.
[87] Vgl. Fokkelman 1986:158-159.

gehört hat, nimmt er doch in 17,26 wörtlich darauf Bezug. Wie kann er Goljat zuhören und gleichzeitig einen Teil der Diskussion der Soldaten verstehen?

Der Hauptteil des Abschnittes, 1Sam 17,25-28, besteht aus drei Kommunikationssituationen. In 17,25 sprechen die Armeeangehörigen miteinander, in 17,26-27 kommunizieren Dawid und die Armeeangehörigen, in 17,28-29 kommt es zum Gespräch zwischen Eliav und Dawid. Die Soldaten richten sich in 17,25 nicht an Dawid, aber als er in 17,26 nachfragt, wiederholen sie in 17,27 das Gesagte aus 17,25.

1Sam 17,25: ʾîš yiśrāʾēl in 17,25a übersetzt Sch mit *ein israelitischer Mann*, L 1912 mit *jedermann in Israel,* Be *die Israeliten*, Zu, T, G und L 1984 mit *die Männer (von) Israel(s)/Jisraël(s)*. Da in 17,24a von kōl ʾîš yiśrāʾēl die Rede war, gehe ich davon aus, dass nach wie vor die (ganze) Armee gemeint ist und übersetze wie Bu mit *die Mannschaft*.
wᵉ-hāyā in 17,25d übersetzen L 1912, L 1984, Be und G nicht und schreiben für de: *Wer ihn (er)schlägt, (den ...)*. Auch Sch übergeht das wᵉ-hāyā, wenn er schreibt: *Darum wer ihn schlägt ... .* Die Sprechenden bei Zu und T drücken mit dem Modalverb *sollen* und dem Infinitiv in d einen Wunsch aus: *Es soll (aber) geschehen*. Bei Bu drücken sie ihn mit dem Modalverb *mögen* im Konjunktiv II noch vorsichtiger aus: *es möchte aber geschehn.*[88]
L 1912, L 1984 und Sch drücken in 17,25f-h Schauls (vermeintlichen) Willen mit dem Modalverb *wollen* im Indikativ aus: *f den will der König sehr reich machen* g *und ihm seine Tochter geben* h *und will (ihm) seines Vaters Haus frei(-)machen (von Lasten) ... /und seines Vaters Haus will er steuerfrei machen in Israel.* Auch Be und G erachten Schauls Aussage als zuverlässig und übertragen f-h im Indikativ Futur: *f den wird der König reichlich beschenken/mit sehr grossem Reichtum beschenken, ihm seine Tochter zum Weibe geben und seines Vaters Haus steuerfrei machen/sein Vaterhaus zu Freien machen in Jisrael.* Zu und T übersetzen unklar, weil widersprüchlich. Obwohl Zu in d einen Wunsch äussert: *Es soll aber geschehen*, fährt er in f-g im Indikativ Futur weiter: *e den Mann, der ihn schlägt, f den wird der König beschenken mit grossem Reichthum, g und seine Tochter wird er ihm geben, h und seines Vaters Haus wird er machen zu einem freien in Jisraël*. Ähnlich übersetzt auch T d als Wunsch, drückt aber in f-h königlichen Willen aus: e *Der Mann, der ihn schlägt, f den will der König mit grossem Reichtum beschenken g und ihm seine Tochter geben h und seines Vaters Haus frei machen ... .* Nicht viel logischer überträgt Bu; d und e sind für ihn Wünsche, die er mit Konjunktiv II überträgt: d *es möchte aber geschehn,* e *der Mann, der ihn schlüge.* Danach fährt er im Indikativ Futur weiter: *f den wird der König bereichern, mit grossem Reichtum,/g seine Tochter wird er ihm geben/h und das Haus seines Vaters zinsledig machen in Jisrael!* Um dem Wunschdenken der Soldaten und ihrer märchenhaften Aufzählung von Belohnungen gerecht zu werden, verwende ich in d den Konjunktiv II für die Waw-Perfektform und in e-h die Imperfektformen. Konsequent verwende ich das Verb *werden* im Konjunktiv II plus den Infinitiv, was das falsche *würde erschlagen* anstelle des richtigen *erschlüge* erklärt. Mit dieser falschen, heute aber durchaus gebräuchlichen Konjunktiv II-Form bleibe ich näher bei der Futurbedeutung des hebräischen Imperfekt.[89]

[88] Vgl. auch Stoebe 1973:321.
[89] Zu weiteren, sich während des Erzählens fortentwickelnden, fantasievollen Schilderungen junger Männer vgl. die des Jugendlichen in 1Sam 16,18 und die Dawids in 1Sam 17,34-37.

In diesem Vers kommt dreimal yiśrāʾēl und dreimal der Begriff ʾîš vor. Letzterer bezeichnet in a die bedrohte jisraelitische Armee als ʾîš yiśrāʾēl, in b Goljat als hā-ʾîš hā-ʿōleh haz-zeh und in d den Schläger, der Letzterem den Garaus machen sollte, als hā-ʾîš ʾᵃšer-yakkennû.[90] Es gibt also drei Arten von Männern: jisraelitische Armeeangehörige, der aus der Pelischtäerarmee stammende Goljat und der Mann, der ihn erschlagen sollte. Letzterer steht in der Mitte des Satzes. Dessen Tat wird als so schwierig erachtet, dass der König ihm aus Sicht der Armeeangehörigen drei Belohnungen geben sollte. Da die Zahl drei wichtig ist, gehe ich davon aus, dass drei Armeeangehörige einander bei Belohnungsspekulationen zu übertreffen versuchen.
Die Frage in 17,25b ist rhetorischer Art. Sie ergibt keinen Sinn, fliehen doch gemäss 17,24 alle, als sie Goljat sehen. har-rᵉʾîṯem hā-ʾîš hā-ʿōleh haz-zeh nimmt das ʿôleh von 17,23b auf und bezieht sich auf das wᵉ-ḵōl ʾîš yiśrāʾēl bi-rʾôṯām ʾeṯ-hā-ʾîš aus 17,24a. Durch Wiederholungen wird also das furchterregende Heraufkommen des Mannes Goljat, das durch den Sehsinn wahrgenommen wird, betont. In c erklären die Armeeangehörigen, weshalb er kam: um Jisrael zu verhöhnen, resp. zu beschämen. Hier wird das Schlüsselwort ḫāraṗ pi aus 17,10b aufgenommen. Zudem haben sie nun etwas noch Beschämenderes vor Augen: ihre Flucht, die an eine panisch davonrennende Schafherde erinnert. Um sich selber Mut zuzusprechen, spekulieren in 17,25d-h meines Erachtens nicht nur wahre Fantasten, sondern auch Wortkünstler über mögliche Belohnungen des Königs für denjenigen, der Goljat besiegt. Denn **yakkennû** und **yaʿšᵉrennû** in ef sind Schlagreime mit identischen Anlauten, wobei das aʿšᵉr in **yaʿšᵉr**ennu in f entfernt an ʾᵃšer aus e erinnert. Meines Erachtens wollen nach der Spekulation in f und nach den wᵉ-ʾet in g und h zwei weitere Soldaten den Vorschlag des ersten durch noch würdigere Belohnungen und künstlerisch durch noch schönere klangliche Eigenheiten überbieten: in g durch die inmitten der aufeinanderfolgenden b**itt**ô y**itt**en erklingenden **-itt-** und die Schluss-ô bei bittô und lô, in h die Schluss-ṯ und weitere klangliche Ähnlichkeiten bei wᵉ-ʾ**ēṯ** b**êṯ**. Zudem nimmt der Sprechende die Anfangskonsonanten **b** und **y** von **b**ittô **y**itten aus g in **b**êṯ ... **y**aʿᵃśeh auf. Kommt es zum letzten (vermeintlichen) Versprechen Schauls der beiden Alliterationen willen? Auch das **ḫoṗ**ᵉšî bᵉ-**yiśrāʾēl** in h lehnt klanglich durch eine Alliteration, eine weitere Konsonanten- und Wortwiederholung an lᵉ**ḫ**ārē**ṗ** ʾeṯ-**yiśrāʾēl** in c an.[91] Das Motiv der Tochter als Belohnung für eine militärische Leistung erinnert an Jos 15,16-17 (= Ri 1,12-13). Weder LXX (Cod. Vaticanus), noch in Ant 6,177, noch in rabbinischer Literatur ist von einer Königstochter als Belohnung für den Goljat-Besieger die Rede.

1Sam 17,26: ma-yēʿāśeh lā-ʾîš in 17,26b übertragen Sch und L 1912 mit *Was wird man dem tun;* L 1984 schreibt *Was wird man dem geben;* G *Was geschieht dem Manne;* Zu *Was soll geschehen dem Manne;* T *Was soll dem Mann geschehen.* Wegen ʿśh nif Imperf. übertrage ich mit *Was soll für den Mann getan werden?* Während ma meist als Fragewort interpretiert wird, sieht Bu darin einen ungläubigen Ausruf: *Was! so will mans dem Manne machen ...?* Diese Übertragung steht jedoch in Widerspruch zu 17,27.30. Be übersetzt frei und falsch: *So viel soll dem Mann geschehen ...* .

---

[90] Der deutsche Begriff *Schläger* ist hier besonders zutreffend. Damit ist jemand gemeint, der bei Auseinandersetzungen sofort und brutal zuschlägt. Vgl. *Duden. Deutsches Universalwörterbuch.* Dudenredaktion (Hg.). Mannheim: Dudenverlag, 5., überarb. Aufl. 2003:1379; Wahrig 2002:1103.
[91] Vgl. Fokkelman 1986:157-160.

Zu und Be übersetzen wᵉ-hēsîr ḫerpā mit *und abwendet die Schmach,* resp. *und die Schmach ... abwendet*; Sch, L 1912 und L 1984 *und die Schande ... (ab)wendet;* T *und den Schimpf abtut;* G *und Schimpf ... wendet*. Ähnlich wie Bu (*und den Hohn ... abtut)* übertrage ich wörtlich *und Hohn ... abwendet,* um dieselbe Wurzel ḫrp, die in f als Perf. pi erscheint, zu verdeutlichen. kî ḥērēp maʿarkôt übertragen L 1912 und L 1984 mit *der das Heer ... (ver)höhnt;* Zu *dass er höhnen dürfe die Schlachtreihen ...;* T *dass er die Reihen ... beschimpft.* Ich übertrage ähnlich wie G und Bu (*dass er die Schlachtreihen ... (ver)höhnen darf/durfte)* und Sch *(dass er die Schlachtreihen ... höhnt)* im Indikativ: *dass er die Schlachtreihen verhöhnt*. Wie Sch, L 1912 und L1984 verwende ich kein Modalverb.
Zu, G, T und L 1984 übertragen e hap-pᵉlištî he-ʿārēl haz-zeh mit *dieser unbeschnittene Pelischti/Pelischtäer/Philister*; Bu mit *dieser vorhäutige Philister*; Be sehr frei *dieser nichtswürdige Philister*. Wie Sch und L 1912 übertrage ich he-ʿārēl haz-zeh mit *dieser Unbeschnittene*. Meines Erachtens wird durch die Reihung von Substantiven Dawids Verachtung für den Nichtjisraeliten angemessener ausgedrückt.
Hier, in der Mitte des Abschnittes, ist der inhaltliche Höhepunkt der Szene 17,23-31c. Hier lernt die Zuhörerschaft Dawid erstmals durch eine direkte Rede kennen. Seine Rede ist nicht nur rhetorisch geschickt, sondern auch poetisch. Zweimal erwähnt Dawid den hap-pᵉlištî und zweimal greift er die Wurzel ḫrp auf. Aus den aus Sicht der Erzählerschaft ratlos *herumstehenden Männern*, hā-ʾᵃnāšîm hā-ʿōmᵉdîm, macht er *Schlachtreihen des lebendigen Elohim,* maʿarkôt ʾᵉlōhîm ḥayyîm. Der Vers ist aufgrund von Pluralendungen von je zwei Schlagreimen – hā-ʾᵃnāšîm hā-ʿōmᵉdîm in a und ʾᵉlōhîm ḥayyîm in f – gerahmt. Das yakk***eh*** in c reimt sich auf yēʿāś***eh*** in b, das *mî* in e auf die *kî* in e und f.
Seltsam mutet Dawids Vorstellung durch seine direkte Rede trotzdem an. Hört er schlecht? Oder will er sich in 17,26bc versichern, ob es auch stimmt, was er in 17,25 gehört hat? Fokkelman ist der Ansicht, dass Dawid nicht an Belohnungen interessiert ist.[92] Doch wozu fragt er dann mehrere Male danach, vgl. auch 17,30? Ganz offensichtlich ist er an einer Siegesprämie interessiert. Diese motiviert ihn, mit Goljat zu kämpfen. Lässt sich aufgrund dieses offenkundigen Interesses Dawids eine Verbindung zu 18,17-27 herzustellen? Lässt sich daraus schliessen, dass er ein Auge auf die Schaulstöchter geworfen hat? Dass er Michal liebt? Auf jeden Fall fragt er der schönen Struktur seiner Rede willen.[93] Sie beinhaltet zwei Fragen, die chiastisch angeordnet sind und durch die Fragepartikel ma und mî eingeleitet werden. So drückt er seinen höheren Status aus.[94]

A 17,26b **ma**-yēʿāśeh lā-ʾîš C ʾᵃšer yakkeh ʾet-**hap-pᵉlištî** hallāz
B 17,26d wᵉ-hēsîr **ḫerpā** mēʿal *yiśrāʾēl*
A' 17,26e **kî mî hap-pᵉlištî** he-ʿārēl haz-zeh

[92] Vgl. Bu: *Was! so will mans dem Manne machen,/der den Philister da schlägt.* Diese Übertragung widerspricht 1Sam 17,27.30. Wie kommt der sonst sachliche Fokkelman 1986:161 auf die romantische Idee, dass Dawid von einer Prinzessin träumte, wenn er erklärt: *„If we now compare the four lines of the army in 25d-g with their counterpart from Dawid, the two lines 26bc, we can cancel out 25d and 26b and the great difference in attitude and depth between the speakers is then very striking: in contrast with the childish brooding on material inducements with its belief in a fairy-tale world, which requires three lines (25efg), Dawid in one mature line (26c) states the hard work and the demand of faith to wipe out the disgrace ... Led by spiritual motives, he utters not a single word about a princess that he had so long dreamed of marrying. He is interested solely in the honour of God of Israel.“*
[93] Auch der bibl. Verfasserschaft sei l'art pour l'art, pure Freude an der Sprache, zugestanden.
[94] Zur indirekten Charakterisierung durch Sprache vgl. Bar-Efrat 2006:76-90, v.a. 78-80.

B’ 17,26f **kî ḥērēp** *maʿarḵôṯ ʾᵉlōhîm ḥayyîm*

Mindestens die Frage in 17,26ef ist rhetorischer Art. In A’ nimmt Dawid die Bezeichnung hap-pᵉlištî, *der Pelischtäer,* aus A auf, wo er seine Verachtung für diesen durch das spätbibelhebräische hallāz, *den da,* zum Ausdruck brachte, in A’ verschärft er sie durch he-ʿārēl haz-zeh, *der Unbeschnittene da*. Ersterem stellt er in B Jisrael, Letzterem in B’ die Schlachtreihen des lebenden Elohim, maʿarḵôṯ ʾᵉlōhîm ḥayyîm, gegenüber. Dawid greift auch Teile der Rede der Armeeangehörigen aus 17,25 chias-tisch auf:

Armeeangehörige	Dawid
heute: Schande und Hohn	**Zukunft: Schande und Hohn** abwenden
17,25b har-rᵉʾîṯem **hā-ʾîš** hā-ʿōleh haz-zeh	17,26b ma-yēʿāśeh **lā-ʾîš** c **ʾᵃšer yakkeh** ʾeṯ-hap-
c **kî lᵉḥārēp** ʾeṯ-*yiśrāʾēl* ʿōleh	pᵉlištî hallāz d wᵉ-hēsîr **ḥerpā** mēʿal *yiśrāʾēl*
17,25d-h **Zukunft:** Vermeintliche Belohnungen	17,26ef **heute: Schande und Hohn**
d wᵉ-hāyā **hā-ʾîš** e **ʾᵃšer-yakk**ennû f yaʿšᵉrennû	e kî mî hap-pᵉlištî he-ʿārēl haz-zeh
ham-melek ʿōšer gāḏôl g wᵉ-ʾeṯ-bittô yitten-lô ...	f **kî ḥērēp** *maʿarḵôṯ ʾᵉlōhîm ḥayyîm*

Mit Worten der Armeeangehörigen aus 17,25de formuliert Dawid seine Frage in 17,26bc. In 17,26ef entkräftet er die Frage der Soldaten aus 17,25bc. Aus dem Jisrael der Armeeangehörigen in 17,25c werden bei ihm in 17,26f die Schlachtreihen des lebendigen Elohim. Vgl. Dawids maʿarḵôṯ ʾᵉlōhîm ḥayyîm mit den maʿᵃrāḵā/maʿarḵôṯ der Pelischtäer in 18,21.23.[95]

1Sam 17,27: a way-yōʾmer lô hā-ʿām kad-dāḇār haz-zeh lēʾmōr übersetzen L 1912 und L 1984: *Da sagte ihm das Volk wie vorher,* Zu und G: *Und das Volk sprach zu ihm mit diesen Worten also/jenen Worten gemäss also;* Sch schreibt: *Da sagte ihm das Volk wie zuvor,* Be: *Das Volk sprach zu ihm dieselben Worte;* Bu: *Das Volk sprach zu ihm jener Rede gleich, sprach.* Mit hā-ʿām sind hier nicht einfach *Leute*, ist also nicht das gemeine *Volk*, sondern die *Armee* gemeint. Das kad-dāḇār haz-zeh der Erzählerschaft bezieht sich auf die Rede der Soldaten in 17,25d-h, wobei sie deren Inhalt in b mit einem kō zusammenfassen: kō **yēʿāśeh lā-ʾîš ʾᵃšer yakke**nnû. In b wiederholen und beantworten die Soldaten Dawids Frage von 17,26b ma-**yēʿāśeh lā-ʾîš ʾᵃšer yakkeh** ʾeṯ-happᵉlištî hallāz und greifen nochmals ihre Rede von 17,25d auf: wᵉ-hāyā **hā-ʾîš ʾᵃšer-yakke**nnû. Der ersehnte Schläger (ʾîš ʾᵃšer yakkeh) tritt drei Mal als Erlöser von der dreifachen Schande auf. Ebenso ist drei Mal die Rede davon, was für diesen als Belohnung ‚getan’ werden soll: in 17,25h.26b.27b.

1Sam 17,28: Eliavs Reaktion auf Dawids Rede in b way-yiḥar-ʾap ʾᵉlîʾāḇ übersetzt L 1984 mit *wurde er zornig* in korrektes modernes Deutsch, das jedoch im Vergleich zur hebräischen Vorlage zu harmlos klingt. Be zieht b und c zusammen: *und sprach in heftigem Zorn zu David.* ḥrh q in b bedeutet *brennen*, ʾap *Zorn*, *Gesicht*, *Nase(nflügel)*. Eliavs Nase, sein ganzes Gesicht ist rot vor Zorn, seine Nasenflügel beben vor Entrüstung. L 1912 (*und ergrimmte mit Zorn),* Zu (*und es erglühte der Zorn Eliabs),* T (*da flammte Eliabs Angesicht auf)* stehen dem hebräischen Text näher. Ähnlich wie G *(entbrannte der Zorn Eliabs)*, Bu *(und Eliabs Zorn entflammte)* und wie Sch übertrage ich mit *da entbrannte Eliavs Zorn.*
In 17,28d-g wird Eliavs Perspektive auf Dawid dargestellt. lāmmā-zeh yāraḏtā in d übersetzt L 1984 mit *Warum bist du hergekommen;* Be mit *Wozu doch bist du herge-*

[95] Vgl. Fokkelman 1986:160-161.

kommen. Zu, G und T übersetzen jedoch mit *Wozu doch/denn bist du herabgekommen*; Sch und L 1912 mit *Warum bist du herabgekommen;* Bu überträgt mit *Warum nun bist du heruntergestiegen.* Auch ich übersetze yrḏ wörtlich mit *herabkommen*, um Dawids Bewegung der des heraufkommenden Goljat, ʿlh, in 17,23b entgegenzusetzen und Eliavs Wahrnehmung eines arroganten Dawids zu stützen. Nach zwei Fragen in d und e wird Eliavs Perspektive im Aussagesatz f besonders deutlich. f ʾᵃnî yāḏaʿtî ʾeṯ-zᵉḏōnᵉḵā übersetzen Sch, L 1912, L 1984 und G mit *Ich kenne deine Vermessenheit (wohl).* Bu überträgt ähnlich mit *kenne ich doch deine Vermessenheit;* T mit *Ich kenne deinen Frevelmut.* zāḏôn übertrage ich wie Zu und Be *(Ich kenne deinen Uebermuth/Übermut)*.[96] wᵉ-ʾēṯ rōaʿ lᵉ-ḇāḇeḵā übertrage ich wie Zu, T und Bu: *und die Bosheit deines Herzens* und ähnlich wie Sch, L 1912 und L 1984: *und deines Herzens Bosheit.* Be überträgt das Substantiv rōaʿ als Adjektiv: *und dein boshaftes Herz*. Eliavs Rede in 1Sam 17,28f erinnert an die von Moscheh in Deut 31,27a, nachdem er die Tora aufgeschrieben hat: kî ʾānōḵî yāḏaʿtî ʾeṯ-meryᵉḵā wᵉ-ʾeṯ-ʿorpᵉḵā haq-qāšeh *Denn ich kenne deine Rebellion und deine Halsstarrigkeit*. Will sich Eliav mit dieser Anspielung Autorität verschaffen?

Während von Goljat zweimal gesagt wird, dass er heraufsteige, vgl. 1Sam 17,23b (Perspektive der Erzählerschaft) und 17,25b (Perspektive der Armeeangehörigen), wirft Eliav Dawid in 17,28d.g zweimal sein Herabsteigen vor. Dies tut er nicht nur des Nachdruckes, sondern meines Erachtens auch der Rahmung seiner Rede (d, g) und der Reime willen. Denn sprachlich erweist sich der Soldat Eliav als poetisch sehr gewandt: lāmm**ā** in d reimt sich auf (haṣ-ṣōʾn) hā-hēnn**ā** in e und ham-milḥām**ā** in g. Die weiteren Binnenreime yārad**tā** und nāṭaš**tā** in d, e, g, resp. zᵉḏōnᵉ**ḵa** und lᵉḇāḇe**ḵā** in f sind auf die 2. P. Sg. zurückzuführen. Zudem klingen spätestens seit der massoretischen Vokalisation viele Anlaute ähnlich: d **lā**mmā/**yā**raḏtā e **nā**ṭaštā/**hā**-hēnnā **ba**m-miḏbār f **yā**ḏaʿtî g **yā**rāḏᵉtā. Vor allem **yā**ra**ḏt**ā und **yāḏ**aʿ**tî** ähneln sich. Es ist, als wollte Eliav damit seine Meinung über Dawids zāḏôn auch klanglich untermalen. Bildlich ausgedrückt wird Eliavs Nase glühend rot darüber, dass der Kleinste der Familie die Nase immer wieder hoch trägt. Er *kennt* das *‚Von-oben-herab-Kommen'* seines kleinsten Bruders, der seiner Meinung nach die Hierarchien nicht einhält. Auch haṣ-ṣōʾ**n** in e und zāḏô**n** resp. eṯ-zᵉḏō**n**ᵉḵa in f sind Ähnlichkeiten nicht abzusprechen. Eliavs miḏbār in e gleicht dem Leitwort des Abschnittes, dāḇār, resp. dessen Partizip mᵉḏabbēr, vgl. 1Sam 17,23a. Eliav vermag in d-e seine Vorwürfe noch in Fragen zu kleiden. In e unterstellt er Dawid indirekt, nicht fähig zu sein, nach ein paar Kleintieren zu schauen (die Gefahr laufen, ohne Hirte in der Steppe zu verdursten und von wilden Tieren gefressen zu werden). Aus der Perspektive der Erzählerschaft in 17,20a-e hat Dawid die Schafe jedoch einem Hüter überlassen. In 17,28f-g greift Eliav Dawid mit Aussagesätzen frontal an, wobei er seine Rolle als älterer, besserwissender Bruder betont (ʾᵃnî yāḏaʿtî) und seiner Aussage so Autorität gibt. Eliavs Perspektive auf Dawid steht auch hier im Widerspruch zur derjenigen der Erzählerschaft in 17,22d, die schildert, wie Dawid brav seines Vaters Auftrag ausführt, vgl. 17,18b, und sich nach dem Wohlergehen seiner Brüder erkundigt. Mindestens 17,28g ist eine Unterstellung: Eliav wirft Dawid Sensationslüsternheit vor. Elijavs Aussagesatz in g beantwortet seine Frage in d. Elijav kennt offensichtlich nur Dawids negative Seiten. Aus 16,7 weiss die Zuhörerschaft, dass JHWH Eliav verworfen hat. Indirekt äussert sich JHWH dort über Eliavs Herz. Auffällig sind die

[96] Für zāḏôn gibt Gesenius *Arroganz, Vermessenheit, Übermut*, Hebrew Strongs *arrogance: presumptuously, pride,* also Arroganz, Hochmut, Überheblichkeit, im Sinne von anmassendem Stolz, BDB *insolence, presumption*, also Frechheit, Anmassung an.

Parallelen zwischen Eliav, resp. den drei ältesten Söhnen Jischajs, und Schaul. Alle sind durch JHWH, resp. Schmuel verworfen, vgl. 1Sam 13,13-14; 15,10-35; 16,6-10,14. Daraus könnte geschlossen werden, dass der von JHWH verworfene Eliav hier projiziert. Dennoch wirft 1Sam 16,7.12-13 Fragen auf: So äussert sich die Erzählerschaft trotz JHWHs Weisung ausschliesslich über Dawids Äusseres. Sie lässt JHWH nicht über Dawids Herz zu Wort kommen. JHWH ist zwar mit Dawids Wahl einverstanden, und JHWHs Geist kommt über ihn. Aber heisst das, dass Dawids Herz tadellos ist, vgl. Michals (An-)Sicht auf/über Dawid in 2Sam 6,16.20?
Neben der Verworfenheit durch JHWH gibt es eine Reihe plausibler Gründe für Eliavs Reaktion: hierarchische und emotionale. Er hat die Rolle des ältesten Bruders und eines Soldaten, Dawids die des jüngsten Bruders und eines Hirten. Beide haben ihre dem Alter angemessene Rolle und Verantwortlichkeit. Als Dawid sich in die Gespräche der Soldaten einmischt und nach Belohnungen fragt, bricht er Konventionen. Zudem entspricht sein Verhalten in keinerlei Weise Jischajs Auftrag. Schämt sich Eliav vor seinen Kampfgefährten für seinen neugierigen kleinen Bruder? Oder schämt er sich vor dem Jüngsten wegen seiner Machlosigkeit Goljat gegenüber?
Dass Dawid jünger als seine Brüder ist, bedeutet nicht, dass er von kleiner oder schwächlicher Statur ist, vgl. 1Sam 16,11-12.18. Der herabkommende Dawid, vgl. 17,14, will den heraufgestiegenen Goljat erschlagen, vgl. 17,23.25b. Eliavs Frage von 17,27d weicht Dawid in 17,29 aus und beantwortet sie erst in 17,32cd vor Schaul: Um mit Goljat zu kämpfen.[97]
Laut Ant 6,177 - 6,179 erklärt Dawid zuerst seinen Brüdern, dass er bereit ist, mit Goljat zu kämpfen, als dieser die Jisraeliten provoziert. Eliav weist ihn auf sein Alter hin. Er vertritt die Meinung, dass es besser sei, wenn er zu seinen Herden und zum Vater zurückkehre. Daraufhin wendet sich Dawid den Soldaten zu und erklärt ihnen seine Bereitschaft zum Kampf. Diese informieren Schaul darüber, welcher ihn zu sich ruft.

1Sam 17,29: L 1912 übersetzt b meh ʿāśîṯî ʿāttā mit *Was habe ich dir nun getan.* Dawids Bezug auf Eliav, *dir*, ist nicht aus MT herauszulesen. ʿāttā *jetzt/denn/nun* gleicht nur klanglich dem Pers.pron. im Nom. ʾāttā *du.* Das heisst aber nicht, dass die Erzählerschaft diese Assoziation nicht hervorrufen wollte. Die Wendung meh ʿāśîṯî ʿāttā findet sich auch in Ri 8,2, beim Streit der Efraimiten mit Gideon. c hª-lôʾ dāḇār hûʾ übersetzt L 1912: *Ist mir's nicht befohlen?,* Bu: *wars nicht bloss ein Reden?!,* L 1984: *Ich habe doch nur gefragt!,* Zu, Sch, G, Be und T: *Es ist/war ja nur/bloss ein Wort!* L 1984, Zu, Sch Be, T und G übergehen die negative Frage hª-lôʾ. Ich schliesse mich Fokkelman an, der unter dāḇār *Sache* versteht. Die Soldaten brächten Dawid zum König, da sie ihm in der Sache recht gäben: Sie fühlten sich vom Unbeschnittenen erniedrigt, resp. von Dawid erhöht. Zudem weist Fokkelman darauf hin, dass die Übersetzung *nur/bloss* aus der Luft gegriffen ist, steht hier weder raq noch ʾaḵ. Die Übersetzung lautet also: *Ist das nicht Sache?* im Sinne von*: Verhält es sich nicht so?/Ist es nicht so?/Trifft es nicht zu?*[98]
Dawid antwortet Eliav in bc nur mit zwei kurzen Fragen, die je aus drei Wörtern bestehen. Zwei einsilbige Wörter rahmen seine Rede, der Rest besteht aus zweisilbigen Wörtern, mit einer Ausnahme: Das Prädikat ʿāśîṯî (1. P. Sg. q. Perf.) be-

[97] Vgl. Fokkelman 1986:161-163.
[98] Vgl. Fokkelman 1986:164-165, Stoebe 1973:322, 324 Anm. 29a.

steht aus drei Silben. ʿ**ā**śîṯî und ʿ**ā**ttā haben identische Anlaute. ʿāt**tā** wiederum reimt sich auf Eliavs doppelt erwähntes, rahmendes Herabsteigen yāraḏ**tā** in 17,28d.g und auf nāṭaš**tā** in e. Spätestens seit der massoretischen Vokalisation nehmen die ā-Vokale in Dawids Rede in 17,29b ʿ**ā**śîṯî ʿ**ā**ttā und c dāḇār die aus Eliavs Rede auf: 28d **lā**m**mā**, **yā**raḏ**tā** e **nā**ṭaš**tā**, (haṣ-ṣōʾn) **hā**-hēn**nā** bam-miḏbār f **yā**ḏaʿtî ʾeṯ-zᵉḏōnᵉ**ḵā**, lᵉ**ḇā**ḇe**ḵā** g ham-milḥā**mā** **yā**rāḏᵉ**tā**.

1Sam 17,30-31 bildet den **Abschluss** der Erzähleinheit. Spätestens in 17,31c beginnt der nächste Abschnitt *Dawid vor Schaul*. Zur Übersetzung von hā-ʿām in 17,30a s. 17,27a. way-yᵉšāmᵉʿû had-dᵉḇārîm in 17,31a übersetzen Sch, L 1912 und L 1984: *Und als/da sie die Worte hörten.* Wie Zu: *Und es wurden vernommen die Worte;* T: *Und es wurden die Worte ... vernommen,* G und Be: *Als nun die Worte ... vernommen wurden/Die Worte ... wurden vernommen* und Bu: *Gehört wurden die Reden* übertrage ich im Passiv: *Die Reden wurden gehört*. way-yᵉšāmᵉʿû in MT ist eine Forma mixta von šmʿ 3. P. Pl. waw-Imperf. nif (way-yiššāmᵉʿû) und pi (way-yᵉšammᵉʿû). In A steht jedoch nicht diese, sondern way-yiššāmᵉʿu (šmʿ nif, *gehört werden*, *gehorchen*). šmʿ pi kommt nur in 1Sam 15,4; 23,8 vor, wo Schaul die Armee durch eine Versammlung zum Zuhören veranlasst. Will die Verfasserschaft von MT mit der Forma mixta auf 1Sam 15,1-4 anspielen? Will sie sagen, dass Dawid hier Schaul in seiner Aufgabe als Heerführer ablöst?

1Sam 17,23-31c ist also von Reden geprägt: In 17,23a redet Dawid zu seinen Brüdern und sieht und hört gleichzeitig Goljat, der in d-e seine bekannte Rede hält, die Dawid das erste Mal hört. Die Rede der Soldaten von 17,25 wiederholen diese in 17,27 für Dawid. Sie wird von der Verfasserschaft zusammengefasst. In 17,28a hört Eliav Dawids Rede an die Soldaten, danach redet er. In 17,29c bezieht sich Dawid auf die Rede seines Bruders, die ‚Sache ist'. In 17,30b wiederholt Dawid seine Rede aus 17,26, die die Verfasserschaft zusammenfasst. In 17,30c fasst sie die Rede der Kriegsleute von 17,25.27 zusammen. 17,30bc ist also eine Zusammenfassung von 17,25-27. In 17,31a wird betont, dass die Armeeangehörigen Dawids Rede hören.
Dawids Rede in 17,26, die dort noch nicht mit der Wurzel dāḇār bezeichnet wird, befindet sich in der Mitte der Szene. Die in diesem Abschnitt elf Mal erscheinende Wurzel dāḇār, deren Vorsilbe dā- mit der in Dawids Namen identisch ist, kommt allein in 17,30b-31a fünf Mal vor. Während in 17,24-25 der Sehsinn der Soldaten wichtig ist, ist es in 17,31 wieder ihr Hörsinn: Sie hören nicht mehr auf Goljat, der ihnen in 17,11 Furcht einflösste, sondern auf Dawid, der ihnen Hoffnung verschafft. Das Verb *sehen* erscheint drei Mal: in 17,24a,25b,28f, das Verb *hören* drei Mal; in 17,23e.28a.31a.[99] Hier deckt sich die Perspektive des Erzählers mit der des jungen Mannes aus 1Sam 16,18c: Dawid ist sach- und ‚rede-'verständig.

3 Zweites Fragment 1Sam 18,17-29: Heiratsverhandlungen und Michals Liebe[100]

Hauptthema von 1Sam 18 ist die Liebe zu Dawid. Das Verb ʾhb, *lieben*, erscheint zweimal, in 18,1.3, im Zusammenhang mit Jehonatan. In 18,3-4 schliesst dieser einen Vertrag mit Dawid und übergibt ihm seine Insignien der Macht. Nach der

[99] Vgl. Fokkelman 1986:165.
[100] Ausführliche Analyse von 1Sam 18,17-30 s. Fokkelman 1986:227-247.

Erwähnung von Dawids weiteren Erfolgen in 18,5-7.13-14 erscheint das Verb ʾhb in 18,16: ganz Jisrael und Jehuda lieben ihn (also nicht nur Jehuda, woher er stammt); gemäss Schauls Aussage in 18,22 lieben ihn auch alle seine ‚Diener'. Im Zusammenhang mit Michal erscheint das Verb ʾhb in 18,20.28 erneut zweimal. Michal ist die dritte der Familie Schauls, die Dawid liebt, vgl. das way-yeʾᵉhāḇêhû mᵉʾōḏ Schauls in 16,21. Weshalb sie ihn liebt, darüber schweigt sich die Erzählerschaft aus.[101]

Die Erzähleinheit 18,17-29, die von der Verheiratung der Schaultöchter handelt, folgt der von 18,5-16, die Dawids Erfolg und Schauls Eifersucht und Furcht thematisiert, was Letzteren veranlasst, einen direkten Mordanschlag auf Ersteren auszuüben. Verheiratungen, Liebe und indirekte Tötungsabsichten sind die Themen in 18,17-29. Viele Reden prägen diese Erzähleinheit. In der Einleitung, in 18,17-19, will Schaul Dawid mit seiner ältesten Tochter Merav verheiraten, lässt aber diesen Plan überraschend fallen. Diese Heiratsverhandlungen kommen in Ant 6,196 ff. nicht vor. Im Hauptteil, in 18,20-28, heckt Schaul einen zweiten Heiratsplan aus, wobei Dawid für ihn unerwartet durch seine zweite Tochter Michal zum Schwiegersohn wird. Schaul kommuniziert in diesem Abschnitt auf drei Arten: In 18,17b-e.21f direkt mit Dawid; in 18,22b-e.25b-d indirekt durch Boten mit Dawid; in 18,17f-g.21a-c.25e mit sich selber. Die gescheiterten Heiratsverhandlungen in 18,17-19 leiten den Hauptteil von 18,20-28, ein, der mit einer erfolgreichen Verheiratung endet.

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse
Einleitung 1Sam 18,17-19

18,17a Dann sagte Schaul zu Dawid: b Da, meine Tochter – die grosse – Merav! c Sie will ich dir zu[r] Frau geben. d Werde für mich nur zu einem Mordskerl e und führe die JHWH-Kriege! f Denn Schaul sagte sich: g Nicht meine Hand sei gegen ihn, h die Hand der Pelischtäer sei gegen ihn. 18a Dawid aber sagte zu Schaul: b Wer bin ich? c Und wer mein Lebenskreis, die Sippe meines Vaters in Jisrael, d dass ich Schwiegersohn des Königs werden soll? 19a Doch es geschah zu[r] Zeit, b als Merav, die Tochter Schauls, Dawid [ge]geben [werden sollte], d da war sie [schon] Adriel dem Mecholatiten zu[r] Frau gegeben worden.

Hauptteil 1Sam 18,20-28

18,20a Aber Michal, Schauls Tochter, liebte Dawid. b Sie berichteten Schaul [davon], c und es war in seinen Augen recht. 21a Denn Schaul sagte [sich]: b Ich will sie ihm geben, c dass sie ihm zu einem Fallstrick werde d und die Pelischtäer Hand an ihn legen. e Und Schaul sprach zu Dawid: f Durch zwei sollst du dich heute mit mir verschwägern. 22a Darauf befahl Schaul seinen Leuten: b Redet heimlich mit Dawid c und sagt: d Obacht, der König hat Gefallen an dir, und alle seine Leute lieben dich. e Also verschwägere dich doch mit dem König. 23a So redeten Schauls Leute zu Dawid privatim diese Reden. b Dawid aber sagte: c Ist es [ein] gering[es Unterfangen] in euren Augen, sich mit dem König zu verschwägern? d Ich bin [doch] ein armer und geringer Mann. 24a Darauf berichteten ihm Schauls Leute: b Diese Reden hat Dawid geredet. 25a Hierauf sagte Schaul: b Folgendes sollt ihr Dawid sagen: c Der König begehrt keine Brautgabe ausser hundert Pelischtäervorhäute, d um an den Königsfeinden gerächt zu werden. e Aber Schaul hatte berechnet, f Dawid durch die Hand der Pelischtäer fallen zu

[101] Im Gegensatz zu Avraham wird Dawid nirgends als JHWHs Geliebter bezeichnet, vgl. Jes 41,8.

lassen. 26a Daraufhin teilten seine Beamten Dawid diese Worte mit; b und es war in Dawids Augen recht, c sich mit dem König zu verschwägern. d Noch waren die Tage nicht voll[ständig um]. 27a Da machte sich Dawid auf. b Er ging, er und seine Mannen, c und erschlug unter den Pelischtäern zweihundert Mann. d Danach brachte Dawid ihre Vorhäute – e und sie (seine Mannen) legten sie vollzählig vor den König – f um sich mit dem König zu verschwägern. g Daraufhin gab ihm Schaul Michal, seine Tochter, zur Frau. Oder: e Sie (die Tage) waren für den König voll[ständig um], f um sich mit dem König zu verschwägern ... . 28a Schaul sah b und erkannte, c dass JHWH mit Dawid [war]. d Und Michal, Schauls Tochter, liebte ihn.

Schluss 1Sam 18,29
29a Schauls Furcht vor Dawid wurde noch grösser. b Und Schaul wurde Dawid für immer feind.

1Sam 18,17-19 leitet das Thema von Michals Verheiratung mit Dawid mit den Heiratsverhandlungen bezüglich Merav und Dawid ein.
1Sam 18,17: Nicht korrekt übersetzen hinnê in b Sch, L 1912, L 1984, Zu und G mit *siehe*. Korrekt als Partikel übersetzt Bu mit *wohlan.* Damit präsentiert Schaul seine älteste Tochter und/oder schiebt sie Dawid zur Begutachtung hin. Mit dem Possessivpronomen bezeichnet er sie als seinen Besitz, danach definiert er sie durch ihre Stellung innerhalb der Geschwisterreihe und erst am Schluss erwähnt er ihren Namen. Im Gegensatz zu T, bei dem Schaul seine Tochter manierlich mit *Das ist meine ältere Tochter Merab* vorstellt, bin ich der Ansicht, das Schauls Ton militärisch ist. Bei d ʾak̲ hᵉyê-lî lᵉ-b̲en-ḥayil übergehen Sch, L 1912 *(sei nur tapfer*) und L 1984 *(sei nur ein tapferer Mann)* das lî, *für mich*. Genau übersetzen Zu und Be: *nur diene mir als tapferer Mann;* G: *nur sei mir ein tapfrer Mann*; Bu: *sei mir nur tüchtig*; T: *nur sei mir ein Kriegsmann.* b̲en-ḥayil, wörtlich *Sohn/Anhänger der Macht,* übersetze ich hinsichtlich dessen, was Schaul von Dawid erwartet, nämlich, dass er sich todesmutig ins Kampfgetümmel stürzt, mit *Mordskerl*, vgl. 18,25. Diese Übersetzung entspricht auch seinem von der Erzählerschaft geschilderten Verhalten in 1Sam 17.[102]
ʾāmar in f übersetzen L 1914, Zu, G, Be, T und Sch sinngemäss richtig: *(er) dachte (nämlich),* resp. *gedachte.* Ähnlich wie Bu *(Zu sich nämlich sprach Schaul)* übertrage ich f mit *Denn Schaul sagte sich.* Hier kommt die Allwissenheit der Erzählerschaft zum Ausdruck, die Schauls Gedanken offenbart.[103]
Korrekt übertragen die Imperative in gh ʾal-tᵉhî yāḏî bô û-ṯᵉhî-b̲ô yaḏ-pᵉlištîm Bu: *Nimmer soll meine Hand an ihn,/an ihn soll die Hand der Philister*; G: *Nicht meine Hand sei an ihm, an ihm sei der Pelischtim Hand;* Sch, L 1912 und L 1984: *Meine Hand soll ihm nichts anhaben/Meine Hand soll nicht an ihm/gegen ihn sein, sondern die Hand der Philister*. Mit yaḏ-pᵉlištîm ist die *Pelischtäerstreitkraft* gemeint. Um das doppelte tᵉhî, *sei*, das doppelte yāḏ, *Hand*, das doppelte bô, *an ihm/gegen ihn*, aufzuzeigen, übersetze ich mit *Nicht meine Hand sei gegen ihn, die Hand der Pelischtäer sei gegen ihn.* Während Zu und T den Imperativ in g korrekt übersetzen: *Meine Hand sei nicht an ihm,* formulieren beide in h einen frommen Wunsch*: mag an ihn kommen die Hand der Pelischtim*/*so möge die Hand der Pelischtäer an ihm*

[102] Laut Duden, Universalwörterbuch 2003:1100 ist mit *Mordskerl* ein sehr tüchtiger, mutiger, anständiger Mann gemeint, laut Wahrig 2002:889 auch ein kühner Mensch.
[103] Vgl. Bar-Efrat 2006:26-33.

sein. Unzulässig ist es, wenn die Imperative durch Indikative ersetzt werden, so Be: *Ich will nicht selbst Hand an ihn legen, vielleicht fällt er durch die Hand der Philister*. Die Zuhörerschaft erfährt hier nicht einen frommen Wunsch Schauls, sondern dessen konkreten Plan, Dawid aus dem Weg zu räumen.
Schauls Sprache klingt betörend. So versucht er Dawid in die Falle zu locken: In b weisen die zweisilbigen **b**ittî und **m**ērab am Anfang Labiale auf. Spätestens seit der massoretischen Punktuation sind bei den zweisilbigen **hi**nnê **b**ittî identische Vokale vorhanden. Das ʾōṯāh ʾetten **lᵉkā lᵉ-**ʾiššā in c ist nicht nur inhaltlich, sondern auch wegen seiner lᵉ-Anlaute und dem Schlagreim klanglich attraktiv. Schaul will seinen Kontrahenten auf dem Schlachtfeld fallen sehen. Beisst der junge Draufgänger wegen den gutturalen **k/ḥ** in d ʾa**k** hᵉyê-lî lᵉ-ben-**ḥ**ayil e wᵉ-hillāḥēm milḥᵃmôṯ yhwh an? Auffällig ist auch der wiederholte Konsonant **l**, resp. das spätestens seit der massoretischen Vokalisation dreifach auftretende il, das in -lî seine Umkehrung erfährt. Das verlockende Zentrum von Schauls Rede, ist **ʾak**, *nur*, welches seine Bedingungen einleitet. d **ʾa**k hᵉyê-lî ... wird im Verlauf der Hintergedanken in gh mit **ʾa**l-tᵉhî yāḏî bô û-tᵉhî-bô yaḏ... durch den Anlaut **ʾa-** und den Schlusslaut -î klanglich aufgenommen. Aus hᵉyê-lî wird ein doppeltes tᵉhî. In gh werden auch yāḏ und bô zweimal erwähnt.
Die Erzähleinheit beginnt abrupt, ohne jegliche Zeit- und Ortsangabe. Das Motiv der Belohnung mit der Tochter wegen einer militärischen Leistung erscheint auch in Jos 15,16-17 (= Ri 1,12-13). Ist Schauls Verheiratungsplan im Zusammenhang von 1Sam 17,25 zu sehen? Oder im Zusammenhang mit dem gescheiterten Mordanschlag auf Dawid in 18,10-11? Ersteres ist auszuschliessen. Auch Dawids zweimaliges Nachfragen mit denselben Antworten, vgl. 17,26.30, macht die Aussage der Armeeangehörigen über Schauls Belohnungsversprechungen nicht glaubwürdiger. Es scheint sich um Soldatenrhetorik zu handeln. Zudem bezieht sich hier Schaul mit seinem Verheiratungsangebot nicht auf die Besiegung Goljats. Und von all den in Aussicht gestellten Belohnungen greift Schaul hier nur das Thema der Verheiratung auf. Schaul stellt in 18,17de neue Forderungen und Bedingungen auf, als hätte Dawid seine Tapferkeit noch nicht genügend bewiesen, vgl. auch 18,5-7.13-14.
18,17gh weist auf den gescheiterten direkten Mordanschlag in 18,10-11 hin und stellt klar einen erneuten, andersartigen Versuch dar, Dawid aus dem Weg zu räumen: Er soll durch die Pelischtäer umkommen. Merav ist dabei Mittel zum Zweck, wie dies Schauls Hintergedanken in gh verraten. Diese drücken das Gegenteil seiner Rede in de aus. Vordergründig und wie in der Königsideologie üblich stellt Schaul den Dienst an ihm und an JHWH als gleichwertig dar. Hier klingt diese Verknüpfung ironisch, da die Zuhörerschaft von Schauls Verwerfung weiss, vgl. 13,13-14; 15,10-35. Im Zusammenhang mit Schauls wahrer Absicht wirkt diese vordergründige Verknüpfung noch ironischer; zu ben-ḥayil vgl. Schauls übliche Forderung an seine Männer in 1Sam 14,52 und die Dawids in 2Sam 2,7. Mit milḥᵃmôṯ yhwh stellt Schaul seine Forderung als frommes Unterfangen dar; zu Schauls Kriegen vgl. 1Sam 14,47-48.52; zu Dawids Kampf mit Hilfe JHWHs 17,45-47; zu Schauls wa-yhwh yihyeh ʿimmāk vgl. 17,37; zu milḥᵃmôṯ yhwh vgl. Avijgajil in 25,28. Der Zuhörerschaft, die sich an Dawids erfolgreiche Kämpfe von 17,45-51; 18,5-7.13-14 erinnert, ist schon hier klar, dass Schauls Plan nicht aufgehen kann.

1Sam 18,18: û-mî ḥayyay in c übertragen Be und T mit *und wer ist meine Sippe,* G mit ... *mein Abstamm.* Sch, L 1912, L 1984, Zu und Bu nehmen mî als ma wahr und übersetzen *und was ist meine Herkunft/meine Sippe/mein Leben/mein Lebens-*

kreis. Die wörtliche Übersetzung von ḥayyay mit *mein Leben* bei Zu und L 1912 ist nicht verständlich. Ich übernehme die einleuchtendere Übertragung von Bu: *mein Lebenskreis*. Für mišpaḥaṯ ʾāḇî schreiben Sch, L 1912, L 1984, Zu, Be und T *das Geschlecht meines Vaters,* G *mein väterliches Geschlecht*. Die Übersetzungen von Bu mit *die Sippe meines Vaters* ist für eine heutige Leserschaft verständlicher. mišpaḥaṯ ʾāḇî könnte auch mit *Familie/Verwandte meines Vaters* übertragen werden. Weil unter diesen Begriffen aber in heutiger Zeit und in unserer Kultur eine Kleinfamilie, resp. eine kleine Verwandtschaft verstanden wird, drängt sich die Übersetzung *Sippe meines Vaters* auf.
Auf Schauls doppelten, positiv formulierten Vorschlag in 18,17bc und de hinnê ḇittî hag-gᵉḏôlā mēraḇ ʾōṯāh ʾetten-lᵉḵā lᵉ-ʾiššā/ʾaḵ hᵉyê-lî lᵉ-ḇen-ḥayil wᵉ-hillāḥēm milḥᵃmôṯ yhwh folgt eine äusserst höfliche, doppelte Ablehnung aus Dawids Mund in Form von Fragen in 18,18b-d mî ʾānōḵî û-mî ḥayyay mišpaḥaṯ ʾāḇî bᵉ-yiśrāʾēl kî-ʾehyeh ḥāṯān lam-meleḵ. Mit diesen weist er auf seine Stellung als Privatperson und die seiner Sippe in Jisrael hin.[104]
Doch Dawid ist nicht nur rhetorisch geschickt, er spricht auch sehr poetisch. Seine beiden rhetorischen Fragen beginnt er je mit einem mî, seine Rede beendet er mit einem darauf reimenden kî (-Teilsatz). Auffallend sind in b-d die vielen Schluss-î, die unter anderem auch aufgrund der 1. P. Sg. zustande kommen und das gehäufte Vorkommen von y und i : mî ʾānōḵî û-mî ḥayyay mišpaḥaṯ ʾāḇî bᵉ-yiśrāʾēl kî-ʾehyeh ... .
Während Schaul Dawid in 18,17 direkt anspricht, spricht Dawid den König, wie für einen Untergebenen üblich, hier nicht direkt an. Und im Gegensatz zu 18,17, wo die Zuhörerschaft Schauls Absichten erfährt, erfährt sie Dawids Gedanken hier nicht. Ist Dawids Ablehnung vor dem König höfische Sprache und nur rhetorisch, weil er sich als Rangniedrigerer diplomatisch zu verhalten hat?[105] Oder ist Dawid so bescheiden, dass er sich und seine Sippe hier so erniedrigt, vgl. 2Sam 6,22? Klar ist: Dawid sind die wahren Absichten des Königs schon seit 1Sam 18,11 bekannt. Er konnte schon vorher zumindest ahnen, dass Schaul ihm gegenüber nicht mehr nur freundlich gesinnt sein kann, vgl. 18,5-7. Obwohl Schaul ihm eine Ehe mit seiner Tochter vorschlägt, als wollte er ihm Wertschätzung zeigen, formuliert er diese nicht. Im Gegenteil: Er ignoriert Dawids Taten, vgl. 17,49-51; 18,5-7.13-14, und stellt Bedingungen, die er längst schon erfüllt hat.
Fokkelman weist darauf hin, dass 18,17-18 konzentrisch, resp. chiastisch angeordnet ist. Die Syntax von 18,18a entspricht der in 18,17a, nur die Figuren sind in ihren Rollen als Sender und Empfänger ausgetauscht. Während Schaul sich gedanklich in 18,17gh auf 18,17de bezieht, bezieht sich Dawid in seiner Rede in 18,18bc auf 18,17bc. Dawid nimmt Schauls Prädikat hyh mit der Präposition le auf. Während sich Schaul auf den Kampf bezieht, fragt Dawid nach seiner Legitimation als königlicher Schwiegersohn. Dawids Substantiv ḥāṯān, *Schwiegersohn,* erscheint in der Folge als Verb im hit fünf Mal in 18,21f.22e.23c.26b.27d. Interessant ist Fokkelmans Hinweis auf Dawids wahre Interessen, die sich nur bei genauer Lektüre offenbaren: Während Schaul ihm seine Tochter zur Frau geben will, spricht Dawid nur vom Schwiegersohn-Werden, ohne einen Frauennamen zu nennen: Es geht ihm also nicht um eine bestimmte Frau, sondern um seine Beziehung zum

[104] Vgl. Gideon in Ri 6,15. mišpāḥā, *Sippe*, rangiert zwischen šēḇeṭ, *Stamm*, und bêṯ ʾāḇ, *Famillie*, vgl. Jos 7. Gemäss Fokkelman 1986:232 ist mišpāḥā Zwischenglied für Dawid als Privatperson und Jisrael als nationale Dimension. Vgl. 1Sam 17,25, wonach die Sippe des Goljatbesiegers von den Abgaben befreit werden sollte: wᵉ-ʾēṯ bêṯ ʾāḇîw yaᶜᵃśeh hopᵉšî bᵉ-yiśrāʾēl.
[105] Vgl. Fokkelman 1986:231.

König.[106] Im Gegensatz zu Schaul in 18,17 erfährt die Zuhörerschaft hier nur indirekt Dawids Intentionen.

1Sam 18,19: wa-yᵉhî bᵉ-ʿēṯ in a übersetzen L 1912, L 1984 und Sch: *Da/als aber die Zeit kam;* Bu: *Als es aber an der Zeit war*; T: *Und es war, als die Zeit kam;* G ohne Prädikat: *Zur Zeit aber.* Ich übertrage ähnlich wie Zu *(Und es geschah zur Zeit)*. Während die meisten ʿēt als Zeitpunkt auffassen, interpretiert Be ʿēṯ als die Zeitspanne, in der die Heiratsverhandlungen liefen: *Unterdessen aber, während man davon sprach, Merab, die Tochter Schauls, Dawid zu geben, wurde sie Adriël ... zur Frau gegeben.* Einigkeit herrscht bei den Übersetzern darüber, wie es MT mit nif vorgibt, nicht Schaul als Verantwortlichen dieser Verheiratung zu benennen.
18,19 handelt in einer anderen Zeit als 18,17-18 und ist aus der Perspektive der Erzählerschaft formuliert. Sie spielt mit b **tēṯ** ʾe*ṯ*-**mēraḇ** **baṯ**-šāʾûl **lᵉ**-ḏāwiḏ c wᵉ-hîʾ **nittᵉnā lᵉ**-ʿaḏrîʾēl ham-mᵉḥōlāṯî **lᵉ-ʾiššāh** wörtlich auf Schauls Rede in 18,17 an: b hinnê **ḇittî** hag-gᵉḏôlā **mēraḇ** c ʾōṯāh **ʾetten-lᵉḵā lᵉ-ʾiššā**. Schauls nṯn, *geben*, greift sie doppelt auf. Auch sie formuliert kunstvoll. Auffällig sind in ab die Schlagreime ʿēṯ/tēṯ, die Wiederaufnahme der Schluss-*ṯ* in ʾe*ṯ*-mēraḇ *baṯ* in b, die konsonantische Nähe zwischen ***wa-yᵉhî/wᵉ-hîʾ*** in a und c und die dreimalige Aufnahme von **lᵉ** zur Bezeichnung der Dativobjekte in bc: Dawid, Adriel, Ehefrau.
Unerwartet unterbricht die Erzählerschaft die Kommunikation zwischen Schaul und Dawid. Wie ging das Gespräch weiter? Von einem ausgehandelten Verheiratungszeitpunkt, ʿēt, abgesehen, bleibt dies weitgehend unklar. Hat Schaul zunächst die diplomatischen und rhetorischen Unterwerfungsfloskeln Dawids übergangen?
Der Spannungsaufbau ist geglückt. Nachdem in 18,19a nṯn eṯ-mērab im Zusammenhang mit Dawid vorgekommen ist, beginnt die Zuhörerschaft sich dessen Verheiratung auszumalen. Ein erster Missklang, durch eine Tilgung ausgedrückt, ist das fehlende lᵉ-ʾiššāh, *zur Frau*, am Ende von 18,19b, vgl. auch 25,49. In c werden dann jegliche Verheiratungsvorstellungen abrupt zunichte gemacht: lᵉ-ḏāwid wird durch lᵉ-ʿaḏrîʾēl ersetzt. Was am Ende von a fehlte, erscheint hier: Merav wird einem völlig unbekannten Adriel zur Frau gegeben (nṯn) lᵉ-ʾiššāh. Es ist, als wollte die Erzählerschaft dasselbe Gefühl, das Dawid bei dieser unerwarteten Wende empfindet, bei ihrer Zuhörerschaft wecken. Begeht Schaul einen ähnlichen Affront seinem Schwiegersohn gegenüber wie Lavan in Gen 29,21-25? Was ist in der Zwischenzeit geschehen? Hat Schaul Dawids diplomatische Antwort auf sachlicher Ebene doch als Ablehnung verstanden? Doch warum hat er trotzdem einen Verheiratungszeitpunkt, ʿēṯ, mit ihm abgemacht? Auffällig ist, dass d im Perf. nif formuliert ist: *da war sie [schon] Adriel dem Mecholatiten zu[r] Frau gegeben worden.* Stellt die Erzählerschaft hier Schaul deshalb nicht als handelndes Subjekt dar, weil sie andeuten möchte, dass Merav es so wünschte? Vgl. das Gegenstück 18,27: way-yitten-lô šāʾûl ʾeṯ-mîḵal bittô lᵉ-ʾiššā. Ausser über ihren Namen und ihre Position innerhalb der Familie schweigt sich die Erzählerschaft über Merav aus. Normalerweise mussten sich im Alten Orient Töchter dem Willen ihres Vaters beugen. Dennoch: 1Sam 18,20 zeigt, dass Schaul, als er für sich einen Vorteil sieht, auf den Wunsch seiner Tochter eingeht. Warum sollte dies also nicht auch bei Merav der Fall gewesen sein? Oder wollte Dawid Merav nicht zur Frau, sondern Michal, während Schaul aber gezwungen war, die Erstgeborene zuerst zu verheiraten, vgl. Gen 29,26? Fand Dawid Merav zu wenig schön, vgl. Gen 29,17.31? Oder wollte er sie nicht, weil in seiner Familie die älteren Geschwister Nichtsnutze, Charakterlumpe

[106] Vgl. Fokkelman 1986:231.

und Verworfene waren, vgl. 1Sam 16,6-10; 17,28 -29, vgl. auch andere problematische Ältere, z.B. Kajin in Gen 4; Esau in Gen 25-28; 36? Doch weshalb hätte da Dawid zu einem Heiratsdatum eingewilligt? Hat Schaul Merav auch Adriel angeboten? Und wer ist Adriel, dass er der Königstochter würdig ist? Gemäss Graetz setzt Schaul Adriel als Mittel ein, Dawid zu reizen und aus dem Weg zu räumen. Auch Graetz fasst ʿēṯ wie Be falsch als Zeitspanne auf.[107]
Laut 2Sam 21,8 ist Adriel Barsillajs Sohn, der aus Mechola stammt. Graetz geht davon aus, dass die beiden Barsillajs von 2Sam 17,27-29; 19,32-40 identisch sind. Falls Adriels Vater mit dem Gileaditer Barsillaj aus Roglim identisch wäre, stammte er aus einer reichen und angesehenen Familie, und es stellte sich die Frage, ob Dawid sich nicht mit gewissem Recht in 1Sam 18,23 als armer Mann darstellte. Gemäss 2Sam 21,8 ist Adriel auch der dritte Mann Michals.[108] Dass er sich beide Töchter Schauls nehmen konnte, würde für seinen Reichtum sprechen.
Doch auch folgende Fragen stellen sich: Hat Dawid die Forderungen Schauls überhaupt erfüllt: War er bis zum vereinbarten Termin nochmals ein tapferer Krieger und hat er die Kriege JHWHs geführt? Gemäss 18,17 hat Schaul zwei verschiedene Ziele: das vordergründige, Dawid JHWH-Kriege gegen die Pelischtäer führen zu lassen, und das hintergründige, ihn durch diese töten zu lassen. Das erste Ziel ist nicht konkret.[109] Wie kann Schaul überprüfen, dass Dawid seinen Auftrag erfüllte? Ab wie vielen getöteten Pelischtäern ist Dawid tapfer? Schauls erstes Ziel ist, da nicht konkret formuliert, nicht erreichbar, letzteres wurde nicht erreicht. In einem zweiten Anlauf wird Schaul konkrete, hoch gesteckte Ziele setzen, so dass Dawid in seinen Augen garantiert fällt, vgl. 18,25. Aber weder hier noch dort beabsichtigt Schaul, Dawid tatsächlich eine seiner Töchter zu geben. Es geht ihm nur darum, Dawid durch sein Angebot umkommen zu lassen. Die Szene dient meines Erachtens vor allem dazu, die Themen des Hauptteils, Heirat und indirekte Tötungsabsicht, einzuführen. Das Hauptthema, Michals Liebe, erscheint durch diese Einleitung, die von unheimlichen Machenschaften Schauls handelt und keine Liebe Meravs zu Dawid erwähnt, umso strahlender. Diese Einleitung erinnert an Lavans Heiratsbetrug mit seiner Erstgeborenen in Gen 29,21-25. Im Gegensatz dazu ist jedoch nicht von Dawids Liebe zur jüngeren Tochter die Rede und eine Verheiratung mit der älteren findet nicht statt.

Im **Hauptteil des zweiten Fragments 1Sam 18,20-28** kommt Michals Liebe zu Dawid zur Sprache, welche als Rahmung dient. Das Thema Heirat wird hier ausgearbeitet. Zunächst verhandelt Schaul direkt mit Dawid, später indirekt. Im mittleren Teil des Hauptteils, in 18,22-25, dominieren direkte Reden zwischen Schaul, seinen Bediensteten und Dawid. Wiederum erfährt die Leserschaft Schauls hinter-

---

[107] Graetz 1908:181-182: *„ ... Merab war bereits an einen vornehmen Mann, Adriël aus Mechola verheiratet, der nicht gleichgültig sein Eheweib sich entreissen und in den Armen eines anderen sehen, sondern ihm, dem Frauenräuber, den Todesstoss versetzen würde, so schmeichelte sich Saul (*Anm. 69: *Nicht müssig ist in I. Sam. 18,19 angegeben, dass Merab zur Zeit, als Saul sie David geben wollte, bereits an Adriël vergeben war. Es ist damit angedeutet, dass Saul dadurch den Hass des Ehemannes gegen David reizen wollte*). *Sollte David der Hand des eifersüchtigen Ehemannes entgehen, so werde er durch die Hand der Philister fallen. Aber David wich der einen Gefahr aus; er erklärte, dass er sich zu gering fühle, Schwiegersohn des Königs zu werden.“*

[108] Barsillaj stammt aus Roglim, das nicht mit (Abel) Mechola identisch ist, woher Adriel stammt. Zu Adriel und Paltiel s. S. 100-102, 110-114, 158-163. Bei Michal heisst es im Gegensatz zu Merav nicht, dass sie Adriel zur Frau gegeben wurde, sondern lediglich, dass sie ihm fünf Söhne geboren habe.

[109] Vgl. auch Clines: *Michal Observed. An Introduction to Reading her Story.* In Clines/Eskenazi 1991:31 (24-63).

listige Gedanken, hier sogar zwei Mal: in 1Sam 18,21b-d und in 18,25e. Schauls Absicht hat sich also nicht geändert.

1Sam 18,20: Sch, L 1912 und L 1984 übersetzen wat-teʾeʰhaḇ in a mit *(sie) hatte ... lieb* und beschreiben so eine mässige Gefühlsregung. Bu hingegen meint mit *hatte sich ... verliebt* eine vergängliche Gefühlswallung.[110] Wie Zu, Be, G und T übersetze ich ʾhḇ mit *lieben*, dem neutralen Begriff für verschiedene Arten des Liebens. Denn die Erzählerschaft wählte ein Verb, das im Hebräischen unterschiedlichstes Lieben umfasst: z.B. Liebe zum Essen, Eltern- und Geschwisterliebe, erotisches Verlangen, sexuelles Begehren, Liebe JHWHs, Fremdenliebe, Liebe zu Werten, Loyalität vgl. z.B. Gen 27,9; 37,3; 25,28; HL 1,7; 2Sam 13,1; Spr 3,12; Deut 10,18; Am 5,15; 1Sam 18,16.20.22.28. Folgende Begriffe sind im Hebräischen sonst noch für lieben und Liebe gebräuchlich: ḥāšaq z.B. in Gen 34,8; Deut 21,11 (*lieben, begehren*, *sehnen nach einer Frau*); Deut 7,7;10,15; Jes 38,17 (*lieben/annehmen durch JHWH*); ḥāḇaḇ in Deut 33,3 (*Liebe JHWHs zu seinem Volk*); raḥam z.B. in Ps 18,2 (*menschliche Liebe zu JHWH*). Zum Adjektiv yāḏîḏ vgl. Ps 84,2 (*lieb*, im Nominalsatz *lieb sein*, vgl. auch die Bedeutung des Namens Dawid, *Geliebter*).
Schon Josephus grenzt in Ant 6,196 den Bedeutungshorziont von ʾhḇ ein: *Dawid aber genoss auf Schritt und Tritt des göttlichen Schutzes, und alles schlug zu seinem Glücke aus, sodass ihn nicht allein das Volk seiner hervorragenden Tapferkeit wegen besonders schätzte, sondern auch Schauls jungfräuliche Tochter in Liebe zu ihm entbrannte* (labein erōta). *Ihre Neigung stieg so mächtig* (tou pathous hyperkratountos)*, dass sie sie zuletzt nicht mehr verbergen konnte, und die Kunde davon ihrem Vater zu Ohren kam.* Josephus interpretiert also ʾhḇ nicht im weiten Sinne, schon gar nicht im Sinne von Loyalität, sondern als erotisch-sexuelle Verliebtheit. Diese steht bei ihm im Zusammenhang mit der göttlichen Begleitung Dawids. Hier wird zudem eine Leerstelle im Prätext gefüllt: Schaul erfährt von Michals Verliebtheit, weil sie diese nicht verbergen kann. Zudem hebt Josephus in Ant 6,196-197 Michals Jungfräulichkeit hervor.
In LXX steht: Kai ēgapēsen Melchol ... . Deren Verfasserschaft sieht im Gegensatz zu Josephus nicht eine sich in erotisch-sexueller Sehnsucht nach Dawid verzehrende Michal, sondern schlicht eine Dawid *zugeneigte* Michal. agapaō kann nicht im Sinne von *leidenschaftlich begehren* verstanden werden. Dieses LXX-Äquivalent zu ʾhḇ enthält noch keine besondere spirituelle Note wie später im NT. Weitere Übersetzungsmöglichkeiten wären in diesem Kontext: *Michal schätzte (ihn)/hatte (ihn) lieb/sie verliebte sich (in ihn)/*[111]*sie empfand (für ihn) Zärtlichkeit/sie wollte (ihm) Liebe erweisen/sie wollte (ihm) Gutes tun.* Es ist ein Aorist.[112]
Auffällig sind spätestens seit den Massoreten die **a**-Vokale in wat-teʾeʰhaḇ/mîḵal/baṯ/wayyaggiḏû/way-yišar und die *ā* -Vokale in šāʾûl/dāwid/dāḇār/bᵉ-ʿênāyw. Von den Partikeln ʾeṯ, lᵉ,

[110] In *Bücher der Geschichte.* Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Heidelberg: Lambert Schneider, 8. Aufl. der neubearb. Ausgabe von 1955, 1985 schreibt Bu *hatte liebgewonnen*, was eine leidenschaftslose Liebe, die sich über längere Zeit entwickelte, beschreibt. Hier stellt sich die Frage: Wo und wie sollte Michal die Gelegenheit gehabt haben, Dawid immer wieder zu treffen und kennen zu lernen? Im AO waren Männer- und Frauenräume getrennt.
[111] So Kraus/Karrer 2009.
[112] Vgl. *Intermediate Greek-English Lexicon, founded upon the 7th Editon of Lidell and Scott's Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon 1889; Version 2.1 on Accordance 9.6, Mai 2012; *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament, griechisch-deutsches.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 3. verb. Aufl. 2001. Version 1.1 on Accordance 9.6, Mai 2012; Bauer, Walter (Hg.): *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur.* Berlin/N.Y.: de Gruyter, 6., völlig neu bearb. Aufl. 1988.

bᵉ abgesehen kommt in jedem Wort also entweder ein **a** oder ***ā*** vor. Klanglich wird Michals Liebe ʾ**a**hᵃ**b**a**t** mî**k**al von d***ā***b***ā***r, der Verhandlungssache zwischen šā**a**ʾûl und dā-wid getrennt, vgl. had-d***ā***b***ā***r bᵉ-ʿênê d***ā***wid in 18,26. Ist es Ironie, dass ähnliche Klänge gewählt werden?

Wie schon in 14,45 wird Michal durch ihren Beinamen als Schaul-, resp. Königstochter definiert. Hier wird sie durch ihr Gefühl Dawid gegenüber charakterisiert. Aus Sicht der Erzählerschaft erfährt die Leserschaft Michals Innenperspektive. In 18,28 wird das Verb ʾhb erneut aufgenommen, was ihre Charakterisierung durch ihre Liebe für Dawid, resp. ihre(n) Wahrnehmung(sfilter) von Dawid betont. Das doppelte ʾhb in 18,20.28 hat das vorliegende Michal-Fragment mit der Erzählung von Jaakovs Liebe zu Rachel in Gen 29,18.30 (in Gen 29,20 als Substantiv) gemein. Die Liebesgeschichte in 18,20 wat-teʾᵉhab mîkal bat-šāʾûl ʾet-dāwid beginnt mit denselben Worten wie Gen 29,18 way-yeʾᵉhab yaᶜᵃqōb ʾet-rāḥēl. Gemeinsam an Gen 29,18. 20.30 und 1Sam 18,20.28 ist die Liebe eines jüngeren Geschwisters zu einem ebensolchen. Es liegen jedoch umgekehrte Gendervorzeichen vor. Während Schauls jüngste Tochter Jischajs jüngsten Sohn liebt, liebt Jizchaks jüngerer Sohn Lavans jüngere Tochter. Auch an anderen Stellen des Tanach ist bei gegengeschlechtlicher Liebe beim Verb ʾhb von der Liebe von Männern zu Frauen die Rede; zur Tora vgl. Gen 24,67 (Jizchak liebt Rivkah); Gen 29,32 (Leahs Wunsch von Jizchak geliebt zu werden); Gen 34,3 (Schechem liebt Dinah); Deut 21,15-16 (ein Mann liebt eine Frau, die andere nicht); zu den Neviim vgl. Ri 14,16 (Schimschons Frau meint, er liebe sie nicht); Ri 16,4.15 (Schimschon liebt Delilah); 1Sam 1,5 (Elkanan liebt Channah); 2Sam 13,1.4.15 (Amnon liebt Tamar); 1Kön 11,1-2 (Schlomo liebt ausländische Frauen); zu den Ketuvim vgl. Est 2,17 (Achaschwerosch liebt Ester); 2Chr 11,21 (Rechaveam liebt Maachah). Nur in HL 1,3-4.7; 3,1-4, das nicht zum Tanach gehört, kommen ᶜᵃlāmôt, *junge Frauen*, vor, die einen Mann lieben, resp. eine Protagonistin, deren ‚Seele' einen Mann liebt: ʾāhᵃbā napšî, zu ʾāhab und nepeš vgl. 1Sam 18,1; 20,17; Rut 4,17. Im Gegensatz zu HL spricht in 1Sam 18,20.28 jedoch eine als zuverlässig geltende Erzählerschaft von der Liebe einer Frau zu einem Mann. Im Narrativ des Tanach ist Michal also die Einzige, von der gesagt wird, dass sie einen Mann liebt![113] Die gleiche Syntax wie 1Sam 18,20 und Gen 29,18 – ʾhb im waw-Imperf. – Subjekt – Objekt weisen nur noch 2Chr 11,21: way-yeʾᵉhab rᵉḥabʿām ʾet-maᶜᵃkā bat-ʾabšālôm und Est 2,17: way-yeʾᵉhab ham-melek ʾet-ʾestēr auf. Bei Alter stehen Aussagen der Erzählerschaft über Gefühle zuoberst auf seiner Figuren-Charakterisierungsskala.[114] Während die Erzählerschaft für Schauls, Jehonatans, Jehudas und Jisraels Gefühle in 1Sam 18 Erklärungen anbietet, unterlässt sie dies bei Michal. Liebt sie ihn aufgrund seiner Erfolge auf dem Schlachtfeld? Oder wegen seiner Eloquenz? Oder wegen seines Äusseren? Oder weil es ihm gelingt, ihren Vater durch Musik zu beruhigen? Oder weil sie sich in ihm spiegeln will? Während Exum der Meinung ist, dass biblische Männer durch Ehrgeiz getrieben werden, während Frauen auf persönlicher Ebene reagieren,[115] stellt Clines die Frage: Wenn schon Schaul fähig ist, mit einer Ehe Dawid in den Tod zu schicken, warum sollte nicht auch seine Tochter fähig sein, diese Heirat zu planen, um sich selber auf den Thron zu setzen? Doch diese Hinterfragung von Michals

[113] Ansonsten ist in Rut 4,15 noch von weiblicher Liebe einer anderen Frau gegenüber die Rede.

[114] Gemäss Alter 2011:146-147 kann eine Figur charakterisiert werden durch: Handlungen, Gesten, Erscheinung (zuunterst in seiner Skala); direkte Rede (in der Mitte seiner Skala); Gedanken, resp. innerer Dialog (oben in seiner Skala); Kommentar der Erzählerschaft über Haltungen, Gefühle und Absichten (zuoberst in seiner Skala).

[115] Exum in: Clines/Eskenazi 1991:182 (176-198).

ʾhḇ ist ihm nicht wirklich ernst. Für ihn ist klar, dass Michal Dawid liebt, und zwar nicht als Bruder. Diese Liebe sei das Leitmotiv der Michalerzählung und der vernachlässigte Schlüssel zum Verständnis der Auseinandersetzung in 2Sam 6,16.20-23.[116] Derselben Meinung ist auch Bodi: *„the recognition of the fact that the term ‚love' can stand for an emotion as well as for a political allegiance is of crucial importance for the correct understanding of the story."*[117] Die Erzählerschaft belässt die Mehrdeutigkeit sowohl in der Art der Liebe wie auch ihrer Gründe. Michal unterscheidet sich durch ihre Liebe zu Dawid klar von ihrer Schwester Merav und allen späteren Frauen Dawids. Über Dawids Liebe zu Michal schweigt sich die Erzählerschaft aus. Dies wirkt (ver-)störend. Jaakov z.B. weinte, als er Rachel beim Kennenlernen küsste, vgl. Gen 29,11.18. Über Dawid erfährt die Leserschaft hier nur Äusserlichkeiten. Schaul wird transparent, Michal ein bisschen transparent und Dawid undurchsichtig dargestellt.[118] Fragen wirft auch Schauls Reaktion auf, als er von Michals Liebe hört: Warum ist es ihm recht, als er davon hört? Liebe war für ihn kein Grund für die Verheiratung Meravs mit Dawid. Es geht ihm darum, Dawid aus dem Weg zu räumen. Wäre es da nicht wichtiger, dass Dawid Michal liebte? Doch genau darüber schweigt sich die Erzählerschaft aus.[119]

1Sam 18,21: Die schwer verständliche Stelle von f bi-štayim titḥattēn bî hay-yôm übersetzt T mit *Zum zweiten Mal kannst du mein Eidam werden.* Bu nimmt bi-štayim zu e und überträgt vom Kontext her sinnvoll *Schaul sprach zu Dawid ein zweitesmal: Du wirst dich heut mit mir verschwägern*. Dennoch teile ich die Meinungen dieser Übersetzer nicht, denn dann hätte die Verfasserschaft (paʿam) šēnîṯ schreiben müssen. Genausowenig überzeugend sind Sch und L 1912, die *Mit der zweiten sollst du heute mein Tochtermann werden/Du sollst heute mit der andern mein Eidam werden* schreiben und die zweite Tochter meinen. Auch in diesem Fall hätte die Verfasserschaft šēnîṯ schreiben müssen. Das štayim, ein feminines Zahlwort, bedeutet zwei, bi-štayim bedeutet *mit/in/an/bei/durch zwei (f.),* vgl. Hiob 33,14. Es kann sich auch nicht auf das feminine šānā, *Jahr*, beziehen, wie dies L 1984 tut: *Heute in zwei Jahren kannst du mein Schwiegersohn werden.* Denn dann müsste bi-šnatáyim stehen. Sinn macht es meines Erachtens, den Begriff auf die zwei Töchter Merav und Michal zu beziehen, im Sinne von bi-šᵉtê ḇānôṯ. Dies tun Zu und G: *Durch beide sollst/durch zwei kannst du dich heute mir verschwägern*, vgl. den weniger überzeugenden Be: *Also durch (eine) von beiden ... .* Diese rabbinische Lesart, dass Dawid beide Töchter Schauls heiratet,[120] macht auch Sinn, wenn f auf dem Hintergrund von Gen 29,27 gehört wird. Diese Stelle und auch die Verdoppelung der Brautgabe in 1Sam 18,27c kann dann so verstanden werden, dass Dawid wie Jaakov nach einem erneuten Dienst für den Schwiegervater für die doppelte Brautgabe beide Töchter heiratet, vgl. 2Sam 3,14, wo Dawid nur Michal zurückfordert und nur ihren Preis erwähnt. Dawid wird auch später einen ‚Zweierpack', Avijgajil und Achinoam, ehelichen, vgl. 1Sam 25,43: gam-šᵉtêhen lô lᵉnāšîm. Offensichtlich bezieht sich gam, *auch,* auf Merav und Michal!

---

[116] Clines, David J.A.: *The Story of Michal, Wife of David, in its Sequential Unfolding.* In: Clines/Eskenazi 1991:130-131 (129-140).
[117] Bodi/Donnet-Guez 2005:16.
[118] Vgl. Alter 2011:143-152.
[119] Vgl. Exum 1992:82.
[120] Vgl. z.B. bSanh 19b; bSot 11,17-18. Zu weiteren rabb. Meinungen, dass Dawid beide Frauen heiratete s. Bodi/Donnet-Guez 2005:89-96.

Stolz übersetzt mit *unter zwei (Bedingungen)*.[121] Gemäss Fokkelman könnte bi-štayim mit *auf zwei Arten* übersetzt werden, im Sinne von: Ich habe zwar Merav Adriel gegeben, aber ich habe noch eine andere Tochter. Mein Versprechen kann ich also auf zwei Arten einlösen.[122] Entgegen allen Interpretationen bin ich der Ansicht, dass Schaul hier absichtlich eine unklare Aussage mittels einer Tilgung macht, die Dawid auf mehrere Arten verstehen kann. Schaul hat schnell gelernt, dass Dawid seine Angebote auf karrierebewusste Art versteht, vgl. Schauls Angebot einer Ehe mit seiner Tochter Merav in 18,17b und Dawids Interpretation einer königlichen Schwiegersohnbeziehung in 18,18d. Deshalb übersetze ich bi-štayim *durch zwei* und bilde einen ‚falschen', unklaren Satz, so wie dies meiner Meinung nach Schaul tut. Wie schon in 18,17 will Schaul sich meines Erachtens nicht festlegen, damit er keine konkreten Verpflichtungen eingehen muss und einen Rückzieher machen kann. Ist dies der Grund, warum Dawid in 18,22 nicht mehr direkt mit ihm verhandelt? Die pᵉlištîm māʾṯayim**,** *zweihundert Pelischtäer,* in 18,27c zeigen meines Erachtens, wie Dawid Schaul versteht. Mit dem Erschlagen von zweihundert Pelischtäern will er sich beide Töchter erwerben. Ganz klar versteht Dawid bi-štayim nicht als *zwei Jahre*, (was er tun könnte, denn direkte Reden sind zuweilen nicht korrekt), wenn es in 18,26d heisst: wᵉ-lōʾ mālᵉʾû hay-yāmîm.

Das doppelte Heiratsmotiv und die verdoppelte Brautgabe sind in weitere Doppelungen in 1Sam 18-19 eingebettet: Von zwei Schaulkindern wird je zweimal gesagt, dass sie Dawid lieben, vgl. 18,1.3.20.28; von Schaul wird zweimal gesagt, dass er Dawid befördert, vgl. 18,5.13, und dass er mit seinem Speer auf den spielenden Dawid zielt, dem Letzterer das erste Mal zweimal ausweichen kann, das zweite Mal aber definitiv fliehen muss, vgl. 18,10-11; 19,9-12.18.[123]

LXX und Ant weichen von MT ab. Während gemäss Josephus Schaul will, dass die Pelischtäer *Hand an David legen,* sind diese gemäss LXX gegen Schaul: *Und die Hand der Andersstämmigen lag auf Schaul.* Weder in LXX noch in Ant 6,197-198 spricht Schaul mit Dawid. In LXX spricht er offensichtlich nur zu sich selber und in Ant 6,197 zu denen, die ihm die Neuigkeit über Michals Verliebtheit berichtet haben: ... *und sagte zu denen, die ihm ihr Eros (Verlangen) verrieten, er wolle ihm die Jungfrau gerne geben, damit er (der Eros) ihm, wenn er sie sich (zur Frau) nehme, Ursache von Verderben und Gefährdungen werde ... .*[124] Bei Josephus ist erneut von Michals Eros die Rede. Dieser soll Dawid so den Kopf verdrehen, dass er scheitert. Weder LXX und noch Ant überliefern einen Inhalt, der f ähnlich wäre oder f erklären könnte.

18,21b-d ist wiederum ein Selbstgespräch, wobei Schaul in d wortwörtlich 18,17h wiederholt: û-ṯᵉhî-ḇô yaḏ-pᵉlištîm. Nichts hat sich also in seiner Absicht geändert. Aber er geht hier einen Schritt weiter. Nicht nur die Pelischtäer sollen den karrierebewussten Draufgänger zu Fall bringen. Seine Tochter Michal soll Dawid hier explizit zur Falle, môqēš, werden. Wie das? Beantwortet Ant 6,197 diese Frage? Weiss

[121] Vgl. Stolz 1981:124. Laut Dietrich 2015:397,400 handelt es sich um einen Zusatz, den er nicht übersetzt.

[122] Vgl. Fokkelman 1986:236, Anm. 36. Doch was meint Fokkelman mit Schauls Versprechen? Schaul selber hat in 1Sam 17,25 kein solches abgegeben, und in 18,17 macht er lediglich ein Angebot mit Bedingungen. Ein Heiratstermin wurde zwar ausgemacht, vgl. 18,19a, aber ob Dawid die Bedingungen einhielt, ist offen. Eine Zusammenstellung von Ansichten bietet Stoebe 1973:346, Anm. 21d.

[123] Einerseits weist Dietrich 2015:397, 400, 407-409 auf diese Doppelungen hin, plädiert aber aus historisch-kritischer Sicht dafür, 1Sam 18,21f nicht zu übersetzen, was aus literaturwissenschaftlicher Sicht ein Widerspruch ist.

[124] Wortgetreue Übersetzung von Alexander Müller und Maria Sokolskaya.

Schaul, dass Dawid sich durch die Liebe seiner jüngeren Tochter gebauchpinselt fühlen könnte? Wird sie, wie rabbinische Quellen überliefern, von vielen Männern begehrt, weil sie so schön und verführerisch ist, vgl. z.B. bMeg 15a, so dass Dawid sie unbedingt haben will, um seine Konkurrenten auszustechen und im Ansehen zu wachsen, vgl. Ant 6,198? Soll sie ihm zur Falle werden, weil sie dafür bekannt ist, Männern den Kopf zu verdrehen? Oder zog Dawid für Merav zu wenig waghalsig in den Krieg und muss ihm der Speck (Merav) vor der Nase weggezogen werden, damit er sich nun für Michal wütend ins Kampfgetümmel stürzt, um endlich königlicher Schwiegersohn zu werden?
Schauls Hintergedanken von 18,17 gh waren noch etwas holprig: Von tᵉhî yādî abgesehen, traten keine Reime auf. Und weiter ist lediglich eine Inversion von *yaḏ* und bô/ḇô auszumachen: ʾal-tᵉhî *yāḏî* **bô** û-tᵉhî-**ḇô** *yaḏ*-pᵉlištîm. In 18,21cd hingegen sind Schauls Gedanken inhaltlich und poetisch ‚ausgereift': Es gibt eine schöne Anaphora, einen Parallelismus zweier positiver Aussagen, der sich reimt: **û-tᵉhî-lô** lᵉ-môqēš **û-tᵉhî-ḇô** yaḏ-pᵉlištîm. Ferner haben lᵉ-môqēš und pᵉlištîm die Konsonaten l,m, š gemein. Zudem weist 18,21cd im Gegensatz zu 18,17gh einen schönen Rhythmus auf. Die poetische Schönheit steht hier diametral Schauls perfidem Plan entgegen,[125] was Schauls Inkongruenz unterstreicht. Auffällig ist das gehäufte Vorkommen der Konsonanten t, y, w (ô, û) in seinen Reden in b, c, d, f: ʾe**tt**ᵉnennā **lô** c **û-tᵉhî-lô** lᵉ-**môqēš** d **û-tᵉhî-ḇô y**aḏ-pᵉlišt**îm** f bi-**šta**yim ti**tḥa**tt**ē**n **bî** ha**y-yô**m. Werden die Konsonanten beachtet, nimmt Schaul mit seinem ersten Wort an Dawid in f (bi-) **štayim** die letzten vier Konsonanten seines letzten Wortes aus seinem Selbstgespräch in d (yaḏ-) pᵉli**štîm** auf. Besonders augenfällig ist dies in A, wo beide Wörter am Ende zweier aufeinanderfolgender Zeilen stehen. Gebraucht Schaul also ein grammatikalisch falsches *zwei* des ‚Reimes' willen? Und erschlägt Dawid in 18,27c *zweihundert Pelischtäer*, pᵉlišt**îm** māʾṯay**im,** weil ein Tatbeweis von hundert sich nicht reimen würde?
In 18,21ef wendet Schaul sich das letzte Mal direkt an Dawid. Den zweiten Heiratsvorschlag kleidet er in andere Worte als den ersten in 18,17b-e. Geschickt verwendet er Dawids Wurzel ḥṯn aus 18,18e. Dawids Nomen wird bei ihm zum Verb. Schaul spricht nicht mehr von seiner Tochter, sondern lockt den Karrierebewussten mit der königlichen Schwiegersohnbeziehung und tritt so mit dem Ehrgeizigen in Rapport.

1Sam 18,22: Für ᶜaḇāḏāw in a schreiben Sch und L 1912 *seine Knechte*, Zu, Be, G, T und Bu *seine Diener.* Da mit Knechten ursprünglich auch Ehrenmänner gemeint waren (vgl. knight), was Zeitgenossen oft nicht mehr wissen, überträgt L 1984 hier für heutige Ohren adäquat mit *seine Grossen*, vgl. 1Sam 17,34b.36a, wo er für ᶜaḇᵉḵā *dein Knecht* schreibt, resp. wo ich mit *dein Untertan* übersetze.[126] Hier übertrage ich ᶜaḇāḏāw mit *seine Leute*. Unter diesem neutralen Begriff werden heute Getreue (ein ebenfalls nicht mehr geläufiger Begriff), also Untergebene oder einfach Anhänger verstanden, die eine führende Persönlichkeit ideologisch oder durch ihre Arbeitskraft unterstützen. ḥāp̄ēṣ in c wird unterschiedlich übersetzt. Wie Zu, G, Be und L 1984 übertrage ich mit *Gefallen haben.* Sch, L 1912 und Bu übersetzen mit *Lust haben*, was heute sinnlich und sexuell konnotiert ist, T unspezifisch mit *gern haben*.
In Ant 6,199 geht es weniger heimlich und verdeckt zu als in MT. Josephus' Schaul befiehlt seinen Dienern, Dawids Gesinnung bezüglich einer Ehe mit seiner

[125] Vgl. Fokkelman 1986:235.
[126] S. S. 31.

Tochter zu erforschen. Direkter als in MT sagen sie Dawid, dass Schaul ihm die Tochter zur Frau geben wolle.
Die spätestens seit der massoretischen Vokalisation bestehenden gehäuften ā-Assonanzen finden sich in ʿᵃbāḏāw, ʿᵃbāḏāyw, šāʾûl, dāwiḏ, lāṭ, ḥāpēṣ und ʿattā, aufgrund des Poss.pron. der 2. P. Sing. m. auch in bᵉḵā und ʾᵃhēbûḵā. Die erste Silbe von *dāwiḏ* ist mit der letzten von ʿᵃ*bāḏāw* identisch. Schauls Worte, die er seinen Leuten vorgibt, klingen attraktiv: Zweimal lockt der Begriff melek, zweimal soll Dawid persönlich (und wegen der Pers.pron. in der 2. P. Sg. reimend) angesprochen werden: bᵉḵā/ʾᵃhēbûḵā. Das ḵol-ʿᵃbāḏāyw ʾᵃhēbûḵā in 18,22d steht chiastisch zu ḥāpēṣ bᵉḵā ham-melek in c; vgl. Dawids Popularität in 1Sam 18,5d.16a; zu ḥāpēṣ und ʾāhaḇ vgl. Jehonatan in 1Sam 18,1;19,1. Der Anfang und der Schluss von Schauls Rede ist zudem von **d**-, **l**-, ***b***-Alliterationen und identischen Silben inmitten von Wörtern geprägt: b **d**abbᵉrû ʾel-**d**āwiḏ ***ba***l-**l**āṭ **l**ēʾmōr e wᵉ-ʿ**at**tā hiṯ**ḥat**tēn ***ba***m-melek.
Die MT-Erzählerschaft überliefert keine Antwort Dawids auf Schauls Vorschlag. Was ist geschehen? Versteht Dawid die Verheiratung Meravs mit Adriel in 18,19 doch als persönlichen Affront? Oder hat er keine Lust, auf Schauls unklares Angebot einzugehen, vgl. bi-štayim in 18,21f? Was folgt, sind indirekte Verhandlungen. Gemäss 18,22b müssen Schauls Bedienstete, bal-lāṭ, *im Geheimen*, resp. verdeckt mit Dawid verhandeln. Dieser darf nicht wissen, dass sie von Schaul geschickt wurden und was er ihnen in c-e zu sagen aufgegeben hatte. Sie müssen so tun, als repräsentierten sie die öffentliche Meinung, als wüssten sie über die Gefühle des ganzen Hofes, inkl. die des Königs Bescheid. Dawid soll den Eindruck bekommen, dass alle am Hof über seine Verbindung mit dem Königshaus entzückt wären. Schaul ist hinter der Rede seiner Leute hörbar: Aus seinem tiṯḥattēn bî in 18,21f ist ein hiṯḥattēn bam-melek in 18,22e, aus seinem hay-yôm in 18,21f ein ʿattā in 18,22e geworden. ʿattā erscheint als logische Schlussfolgerung auf die Argumente in 18,22cd, wo Schauls Bedienstete Dawid bauchpinseln und ihn als Objekt von Wohlgefallen und Liebe darstellen.[127] Will Schaul also Dawids ohnehin schon reichlich vorhandenes Selbstbewusstsein so übersteigert sehen, dass er sich für die Hand seiner Tochter Michal von den Pelischtäern blindlings umbringen lässt? Die beiden Argumente, welche Schauls Leute gemäss 18,22cd vorzubringen haben, entkräften die beiden argumentativen Fragen Dawids von 18,18b. Fokkelman weist darauf hin, dass Dawids erste Frage wie das erste Argument von Schauls Bediensteten auf individueller Ebene und seine zweite Frage wie ihr zweites Argument auf der Ebene des ‚Hauses' liegt.[128]

1Sam 18,23: Eigentlich bedeutet bᵉ-ʾoznê ḏāwid in a *in Dawids Ohren*, was bei Bu zu finden ist. Zu, T, G, Sch, L 1912 und L 1984 übertragen mit *vor den Ohren Davids/ vor Dawids Ohren*. Schauls Bedienstete sprechen also nicht vor weiteren Ohren. Der Begriff ruft auch die Vorstellung von flüstern hervor. Deshalb übersetze ich mit *privatim*.[129] wa-yᵉ**ḏabb**ᵉ**r**û ... had-**d**ᵉ**ḇ**ārîm übertrage ich mit *redeten ... diese Reden*, wie dies auch Zu und Bu tun, um auf die wiederholte hebräische Wurzel hinzuweisen.

[127] Der Begriff *bauchpinseln* (auch *bauchbepinseln*; Standardwortschatz) für Schauls Auftrag ist hier besonders zutreffend, bedeutet er doch, jemanden wie ein Tier zutraulich zu machen, ihm zu schmeicheln. Vgl. *Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* Bearb. von Seebold, Elmar. Berlin/Boston: de Gruyter, 25., erweiterte Aufl. 2011:96-97. Vgl. Dawids Bauchpinseln des Volkes in Hermann, Matthias: *Michals Spottlied.* In: Ahasver-Gedichte. Berlin: Noack & Block 2013:108-109, s. Teil B S. 342-343.
[128] Vgl. Fokkelman 1986:237-238
[129] Dieser Übersetzungsvorschlag stammt von Prof. Dr. Ernst Axel Knauf.

nᵉqallā, qll nif Part. f. Sg. in c, in der Bedeutung von *gering/leicht sein* übertrage ich mit *[ein] gering[es Unterfangen] sein* und verdeutliche so die Parallele zu ʾîš- ... niqleh, qll nif Part. m. Sg., *geringer Mann* in d.[130] Übersetzungen von qll nif mit *ein Geringes dünken* (Sch, L 1912, L 1984), *gering dünken* (Be) klingen antiquiert, die mit *(ein) Geringes sein* (Zu, G, Bu) ist besser, aber stilistisch nicht sehr geschickt. T geht mit *ein Leichtes* und *geringer Mann* nicht auf die Wortwiederholung in MT ein. In Ant 6,199-200 finden keine verdeckten Verhandlungen statt. Josephus' Dawid sagt von sich, dass er ein einfacher Mensch ohne Ruhm und Ehre sei.
Der Satz aus Sicht der Verfasserschaft beginnt klanglich sehr verlockend mit: a *w*a-yᵉ**dabbᵉrû** ʿ**abdê šāʾûl** bᵉ-ʾoznê **dāwid** ʾet-had-**dᵉbārîm** hā-ʾēlleh. Auffällig sind die sich wiederholenden, aber unterschiedlich angeordneten d, d, b, b, w/û (a und ā). Auch Dawids Rede klingt formvollendet. Mit seinem letzten Wort in d *(niqleh)* greift er sein erstes aus c (*ha-nᵉqallā*) auf. Sein Wortspiel bezieht sich auf zwei unterschiedliche Gegebenheiten: nᵉqallā bezieht sich auf das Unterfangen königlicher Schwiegersohn zu werden, niqleh bezieht sich auf seine Stellung. Dem viersilbigen **b**ᵉ-ʿê**nê**kem, *in euren Augen,* in c steht ein klanglich ähnliches viersilbiges **wᵉ**-ʾā**nō**kî, *ich aber,* in d entgegen. Und den zwei dreisilbigen hiṯ**ha**ttēn ba**m**-melek in c steht ein zweifach ‚armes' einsilbiges ʾîš-rāš (mit identischem Endkonsonanten) in d gegenüber.
Schauls Befehl dabbᵉrû von 18,22b führen seine Leute in 18,23a pflichtbewusst aus, was durch die doppelte Aufnahme der Wortwurzel dbr in wa-yᵉdabbᵉru und had-dᵉbārîm betont wird. Doch Dawid reagiert nicht auf die Schmeicheleien.[131] Seine Antwort gleicht formal und inhaltlich der in 18,18: 18,18b.23c sind Fragesätze, 18,18c.23d Aussagesätze. Dawid reagiert in 18,23c erneut mit einer rhetorischen Gegenfrage. In 18,23d führt er Bescheidenheit als Gegenargument zu 18,22e ins Feld, ähnlich wie er dies in 18,18b schon tat. In 18,23d beantwortet Dawid seine eigene Frage aus 18,18b. Wortwörtlich greift er in 18,23c Schauls hiṯhattēn bam-melek aus 18,22e auf, vgl. 18,21f, welches er in 18,18c ins Spiel brachte. Während Dawid in 18,18b die zwei Fragewörter mî gebrauchte, um sich zu disqualifizieren, tut er dies hier mit den zwei negativ konnotierten Begriffen rāš und niqleh.
18,18bc und 23cd sind chiastisch angeordnet:

18,18bc **mî ʾānōkî û-mî ḥayyay mišpaḥat ʾābî bᵉ-yiśrāʾēl** kî-ʾehyeh *ḥātān lam-melek*
18,23cd ha-nᵉqallā bᵉ-ʿênêkem *hiṯhattēn bam-melek* **wᵉ-ʾānōkî ʾîš-rāš wᵉ-niqleh**

18,18bc.23cd erinnert meines Erachtens an 18,11d. Während Dawid in 18,18bc. 23cd zweimal Schauls tödlichem Angebot ausweicht, wich er in 18,11d zweimal vor Schauls Angesicht, resp. seinem Speer aus: way-yissōb dāwid mip-pānāyw paʿᵃmāyim.

---

[130] Zur Diskussion, ob *nᵉqallā* Inf. oder Part. mit fem. Endung ist, s. Stoebe 1973:346, Anm. 23b. Geglückt erachte ich die Übersetzung in BS: c *Ist es in euren Augen eine Kleinigkeit, Schwiegersohn des Königs zu werden?* d *Ich bin nur ... einer von den kleinen Leuten.*
[131] Anders stellt dies Graetz 1908:182 dar: *„Da erfuhr Saul, dass seine zweite Tochter Michal ... heimlich David ihr Herz zugewendet hatte, und gedachte seinen Anschlag gegen ihn durch diese auszuführen. Er liess durch seine Vertrauten David bereden, er möge um die Hand der ihn liebenden Michal anhalten. Sollte er darauf eingehen, so werde Saul statt der reichen, einer Königstochter würdigen Morgengabe, die David nicht hätte leisten können, einen anderen Brautpreis verlangen. Und als David wirklich wagte, um die Königstochter anzuhalten, verlangte Saul von ihm, dass er als Morgengabe Körperzeichen von hundert erschlagenen Philistern ... liefern möge ... .“*

Dawid stellt Schauls Bedienstete in 18,23c als Naivlinge hin. Der erfolgreiche und beliebte Haudegen beschämt sie, indem er sich selbst erniedrigt.[132] Er unterstreicht dies durch die seine Rede rahmende Wortwiederholung nᵉqallā/niqleh (qll/qlh nif). Durch die Definition seiner Identität in 18,23d geht Dawid einen Schritt weiter als in 18,18b und bietet Schaul die Gelegenheit, einen Vorschlag zu bringen. Dawid bleibt beim höflichen, höfisch-formellen Stil. Zu Schauls Bediensteten wird er nicht vertraulich und äussert sich nicht zu den Gründen seiner Zurückhaltung, vgl.18,6-16.[133] Dawids Erniedrigung ist nichts Aussergewöhnliches, vgl. z.B. Schmuels Aussage über Schauls Kleinsein in seinen eigenen Augen in 15,17: ... ʾim-qāṭōn ʾattā bᵉ-ʿênêkā rōʾš šibṭê yiśrāʾēl ʾāttā way-yimšāḥᵃkā yhwh lᵉ-melek ʿal-yiśrāʾēl.

1Sam 18,24: Selbst die zusammenfassende Rede von Schauls Leuten ist poetisch. *dᵉbārîm ... dibber dāwid* in b weist d-Alliterationen und weitere klangliche Parallelen auf. Um dem Klang und der Wortwahl des MT möglichst gerecht zu werden, übersetze ich b ähnlich wie Zu *(Solche Reden hat Dawid geredet),* resp. Bu *(Dieser Rede gleich hat Dawid geredet)* mit *Diese Reden hat Dawid geredet.*
18,23a und 18,24ab weisen Gemeinsamkeiten auf:

18,23a **wa-yᵉdabbᵉrû** *ʿabdê šāʾûl* bᵉ-ʾoznê dāwid ʾet-had-**dᵉbārîm hā-ʾēlleh**
18,24a **way-ya**ggid**û** *ʿabdê šāʾûl* lô lēʾmōr b kad-**dᵉbārîm hā-ʾēlleh dibber** dāwid

wa-yᵉdabbᵉ**rû** in 18,23a und **way-ya**ggid**û** in 18,24a klingen ähnlich. Sowohl in 18,23a wie in 18,24b kommt das Verb dbr vor, das chiastisch angeordnet ist. Sowohl in 18,23 a wie in 18,24b kommt das Objekt **had-dᵉbārîm hā-ʾēlleh** vor. Subjekt in 18,23a ist ʿabdê šāʾûl, in 18,24b dāwid. Sowohl in 18,23a wie 18,24a ist ʿabdê šāʾûl Subjekt.
18,22-24 zeigt die Bewegung von Schauls Leuten zwischen ihrem Auftraggeber und Dawid. Sie beginnt bei Schaul in 18,22a-c: wa-yᵉṣaw šāʾûl ʾet-ʿᵃbādāw dabbᵉrû ʾel-dāwid bal-lāṭ **lēʾmōr** und endet bei ihm in 18,24a mit dem gleichen Wort: way-yaggidû *ʿabdê šāʾûl* lô **lēʾmōr**. Augenfällig sind die vielen d und d in 18,22a.23a.24b.[134]

1Sam 18,25: c ʾên-ḥēpeṣ lam-melek bᵉ-mōhar kî bᵉ-mēʾā ʿorlôt pᵉlištîm übersetzt Zu: *Kein Begehr hat der König nach Morgengabe, sondern nach hundert Vorhäuten der Pelischtim*; Sch, L 1912 und L 1984 übertragen ähnlich: *Der König begehrt keine Morgengabe, nur hundert Vorhäute von den Philistern/ ... keinen andern Brautpreis als hundert Vorhäute von Philistern;* Bu indessen schreibt: *Der König hat keine Lust nach einem Brautpreis, sondern nach hundert Philistervorhäuten.* Während G reimend überträgt: *nicht Morgengabe ist des Königs Begehr, hundert Pelischtimvorhäute vielmehr,* zieht T modernes Deutsch vor: *Der König will keinen Brautpreis, sondern hundert Vorhäute der Pelischtäer.* Da der Begriff *Brautpreis* bei der heutigen Leserschaft irrtümlicherweise die Vorstellung eines monetären System hervorrufen könnte, schreibe ich: *Der König begehrt keine Brautgabe ausser hundert Pelischtäervorhäute.* Be übersetzt ʿorlôt (absichtlich) falsch und be-

[132] Haudegen ist ein auf den jungen Dawid zutreffender Begriff, der einen angriffslustigen Kämpfer bezeichnet. Der Begriff Degen (Waffe) wurde auf den Träger übertragen. Der im 18. Jh. neubelebte Begriff bedeutet Held, vgl. Wahrig 2002:605, resp. erfahrener Krieger, vgl. *Deutsches Wörterbuch von Grimm.* 4. Bd., 2. Abt. 1877:572; resp. draufgängerischer Soldat, Kämpfer, vgl. Duden, Universalwörterbuch 2003:721.
[133] Vgl. Fokkelman 1986:238-239.
[134] Vgl. Fokkelman 1986:239.

schönigt Schauls Forderung:[135] *Der König hat kein Begehr nach Morgengabe, sondern nach hundert Leichnamen der Philister.* Beschönigungen finden sich schon bei Josephus, Graetz und Elbogen. Gemäss Ant 6,197.201 verlangt Schaul sechshundert Pelischtäer-Köpfe. Für seine Tochter sei es angenehmer, wenn sie sich mit einem Manne verheiraten könnte, der einen so herrlichen Beweis seines Sieges über die Feinde brächte, anstatt lediglich normales Heiratsgut zu bekommen. Graetz spricht von *Körperzeichen von hundert erschlagenen Philistern,* resp. *Feinden,* Dillmann von der *Erlegung von hundert Philistern*.[136]
Wie Zu und Be verstehe ich f lᵉhappîl ʾeṯ-dāwiḏ bᵉ-yaḏ-pᵉlištîm so, dass Schaul beabsichtigt, Dawid *durch die Hand der Pelischtäer fallen zu lassen*. L 1912, Sch und Bu klingen ungeschickt: *Dawid zu fällen durch der Philister Hand/Dawid durch der Philister Hände,* resp. *die Hand der Philister zu fällen.* L 1984 überträgt ungenau: *Dawid umzubringen durch die Hände der Philister.* G und T übersetzen beschönigend und falsch: *in der Pelischtim Hände/die Hände der Pelischtäer fallen zu lassen.* Sie richten sich nach LXX, wo es heisst, dass Schaul daran dachte, Dawid *in die Hände der Andersstämmigen fallen zu lassen.* Schaul beabsichtigt jedoch Dawid definitiv loszuwerden.
In a-c fallen die spätestens seit der massoretischen Punktuation bestehenden ähnlichen Anlaute auf: a way-**yō**ʾmer, b **kō-ṯō**ʾmᵉrû, c bᵉ-**mō**har. Schaul spielt meines Erachtens mit seinem kî in c auf Dawids mî und kî in 18,18b-d an: **mî** ʾānōḵî û-**mî** ḥayyay mišpaḥaṯ ʾāḇî bᵉ-yiśrāʾēl **kî**-ʾehyeh **ḫāṯān** lam-melek. Schaul gibt Dawid ironisch zu verstehen, was er und seine Familie wert sind.
18,25 ist durch den Kommentar der Erzählerschaft gerahmt: In a zeigt sie den offiziellen, in ef den inoffiziellen Schaul, der beide Male namentlich erwähnt wird. In 18,25ab sagt Schaul, was seine Leute Dawid ausrichten sollen, wobei ṯōʾmrû (ʾmr, qal Imperf.) aktive Bedeutung hat; in ef denkt er, was die Pelischtäerstreitkräfte mit Dawid tun sollen, wobei lᵉhappîl passive Bedeutung hat (npl hif., *fallen lassen*), was Schauls Bestreben, seine Hände in Unschuld zu waschen, unterstreicht. Schauls zweiter Vorschlag in 18,25c ist im Gegensatz zu 18,17bc konkret und überprüfbar. Im Gegensatz zu 18,22b soll nicht mehr verdeckt verhandelt werden. Das ist seltsam. Entlarvt sich Schaul hier nicht selber vor Dawid?
Zwischen 18,22c-e und 18,25c-d sind trotz zum Teil gleicher oder ähnlicher Wortwahl grosse inhaltliche Unterschiede auszumachen:

18,22c-e hinnê **ḫāpēṣ** bᵉḵā ham-**melek** wᵉ-ḵol-ᶜᵃḇāḏāyw ʾᵃhēḇûḵā wᵉ-ᶜattā *hiṯḥattēn bam-melek*
18,25c-d ʾên-**ḫēpeṣ** lam-**melek** bᵉ-mōhar kî bᵉ-mēʾā ᶜorlôṯ pᵉlištîm *lᵉ-hinnāqēm bᵉ-ʾōyᵉḇê ham-melek*

In 18,22c hat der König an Dawid Gefallen; in 18,25c hat er keinen Gefallen an einer normalen Brautgabe. In 18,22c ist vom Gefallen des Königs und von der Liebe der Hofleute die Rede, in 18,25c vom Tod der Feinde, offiziell dem Tod der Pelischtäer, inoffiziell dem von Dawid; zu Schauls Feindschaft gegenüber Dawid vgl. 1Sam 18,29b. Der erste, verdeckt übermittelte Vorschlag von 18,22e handelte von Verheiratung, der zweite, offen übermittelte in 18,25d von Beschneidung, resp. Entmannung und Tötung von hundert Philistern.[137] Die Wendungen ***hiṯḥattēn bam-melek*** in 18,22e und ***lᵉhinnāqēm bᵉ-ʾōyᵉḇê ham-melek*** in 18,25d weisen eine Epistro-

[135] Be wendet sich mit seiner Übersetzung auch an Jugendliche.
[136] Graetz 1908:182-183; Dillman, August: *Der grosse Volksheld.* In: Ismar Elbogen (Hg.): Gestalten und Momente aus der jüdischen Geschichte. Berlin: Welt-Verlag 1927:10 (7-32).
[137] Zu Entmannung s S. 62-63.

phe, eine h-Alliteration, resp. identische Anlaute in **hi**tḫattēn und **hi**nnāqēm und Assonanzen in **hi**tḫattēn und **hi**nnāqēm auf. Die ähnlich klingenden *hitḫattēn* und *hinnāqēm* stehen einander von der Bedeutung her diametral entgegen. Der inhaltliche Gegensatz der Verse wird so ironisch hervorgehoben. Zu 18,25d vgl. 14,24: wᵉ-niqqamtî mē-ʾōyᵉbay. 18,25d nimmt 18,17de auf: ʾak hᵉyê-lî lᵉ-ben-ḥayil wᵉ-***hi**llāḥēm* milḥᵃmôt yhwh, wobei **hi**nnāqēm sich auf **hi**llāḥēm reimt und identische Anlaute aufweist.
Vier Mal, in 18,17.21.22.25, schlägt Schaul Dawid eine Heirat vor, wobei er immer Dawids Tod beabsichtigt. In 18,17de forderte Schaul von Dawid Tapferkeit. Die Vorhäute sollen diese nun beweisen. Die Brautgabe, mōhar, kann aus kostbaren Gütern wie Gold und Silber (vgl. migdānōt, kᵉlê-kesep û-kᵉlê zāhāb in Gen 24,53), aber auch in einer Dienstleistung bestehen, vgl. Jaakovs Lohn (maśkōret) bei Lavan in Gen 29,15-30.[138] Die Vorhäute stellen hier also keine übliche Brautgabe dar, sondern sind ein Substitut. Schon antike Rezipienten stiessen sich daran. Gemäss Ant 6,201-202 fordert Schaul mit sechshundert Pelischtäerköpfen explizit kein übliches Heiratsgut: Er will seine Tochter nicht verkaufen. Für sie will er einen berühmten Mann, der seine Tapferkeit beweisen kann. Auch bei den Rabbinen kam es zu Diskussionen. Gemäss bSanh 19b sagt R. Jehoschua b. Qarcha, dass es nach der Übergabe des Brautpreises zwischen Schaul und Dawid zu einem Streit gekommen sei. Ersterer habe die Meinung vertreten, dass Vorhäute nicht als Brautgabe taugten, da es für sie keine Verwendung gebe. Dawid hingegen habe argumentiert, dass sie einen realen Brautpreis darstellten, da sie für Hunde und Katzen verwendbar seien.
Geschickt und voller Ironie setzt Schaul Dawids untertänig-höfliches Argument gegen die Heirat ausser Kraft. Dawids Worte über seine Armut, sein Niedrig- und Geringsein übergeht er. Schaul kommt dem ‚Armen' entgegen, indem er ihn ‚nur' um einen Gefallen bittet, vgl. ʾak in 18,17. Die Zusatzinformation der Erzählerschaft in 18,25ef korrespondiert mit Schauls Selbstgespräch in 18,21a.d way-**yōʾmer šāʾûl** ... **û-tᵉhî-bô** *yad*-pᵉlištîm, vgl. 18,17fg **wᵉ-šāʾûl ʾāmar** ʾal-tᵉhî *yāḏî* bô **û-tᵉhî-bô.** Die phonetische und rhythmische Nähe zwischen **m**ôqēš, *Fallstrick,* und **m**ōhar, *Brautgabe,* in Schauls verdeckter Rede in 18,21b-d und seiner offiziellen in 18,25cd zeigen nochmals, wie Schaul seinen ehrgeizigen Konkurrenten in den Tod zu locken versucht.[139]
Doch wie kommt Schaul auf die Idee, Vorhäute als Brautgabe zu verlangen? Nimmt er den Haudegen von 17,36 wörtlich und gibt ihm die Erlaubnis das zu tun, was dieser schon damals gerne getan hätte? Dawids Feind war der unbeschnittene Pelischtäer, hap-pᵉlištî he-ʿārēl haz-zeh. Es ist naheliegend zu folgern, dass ihn sowohl die prestigeträchtige Königstochter, vgl. 17,25-27.30, die ihm in Liebe zugeneigt ist, vgl. 18,20, wie das Beschneiden des Feindes, vgl. 17,36;18,27 reizt; vgl. zu Brautgabe, Beschneidung, Mord- und Totschlag Jaakovs Söhne und Sichem in Gen 34,11-27.

1Sam 18,26: Wie G, T und L 1984 übersetze ich had-dābār in b mit *es*; während L 1912, Zu, Be mit *die Sache* und Bu mit *die Rede* übertragen. Alle diese Varianten sind korrekt. Nicht korrekt hingegen sind *solche Worte* bei Sch. Und auch wenn Bu mit *Rede* übersetzt, verweist er zwar auf die Wiederaufnahme von dābār (had-dᵉbārîm) aus a, verschiebt aber so den Schwerpunkt nicht auf die Art des Schwiegersohnwerdens, sondern auf die Rede als Ganzes.

---

[138] Vgl. Plautz, Werner: *Die Form der Eheschliessung im Alten Testament.* In: ZAW 76/3. 1964:303-304 (288-318).
[139] Vgl. Fokkelman 1986:240-241.

wᵉ-lōʾ mālʾû hay-yāmîm in d übertragen Zu und Be mit *(Und) noch war die Zeit nicht um*; L 1984 *Und die Zeit war noch nicht um;* L 1912 *Und die Zeit war noch nicht aus*; G *Noch waren die Tage nicht um;* Sch *Die Tage aber waren noch nicht vorbei.* mlʾ q bedeutet *füllen, voll sein*; pi *füllen, erfüllen*. Da ich die Parallele mit 18,27e wa-yᵉmalʾûm (mlʾ pi) aufzeigen will, übertrage ich mālʾû (mlʾ q) ähnlich wie Bu und T (*Noch waren die Tage/war die Zeit nicht voll)*, wähle jedoch geläufigeres Deutsch: *Noch waren die Tage nicht voll[ständig um].* Alle Übersetzer ausser Be nehmen 18,26d korrekt als Teilsatz wahr, der in 18,27a weitergeht und den sie mit Komma abtrennen; Sch und L 1984 verschieben ihn sogar nach 18,27. Mit Blick auf 18,26c, wird klar, welche Tage in 18,26d nicht um waren: die, um königlicher Schwiegersohn werden zu können, vgl. 18,19a. Übereifrig bricht Dawid auf. Meines Erachtens geht es hier erneut darum, Dawid mit Jakoov zu verbinden, vgl. Jaakovs Forderung Lavan gegenüber in Gen 29,21: hāḇā ʾeṯ-ʾištî kî **mālᵉʾû yāmāy** wᵉ-ʾāḇôʾā ʾēlêhā, vgl. auch Gen 29,27-28. Im Gegensatz zu Jaakov hat Dawid seine Sporen noch nicht abverdient,[140] deshalb hier das lōʾ, *nicht*, bei **wᵉ-lōʾ mālʾû** hay-yāmîm. Die Zeit war noch nicht um, dass Dawid zu Michal (ein-)geht.
18,26a.d ist aus Sicht der verborgenen Erzählerschaft geschrieben, welche die Reden und Ereignisse zusammenfassend wiedergibt. In 18,26b.c nimmt die Erzählerschaft Dawids Perspektive ein.[141] In 18,20b-25 variiert die Geschwindigkeit der erzählten Zeit kaum. Obwohl in 18,23a.24 Aussagen zusammengefasst wiedergegeben werden, liegt hier aufgrund der vielen direkten Reden eher Erzählzeit vor.[142]
Vom Dativobjekt abgesehen greift die Erzählerschaft in 18,26ab wörtlich 18,20bc auf. Während in Schauls Augen Michals Liebe für sein Ziel – Dawid aus dem Weg zu räumen, um sich die Macht zu sichern – recht war, ist nun in Dawids Augen die Verschwägerung für sein Ziel – mehr Macht zu erlangen – recht. Um Liebe geht es hier offensichtlich nicht, vgl. im Gegensatz dazu Jaakov, Gen 29,11.18.

1Sam 18,27: Sch, L 1912 und L 1984 übersetzen b way-yēleḵ hûʾ wa-ʾᵃnāšāyw mit *und zog (hin) mit seinen Männern.* Wörtlicher übertragen Zu und T: *und ging hin, er und seine Leute;* Bu: *ging hin, er und seine Mannen* und G: *er und seine Leute, und ging hin*. Be zieht b mit a zusammen: *Dawid machte sich auf mit seinen Leuten. Er ging hin*... . *Mannen* bei Bu erachte ich als besonders zutreffend, werden damit Männer im Sinne von Gefolgsleuten bezeichnet.[143]
Die Verfasserschaft lässt offen, wie e zu verstehen ist. Gemäss Tsumura kann sich das wa-yᵉmalʾûm auf hay-yāmîm, *die Tage*, beziehen. Er weist nach, dass 18,26cd mit 18,27ef einen Chiasmus bildet:[144]

---

[140] Gemäss Wahrig 2002:140 bedeutet *abverdienen* allmählich verdienen, in der Schweiz militärischen Dienst leisten, der auf einen höheren Grad vorbereitet. Gemäss *Schweizer Wörterbuch. So sagen wir in der Schweiz.* Kurt Meier, mit einem Beitrag von Hans Bickel. Frauenfeld/Stuttgart/ Wien: Huber 2006:243 bezieht sich *seine Sporen abverdienen* auf die ersten Karriereschritte im Berufsleben. Vgl. auch *Duden. Schweizerhochdeutsch. Wörterbuch der Standardsprache in der deutschen Schweiz.* Hg. vom Schweizerischen Verein für die deutsche Sprache, Hans Bickel/ Christoph Landolt. Mannheim/Zürich: Dudenverlag 2012:12.
[141] Zum verborgenen Erzähler s. Bar-Efrat 2006:42-56.
[142] Zur Gestaltung der Zeit in bibl. Texten s. Bar-Efrat 2006:157-199.
[143] Gemäss Duden, Universalwörterbuch 2003:1048 sind damit Lehns- und Gefolgsleute gemeint.
[144] Tsumura, David Toshio *: The First Book of Samuel*. NIC. Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K.: Eerdmans 2007:488.

18,26cd *To become the king's son-in-law*	*and the days were not fulfilled.*	lᵉhiṯḥattēn bam-melek̲	wᵉ-lōʾ mālᵉʾû hay-yāmîm
18,27ef *And the days were fulfilled to the king*	*to become the king's son-in-law.*	wa-yᵉmalʾûm lam-melek̲	lᵉhiṯḥattēn bam-melek̲

Diese Übersetzungsmöglichkeit stützt meine These zu 18,26d, dass Dawid nun wie Jaakov seine Sporen abverdienen muss: Im Gegensatz zu 18,26d steht hier nicht mehr ein wᵉ-lōʾ mālᵉʾû (hay-yāmîm), sondern ein wa-yᵉmalʾûm, vgl. Gen 29,21: hāb̲āʾ eṯ-ʾištî kî **mālᵉʾû yāmāy** wᵉ-ʾāb̲ôʾā ʾēlêhā, vgl. auch Gen 29,27-28. Doch gehe ich auch mit allen hier verwendeten Übersetzern einig, dass sich wa-yᵉmalʾûm auf die Vorhäute, das Surrogat der getöteten Pelischtäer, beziehen kann. Es ist aufgrund von 18,17 gh.21cd nicht anzunehmen, dass Schauls Plan lediglich darin besteht, dass Dawid Pelischtäer gefangen nimmt, beschneidet und dann wieder freilässt. Das Verb nk̲h hif, *erschlagen*, in c deutet darauf hin, wie Dawid Schaul verstanden hatte. Dennoch stimme ich mit den meisten hier verwendeten Übersetzern nicht darüber ein, dass Dawid in e handelndes Subjekt ist. Die meisten sind der Ansicht, dass Dawid die Vorhäute dem König nicht nur brachte (d), sondern sie ihm auch persönlich hinlegte (e).[145] Die unterschiedlichen hebräischen Prädikate in d way-yāb̲ēʾ (d̲āwid̲ ʾeṯ-ʿorlōṯêhem) und e wa-yᵉmalʾûm (lam-melek̲) werden von Zu und Sch übertragen: *Und Dawid brachte ihre Vorhäute und gab sie vollzählig dem Könige/ ... und legte sie dem König vollzählig vor*. Zusammengezogen werden sie von L 1912, L 1984: *Und Dawid brachte ihre Vorhäute dem König in voller Zahl*; Bu: *Dawid brachte ihre Vorhäute, vollzählig, dem König* und Be: *Dawid machte die Erschlagenen vollzählig dem König,* wobei Letzterer nicht nur in unverständlichem Deutsch schreibt, sondern auch die Vorhäute verschweigt, vgl. Josephus, der in Ant 6,197.201.203 von sechshundert Philisterköpfen spricht. Lediglich G und T übertragen de wörtlich und korrekt *deren Vorhäute brachte David, – man legte sie vollzählig dem Könige vor*, resp. *Und Dawid brachte ihre Vorhäute, und man gab sie vollzählig dem König.* Mit *man* können Schauls oder Dawids Mannen gemeint sein. Offensichtlich will die verborgene Erzählerschaft mit der 3. P. Sg. way-yak in c darauf hinweisen, dass das Erschlagen der zweihundert Pelischtäer Dawids Heldentat war, selbst wenn Dawid dies zusammen mit seinen Mannen tat, vgl. auch 18,7c. Wegen wa-yᵉmalʾûm (3. P. Pl.) in e bin ich jedoch der Meinung, dass Dawids Mannen Subjekt sind und die ‚Drecksarbeit' für Dawid machen.[146] Wenn T ef mit *und man gab sie vollzählig dem König, dass er des Königs Eidam werde,* übersetzt, unterstreicht er, dass es nicht nur Dawids Wille, sondern auch der anderer war, dass er Schauls Schwiegersohn werde. Auch wenn dies möglich ist, ist es nicht unbedingt aus MT herauszulesen. Aus diesem Grund übertrage ich das lᵉhiṯḥattēn in f wie G *um sich zu verschwägern*. Vor allem Dawid wollte des Königs Schwiegersohn werden, vgl. 18,18b. Generell lässt die Wortwahl der verborgenen Erzählerschaft in diesem Satz aufhorchen. In

[145] In einigen hier nicht zur Diskussion stehenden Übersetzungen steht, dass Dawid sie dem König einzeln hinzählte, vgl. z.B. *Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und des Neuen Testaments mit den Spätschriften des Alten Testaments, Deuterokanonische Schriften, Apokryphen.* [Gemeinsame Bibelübersetzung im Auftrag von: Deutsche Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk), Katholisches Bibelwerk Stuttgart et al.]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2. durchgesehene Aufl. 1982. Vorlage hierzu ist die Vulgata: *et adnumeravit ea regi.*

[146] Die Gepflogenheit, die Verantwortung des Erschlagens von Feinden vollumfänglich dem Kommandanten, resp. König zu übertragen, findet sich auch in assyrischen Königsinschriften. Vgl. auch Brecht, Bertold: *Fragen eines lesenden Arbeiters.* In: Jan Knopf (Hg.): Brecht Handbuch. Bd. 2. Stuttgart: J.B. Metzler 2001:281-282.

a-d.f ist Dawid, in g ist Schaul Akteur; e ist eingeschoben, hier sind Dawids Mannen aktiv. melek wird in ef doppelt erwähnt. Will die Erzählerschaft damit zeigen, wie sehr Dawid an der Verbindung mit dem König interessiert ist? In g hingegen ist nicht vom melek, sondern von šāʾûl Rede. Weshalb? Will Schaul Dawid seine Tochter nach dem gescheiterten Plan (entgegen seinem Versprechen) nicht in der Rolle des König geben? Ist das sein nächster Winkelzug? Dass er Dawid nicht als Schwiegersohn wünscht, zeigt sich, als er Michal bei nächstbester Gelegenheit Palti gibt, vgl. 25,44. Doch während Schauls Finten und Fallen nicht von Erfolg gekrönt sind, erfüllen sich Dawids Intentionen und Interessen bezüglich der Königstochter, vgl. 2Sam 3,12-15.
Auffällig sind spätestens seit der massoretischen Vokalisation die vielen *ā* in den Anlauten, die auch im doppelt erwähnten, handelnden Subjekt *dā*wid und im einmal erwähnten, handelnden Subjekt *šā*ʾûl vorkommen: a way-*yā*qom *dā*wid c *mā*ʾtayim d way-*yā*bēʾ *dā*wid g *šā*ʾûl. Das *ʾîš* der zweihundert von Dawid erschlagenen Pelischtäer wird klanglich bei Michal in lᵉ-ʾ*iššāh*, aufgenommen. Wird auch die Tochter Schauls, die hier Dawids Frau wird, erschlagen werden, vgl. ihr Verschwinden aus dem Text in 2Sam 6,23? Am Anfang des Verses steht Dawid, am Schluss Michal, Schauls Tochter, Dawids Frau.
Auffällig ist der grosse Personalaufwand, der in diesem einen Vers betrieben wird: Dawid, seine Mannen, Hunderte von Pelischtäern, Überbleibsel von zweihundert Erschlagenen, der König, resp. Schaul, Michal, seine Tochter, resp. Dawids Frau. Dawid und der König werden je zweimal erwähnt, wobei Dawid Subjekt, der König Objekt ist. Einmal fällt der Name Schaul. In g ist Schaul im Gegensatz zu 18,19c, wo Merav verheiratet wird, handelndes Subjekt. Dicht gedrängt folgen Handlungen aufeinander: Dawid macht sich auf, geht, erschlägt Pelischtäer, bringt deren Vorhäute zurück, seine Mannen gehen mit ihm, sie legen die Vorhäute vor den König, Schaul gibt Dawid seine Tochter. Die Handlungen finden an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten statt, sind aber so angeordnet, dass sie (chrono-) logisch aufeinander folgen. In diesem einem Vers ändert sich die Welt für sämtliche Beteiligten grundlegend. Räumlich gesehen wird eine Schleife beschrieben: Aufbruch (wahrscheinlich vom Hof weg), Schlachtfeld, Rückkehr (wahrscheinlich an den Hof).
Die Vorhäute in 18,25.27 sind ein für die heutige Leserschaft schockierendes Motiv. Dass Dawid gemäss LXX nur hundert Pelischtäer erschlägt und deren Vorhäute dem König bringt, macht die Sache nicht viel besser. Josephus vermeidet hier, wie in seinen Erzählungen generell, das Beschneidungsmotiv, da er das Judentum bei anderen Kulturen in attraktivem Licht erscheinen lassen will. Dennoch, in Ant 6,203 erweist sich Dawid als noch grösserer Haudegen: *Als diese Worte zu David gebracht wurden, freute er sich sehr, da er glaubte, dass Saul Ernst machen wollte mit der engen Verwandtschaft mit ihm, und brach sogleich – ohne dass er sich damit aufgehalten hätte zu überlegen und ohne mit Besonnenheit umsichtig zu bedenken, ob das vor ihm liegende Werk möglich oder schwierig sei – mit seinen Genossen gegen die Feinde und zu der Tat auf, die ihm verkündet wurde (als Bedingung) für die Heirat und (Gott war es nämlich, der David alles leicht und möglich machte) tötete viele und schnitt die Köpfe von 600 ab und sandte sie zum König und forderte dafür, indem er diese als Beweis zeigte, die Heirat.*[147] Josephus stellt Dawid als noch einfacheres Gemüt dar, als dies die Verfasserschaft von MT

[147] Wortgetreue Übersetzung von Alexander Müller und Maria Sokolskaya.

tut.[148] Für einen erfolgreichen Feldherrn wäre eigentlich Umsicht geboten. Das Motiv der dawidischen Kriegstrophäe ist in 1Sam nicht neu. Schon in 17,51.54 tötete dieser *den Pelischtäer,* den unbeschnittenen Goljat, vgl. 17,4.23.36, schlug ihm als Trophäe den Kopf ab und brachte sie nach Jeruschalaim, vgl. 17,54. Des öfteren werden im Tanach Leichen Körperteile, Hände und vor allem Köpfe, abgeschnitten, vgl. z.B. Ri 8,6; 1Sam 31,9; 2Sam 4,7.8.12. Die Vorhaut-Trophäe jedoch ist einmalig.[149]
Nur tote Feinde lassen sich freiwillig beschneiden; eine Ausnahme stellt Gen 34,24 dar. Wahrscheinlich geht es 1Sam 18,27 aber nicht nur um beschnittene, sondern um abgeschnittene Penisse, um Entmannung.[150] In diesem Sinn ist das schockierende Vorhautmotiv passend, geht es hier doch um einen Kampf um Potenz. Dawid bedroht Schauls Potenz als König. Nur der Tod seines Konkurrenten garantiert Schaul dessen Impotenz. Nach aussen stellt Schaul die Pelischtäer als seine schlimmsten Feinde dar. Diese bedrohen ihn aber nicht in seiner Rolle als König. Dawid ist in dieser Hinsicht sein schlimmster Feind. Die Pelischtäer stehen also für Dawid, den Schaul entmannen und entmachten will. Vordergründig verabscheut Schaul wie Dawid die unbeschnittenen, potenten Pelischtäer, vgl. 17,26. Aber im Grunde verabscheut Schaul den beschnittenen, potenten Dawid noch viel mehr. Schaul wünscht Dawid den Tod durch Unbeschnittene. Er möchte ihn genauso in seiner Potenz beschneiden, wie Dawid dies mit den Pelischtäern tun wird. Die Frauen aus allen Städten Jisraels sangen ein Loblied auf Dawid, mit welchem sie ihn bauchpinselten, gleichzeitig aber den König in seiner Potenz an der Spitze des Landes bedrohten, vgl. 18,6-9. Nachdem Schauls direkter Mordanschlag gegen seinen Konkurrenten misslungen ist, setzt er Frauen als Waffe ein. Durch Frauen stieg Dawids Popularität, nun soll er durch sie fallen. Vordergründig will Schaul seinem Konkurrenten seine Töchter geben, hintergründig will er ihn durch sie fallen sehen. Vordergründig richtet er seine Aggression gegen hundert feindliche Pelischtäer, hintergründig wünscht er seinem Feind den hundertfachen Tod.[151] Vordergründig will Schaul den Machteinfluss des ehrgeizigen Dawid vergrössern, hintergründig will er ihn vernichten. Dawid beweist kriegerische Potenz und erkämpft sich Schauls Tochter Michal. Symbolisch gesehen erreicht Dawid durch die Tötung und ‚Beschneidung' der Pelischtäer eine zweihundertfache Potenz. Die Verschwägerung mit dem König verlangt nun sexuelle Potenz. Verweigert Dawid diese, da sie konkret das Weiterbestehen der königlichen Schaulfamilie zur Folge gehabt hätte, vgl. 2Sam 6,23? Entmannt Dawid nicht nur die Pelischtäer, sondern ‚entfraut' er auch Schauls Tochter, indem er sich ihr verweigert?[152] Denn Kinderlosigkeit bedeutet im Alten Orient den sozialen Tod einer Frau.
Dawids Ehrgeiz kommt bei der Verdoppelung des geforderten Substitut-Brautpreises in 18,27c zum Ausdruck. In 18,27e, als seine Mannen dem König die Vorhäute

---

[148] Vgl. die Darstellung des naiven und kindlichen Dawid in Tramer, Hans: *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* Matara: Tel Aviv 1940:14, 34, 40-41, 78, 80-81; s. z.B. Teil B S. 223-224, 436, 443, 480-481.
[149] Weiterführende Information s. z.B. Lehnart, Bernhard: *Leiche und Leichenschändung* auf WiBi-Lex: Juni 2009. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24785/, abgerufen am 12.5.2016. Im alten Ägypten kannte man den Brauch der Entmannung von toten Kriegern unter Ramses III (1182-1151 v.u.Z.). In Mesopotamien erwähnen die Annalen von Sennacherib (704-681 v.u.Z.) den Brauch, männliche Genitalien als Kriegstrophäen abzuschneiden. Vgl. Bodi/Donnet-Guez 2005:20-21.
[150] Beschneidung würde bei kurzen Vorhäuten zu lange dauern.
[151] Vgl. Fokkelman 1986:245.
[152] Vgl. Hermann, Matthias: *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter.* In: Ders.: *72 Buchstaben*. Gedichte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989:44 und Teil B S. 331-341.

vollständig hinlegen, wa-yᵉmalʾûm (pi), greift die Erzählerschaft das gleiche Verb wie in 18,26c wᵉ-lōʾ mālᵉʾû hay-yāmîm (q) auf. Zwischen diesen beiden (Teil-)Sätzen, welche das Voll-Sein zum Thema haben, liegen Dawids militärische Aktionen in 18,27 a-d. Doch māʾṯayim ʾîš in 18,27c überrascht. Versteht Dawid bi-štayim in 18,21f so, dass er durch beide Töchter Schauls Schwiegersohn werden kann? Bringt er Schaul deshalb die doppelte Anzahl verlangter Vorhäute? Erhebt er wütend Anspruch auf Merav und Michal, nachdem Letztere in 18,19 mit einem anderen Mann verheiratet wurde? In 2Sam 3,14 macht Dawid klar, dass er Michal für hundert Vorhäute erkämpft hat. Wozu also die zusätzlichen hundert Vorhäute hier, wenn nicht für Merav? Oder macht Dawid sich über Schauls Unterschätzung seiner Person lustig? Oder tut dies die Erzählerschaft simpel des schönen Reimes aufgrund der Pluralendung bap-pᵉlišt**îm**/māʾṯay**im** willen? Oder tut sie es des schönen Reimes auf Schauls Angebot von 18,21 willen: māʾṯayim/bištayim? Buchhalterisch gesehen ist es klar, dass Dawid sich so das doppelte Recht auf die Hand der Königstochter Michal, resp. das Recht auf beide Königstöchter, Michal und Merav, erwirbt. Die Stelle ist meines Erachtens ironisch: Schaul hat den Kürzeren gezogen. Da seine Forderung konkret formuliert war, kann er sich der Verpflichtung seines Versprechens in 18,27g nicht entziehen. Er wird durch Dawids doppelten Fleiss doppelt beschämt. Ausgehend von der Interpretationsmöglichkeit von 18,19, dass Schaul seine Hand – trotz nṯn nif – bei der Verheiratung Meravs im Spiel hatte, steht Dawids Übereifrigkeit im Gegensatz zu Schauls Unzuverlässigkeit. Wie bei dieser Interpretation Schauls Unzuverlässigkeit ein schiefes Licht auf den König wirft, wirft auch Dawids ‚Überzuverlässigkeit' ein schiefes Licht auf Dawid. Schaul wirkt hier nicht nur als Negativfolie für Dawid. Meines Erachtens wirkt Dawid lächerlich in seinem Ehrgeiz, zweifacher königlicher Schwiegersohn zu werden. Die vorliegende Stelle ist ein schriller Misston, wenn sie mit Dawids höfisch-höflicher Bescheidenheit in 18,18.23 verglichen wird. Sie wirkt ebenso unangenehm auf die Zuhörerschaft wie sein mehrfaches Nachfragen zu den Belohnungen eines Goljatbesiegers, vgl. 17,25-30. Schon hier wurde klar, dass ihn primär die Frau, die mit Macht verbunden ist, lockt. Später werden sexuelle Eroberungen genauso die Grundlage seiner Macht bilden, wie militärische. Während er zunächst auf mächtige Frauen fokussiert, vgl. 1Sam 25, 2Sam 3,2-16, ist er, kaum hat er die Karriereleiter erklommen, nicht mehr wählerisch, vgl. 2Sam 5,13-16; 6,20-22; 15,16.[153]
Fokkelman weist darauf hin, dass die zweihundert erschlagenen Pelischtäer in 1Sam 18,27c Höhe- und Endpunkt eines binären Prinzips dieser Erzählung sind. Die zwei namentlich erwähnten Schaultöchter sind Mittel und Zweck der zwei Konkurrenten Schaul und Dawid. Die Erzählung weist zwei Teile auf, die zwei Verhandlungssequenzen enthalten. Schaul spricht zwei Mal direkt zu Dawid und zwei Mal zu sich selbst, vgl. 18,17.21; zwei Mal zu seinen Leuten, vgl. 18,22.25. Dawid antwortet zwei Mal auf Schauls Vorschläge: einmal direkt in 18,18, einmal indirekt in 18,23.[154]
18,27f way-**yitten-lô** šāʾûl ʾeṯ-mîḵal **bittô lᵉ-ʾiššā** nimmt 18,19b wᵉ-hîʾ **nittᵉnā** lᵉ-ʿaḏrîʾēl ham-mᵉḥōlāṯî **lᵉ-ʾiššā** auf. Im Gegensatz zu Meravs Verheiratung wird Schaul bei Michals klar als Akteur dargestellt. 18,27f greift auch wörtlich Gen 29,28c auf: way-**yitten-lô** ʾeṯ-rāḥēl **bittô** lô **lᵉ-ʾiššā**. Bei Dawid heisst es jedoch nicht, dass der frischgebackene Ehemann zu seiner Frau ‚einging': way-yāḇōʾ ʾēlêhā, vgl. Gen 29,23.30. Und Dawid diente sei-

[153] Zur Spiegelung von Dawids Macht, Aufstieg und Niedergang in der Beziehung zu seinen Frauen s. Müllner 1998:121-124.
[154] Vgl. Fokkelman 1986:242.

nem Schwiegervater nicht dadurch, dass er dessen Herden hütete, sondern dass er für ihn in den Krieg zog. Ist das ein Grund für Michals Kinderlosigkeit? Ist Dawid immer abwesend? Hat er die Ehe überhaupt vollzogen? Gemäss Deut 24,5 wäre es einem frisch verheirateten Mann ein Jahr verboten, in den Krieg zu ziehen, vgl. auch Deut 20,7. Gemäss rabbinischer Auslegung zog Dawid sofort nach der Heirat in den Krieg. Die Pelischtäer dachten, dass er sich an die Tora (Deut 24,5) halte und griffen an. Sie wussten aber nicht, dass er Gelehrter und Ausleger war. Denn in einem Verteidigungskrieg ist niemand vom Militärdienst entschuldigt. Die Ausnahmen in der Tora gelten nur für einen Angriffskrieg, vgl. z.B. MShem 22,2.[155]

1Sam 18,28-29: Gemäss Fokkelman ist 18,28-30 der Epilog.[156] Meines Erachtens ist der Hauptteil der Erzählung erst mit 18,28 abgeschlossen. 18,20a beginnt mit der Liebe Michals, wobei das Verb *lieben* an erster Stelle steht wat-teʾᵉhaḇ mîḵal baṯ-šāʾûl; 18,28d endet mit ihrer Liebe, wobei das Verb *lieben* an letzter Stelle steht: û-mîḵal baṯ-šāʾûl ʾᵃhēḇaṯhû, was eine perfekte Rahmung ergibt. Beide Male wird Michal mit ihrem Beinamen *Tochter Schauls* bezeichnet. Tsumura macht auf folgenden Chiasmus in 18,20-28 aufmerksam und beweist so die Zusammengehörigkeit:[157]

A	a	18,20a	Michal liebte Dawid
	b	18,20b	die Sache war recht in Schauls Augen
B		18,21a/ 21b-26a	Schauls indirekte Mordabsicht, Dawid durch die Pelischtäer umkommen zu lassen
A’	b’	18,26b	die Sache war recht in Dawids Augen
	a’	18,28d	Michal liebte ihn

In der Einleitung 18,17-19, im Hauptteil 18,20-28 und im Schlussteil 18,29 wird Schauls Feindseligkeit thematisiert. Während die Leserschaft in der Einleitung und im Hauptteil durch Schauls Hintergedanken erfährt, dass er Dawid mittels einer Tochter durch die Pelischtäer umkommen lassen will, erklärt die Erzählerschaft im Schlussteil explizit, dass Schaul nun Dawids Feind wurde.
Die meisten Übersetzungen von 18,28-29 erachte ich als problematisch. L 1984 (28a *Als aber Schaul sah* b *und merkte,* c *dass der HERR mit Dawid war* d *und dass seine Tochter Michal ihn liebhatte*) und Zu (28a *Und da Schaül sah* b *und erkannte,* c *dass der Ewige mit Dawid war* d *und Michal, die Tochter Schaül’s, ihn liebte*) beziehen das kî, das c einleitet, auch auf d. Mit einem Atnach bei Dawid und einem û zeigt die Erzählerschaft jedoch, dass ein neuer Satz beginnt, der nicht in direktem Zusammenhang mit dem Vorangegangenen steht. Sch setzt deshalb nach c einen Strichpunkt. Bu hingegen nimmt 18,28-29 zu einem einzigen Satz zusammen und setzt nach 18,28 ein Komma. Der Hauptteil der Erzählung ist jedoch in 1Sam 18,28 mit Michals ‚Liebesrahmung’ abgeschlossen; 18,29 bildet den Schluss. In MT sind diese beiden Teile durch ein Versendzeichen getrennt.

[155] Weiterführende Information s. Ginzberg: Notes to Vol. III and IV. 5729/1968:254 und Bodi/Donnet-Guez 2005:98-99. Clines 1991:132-133 schätzt Dawid als grosser Lügner ein, findet aber in seiner Rede von 1Sam 21,7 Wahrheit. Dawid sagt hier, dass er und seine Männer berechtigt seien, heiliges Brot zu essen, da sie sich von Frauen ferngehalten hätten. Clines meint, dass Dawid nicht gleichzeitig grosser Krieger und grossartiger Liebhaber sein könne. Er habe Männerbünde Michal vorgezogen. Diese hätten den Vorteil, dass sie keine rituelle Unreinheit nach sich zögen.
[156] Vgl. Fokkelman 1986:227
[157] Vgl. Tsumura 2007:481.

Be tilgt ungerechtfertigt in 18,28a way-yarʾ *(Schaul) sah*. Sch, L 1912 und L 1984 übersetzen way-yēḏaʿ in b etwas harmlos mit *und merkte.* Wie Zu, G, Bu und T übertrage ich mit *er erkannte*. Wiederum übersetzen Sch, L 1912 und L 1984 ʾhḇ in 18,28d einseitig mit *liebhaben*.[158] ysp̱ hif mit lᵉ in 18,29a bedeutet *fortfahren* und impliziert, dass Schaul schon vorher Dawid fürchtete, resp. ihn nun noch mehr fürchtet. yrʾ q, *fürchten,* tauchte im Zusammenhang von Schaul und Dawid erstmals in 18,12a auf. Schaul fürchtet sich jeweils, wenn er Dawids Erfolge sieht, vgl. 18,15a. In 18,29a spielt die Erzählerschaft mit der Ähnlichkeit von *sehen* way-yarʾ (rʾh) aus 18,28a und *fürchten* way-yirāʾ (yrʾ) aus 18,12a, resp. lērōʾ (yrʾ) hier, und verdoppelt Schauls Furcht durch diese klangliche Anspielung.[159] Ähnlich wie Bu (*Schaul aber fürchtete sich noch mehr vor Dawid)* verbinde ich Schauls Fürchten in 18,29a nicht kausal wie Be (*deshalb*) und G (*darum*) oder temporal wie Sch, L 1912, L 1984, T *(da)* mit 18,28cd. 18,29b wa-yᵉhî šāʾûl ʾōyēḇ ʾeṯ-dāwiḏ kol-hay-yāmîm übertrage ich wörtlich: *Und Schaul wurde Dawid für immer feind,* wie dies auch Zu mit *und es war Schaül dem Dawid feind alle Tage* und T mit *und Schaul war Dawid feind alle Tage* tun. Sch, L 1912 und L 1984 ziehen a und b zusammen und tilgen im zweiten das Subjekt: *und ward/wurde sein Feind sein Leben lang*. Bu (*dem Dawid feind blieb Schaul alle Tage*) und Be (*er wurde Dawid immer feindseliger gesinnt*) interpretieren 18,29b im Sinne von 18,29a, obwohl hier kein way-yōʾsep̱ sondern ein wa-yᵉhî steht.

Ziemlich genau zwischen der Erwähnung von Jehonatans Liebe in 18,1c wa-yeʾᵉ-hāḇêhû yᵉhônāṯān kᵉ-nap̱šô und Michals Liebe in 18,28c û-mîḵal baṯ-šāʾûl ʾᵃhēḇaṯhû steht die Liebe Jisraels und Jehudas in 18,16a wᵉ-ḵol-yiśrāʾēl wi-yhûḏā ʾōhēḇ ʾeṯ-dāwiḏ. Zwischen den beiden Erwähnungen der Liebe der Schaultochter in 18,20a.28c ist in 18,22d von der Liebe von Schauls Bediensteten die Rede wᵉ-ḵol-ʿᵃḇāḏāyw ʾᵃhēḇûḵā. Immer ist Dawid das Objekt, nie aber das Subjekt der Liebe. Die Wiederholung von Michals Liebe in 18,28c ruft noch dringender die Frage nach Dawids Liebe zu ihr auf.[160] Ihre Liebe steht zudem in frappierendem Gegensatz zu Schauls Feindschaft. Wie konnte aus Schauls grosser Liebe zu Dawid, vgl. 16,21c, Feindschaft werden? Ist der Grund unerwiderte oder gar betrogene Liebe?[161] Und was wird aus Michals doppelter Liebe zu Dawid werden, vgl. 2Sam 6,16? Auffällig ist die identische Silbe **ēḇ** in Michals ʾᵃh**ēḇ**aṯhû in 18,28d und in Schauls ʾōy**ēḇ** in 18,29b. *Feindschaft* ʾê**ḇā** klingt im Hebräischen wie ein verkürztes Echo auf *Liebe* ʾahᵃ**ḇā**.
Schaul versuchte mehrmals, den ambitionierten Dawid aus dem Weg zu räumen, vgl. 18,13.17.21.25-27. Doch die Zuhörerschaft weiss aus 18,12b.14b, dass ihm das nicht gelingen wird. Aus Schauls Warte in 18,28b erklärt sich Dawids Erfolg durch JHWHs Beistand. Dass die Geschichte für Dawid und Michal vorerst gut ausgehen wird, weiss die Zuhörerschaft wegen der Jaakov- und Rachelerzählung in Gen 29. Die Verbindungen zwischen 1Sam 18,17-28 und Gen 29,10-30 sind augenfällig, und zwar sowohl thematisch-inhaltlicher Art wie auch auf der Wortebene. Auf inhaltlicher Ebene geht es bei beiden Sequenzen um die Beziehungen zwischen einem reichen Vater, seinen zwei Töchtern und einem (zukünftigen) Schwiegersohn, der keine normales Brautgabe erbringen kann und deshalb seine

[158] Zum Einwand gegenüber dieser Übersetzung schon in 1Sam 18,20 s. S. 50-51.
[159] Vgl. Fokkelman 1986:244.
[160] Graetz 1908:209 und ders. o.J. (um 1920):44-45 füllt die Leerstelle betr. Dawids Liebe zu Michal und meint, sie sei Dawids *Lieblingsgattin* und *die Gattin seiner Jugendliebe* gewesen.
[161] Weiterführende Information: Hügel 2009:342-394; Schroer/Staubli 1996:15-22.

Kraft in den Dienst des Schwiegervaters stellt. Beide (zukünftigen) Schwiegersöhne haben sowohl mit der älteren wie mit der jüngeren Tochter zu tun. Beiden potenziellen Schwiegersöhnen gegenüber wird ein Versprechen hinsichtlich einer Verheiratung gebrochen. Beide heiraten nach Schwierigkeiten mit der älteren Tochter (auch) die jüngere. Und um die zweite zu bekommen, müssen sich beide in einen (erneuten) Dienst für den Schwiegervater stellen. Die Liebe zwischen der jüngeren Tochter und dem künftigen Gatten ist jeweils einseitig und mit genderverkehrten Vorzeichen: während Jaakov Rachel liebt, liebt Michal Dawid. Die Zuhörerschaft weiss: Jüngste einer Familie sind füreinander bestimmt, ein liebender Jaakov für Rachel, eine liebende Michal für Dawid.
Auch auf der Wortebene gibt es Parallelen: Da ist zunächst das Verb lieben, ʾhḇ. Sowohl bei Jaakov wie bei Michal findet die Liebe zu ihren Partnern mehrfache Erwähnung: vor und nach der Verheiratung, vgl. 1Sam 18,20.28 und Gen 29,18.30 (in Gen 29,20 als Substantiv). Auch das Erfüllen der Zeitvorgabe in 1Sam 18,26 wᵉ-lōʾ **mālᵉʾû hay-yāmîm** hat seine wörtliche Parallelen in Gen 29,21c kî **mālᵉʾû yāmāy**, 29,27a **mallēʾ** šᵉḇuaʿ zōʾṯ, 29,28b wa-**yᵉmallēʾ** šᵉḇuaʿ zōʾṯ. 1Sam 18,27g nimmt wörtlich den Verheiratungssatz von Gen 29,28c auf way-yitten-lô ... bittô ... lᵉʾiššā, nicht aber das ‚Eingehen' in die Ehefrau von Gen 29,30a way-yāḇōʾ ... ʾel-... . Ist das ein Hinweis auf eine unberührte und deshalb unfruchtbare Schaultochter, vgl. 2Sam 6,23? Werden 1Sam 18,17-28 und Gen 29,9-30 als Intertexte gesehen, ergeben sich nicht nur neue Interpretationsmöglichkeiten, sondern auch neue Fragen: Ist Michal wie Rachel, Merav wie Leah, Dawid wie Jaakov?

- Jaakov liebt Lavans jüngere Tochter Rachel, vgl. Gen 29,18. Kann daraus geschlossen werden, dass auch Dawid Schauls jüngere Tochter Michal liebt?
- Jaakov liebt Rachel mehr als ihre ältere Schwester Leah, vgl. Gen 29,30. Liebt auch Dawid Michal mehr als ihre ältere Schwester? Wird Merav Adriels Frau, weil Dawid sie – wie Jaakov Leah – nicht haben will, vgl. nif in 1Sam 18,19c?
- Lieben beide Männer die jüngeren Schwestern, weil diese schön sind, resp. lieben sie die älteren Schwestern nicht, weil diese nicht schön sind? Leahs Augen waren ohne Glanz. Trifft dies auch auf Meravs Augen zu, vgl. Gen 29,17? Rachel war schön, vgl. Gen 29,17. War auch Michal schön, vgl. bT Meg 15a?
- Jaakov bekommt für den doppelt so langen Dienst beim Schwiegervater beide Töchter, vgl. Gen 29,27. Bietet Schaul auch Dawid beide Töchter an, vgl. bi-štayim in 1Sam 18,21f? Beansprucht Dawid auch beide, als er den doppelten Brautpreis erbringt, vgl. 1Sam 18,25.27? Bekommt auch er beide?

Oder sind die Gendervorzeichen umgekehrt und Michal ist wie Jaakov und Dawid wie Rachel?

- Geht Michal ebenso listig mit dem Erstverheiratungsrecht Meravs um, vgl. Gen 29,26, wie Jaakov mit dem Erstgeburtsrecht Esaus, vgl. Gen 25,29-34? Unterbricht Michal die Verheiratungsverhandlungen bezüglich Dawid und Merav, vgl. nif in 1Sam 18,19c?
- Wie von Rachel nicht überliefert wird, dass sie Jaakov liebt, wird von Dawid nicht überliefert, dass er Michal liebt. Lieben weder Rachel noch Dawid ihre Partner?
- Wie von Jaakov überliefert wird, dass er Rachel liebt, wird von Michal überliefert, dass sie Dawid liebt. Liebt Michal Dawid, so wie Jaakov Rachel liebt?

- Liebt Jaakov Rachel, resp. Michal Dawid so stark, dass JHWH einschreitet, vgl. Gen 29,31? Kommt ihre Liebe einer ‚Vergötterung' gleich, was Unfruchtbarkeit zur Folge hat?[162]

Klar ist nur: Wenn die Texte der Neviim Midraschim zur Tora darstellen, dann wird hier die Leerstelle nach Rachels Liebe zu Jaakov gefüllt. Da Michal ihren Mann liebt, tut dies auch Rachel.

1Sam 18,30 könnte aus heutiger Sicht der definitive Schluss einer ‚Michalerzählung' sein: Die verliebte Prinzessin hat ihren armen Helden nach einigen Schwierigkeiten zum Mann bekommen. Nun sind sie glücklich verheiratet, denn er ist der erfolgreichste und beliebteste Mann des ganzen Landes. Doch Erzählungen aus dem Tanach sind nicht so einfach gestrickt wie Märchen der Neuzeit. Die Schwierigkeiten für die Figur Michal beginnen erst jetzt richtig. Wer Ohren hat, der höre und nehme schon hier die ersten Misstöne wahr!

4 Drittes Fragment 1Sam 19,8-18: Michal rettet ihren Mann vor ihrem Vater[163]

1Sam 18,30 berichtet von Dawids Erfolg gegen die Pelischtäer, 19,1-7 von Schauls erneuten Tötungsabsichten und Jehonatans erfolgreichem Engagement für seinen Freund. Das Verhalten der Figuren in 19,1-18 passt in das Modell des Dramadreieckes aus der Transaktionsanalyse: Dawid ist Opfer, Schaul Verfolger, resp. Täter, Jehonatan und Michal sind Helfer.[164] 19,1-7 und 19,8-18 gehören insofern zusammen, da hier zuerst der Königssohn und dann die Königstochter dem anfänglichen Opfer Dawid helfen. In beiden Sequenzen ist mwt, *töten*, das Schlüsselwort: Schaul gebraucht es in seiner Rede an Jehonatan in 19,1 (hif), in seinem Schwur in 19,6 (verneint, hof) und an seine Leute in 19,11 (hif), Jehonatan in seiner Rede an Dawid in 19,2 (hif) und an Schaul in 19,5 (hif), Michal in ihrer Rede an Dawid in 19,11 (hof) und an Schaul in 19,17 (hif).[165] Danach beginnen die Rollen zu rotieren.

Kurz gehe ich an dieser Stelle auf 19,1-7 ein, wo Jehonatan die Hauptfigur ist, um später die Vorgehensweisen der beiden Schaulkinder miteinander vergleichen zu können.[166] Wegen seiner Liebe zu Dawid gerät Jehonatan in einen Loyalitätskonflikt, vgl. 18,1.3-4, was durch das Patronym *Sohn Schauls* in 19,1 unterstrichen wird. Drei weitere Male tritt sein Dilemma in 19,2-3 zutage, als er Dawid informiert und von seinem *Vater (Schaul)* spricht. Auch die Erzählerschaft in 19,4 nennt den König so. In 19,2a teilt die Erzählerschaft mit, dass Jehonatan Dawid die Intention seines Vaters kundtut. In 19,2d-f folgen Jehonatans genaue Anweisungen, was Dawid zu unternehmen hat. Grammatikalisch gesehen erteilt Jehonatan einen Befehl, der auf der Bedeutungsebene einer Bitte gleichkommt: hiššāmer-nāʾ, *hüte dich bitte!* Seine Anweisungen versieht er mit einer Zeit- und einer Ortsangabe, die sowohl einen identischen Anlaut wie auch einen Binnenreim, aufweisen: **ḇa**b-bōq**er**, *am Morgen*, **ḇa**s-sē**ṯer**, *im Versteck.* In 19,3 offenbart Jehonatan Dawid, wie er die Kata-

[162] Vgl. Tramer 1940:42, 69; resp. Teil B S. 256, 259, 275, Anhang S. 423, 427, 429, 447, 455, 461 (KS 42,11-12 und KS 69,3-4).
[163] Ausführliche Analyse s. Fokkelman 1986:258-276.
[164] Zu Jonatans Mediation s. z.B. Fokkelman 1986:248-258 und Stoebe 1973:358-359.
[165] Das Modell beschreibt, wie die Rollen zusammenspielen und wie sie gewechselt werden. Weiterführende Information s. z.B. Schlegel, Leonhard: *Handwörterbuch der Transaktionsanalyse. Sämtliche Begriffe der TA praxisnah erklärt.* Freiburg im Breisgau: Herder 1993.
[166] Weiterführende Information s. z.B. Fokkelman 1986:249-258.

strophe verhindern will. Zweimal spricht Schauls Sohn von sich mit einem betonten wa-ʾᵃnî, *und ich*, welches sich auf ʾāḇî, *meinen Vater,* der exakt dazwischen steht, reimt. In 19,4c spricht Jehonatan diplomatisch, in höfisch-höflichem Stil seinen Vater als König in der 3. P. Sg. an. Jehonatans lange Rede in 19,4c-5e, in der Mitte dieser Sequenz, ist konzentrisch angeordnet. Drei Mal erscheint das Verb ḥṭʾ q, *(ver-)fehlen, (ver-)sündigen, verschulden* in 19,4c.d.5e. Jehonatan argumentiert gegen Schauls Tötungsabsicht mit Dawids guten Taten und seiner Unterstützung durch JHWH. Der König (als oberste moralische Instanz) solle sich nicht an einem seiner Leute versündigen, der sich ihm gegenüber nicht versündigt habe. Diesem negativen Imperativ folgt in 19,5e die rhetorische Frage im q Imperf.: *Warum willst du dich an unschuldigem Blut versündigen?* In Ant 6,210 meint Josephus' Jehonatan, dass Dawids Tod nicht nur wegen seiner Tugenden, sondern auch wegen seiner Verwandtschaft mit den Schauliden betrüblich wäre. Schauls Tochter würde Unrecht getan, weil sie eine kinderlose Witwe würde. In 19,6 hört Schaul auf seinen Sohn und reagiert mit einem Schwur. Auffällig sind die identischen Anfangssilben, die identischen mittleren Silben und die Binnenreime bei way-yišmaʿ und way-yiššāḇaʿ in 19,6ab, auf die Schauls Name folgt, und generell die vielen š. Im Gegensatz zu seinem Sohn ist Schaul mit seinen vier Wörtern wortkarg. Inhaltlich drückt er hier (mwṯ hof Imperf., dir. Rede) das Gegenteil dessen aus, was er in 19,1a.2b (mwṯ, hif Inf. constr., indir. Rede) gesagt haben soll. Nach Dawids nächstem militärischem Erfolg in 19,8 wird Schaul seinen Schwur brechen. 19,7cd **way-yāḇēʾ** yᵉhônāṯān **ʾeṯ-dāwiḏ ʾel-šāʾûl** wa-yᵉhî **lᵉ-p̱ānāyw** erinnert aufgrund der Wortwiederholungen an Dawids Karrierestart in 16,21ab **way-yāḇōʾ ḏāwiḏ ʾel-šāʾûl** way-yaᶜᵃmōḏ **lᵉ-p̱ānāyw**.
Wer 1Sam 19,1-7 vor dem Hintergrund von 1Sam 14-15 hört, nimmt Ironie wahr. In 14,39.44 schwor Schaul Jehonatan den Tod. Jehonatans Intervention für Dawid erinnert an das Engagement der Armee für den Königssohn in 14,24. Auch Jehonatans dreifach verwendetes Verb, ḥāṭāʾ *sündigen*, in 18,4c.d; 5f kann vor dem Hintergrund von 14,24.33-34.38; 15,23-24.30 ironisch verstanden werden. Wie 14,1-14 zeigt, ist Jehonatans Verhältnis zu seinem Vater früh getrübt. In 14,1 handelt er eigenmächtig, in 14,29-30 fällt er seinem Vater in den Rücken. Nie sprach er so lange mit ihm wie in seiner Verteidigungsrede für Dawid.[167]

Die Erzähleinheit 19,8-18a berichtet von Dawids Rettung durch Michal. Seine Flucht steht thematisch im Zentrum, vgl. 19,10d.12b.18a. Tödliche Bedrohung, gelebte Liebe und Loyalität, Flucht und Ausflüchte sind die Themen dieser Erzähleinheit. Die Einleitung 19,8-10 handelt von Dawids militärischem Erfolg und von Schauls zweitem gescheiterten Mordanschlag. Im Hauptteil 19,11-17 ist Michal aktiv, sie rettet ihren Mann und täuscht seine Verfolger. Sie hat einen grossen Redeanteil: Am Anfang spricht sie auf Dawid ein, in der Mitte redet sie mit seinen Verfolgern, am Schluss antwortet sie auf Schauls Vorwürfe. Dawid hingegen ist hier passiv. Der Prolog hat die Konfrontation Schauls mit Dawid zum Thema, der Hauptteil die von Michal mit Schauls Soldaten und ihrem Vater. Es dreht sich zwar alles um Dawid, aber dieser ist nur bis 19,12b auf der Bühne. Der Schluss 19,18a nimmt 19,10e aus der Einleitung auf.[168]

[167] Vgl. Fokkelman 1986:252-254, 256-257.
[168] Fokkelman 1986:258 nimmt dieselbe Gliederung vor.

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse
Einleitung 1Sam 19,8-10
19,8a Der Kampf ging weiter; b Dawid zog aus c und kämpfte gegen die Pelischtäer, d und schlug sie in einem grossen Schlag, e so dass sie vor ihm flohen.
9a Da kam ein böser Geist JHWHs zu Schaul: b Er sitzt [gerade] in seinem Haus, c [hält] seinen Speer in seiner Hand, d während Dawid mit der Hand [auf den Saiten] spielt. 10a Da [ver]suchte Schaul b mit dem Speer Dawid [zu] durch[bohren] und [zugleich] an die Wand zu schlagen. c Er jedoch wich vor Schaul aus, d so dass er den Speer in die Wand schlug. e Dawid floh f und entkam in jener Nacht.

Hauptteil 1Sam 19,11-17
19,11a Da schickte Schaul Boten zu Dawids Haus, b um ihn zu bewachen c und ihn am Morgen zu töten. d Dem Dawid meldete [dies] Michal, seine Frau, und sagte: e Wenn du dich die[se] Nacht nicht selber rettest, f [wirst] du morgen umgebracht. 12a Daraufhin liess Michal Dawid durch das Fenster herunter, b und er ging, c und floh d und entkam. 13a Danach nahm Michal die Terafim b und legte [sie] auf das Bett. c Das Geflecht von Ziegen[haar] legte sie an sein Kopfende. d Und [zum Schluss] bedeckte sie [sie] mit dem Mantel. 14a Schaul sandte Boten, b um Dawid [festzu]nehmen. c Da sagte sie: d Er [ist] krank. 15a Da sandte Schaul (die) Boten, b um [nach] Dawid zu sehen, c und sagte: d Bringt ihn herauf zu mir im Bett, e um ihn [dann] zu töten! 16a Als nun die Boten kamen, b da [sahen sie Folgendes]: die Terafim auf dem Bett und ein Geflecht (von) Ziegen[haar] an seinem Kopfende. 17a Daraufhin sagte Schaul zu Michal: b Warum hast du mich so betrogen c und liessest meinen Feind gehen, d dass er entkam? e Michal antwortete Schaul: f Er [persönlich] sagte zu mir: g Lass mich gehen! h Warum soll ich dich töten?

Schluss 1Sam 19,18ab
19,18a Dawid aber war geflohen b und entkam ...

Die Einleitung 1Sam 19,8-10 handelt von Dawids Erfolg und von Schauls erneutem Mordanschlag, der den Anlass für Michals Rettung bildet.
1Sam 19,8: Um die Wiederholung der hebräischen Wurzel lḥm in milḥāma und way-yillāḥem aufzuzeigen, übersetze ich mit der *Kampf* und *kämpfte*, um die von nkh in way-yak und makkā aufzuzeigen mit *schlug* und *Schlag*. d **way-yak** bāhem **makkā** gᵉdôlā übersetzt L 1912 ungeschickt mit *und tat eine grosse Schlacht*. Besser übersetzen Sch: *und schlug sie durch eine grosse Schlacht;* T: *und brachte ihnen einen grossen Schlag bei* und L 1984: *und schlug sie so hart*. Wörtlich übersetzen Zu: *und schlug unter ihnen einen grossen Schlag,* G: *schlug sie in einem überaus grossen Schlag* und Bu: *schlug auf sie ein, einen grossen Schlag.* Mit *und schlug sie in einem grossen Schlag* übertrage ich ähnlich wörtlich wie die Letztgenannten.
In e fällt die spätestens seit der massoretischen Punktuation vorhandene identische Silbe ān in yānusû/pānāyw auf. Auffällig ist, dass in 19,8b-d wie in 18,5a nur von Dawid alleine, nicht von seinen Mannen die Rede ist. In 19,8d ist Dawid Subjekt von nkh hif. Dawids makkā **gᵉdôlā** erinnert an 19,5c, wo Jehonatan von JHWHs grosser Rettung Jisraels durch Dawid sprach: way-yaʿaś yhwh tᵉšûʿā **gᵉdôlā** lᵉ-kol-yiśrāʾēl. In 19,8a.c erfüllt Dawid mit seinem *Kämpfen,* lḥm nif, im *Kampf*, milḥāmā, Schauls Wunsch von 18,17d-e ʾak hᵉyê-lî lᵉ-ben-ḥayil **wᵉ-hillāḥēm milḥᵃmôt** yhwh.[169]

[169] Vgl. auch Fokkelman 1986:259.

Die Erzählerschaft fasst lediglich das Wichtigste zusammen und macht keine Zeit- und Ortsangaben. Die Zuhörerschaft braucht auch nicht mehr zu erfahren, um zu wissen, was nun geschehen wird, vgl. 18,5-10; 18,30-19,1. Josephus scheint sich am knappen Stil zu stören und schmückt diesen Vers in Ant 6,213 mit Details aus.

1Sam 19,9: Die Partizipien in b.d übersetze ich im Präsens, da im Deutschen diese Zeitform der Spannungssteigerung dient. ngn pi bedeutet das Spielen eines (Saiten-) Instruments. Zu, Be und G übertragen mit *Dawid (aber) spielte mit der Hand*. Ich übertrage mit *während Dawid mit der Hand [auf den Saiten] spielt* ähnlich wie Bu: *Dawid war mit der Hand am Saitenspielen* und Sch, L 1912 und L 1984: *spielte auf den Saiten mit der Hand/mit der Hand auf den Saiten.*[170]
In bc fallen bei Schaul die den Possessivpronomen geschuldeten Binnenreime bêtô/ḥanîtô/yāḏô auf, wobei yôšēb sowohl Laute aus bêtô als auch aus yāḏô aufnimmt. Auch we-dāwiḏ und be-yāḏ in d stehen sich klanglich nahe. 19,9a entspricht in etwa 18,10b; anstelle von wat-tiṣlaḥ **rûaḥ** ʾelōhîm **rāʿā ʾel-šāʾûl** steht hier wat-tehî **rûaḥ** yhwh **rāʿā ʾel-šāʾûl.** Während in 18,10 *der böse Geist Elohims* zu Schaul kam, ist es hier *der böse Geist JHWHs*, vgl. rûaḥ yhwh in 16,14; rûaḥ-ʾelōhîm 16,15.16.23. Auch die Ortsangabe in 19,9b, be-bêtô, *in seinem Haus,* stimmt in etwa mit 18,10c überein: be-tôk-hab-bayit. Im Unterschied zu 18,10 ist Schaul nicht in ekstatischem Zustand, resp. prophezeit nicht, das Verb nbʾ hit erscheint hier nicht. Ist er nun nur noch berechnend? Die Informationen von 18,10de und 19,9cd sind chiastisch angeordnet. *In seiner Hand*, be-yāḏô, hingegen ist parallel angeordnet; in 18,10d ist damit Dawids, in 19,9c Schauls Hand gemeint.
1Sam 18,10 d *we-ḏāwiḏ menaggēn be-yāḏô* ke-yôm be-yôm e we-haḥanît be-yaḏ-šāʾûl
1Sam 19,9 c wa-ḥanîtô be-yāḏô d *we-ḏāwiḏ menaggēn be-yāḏ*
In 19,9cd kommt wie in 18,10de zwei Mal *Hand,* yād, vor. Während Schaul feindselig einen Speer in seiner Hand hält, spielt Dawid hier das letzte Mal friedfertig mit der Hand auf einem Instrument. Konkretisiert die Erzählerschaft nicht, was Dawid in der Hand hält, um ihn noch wehrloser erscheinen zu lassen? Und weshalb sagt sie nicht, was zwischen 19,8 und 19,9 passierte? Gemäss Ant 6,213-214 fühlt sich Schaul durch Dawids Erfolg nach dessen Rückkehr bedroht, vgl. 18,6-10.

1Sam 19,10: Be überträgt a-b ungeschickt: *Schaul wollte mit der Lanze Dawid an die Wand bohren*. In gutem Deutsch übersetzen Sch, L 1912 und L 1984: *Und Schaul trachtete (danach), (den) David mit dem Spiess an die Wand zu heften/ spiessen*. Aufgrund der fehlenden starken Wurf- und Schlagintention sind diese Übersetzungen aber verharmlosend. Bei Zu fehlt die Totschlagintention gänzlich: *Und Schaül trachtete mit der Lanze den Dawid zu treffen und die Wand*. Zutreffender übertragen T: *Da suchte Schaul Dawid mit dem Speer bis in die Wand zu*

[170] Obwohl die Erzählerschaft wie in 18,10d kein konkretes Instrument erwähnt, erscheinen solche v.a. in christlichen Übersetzungen. Von den jüdischen Übersetzern schreibt nur T in Klammern *Zither.* In ZB spielt Dawid die *Laute*, in BS die *Leier*, in der Einheitsübersetzung (im Folgenden EÜ abgekürzt) die *Zither*. *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament.* Hg. i. Auftr. der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz et al. Stuttgart: 1980, auf www.bibelwerk.de/home/einheitsuebersetzung, abgerufen zwischen 1.1.2012 - 1.1.2017. Das Verb psallō in der LXX bedeutete ursprünglich *ein* (nicht definiertes) *Saiteninstrument von Hand spielen*, später *zu einer Harfe* (Psalmen) *singen*, vgl. Josephus in Ant 6,214. Eberhard Bons in Kraus/ Karrer 2009 übersetzt mit *die Zither spielen*. Dawids kinnôr, ein *Saiteninstrument,* laut Gesenius[17] eine *Zither*, laut Gesenius[18] eine *Kastenleier,* laut BDB a *lyre*, also Leier, erscheint nur in 16,16.23. Weiterführende Information zu Saiteninstrumenten im AO s. z.B. Staubli 2007:18-24, 47-48.

schlagen und Bu: *da trachtete Schaul mit der Lanze Dawid an die Wand zu schlagen.* Alle Übersetzer übergehen das *in Dawid,* resp. *durch Dawid hindurch,* bᵉ-ḏāwid. Ich übersetze deshalb mit *Da [ver]suchte Schaul mit dem Speer Dawid [zu] durch[bohren] und [zugleich] an die Wand zu schlagen.* nkh hif bedeutet *(er)schlagen*. Das deutsche Verb *schlagen* bedeutet neben besiegen und töten u.a. mit grosser Schnelligkeit, Wucht irgendwohin geschleudert werden, auftreffen, eindringen.[171] Dawid soll vom Speer nicht nur getroffen, sondern durchschlagen werden und von der Wucht des Schlages an die Mauer geschlagen werden, so dass er sich von dort nicht mehr entfernen lässt! Der Speer soll also die Funktion eines grossen Nagels haben, mit dessen Hilfe Dawid als Trophäe an die Wand geheftet werden soll. Für Fokkelman ist es, als wollte der Verfasser in a mit seinem dreimaligem bᵉ bei **ba-**ḥᵃnîṯ **bᵉ-**ḏāwiḏ û-**baq-**qîr Schauls Konzentration beim Zielen ausdrücken, als sollten Speer, Dawid und Mauer in diesem dreimaligen bᵉ eins werden.[172] Zu nkh hif vgl. z.B. 17,25-27.35-36; zur Geschwindigkeit und Wucht von nkh hif mittels Dawids Steinwurf 17,46. 49-50.57; zu nkh hif im Sinne von Dawids Besiegung von Feinden 18,6-7.27; 19,5.8.

Ort der Handlung ist wie in 18,10-11 Schauls Haus. Für Dawid stellt das Haus, das üblicherweise für Schutz steht, eine Bedrohung dar, während die Nacht, die normalerweise für Bedrohung steht, Schutz bietet. Die Nacht ist hier also nicht nur Zeitangabe, sondern vor allem schützender Ort. Aus diesem Grund nehme ich *die Nacht* syntaktisch nicht mit 19,11 zusammen, wie dies auch folgende Übersetzer nicht tun: Sch, L 1912: *Und Dawid/Dawid aber floh und entrann dieselbe Nacht*; Bu: *... so entrann er in jener Nacht*; Zu, T, Be: *Und Dawid entfloh/Dawid aber entfloh(,) und (er) entkam in selbiger Nacht/in jener Nacht*. In L 1984 beginnt am Ende von 19,10 ein neuer Satz mit *In jener Nacht aber*, der erst in 19,11 abgeschlossen ist, vgl. LXX. Gemäss MT ist ein solches Vorgehen nicht gerechtfertigt. Nach baq-qîr steht kein Versendzeichen. Dieses folgt nach dem spätbibelhebräischen bal-laylā hûʾ in 19,10f. Vor allem sind 19,10f und 19,11a durch eine Petucha getrennt.

In 18,11d wich Dawid vor Schauls Angesicht aus, in 19,10e genügt das nicht mehr, er muss in die Nacht hinaus entweichen. Dreimal erscheint in diesem Erzählabschnitt Dawids way-yimmālēṭ. Das wᵉ-ḏāwiḏ nās **way-yimmālēṭ** bal-laylā hûʾ in 19,10e-f leitet das Thema von Dawids nächtlicher Flucht ein, das im Hauptteil in 19,12b mit way-yēlek way-yibraḥ **way-yimmālēṭ** aufgegriffen und mit wᵉ-ḏāwiḏ bāraḥ **way-yimmālēṭ** in 19,18 a abgeschlossen wird. Die in der Einleitung angegebene Zeitangabe klingt der Zuhörerschaft immer noch im Ohr. bal-laylā hûʾ gehört auch aus diesem Grund eindeutig in die Einleitung in 19,10.[173]

Auffällig in 19,10ab sind die lautmalerischen Konsonanten q, kk, ḥ, ṯ , die mindestens dem heutigen Ohr Schauls Erschlagungsabsicht zu erkennen geben. Das baq von wa-yᵉbaqqēš in a erscheint nochmals im doppelten baq-qîr in b.d; ähnlich klingt auch das hakqôṯ. way-yak in d hingegen erinnert an das zischende Geräusch des Speeres, die darauffolgenden Konsonanten ḥ, ṯ, q in ʾeṯ-ha-ḥᵃnîṯ baq-qîr klingen so, als wollten sie den ins Gemäuer fahrenden Speer lautmalerisch nachahmen. Auffällig ist der konsonantische Gegensatz in ef, wo Dawid Subjekt ist; in f ‚erklingen' drei l: e wᵉ-ḏāwiḏ nās f way-yimmā**l**ēṭ ba**l**-lay**l**ā hûʾ.

---

[171] Vgl. Duden, Universalwörterbuch 2003:1378-1379. Dieses Verb ist sowohl transitiv wie intransitiv, vgl. Wahrig 2002:1102-1103.

[172] Vgl. Fokkelman 1986:260.

[173] Vgl. Fokkelmans z.T. unterschiedliche Ansicht 1986:261-262.

Sowohl in 19,8 wie in 19,10 erscheinen die Begriffe mip-pᵉne, *vor (dem Angesicht),* nkh hif, *schlagen,* und nws q, *fliehen*. Die Rahmung des Prologes sieht folgendermassen aus: Zuerst schlägt Dawid die Pelischtäer, dann versucht Schaul Dawid zu schlagen. Zuerst fliehen die Pelischtäer vor Dawid, dann Dawid vor Schaul. In 19,8c war Dawid Subjekt von nkh hif, in 19,10a.c Schaul. Bei den Kontrahenten kommt je zweimal die Wurzel nkh vor, wobei Schauls Kampffertigkeit im Gegensatz zu der Dawids steht. Schon das wa-yᵉbaqqēš in 19,10a leitet Schauls Niederlage ironisch ein und erinnert an Jehonatans Rede an Dawid in 19,2b mᵉbaqqēš šāʾûl ʾābî la-hᵃmîtekā.

In 19,9b-10f werden die Kontrahenten miteinander verglichen. Abwechslungsweise sind sie hier Subjekt. In 19,9cd werden beide durch yād, ihre *Hand* und ihre Handlungen vorgestellt. Bei Schaul kommt in 19,9b.10b.d dreimal ḥᵃnît, *Speer*, zweimal nkh hif, *schlagen,* und zweimal qîr, *Wand,* vor.

19,9b	wᵉ-hûʾ bᵉ-bêtô yôšēb wa-*ḥᵃnît*ô **bᵉ-yādô**	Er **(Schaul)** sitzt [gerade] in seinem Haus seinen *Speer* **in seiner Hand**
19,9c	wᵉ-dāwid mᵉnaggēn **bᵉ-yād**	**Dawid** spielt mit der **Hand**
19,10ab	wa-yᵉbaqqēš šāʾûl *lᵉhakkôt* ba-*ḥᵃnît* bᵉ-dāwid û-baq-*qîr*	**Schaul** [ver]suchte mit dem Speer Dawid [zu] durch[bohren] und an die Wand zu schlagen.
19,10c	way-yipṯar mip-pᵉnê šāʾûl	Er **(Dawid)** wich vor Schaul aus
19,10d	*way-yak* ʾet-ha-*ḥᵃnît* baq-*qîr*	Er **(Schaul)** *schlug* den *Speer* in die *Wand*
19,10ef	wᵉ-dāwid nās way-yimmālēṭ bal-laylā hûʾ	**Dawid** floh und entkam in jener Nacht

19,10a wa-yᵉbaqqēš **šāʾûl** b ***lᵉhakkôt*** (nkh hif Inf. constr.) ba-*ḥᵃnît* **bᵉ-dāwid û-baq-qîr** entspricht von der Wortwahl und vom Inhalt her 18,11a way-yāṭel **šāʾûl** ʾet-ha-*ḥᵃnît* b way-yōʾmer c ***ʾakkeh*** (nkh hif Imperf) **bᵉ-dāwid û-baq-qîr**. Im Unterschied zu 18,11 erfährt die Zuhörerschaft Schauls Gedanken nicht. Sie kann ihm von Anfang an bei der Durchführung seiner Mordabsicht zusehen, vgl. auch Schauls Verhalten Jehonatan gegenüber in 20,33ab: way-yāṭel šāʾûl ʾet-*ha-ḥᵃnît* ʿālāyw l***ᵉhakkōt***ô. Auch 19,10ef wᵉ-dāwid nās way-yimmālēṭ bal-laylā hûʾ ist mit 18,11d way-yissōb dāwid mip-pānāyw paᶜᵃmāyim vergleichbar. In 18,11d wich Dawid zweimal vor Schaul aus, in 19,10ef wird sein doppeltes Ausweichen durch die synonym gebrauchten Verben nws q und mlṭ nif ausgedrückt.

Der erste Teil des Prologs in 1Sam 19,8 und der zweite in 19,9-10 handeln zu verschiedenen Zeiten an unterschiedlichen Orten. In 19,8 fasst die Erzählerschaft Dawids erneuten Erfolg gegen die Pelischtäer zusammen. Doch weshalb kommt es zu diesem erneuten Anschlag in 19,9-10? Was ist vorgefallen, dass Schaul sein Versprechen von 19,6 bricht? Ist er neidisch wegen Dawids Erfolg? [174] Geht es um einen Generationenkonflikt? Soll die Stelle auf dem Hintergrund von Gen 30,26-31,2 gehört und verstanden werden? Will Dawid wie Jaakov nach seinem erneuten Dienst bei seinem Schwiegervater in 19,8 seine Freiheit? Will Dawid das tun, wovon auch Gen 2,24 spricht: Ein unabhängiges Haus gründen?

Dawids Fliehen mlṭ nif setzt in 19,10f den Anfangspunkt mehrerer Fluchten vor Schaul, vgl. 19,12.17.18; 20,29; 22,1; 23,13; 27,1. Zu Dawids Fliehen brḥ vgl. 19,12.18; 20,1; 21,11; 22,17; 27,4.[175]

Der Hauptteil umfasst **1Sam 19,11-17**. Michal ist hier Protagonistin, Dawid Nebenfigur. Michal ist in 19,11-14.(16-)17 auf der Bühne. Während Michal präsent

[174] Weitere mögliche Gründe: böser Geist JHWHs/Elohims s. 1Sam 18,10-11, grosse (betrogene?) Liebe zu Dawid s. 16,21, weiterführende Information s. z.B. Hügel 2009:342-394.
[175] Vgl. Fokkelman 1986:259-260.

und aktiv ist und einen relativ grossen Sprechanteil hat, tritt Dawid nur kurz in Erscheinung, ist passiv und spricht – von einem (vermeintlichen?) Zitat aus Michals Mund abgesehen – kein einziges Mal. Michal spricht in 19,11d-f mit Dawid, in 19,14cd mit Schauls Boten, in 19,17e-h mit ihrem Vater. Dawid wird in 19,11d-f von Michal gewarnt, in 19,12a von ihr durchs Fenster herabgelassen. Obwohl er nach 19,12d nicht mehr auf der Bühne des Geschehens ist, dreht sich aber immer noch alles um ihn.

1Sam 19,11: Gemäss Zu *schickte* Schaul in a-c *Boten in das Haus Dawid's ihn zu bewachen, und ihn zu töten am Morgen* (sic), gemäss G *sandte* er sie *in das Haus Davids, um ihn zu bewachen und am Morgen zu töten;* gemäss Be *schickte* er sie *in das Haus Dawids, es zu umstellen und ihn dann am folgenden Morgen zu töten*. Die Übersetzung von ʾel-bêṯ mit *in Dawids Haus* ist nicht korrekt. Und die Übertragung von Be ergibt keinen Sinn. Korrekt übertragen Sch, L 1912, L1984, Bu: *zu Davids/Dawids Haus(e)* und T: *zum Haus Dawids.* šmr q, *bewachen, hüten,* übertragen Bu und T relativ frei, aber sinngemäss richtig; laut Bu hatten Schauls Boten den Auftrag, sich zu Dawids Haus zu begeben, *ihn drinnen zu halten*, gemäss T *um ihm aufzupassen* (sic). b lᵉšāmᵉrô c wᵉ-lahᵃmîṯô bab-bōqer (mwṯ hif Inf.; *zu Tode zu bringen*) übersetze ich neutral: *um ihn zu bewachen und am Morgen zu töten.* Mit zwei Infinitivsätzen – wie dies MT vorgibt – lasse ich wie Zu, Be, G, T und L 1984 offen, wer Dawid töten soll. Gemäss Sch (*sandte Boten..., dass sie ihn bewachen ... und töten sollten*), Bu *(schickte Boten ... ihn ... zu töten)* L 1912 *(... dass sie ihn ... töteten*) sollen die Boten diese Aufgabe übernehmen.[176] Interessant ist Ant 6,214-215: Josephus erwähnt keine Flucht in der Nacht. Dawid floh in sein Haus und blieb dort den ganzen Tag. In der (darauffolgenden) Nacht schickte Schaul Boten, um ihn zu bewachen, denn er wollte Dawid vor Gericht stellen und die Todesstrafe über ihn verhängen lassen. Schauls Vorgehen spiegelt römische Gepflogenheiten zu Josephus' Zeit.
Die Übertragungen von d wat-taggēḏ lᵉ-ḏāwiḏ mîḵal ʾištô ... von Zu: *und es sagte dem Dawid sein Weib Michal,* Sch und L 1912: *Das verkündigte dem Dawid sein Weib Michal*, Bu: *Aber dem Dawid meldete es sein Weib Michal* und G: *aber sein Weib Mikhal berichtete David* sind wörtlich. Einen freieren Umgang mit der Vorlage pflegt bei der Bezeichnung der Protagonisten L 1984: *Doch Michal, Dawids Frau, sagte es ihrem Mann*. Be überträgt entgegen der Vorlage mit einem Passivsatz: *aber Dawid wurde von seinem Weibe Michal ... gewarnt.*
In Zu, Be, G, T und L 1984 wird napšᵉḵā in e angemessen mit *dein Leben,* in Sch, L 1912 und Bu problematisch mit *deine Seele* übertragen. Mithilfe der nepeš ist atmen und klingen möglich, damit ist also vor allem die *Kehle* gemeint. Wörtlich könnte mit *deine Person* (per-sonare) übersetzt werden. Da dies nicht gutes Deutsch ist, übertrage ich mit *dich selber.*[177] māḥār ʾattā mûmāṯ in f bedeutet wörtlich *morgen [bist] du ein zu Tode Gebrachter*, was ich mit *wirst du morgen umgebracht* übersetze; ähnlich übertragen Sch, L1912, L 1984: *so musst du morgen sterben*; Zu und Be: *morgen bist du des Todes/bist du morgen des Todes,* G, T und Bu: *(dann/so) wirst du morgen getötet (werden)*.
In Ant 6,215-216 handelt eine über Gefühle definierte Michal, die im Gegensatz zu MT als Dawids Frau und als Königstochter bezeichnet wird, im eigenen Interesse,

[176] Gemäss ZB (*damit er ihn am Morgen töte*) will Schaul Dawid eigenhändig umbringen.
[177] Weiterführende Information zu nepeš s. z.B. Staubli, Thomas/Schroer, Silvia: *Menschenbilder der Bibel.* Ostfildern: Patmos 2014:120-127.

da sie von Dawid abhängig ist. Dies verrät etwas über Josephus' Frauenbild. Seine Michal erriet ihres Vaters Absicht und ging *„zwischen Furcht und Hoffnung schwebend und auch um sich selbst besorgt, da sie ohne Dawid nicht leben konnte, zu ihrem Manne und sprach zu ihm: Hüte dich, dass die aufgehende Sonne dich hier nicht mehr antreffe, sonst wird sie dich fürder nicht bescheinen. Fliehe im Dunkel der Nacht, und möge Gott dir dasselbe verlängern. Denn wisse, dass du, wenn du von meinem Vater gefunden wirst, sterben wirst."*[178]
Schauls indirekt überlieferter, poetisch klingender Tötungsbefehl in bc steht dem Inhalt diametral entgegen: Spätestens seit der massoretischen Punktuation werden viele identische Vokale bezeichnet, so dass heute viele a, ā und ô, ō hörbar sind. **l**ᵉšā**m**ᵉrô reimt sich auf **w**ᵉ-lahᵃ**mîṯô,** wobei der Schlagreim der 3. P. Sing. zu verdanken ist, und weist im Anlaut die gemeinsame Assonanz ᵉ und in der Mitte den gemeinsamen Konsonanten **m** auf. Auch **la**hᵃmîṯô und **ba**b-bōqer weisen im Anlaut Assonanzen auf. Vor allem Michals Rede in ef ist poetisch. Bei ʾên**ḵā**/napšᵉ**ḵā** sind aufgrund der Poss.pron. der 2. P. Sing. Binnenreime hörbar, und auch das *all* aus mᵉ*mall*ēt erklingt nochmals in *hal-l*aylā. Mit kurzen Rhythmen peitscht Michal Dawid zur Eile an; *m*āḥār ʾattā *m*ûmāṯ weist Alliterationen (auch mit *m*ᵉmallēt) und spätestens seit der massoretischen Punktuation **ā**-Assonanzen auf, das ʾattā reimt sich auf ʾênḵā, napšᵉḵā und laylā. Zeitangaben und Begriffe zu Leben und Tod sind in ef chiastisch angeordnet: [179]

19,11e ʾim-ʾênḵā mᵉmallēṭ ʾeṯ-**napšᵉḵā**	**hal-laylā**
19,11f **māḥār**	ʾattā **mûmāṯ**

Du bist ein zu Tode Gebrachter bezeichnet das Gegenteil von *du rettest dein Leben*, resp. dasselbe wie *du rettest nicht dein Leben*. In f greift Michal auch chiastisch die Aussage der Erzählerschaft aus c auf: wᵉ-**la**hᵃmîṯô **bab-bōqer**.
Michal greift hier unaufgefordert in den Konflikt zwischen Schaul und Dawid ein. Das erste Mal lernt die Zuhörerschaft Michal, die hier als Dawids Frau bezeichnet wird, durch eine direkte Rede kennen. Meines Erachtens ist ihre kurze, direkte Rede psychologisch betrachtet sehr geschickt. Das Unbewusste kann nicht mit Negationen umgehen und tilgt sie. Michals Negativaussage evoziert sofort bei Dawid sowohl die Vorstellung seiner nächtlichen Flucht wie die seines Todes.[180]
Mit dem Konditionalsatz kann Michal einen Imperativ vermeiden, der bei Dawid, da von einer Frau geäussert, wahrscheinlich Widerstand hervorgerufen hätte. Doch woher weiss Michal von der erneuten Tötungsabsicht ihres Vaters? Und: Weshalb ahnt Dawid nicht, dass er in seinem Haus in grösster Gefahr ist und flieht dorthin? Kann er sich nicht völlig von Schaul abnabeln? Geht es um eine Abhängigkeit von Schaul, eine Art Liebe zu ihm, vgl. Joavs Meinung in 2Sam 19,7a, dass Dawid die liebe, die ihn hassen und die hasse, die ihn lieben: lᵉ-ʾahᵃbā ʾeṯ-śōnᵉʾêḵā wᵉ-liśᵉnōʾ ʾeṯ-ʾōhᵃbêḵā? Erhofft er sich vom zweiten Königskind ebenso Rettung wie vom ersten, vgl. 19,1-7?

---

[178] Übersetzung von Alexander Müller und Maria Sokolskaya.
[179] Vgl. auch Fokkelman 1986:263.
[180] Die Aufforderung ‚Stell dir keinen rosaroten Elefanten vor' bewirkt eine ebensolche Vorstellung. Am besten lassen sich die Folgen negativ formulierter Befehle bei Kindern beobachten. Entgegen Fokkelman 1986:263 bin ich also nicht der Ansicht, dass der springende Punkt in 19,11ef die Tautologie ist: *„In her deliberation I also hear a tautology (not to save your own life is the same as dying) and the banality of this logic is a reflection of the banality of the violence that is imminent."*

19,11abc erinnert stark an 16,19, wo Schauls Intention gegenteiliger Art war: wa**y-yišlaḥ** šāʾûl **malʾāḵîm** ʾel-yišāy way-yōʾmer šilḥā ʾēlay ʾeṯ-dāwiḏ binḵā ... *Schaul sandte Boten zu Jischaj und sagte: Schicke zu mir deinen Sohn Dawid ...* . Schauls anfängliche Hoffnung auf Heilung und seine grosse Liebe zu Dawid, vgl. 16,21, hat nun in Unheil und Hass umgeschlagen.
19,11a-c.14ab.15 spielen an Schauls Aufenthaltsort, ohne dass dieser explizit genannt wird, ansonsten ist im ganzen Hauptteil Dawids Haus Handlungsort, was in 19,11a angekündigt wird. In 19,9-10d sind die Figuren Schaul und Dawid auf der Bühne an Schauls Aufenthaltsort, in 19,10ef tritt Dawid ab. Ab 19,11a treten Schauls Schergen kurz an Schauls Aufenthaltsort auf. Nennt die Erzählerschaft die mit Bewachung und Tötung Beauftragten ironisch und/oder euphemistisch malʾāḵîm*, Boten*? Oder tut sie es des schönen Klanges willen? Der Konsonant l erscheint dreimal in way-yiš**l**aḥ **š**āʾû**l** mal**l**ʾāḵîm. Spätestens seit der massoretischen Punktuation erklingen in mal**l**ʾāḵîm die a aus w**a**y-yišl**a**ḥ und das ā aus **šā**ʾûl, vgl. 18,22 wa-yᵉṣaw šāʾûl ʾeṯ-ᶜᵃbāḏāw. Zwar wird Schaul nicht in seiner Funktion erwähnt, doch *Boten*, malʾāḵîm (Sing. malʾāḵ), lassen ‚konsonantisch' einen *König,* meleḵ, aufleben. In 19,11d treten die Figuren Michal und Dawid am neuen Handlungsort, in Dawids Haus, auf. Der Personalaufwand in 19,11 ist also gross. Die Handlung in 19,11-12 wird in wenigen Worten zusammengefasst: Während Schaul in 19,11a-c nachts Boten nach draussen zu Dawids Haus schickt, um ihn am Morgen zu töten, schickt Michal in 19,11e - 12d nachts Dawid nach draussen, damit er am Morgen nicht getötet wird. Schaul und Michal verbleiben an ihren Handlungsorten, während die Boten und Dawid sich wie von Spielern angestossene Billardkugeln bewegen. Doch während sich die Soldaten zu Dawids Haus begeben, bewegt sich Dawid von diesem weg. In der Mitte des Verses, in 19,11d stehen Dawid und seine Frau Michal, wobei die beiden durch Michals *Mitteilen* und *Sagen* gerahmt sind: **wat-taggēḏ** lᵉ-ḏāwiḏ **mîḵal** ʾištô **lēʾmōr.** Oder anders ausgedrückt: Michal steht im Zentrum, gerahmt von Dawid und ihrem durch ihn definierten Epitheton.
Gemäss Herrn Prof. Dr. Ernst Axel Knauf verstand die altorientalische Zuhörerschaft 19,11a, wo von Dawids Haus die Rede ist: Der ‚Palast' war eine Ansammlung einzelner Gebäude, von denen Dawid als Schauls Gefolgsmann eines bewohnte.[181] Der heutigen, nicht bibelwissenschaftlich gebildeten Leserschaft stellt sich jedoch die Frage, wie der arme Dawid plötzlich zu einem Haus kommt, vgl. wᵉ-ʾānōḵî ʾîš-rāš wᵉ-niqleh in 18,23d. War Dawid nicht so arm, wie er es zu sein vorgab? Gebrauchte er nur höfische Höflichkeitsfloskeln? Oder ist er arm und gehört das Haus Michal? Kam es durch Heirat in seinen Besitz? Meint die Erzählerschaft diese Stelle ironisch, resp. lässt der Zuhörerschaft die Wahl, diese ironisch zu verstehen? Zu dieser Zeit existiert Dawids Königshaus noch nicht, und der ‚arme' Dawid ist ganz auf seine Frau angewiesen. Den Grundstein zum bêṯ dāwiḏ legt sie hier durch ihre Fluchthilfe. Dawid flieht in 19,10f in einen ersten neuen Raum hinein: die Nacht. Seine Zukunft liegt klar nicht mehr bei Schaul. Kommt Dawid jetzt erst auf die Idee, mit Hilfe der Königstochter einen zweiten neuen Raum zu schaffen, das bêṯ dāwiḏ, seine Dynastie? Bis anhin hat Dawid offensichtlich diesen Raum, der bei Michal liegt, nicht genutzt. Dawids Raum bezog sich seit der Heirat auf den Kriegsschauplatz mit den Pelischtäern, vgl. 1Sam 18,30; 19,8; auf Schauls Woh-

[181] Persönliche Information.

nort, vgl. z.B. 19,7.9-10 und das śāḏeh, *Feld*, einen Ort homoerotischer Liebe zwischen Jehonatan und Dawid, vgl. 19,3; 20,11.17.24.35.41.[182]
Weder sein Haus noch seine Frau, die sich darin befindet, können Dawid Schutz vor Schaul bieten. Er sitzt in der Falle. Wie kam er überhaupt auf die Idee, an einen solch unsicheren Ort zu fliehen? Unterschätzt er trotz der Anschläge Schauls Gefährlichkeit? Überschätzt er seinen beruhigenden Einfluss auf ihn? Überschätzt er Michals Einfluss auf ihren Vater, resp. auf dessen Leute?
Dawids Situation gleicht thematisch Schimschons Situation in Gasa in Ri 16,2, als er bei einer Prostituierten ist und die Leute von Gasa ihn in der Nacht umstellen, um ihn umzubringen. Wörtliche Übereinstimmung findet sich beim Zeitpunkt der Tötungsabsicht: (ʾôr hab-)bōqer. Im Gegensatz zu Schimschon verhält sich Dawid nicht heldenhaft. Seine Situation und sein Verhalten erinnert mehr an das der Kundschafter Jehoschuas in Jericho in Jos 2, die sich von einer Frau bei der Flucht helfen lassen müssen. Der Vergleich mit diesen ist umso zynischer, da die Zuhörerschaft vergeblich auf eine Wertschätzung seitens Dawids für Michals Rettung wartet, vgl. Jos 6,17.22-25. Das Gute, das Michal für Dawid tut, vergilt er ihr nicht mit Gutem, vgl. 2Sam 6,16.20.23; 21,8-9.
19,11 erinnert an 19,2. Beide Königskinder teilen Dawid die drohende Todesgefahr mit, die von Schaul ausgeht: An beiden Stellen erscheinen ngḏ hif und mwṯ hif/hof. Während Jehonatan mit dem Vater verhandeln will und Dawid in 19,2d-f *mitteilt* (ngḏ hif), dass er *am Morgen* (ḇab-bōqer) aufpassen und sich verstecken soll, geht das für Michal aus zwei Gründen nicht: Erstens ist sie eine Frau, die nicht direkt beim König vorsprechen und Einfluss nehmen kann, und zweitens hat sich die Lage verschärft. Schaul hat sein Versprechen von 19,6 gebrochen und einen erneuten Mordanschlag verübt. Dawids Haus ist kein geeignetes Versteck. Während Dawid *sich* bei Jehonatan noch selber *‚hüten'* kann (šmr Impr. nif) *‚hüten'* (šmr q Inf. constr.) ihn nun Schauls Boten, vgl. Jehonatans direkte Rede in 19,2: wᵉ-ʿattā hiššāmer-nāʾ ḇab-bōqer und Schauls indirekte Rede in 19,11a: lᵉšāmᵉrô wᵉ-lahᵃmîṯô ḇab-bōqer. Während sich Dawid in der Jehonatan-Episode noch bis *am Morgen* verstecken kann, soll er nun *am Morgen* getötet werden. Bei 19,11a wird das Verb *töten,* mwṯ hif, zwischen die wiederholten Begriffe geschoben. Michal muss sich andere Tricks einfallen lassen als ihr Bruder, sowohl Dawid wie auch Schaul gegenüber. Während Jehonatan als Mann in 19,2d-f Dawid gegenüber die Imperativform hiššāmer-nāʾ gebrauchen kann, die als Bitte zu verstehen ist, gebraucht Michal als Frau einen diplomatischen Konditionalsatz, der als dringender Rat zu verstehen ist. Michal gebraucht hal-laylā synonym für Jehonatans ḇas-sēṯer. Sie baut Jehonatans Versteckidee aus. Wird die Nacht als Schutzraum verstanden, gebraucht sie wie ihr Bruder in ihrer Rede an Dawid sowohl eine Zeit- wie eine Ortsangabe, wobei die beiden chiastisch zueinander angeordnet sind:[183]

Jehonatans	1Sam 19,2c	1Sam 19,2d
Rede	Zeitangabe: *am Morgen*, ḇab-bōqer,	Ortsangabe: *im Versteck*, ḇas-sēṯer,
Michals	1Sam 19,11e	1Sam 19,11f
Rede	Ortsangabe: *diese Nacht*, hal-laylā,	Zeitangabe: *morgen*, māḥār,

[182] Weiterführende Information s. Hügel 2009:347-360, Schroer/Staubli 1996:15-22. Obwohl in 1Sam 20,17 das Substantiv ʾahᵃḇā, *Liebe*, im Zusammenhang mit Dawid erscheint – Jehonatan lässt ihn bei seiner Liebe zu ihm schwören, dass er Schauls Haus gegenüber loyal ist – sagt die Stelle nichts über seine Liebe oder Loyalität aus, da sie Jehonatans Perspektive zeigt. In 2Sam 1,26 gebraucht Dawid ʾahᵃḇā für Jehonatans Liebe und Loyalität ihm gegenüber. Jehonatan war Dawid einfach sehr angenehm, was mit dem Verb nʿm q Perf. ausgedrückt wird.
[183] Vgl. auch Fokkelman 1986:262.

Die Nacht stellt hier entgegen anderer Erzählungen aus dem Tanach nicht etwas Gefährliches dar, vgl. z.B. Gen 32,23-25. Der Morgen ist hier jedoch entgegen anderer Erzählungen, vgl. z.B. Gen 32,1.27-29, sehr gefährlich. Anstelle der Zeitangabe ḇab-bōqer, *am Morgen,* von 1Sam 19,2c.11c verwendet Michal den weiten zeitlichen Begriff māḥār, *morgen*. Tut sie es des Rhythmus' und des guten Klanges wegen? Zu weiterem ḇab-bōqer im Zusammenhang mit Jehonatan vgl. 20,35; zu māḥār im Zusammenhang mit Jehonatan vgl. 20,5.12.18. Es zeugt von Ironie, dass Michals ʾattā mûmāṯ (mwṯ hof Part.) wörtlich und reimend an Schauls Versprechen von 19,6cd ḥay-yhwh ʾim-yûmāṯ (mwṯ hof Imperf.) erinnert.
Während die Erzählerschaft Jehonatan in 19,1 durch das Epitheton *Schauls Sohn* definiert, in 19,4 von *seinem Vater Schaul* spricht und Jehonatan diesen in 19,2-3 als seinen Vater bezeichnen lässt, bezeichnet sie Michal in 19,11 nicht als Schauls Tochter, sondern als *seine* (Dawids) *Frau.* Michal hat mit genderverkehrten Vorzeichen zu Gen 2,24 ihren Vater verlassen, um ihrem geliebten Mann ‚anzukleben'. Durch das Epitheton in 19,11 drückt die Erzählerschaft Michals solidarische Haltung ihrem Mann Dawid gegenüber aus. In 19,12.13.17 erscheint sie ohne jeglichen Beinamen. Die Erzählerschaft unterstreicht damit, dass Michal selbstbestimmt handelt. Während Jehonatan in 19,2-3 Dawid zunächst Schauls Morddrohung erzählt und ihm danach des Langen und Breiten einen Lösungsvorschlag des Problems unterbreitet, zeigt Michal ihrem Mann kurz und bündig auf, dass er sein Leben selber in die Hand nehmen und sich retten muss, wenn er nicht getötet werden will.

1Sam 19,12: Alle drei Prädikate der Vorlage von b-d *way*-yēleḵ/*way*-**yi**ḇraḥ/*way*-**yi**mmālēṭ übersetzen Sch und L 1912: *dass er hinging, entfloh und entkam/entrann*, Zu: *und er ging und floh und entkam*, G: *und er ging fort, floh und entkam*, T: *und er ging und floh und entkam* und Bu: *er ging fort, entwischte, entrann*. Be (*er floh und entkam*) und L 1984 (*dass er floh und entrinnen konnte*) tilgen ungerechtfertigt das erste Verb und richten ihre Übersetzung nach 19,10 wᵉ-ḏāwiḏ nās way-yimmālēṭ und 19,18 wᵉ-ḏāwiḏ bāraḥ way-yimmālēṭ. Die beinahe synonym gebrauchten Verben sind ein Stilmittel, mit welchem die Erzählerschaft eine Betonung von Dawids immer schneller werdenden Bewegungen intendiert.[184] Die Verben in c way-*yi*ḇraḥ und d way-*yi*mmālēṭ zeichnen sich zudem durch einen identischen Anlaut aus.
Michal rät Dawid nicht nur, sofort vor dem äusserst gefährlichen Schaul zu fliehen, sie lässt ihren passiven (resp. blockierten?) Mann gleich selbst tatkräftig durch das Fenster herunter: a wat-tōreḏ mîḵal ʾeṯ-dāwiḏ bᵉʿaḏ ha-ḥallôn. Michal ist Subjekt der Handlung, die Dawids Bewegungen von b-d anstösst. Obwohl sie in 19,11 einen höflichen Konditionalsatz gebildet hat, ist ihre durch ein einziges Verb ausgedrückte, nonverbale Handlung stärker als jeglicher Befehl, der keinen Widerspruch duldet, vgl. Jehonatans höflichen Befehl in 19,2. Im Gegensatz zu ihrem Bruder führt Michal ihre Versteckidee eigenhändig aus. Dies ist umso erstaunlicher, da die Leserschaft eine Frauenfigur vor sich hat. Michal ist nicht nur intellektuell sehr vif, sondern scheint auch körperlich kräftig zu sein. Oder erwachsen ihr die Kräfte aus der Notsituation? Fallen sie ihr durch eine höhere Macht zu? Josephus hebt in Ant 6,217 explizit hervor, dass Michal Dawid rettete. Er verwendet das Verb kathimaō**,** was *am Seil herunterlassen* bedeutet. Gemäss MTeh 59,4 lässt Michal Dawid an

[184] Weiterführende Information zum Stilmittel ‚Anhäufung von Verben' s. Bar-Efrat 2006:234-235.

einer Kette das Fenster herunter.[185] Diese Interpretationen erinnern an Jos 2,15, wo Rachav die jisraelitischen Kundschafter mit dem Seil aus dem Fenster herunterlässt.[186] Michals Fluchthilfe ist eine Art Zusammenfassung von Jos 2,15: Fast wörtlich stimmt ihre Rettung mit der Rachavs überein. Erachtet es die Erzählerschaft nicht als nötig, gewisse Details zu wiederholen, weil sie automatisch vor den inneren Augen der informierten Zuhörerschaft erscheinen?

Jos 2,15 *wat-tôriḏēm* ba-ḥeḇel *bᵉʿaḏ ha-ḥallôn* kî ḇêṯāh bᵉ-qîr ha-ḥômā û-ḇa-ḥômā hîʾ yôšāḇeṯ
1Sam 19,12a *wat-tōreḏ* mîḵal ʾeṯ-dāwiḏ *bᵉʿaḏ ha-ḥallôn* ...

Neben der Rettung eines Mannes/von Männern aus einem Fenster durch eine Frau sind noch weitere Parallelen zwischen 1Sam 19,11-17 und Jos 2,1-24; 6,17. 25 auszumachen: In beiden Erzählungen verbringt ein Mann/verbringen Männer nächtliche Stunden bei einer Frau, der/die für den König eine Gefahr darstellt/darstellen und der ihn/sie deshalb ausser Gefecht setzen will. Rachav und Michal wenden zur Rettung Mittel der Täuschung an. Beide handeln offensichtlich aus Loyalität, resp. Liebe. Beide verraten ihre Herkunftssippe. Aufgrund der wörtlichen und inhaltlichen Parallelen zu Jos 2 stellen sich folgende Fragen zu 1Sam 19,12: Rettet auch Michal Dawid mithilfe eines Seils? Wohnt Michal wie Rachav an der Stadtmauer? Kann sich Dawid deshalb unentdeckt aus dem Haus und aus dem Ort davonmachen, vgl. Jos 2,15?[187] Oder kann er aus einem anderen Grund entkommen? Verstehen Schauls Boten unter Dawids Haus in 19,11a nicht nur ein Gebäude, sondern vor allem Dawids und Michals Königshaus? Sind die Boten gar positiv konnotiert, vgl. die malʾāḵîm bei Rachav in Jos 6,17.25? Besteht eine gewisse Loyalität Dawid und Michal gegenüber? Nennt die Erzählerschaft sie aus diesem Grund nicht *Schauls Leute,* vgl. 18,22 ʿᵃḇāḏāw? Ist die Bezeichnung malʾāḵîm (Sing. malʾāḵ) eine konsonantische Anspielung an Dawid als *König* meleḵ? Verweigern die Boten Schauls Befehl, resp. nehmen ihn nicht allzu wörtlich?[188] Gemäss 18,16.22 wird Dawid von ganz Jehuda und Jisrael und von Schauls Leuten, geliebt. Sind sie alle wie Jehonatan in einem Loyalitätskonflikt? Schaul sagte schon einmal allen seinen Leuten, dass Dawid getötet werden sollte, was folgenlos blieb, vgl. lᵉhāmîṯ in 19,1. Kann Schaul von seinen Leuten noch ernst genommen werden? Versuchen sie vordergründig Schaul gegenüber loyal zu sein, sind aber Dawid gegenüber (hintergründig) genauso loyal? Lassen sie Dawid entfliehen, und Schaul muss deshalb immer wieder (andere) Boten schicken?
Sowohl Rachav wie Michal erweisen sich als Heldinnen. Bei Rachav steht die Rettung in Verbindung mit der Landnahme, bei Michal in Verbindung mit Dawids ‚Hausübernahme'. Doch während Rachav für ihre Handlung belohnt wird und das Haus ihres Vaters retten kann, wird Michal für ihre Tat nicht belohnt und das Haus Schauls wird ausgelöscht, vgl. Jos 6,17.22-25; 2Sam 21,8-9.
Fokkelman stellt fest, dass 1Sam 19,12a das Bild einer Geburt hervorruft.[189] Das Fenster steht hier als Sinnbild für den Ausgang aus dem behütenden Schoss der Königstochter. Danach soll die Nacht für Dawid rettender Schoss sein, vgl.

[185] Wünsche, August: *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen.* 1. Bd. Trier: Sigmund Meier 1892:331.
[186] Vgl. die Übersetzung von ḫallôn mit *Luke* und die Erklärung dazu in Knauf 2008:46,50.
[187] Zur Art des Fensters und seiner Lage in Jos 2,15 s. Knauf 2008:50.
[188] Zur möglichen Befehlsverweigerung seitens der Boten in 1Sam 19,14-15 s. S. 86.
[189] Vgl. Fokkelman 1986:264.

19,2.11. Michal rettet nicht nur Dawids Leben; sie schenkt ihm die Freiheit[190] und somit neues, eigenständiges Leben. Jetzt kann er auf eigenen Beinen stehen und die weiteren nötigen Schritte in Richtung Unabhängigkeit und eigenem Königtum unternehmen. Als er sich unterhalb des Fensters befindet, ist es, als stünde er zunächst noch auf wackligen Beinen, steht doch in b zunächst ein simples way-yēlek, *er ging,* welches L 1984 und Be unterschlagen, da es offenbar nicht ins Konzept der zwei Bewegungsverben von 19,10.18 passt. Doch die drei Verben, die Dawids Bewegung beschreiben, sind nicht redundant. Zuerst muss Dawid begreifen, was ihm geschieht, bevor er die Chance der ihm geschenkten Freiheit ergreifen kann. Das erste Verb erzählt von seinem Weggehen, das zweite Verb von seiner Flucht, das dritte von seinem Entrinnen in das schützende Dunkel hinein. Zwar übermittelt die Erzählerschaft nach Michals Warnung in 19,11 keine Reaktion Dawids, weder verbaler noch nonverbaler Art, aber durch die drei Verben unterstreicht sie seine Intention auf eigenen Beinen zu stehen und sich zu retten. Alter sieht die Funktion der drei Verben folgendermassen: *„These three verbs for the one in Michal's breathless instructions underline David's single-minded attention to the crucial business of saving himself."*[191] Obwohl Dawid Subjekt dieser drei Verben ist, zeigen sie Michals Perspektive. Sie sieht vom Fenster oben sein Zögern, dann sein Rennen, bis er aus ihrem Blickfeld verschwindet.

In 20,41-42 zelebrieren Jehonatan und Dawid ihren Abschied des Langen und Breiten mit Versprechen, Küssen und Weinen. Von Jakoov wissen wir, dass er weinte, als er seine geliebte Rachel beim Kennenlernen küsste, vgl. Gen 29,11.18. Wie vollzieht sich aber der Abschied dieses Paares in 1Sam 19,11-12?[192] Geht Dawids Abschied von Michal lieb- und wortlos vonstatten? Bleibt Michals engagierter Liebesbeweis unerwidert? Falls ja, erklärt dies ihre Reaktion in 2Sam 6,16? Die Leerstelle betreffend Dawids Loyalität Michal gegenüber ist umso frappierender, da es nicht das erste Mal ist, dass die Erzählerschaft sich über Dawids Verhalten und Gefühle gegenüber seiner Gattin ausschweigt, vgl. 1Sam 18,20.28.

Die Rabbinen anerkennen Michals Leistung nur bis zu einem gewissen Grad. In MTeh 59,1 wird unter anderem das ‚Besser sind zwei' aus Koh 4,9 folgendermassen erklärt: Es beziehe sich auf Jehonatan und Michal, die beide Dawid liebten. Michal habe Dawid ‚innerhalb', Jehonatan ‚ausserhalb' gerettet.[193] Der Bereich des Mannes, der ausserhalb des Hauses, und derjenige der Frau, der innerhalb des Hauses liegt, bleibt bei ihnen unangetastet. Sie verkennen Michals Leistung, die sowohl auf körperlicher als auch auf intellektueller Ebene zu verorten ist. Berlin stellt mit Recht fest, dass die Figur Michal Charaktereigenschaften zeigt, die eher mit Männern assoziiert sind, vgl. 1Sam 18,20.28; 19,12-17; 2Sam 6,20. Die Figur Jehonatan hingegen verhalte sich eher wie eine Frau. Während Michal Dawids Leben mit körperlicher Kraft rettet, agiert er mit Worten und vereinbarten Zeichen, vgl. 1Sam 19,4-5; 20,20-22. Dawid heiratet Michal, weil es ihm recht war, königlicher Schwiegersohn zu werden, vgl. 18,26, Jehonatans Liebe erscheint im wunderbarer als die einer Frau, vgl. 2Sam 1,26, und seine Zärtlichkeit gilt dem Kö-

[190] Vgl. Exum in: Clines/Eskenazi 1991:182 (176-198).
[191] Alter 2011:150.
[192] Vgl. auch Dawids Weinen in 1Sam 30,4-6, als ihm Avijgajil und Achinoam weggenommen werden. Tut er dies aus Liebe und Trauer? Oder muss er öffentlich Kummer zeigen? Die Stelle kann sich auf die Frauen oder die Todesgefahr beziehen, vgl. z.B. Alter 2011:151-152.
[193] Vgl. Wünsche 1892:328-329. Weiterführende Information zur rabb. Haltung bezüglich Michals Rettung in 1Sam 19,11-17 s. Bodi/Donnet-Guez 2005:100-103

nigssohn, vgl. 1Sam 20,41. In 19,11-12 verhält er sich seiner Frau gegenüber, als wäre sie der Mann.[194]

1Sam 19,13: Der in seiner Funktion nicht vollkommen geklärte Begriff hat-tᵉrāp̲îm (Subst. m. Pl.) in a übernehme ich tel quel wie Zu, Be und G aus der Vorlage und übersetze ihn nicht, vgl. z.B. Gen 31,19.34-35; Ri 17,5; 18,14.17-18.20; 1Sam 15,23; 19,16.[195] L 1912 und L 1984 übersetzen ihn mit *ein/das Götzenbild,* Sch mit *eine Bildsäule,* Bu mit *die Wunschlarve*, T mit *die Puppe*.[196] In LXX steht kenotaphia, was Bons mit *leere Grabdeckel* übersetzt. keno-taphion bedeutet eigentlich *leeres Grab*, *Grabstele, Totenbild.*[197] Wie Sch, Bu und L 1984 übersetze ich ʾel-ham-miṯṯā in b mit *auf das Bett/aufs Bett*. Korrekt ist prinzipiell auch die Übertragung von Zu, Be, G, T und L 1912 *ins Bett* (mit śim, BDB: *into*). Doch meines Erachtens rechtfertigt erst das Zudecken eine *ins-Bett*-Übersetzung. Und das kommt später; zu *im Bett*, b̲am-miṯṯā, vgl. 19,15. Keiner der Übersetzenden richtet sich nach LXX. Die Verfasserschaft von LXX und Josephus scheinen einen Text vor sich zu gehabt zu haben, in dem kāb̲ēd anstelle von kāb̲îr steht.[198] kāb̲îr bedeutet wahrscheinlich *(Fliegen-)Netz*, *Geflecht* (BDB: *a quilt or fly-net*). Der Begriff kommt nur hier und in 1Sam 19,16 vor, vgl. mik̲bār in Ex 27,4; 35,16; 38,4-5.30; 39,39 und mak̲bēr in 2Kön 8,15. kāb̲ēd̲ hingegen bedeutet *Leber*. Josephus versucht die unklare Stelle in Ant 6,217 so zu erklären, dass Michal eine halblebendige Geissenleber ins Bett gelegt habe, damit die Boten glaubten, dass ein atmender Kranker darin liege. Er verschweigt in der ganzen Szene die Terafim. Wollte er das Judentum als anikonische Religion darstellen? Dies täte er jedoch nicht konsequent. Denn in Ant 1,310-311 erwähnt er Rachels Hausgötter. Ergreift er hier also nur Partei für Michal und will die Schaultochter vor dem Vorwurf des Polytheismus' bewahren?
Es liegt auf der Hand, dass hā-ʿizzîm in c nicht wörtlich mit *die Ziegen* übersetzt werden kann. So überträgt G kᵉb̲îr hā-ʿizzîm nicht sehr sinnvoll mit *das Ziegengeflecht*. Das *Ziegenfell* von L 1912 erscheint auf den ersten Blick sinnvoller, doch wird hier das kᵉb̲îr übergangen. Mit hā-ʿizzîm sind eher Ziegenhaare als ganze Ziegen gemeint. Bu übersetzt kᵉb̲îr hā-ʿizzîm sinnvoll mit *Netz aus Ziegenhaar.* Ich übersetze ähnlich wie Sch und L 1984, wo *ein Geflecht von Ziegenhaaren;* resp. wie Zu, Be und T, wo *das Geflecht von Ziegenhaar(en)* steht. In A steht kᵉb̲îr hā-ʿîîm. Ijim ist ein Name, der zwei unterschiedliche Orte bezeichnet, vgl. Num 33,44-45; 21,11; Jos 15,29. In Jos 15 wird die Grenze Jehudas beschrieben, wobei Ijim an der südlichen Grenze zu Edom liegt. Wollen die Schreibenden des A darauf hinweisen, dass Dawid später König von Jehuda wird, vgl. 2Sam 2,4, und sich als König von Jisrael auch Edom untertan machen wird, vgl. 2Sam 8,11-15? Erst in 1Sam 19,16 steht in A hā-ʿizzîm.[199] Auch wenn dies kein Schreibfehler wäre und die

[194] Berlin, Adele: *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1994:24-25.
[195] Weiterführende Information zu Terafim s. z.B. Schmitt, Rüdiger: *Hausgott Terafim* auf WiBiLex: April 2006. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10254, abgerufen am 16.11.2014; ders.: *Mantik im Alten Testament.* (AOAT, Bd. 411) Münster: Ugarit 2014:96-102.
[196] L 1912 und L 1986 richten sich hier nach der Bedeutung in Ez 21,26; Sach 10,2.
[197] Gemäss Bons in Kraus/Karrer 2009:322 denkt diese Übersetzerschaft hier *„möglicherweise an Mumienmasken, wie sie in Ägypten über das Angesicht Verstorbener gelegt wurden.“* Vgl. *Lidell and Scott's Greek-English Lexicon* 1889/2012; Schmitt 2014:97.
[198] Gemäss Bons in Kraus/Karrer 2009:322 ein Schreibfehler im hebräischen Text.
[199] Sowohl in 1Sam 19,13 wie in 19,16 ist wegen des weit nach links gezogenen unteren Teils des Ajin für den unteren Teil des nachfolgenden Buchstabens kaum mehr Platz vorhanden. Der obere Teil des Jod und des Zajin unterscheiden sich jedoch an den beiden Stellen stark.

Verfassenden des A eine Oszillation intendierten, passe ich meine Übersetzung dem kᵉbîr hā-ʿizzîm von 19,16 an und übernehme die A-Version aus 19,13 nicht. Meines Erachtens wird mit hā-ʿizzîm auf Rivkahs Betrug mit Jaakovs Fellkleid angespielt, vgl. Gen 27,16. 1Sam 19,13 und Gen 27,16 gleichen einander nicht nur inhaltlich, sondern auch syntaktisch und von der Wortwahl her: Beide Verse beginnen mit wᵉ-, *und,* dem Akkusativobjekte folgen; in beiden Fällen stehen Handlungen von Frauen (Verben im Perf.) im Zentrum des Verses; beide Verse enden mit einem Subst. im Pl. constr. mit einem nachgestellten mask. Poss. pron. Gen 27,16 gleicht 1Sam 19,16 weniger: Keine handelnde Frau steht im Zentrum; hinnê, das ‚Wahrnehmungspartikel' der Boten, ist nicht Prädikat, und es folgen ihm keine Akkusativ-Objekte.

Gen 27,16:	wᵉ-ʾēt ʿōrōt gᵉdāyê hā-ʿizzîm *hilbîšā* ʿal-yādāyw wᵉ-ʿal ḥelqat ṣawwāʾ**rāyw**
1Sam 19,13c	wᵉ-ʾēt (kᵉbîr hā-ʿîîm) kᵉbîr hā-ʿizzîm *śāmā* mᵉ-raʾᵃšōt**āyw**
1Sam 19,16b	(wᵉ-hinnê hat-tᵉrāpîm ʾel-hammiṭṭā) û-kᵉbîr hā-ʿizzîm mᵉ-raʾᵃšōt**āyw**

Aufgrund des mᵉraʾᵃšōtāyw ist davon auszugehen, dass Michal mit Ziegenhaar das Menschenhaar vortäuscht, wo Dawids vermeintlicher Kopf ist oder aber – und dies ist die Meinung von Bu – mit einem *Netz aus Ziegenhaar ... wie einen Kopfschutz* (gegen Insekten) macht. Bei Zu wird ein Ziegenhaargeflecht *zum Kopflager*, also zu einer Art Kissen. Sch, L 1912 und L 1984 übersetzen wörtlich mᵉraʾᵃšōtāyw *zu ihren/seinen Häupten*. G mit *zu Häupten* und Be mit *an (da)s Kopfende* ignorieren das Poss. pron. mᵉraʾᵃšôt ist ein Subst. f. Pl. denom. und bezeichnet den *Platz am Kopfende* (BDB: *head-place*), das adverbial gebrauchte mᵉraʾᵃšōtāyw bedeutet *an sein Kopfende* (BDB: *at his head-place of one lying down*), vgl. auch Gen 28,11. 18; 1Sam 19,16. Da Ziegen meist schwarzes Fell aufweisen, ist davon auszugehen, dass Dawid schwarzhaarig war,[200] da ansonsten Michals Trick hier nicht funktionieren würde, vgl. die Beschreibung Dawids mit ʾadmônî, *erdfarben*, in 1Sam 16,12, was sich also auf seine Gesichtsfarbe beziehen muss, und die der Geliebten mit śaʿrēk kᵉʿēder hāʿizzîm, *dein Haar ist wie eine Herde von Ziegen,* in HL 4,1.
Beim bāged, in 19,13d handelt es sich vermutlich um einen *Mantel*, das im Tanach bekannteste Kleidungsstück. Die meisten übertragen mit *Kleid(e)*, so Zu, Bu, T, L 1984; G mit *Gewand* (wobei er mit diesem Begriff klanglich am nächsten bei der Aussprache von bāged bleibt); Be mit *Tuch*. L 1984 und T übersetzen bab-bāged ungenau mit dem unbestimmten Artikel, Sch und L 1912 ungenau im Plural. Bei Zu, G und T wird unlogisch das Geflecht von Ziegenhaar, das mit dem Indefinitpronomen *es* ersetzt wird und nicht *die Terafim/Teraphim*, resp. *die Ahnenpuppe* mit *einem/dem Kleid(e)/einem Gewande* bedeckt. In MShem 22,4, wo zunächst 19,13ab behandelt wird, ist R. Aibo der Ansicht, dass es sich bei den Terafim um Fetzen von Beinkleidern handelt.[201]
In diesem Vers fällt der unregelmässige, ja beinahe chaotische Rhythmus auf. Wie Dawid im letzten Vers erhält Michal hier drei Verben im waw-Imperf. Von den insgesamt vier Verben steht eines im Perf. śîm kommt zwei Mal vor, zuerst im waw-Imperf., dann im Perf. L 1984 scheint sich am doppelten śîm zu stören und übersetzt es nur einmal. Gemäss Bar-Efrat steht ein Perf. anstelle eines waw-Imperf.

[200] Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Ernst Axel Knauf.
[201] Vgl. Wünsche, August: *Aus Israels Lehrhallen V.1. Der Midrasch Samuel.* Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1967 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1910):120.

als Hinweis auf einen Neuanfang nach einer Unterbrechung.[202] Bei L 1984 hingegen ist die Handlung gleichzeitig: a *Dann nahm Michal das Götzenbild b und legte es aufs Bett c und ein Geflecht von Ziegenhaaren zu seinen Häupten d und deckte ein Kleid darauf ... .* In c kommt im Gegensatz zu a,b,d nach dem wᵉ- zuerst das Objekt. Es ist, als würde Michal ihre Handlungen für einen Moment unterbrechen, überlegen, sich umschauen, das Ziegenhaargeflecht erblicken, es nehmen und platzieren. Diese drei waw-Imperf. zeichnen sich durch eine Alliteration (t nach *wat*) aus, der auch in *tᵉ*rāp̱îm vorkommt. Auch ihre *wat-* gleichen klanglich *hat-tᵉ*rāp̱îm; c ist in diese Reimfolge nicht miteinbezogen und bezieht sich auf Gen 27,16.
Jos 2 und 1Sam 19 weisen wiederum wörtliche und thematische Gemeinsamkeiten auf: Während Rachav in Jos 2,4.6 zwei jisraelitischen Männer ‚nimmt', um sie (ihn) unter Flachstengeln zu verbergen, nimmt Michal Terafim und versteckt sie unter Kleidern.

Jos 2,4.6 **wat-tiqqaḥ** hā-ʾiššā ʾeṯ-šᵉnê hā-ʾᵃnāšîm wat-tiṣpᵉnô ... wat-tiṯmᵉnēm bᵉ-p̱ištê hā-ʿēṣ ... .
1Sam 19,13 **wat-tiqqaḥ** mîḵal ʾeṯ-hat-tᵉrāp̱îm ... wat-tᵉḵas bab-bāgeḏ.

Der Plot von Jos 2,3-16 verläuft umgekehrt wie in 1Sam 19,11-15:

Jos 2,3-5	Der König fordert die Herausgabe der jisraelitischen Männer, die bei Rachav sind.	1Sam 19,11-12	Michal gibt Dawid den Tipp, sich zu retten. Sie lässt ihn aus dem Fenster herunter.
Jos 2,4-5	Rachav verbirgt die Männer. Sie erfindet (wahrscheinlich vor den Soldaten des Königs) eine Notlüge.	1Sam 19,13-14	Michal versteckt Dawids ‚Double'. Sie erfindet vor den Soldaten des Königs eine Notlüge
Jos 2,15-16	Rachav lässt die Späher aus dem Fenster herunter. Sie gibt ihnen Tipps für ihre Errettung.	1Sam 19,14-15.	Der König fordert die Herausgabe Dawids, der bei Michal ist.

Ein Thema von Jos 2,8-14; 6,22-26 – im Gegenzug für die Rettung das Versprechen zu erhalten, dass das eigene Leben und das der eigenen Sippe bei Machtwechsel verschont wird – erscheint in 1Sam 19 nicht. Erst Jehonatan kann dieses (für seinen Sohn und an Michals Stelle) von Dawid abringen, vgl. 1Sam 20,11-17; 2Sam 21,7-9. Offensichtlich versucht Michal wie Rachav durch List die Verfolger zu täuschen, um Zeit für den Verfolgten/die Verfolgten zu gewinnen.[203] Sie führt das Versteck- und Verdeckspiel, das schon bei Jehonatan begann, in diesem Vers weiter. Reagiert sie mit ihrem Betrug auf Schauls Schwurbruch ihrem Mann gegenüber? Aus welchem Grund setzt sie Terafim, Bett, Ziegenhaargeflecht und Mantel für ihr Täuschungsmanöver ein? Was bedeuten diese Gegenstände und wofür stehen sie?

[202] Vgl. Bar-Efrat 2006:174; vgl. auch 1Sam 18,26d S. 60.
[203] Diese Ansicht vertrat schon Graetz 1908:184, der jedoch die Reihenfolge der Ereignisse umdrehte. Auch unterschlägt Graetz Michals Fluchthilfe aus dem Fenster und ihre Rede dem Vater gegenüber: *„Als Sauls Boten des Morgens in Davids Haus drangen, um ihn, wenn auch mit Gewalt, zum König zu führen, liess Michal melden, ihr Gatte sei krank, und als jener befahl, ihn im Bette zu ihm zu bringen, legte sie eine Art Mumienfigur ins Bett und ein Kissen von Ziegenhaar zu deren Häupten und deckte sie mit Kleidern zu, um die Boten glauben zu machen, der kranke David läge darin, und um diesem auf seiner Flucht durch längeres Hinziehen einen Vorsprung zu verschaffen. Während Saul seinen Zorn gegen seine Tochter, die ihn so arg getäuscht hatte, ausliess, war David bereits in dem von Gibeat-Saul nicht weit entfernten Rama bei Samuel eingetroffen."* S. auch Miscall, Peter D.: *Michal and her Sisters.* In: Clines/Eskenazi 1991:250 (246-260).

Offenbar handelt es sich bei den Terafim um einen einzelnen Gegenstand von der Grösse eines Menschen, den Michal zu tragen vermag.[204] Mit den genannten Hilfsmitteln drapiert sie damit ein dawidähnliches Gebilde.[205] Falls es sich um Götterbilder handelte, vgl. *Götzenbild* bei L 1912, L 1984 oder *Bildsäule* bei Sch: Um welche Gottheit handelt es sich? Welches ist ihr Zuständigkeitsbereich? Ist es Potenz und Fruchtbarkeit? Hoffte Michal, mit ihrer Hilfe schwanger zu werden? Es ist nicht klar, wieviel Zeit seit der Verheiratung verstrichen ist und ob Dawid (danach) je bei Michal war. Die Zuhörerschaft weiss, dass er entweder im Krieg, vgl. 18,30; 19,8; bei Jehonatan, vgl. 19,2-7, oder bei Schaul, vgl. 19,7.9-10, war.[206] In 19,11-12 wird erstmals von einem Zusammensein der Eheleute berichtet. Doch nichts deutet darauf hin, dass sie füreinander Zeit haben. Oder konnte die jüngste Tochter Schauls nicht schwanger werden, weil sie dafür nicht reif war? Mädchen wurden im Alten Orient früh verheiratet.[207] Auch Lavans jüngste Tochter konnte im Gegensatz zu ihrer älteren Schwester zunächst keine Kinder bekommen, vgl. Gen 29,28 - 30,22, v.a. 30,1. Und ist aus Rachels Terafim, die Lavan gehörten, zu schliessen, dass diejenigen in Dawids Haus ursprünglich Schaul gehörten und diesem etwas bedeuteten, vgl. Gen 31,19.30-35 und Schmuels Aussage in 1Sam 15,23? Hat Michal sie wie Rachel ihrem Vater vor der Flucht ihres Mannes gestohlen? Wollen Rachel und Michal ihre Väter durch die Entwendung der Terafim entmachten? Erhoffen sie sich durch deren Besitz Hilfe für ihre Männer, damit diese stark werden und eine eigene Sippe, resp. ein eigenes Königshaus gründen?
Deen wertet die Terafim (die sich in Dawids Haus befinden) als Hinweis auf Michals Götzenglauben: *„She (Michal) no doubt believed in idols ... There is ... enough evidence to lead us to think she was not a believer in David's God of strength and mercy."*[208] Doch hätte Michal diese wirklich verehrt, wäre sie nicht so ‚pietätslos' mit ihnen umgegangen. In diesem Kontext setzt sie sie zweifelsohne ein, um die Verfolger zu täuschen: Ihre Funktion ist es, Dawid, Schauls Feind, zu repräsentieren.
Und was bedeutet das Bett? Entgegen heutiger Vorstellung steht es im Tanach nicht primär für Ehe und Fruchtbarkeit, sondern für Krankheit und Tod, vgl. miṭṭā in Gen 49,33; 2Sam 3,31; 1Kön 17,19; 21,4; 2Kön 1,4.6.16; 2Kön 4,21.32. Nur in Est 7,8 steht miṭṭā eindeutig für Sexualität. Michal weiss also um die Hauptbedeutung des Bettes, wenn sie im nächsten Vers sagt, dass Dawid krank ist. Erhofft sie sich,

---

[204] Was Terafim sind und welche Funktion sie haben, ist nicht vollends geklärt. Fokkelman 1986: 274 denkt, dass sie hier Orakelfunktion haben könnten, vgl. Sach 10,2; Ez 21,26. Vielleicht habe Michal dem Vater zeigen wollen, dass Dawids Flucht aus einer Orakelbefragung resultierte und von göttlicher Seite abgesegnet war; vgl. Schauls Verhalten in 1Sam 9,6; 28,6.15. Michal habe möglicherweise gehofft, dass ihr Vater von der Verfolgung ablasse, wenn er mithilfe von Terafim an JHWHs Verwerfung aus Schmuels Mund in 1Sam 15,23 erinnert würde. Vgl. auch Schmitt 2014:96-102; Staubli/Schroer 2014:35, Anm. 1; 561-562.
[205] Vgl. Schroer, Silvia*: In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament.* OBO 74. Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987:137-139; vgl. dies.: *Teraphim.* In: Iconography of Deities and Demons in Ancient Near East (IDD). An Iconographic Dictionary with Special Emphasis on First-Millennium BCE Palestine/Israel**.** A Research Project of the History of Religions Chair of the University of Zurich, Switzerland, in co-operation with Brill Academic Publishers, Leiden, Netherlands: Last update 14.5.2009.
http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_teraphim.pdf, abgerufen am 17. 2. 2017.
[206] Gemäss Clines 1991:132-133 (129-140) hat Dawid Männerbünden den Vorrang gegeben.
[207] Zuerst wurde die ältere Tochter, dann die jüngere verheiratet, vgl. 1Sam 18,17-19; Gen 29,26.
[208] Deen, Edith: *King Saul's Daughter – David's First Wife.* In: All the Women of the Bible. N.Y.: Harper & Bros 1955: 96-100. In: Clines/Eskenazi 1991:142 (141-144).

dass Schaul ihm gegenüber Schonung zeigt, dass er vielleicht zurückkehren könnte, wenn ihr Vater sich beruhigt hat, vgl. Schaul und Jehonatan in 1Sam 19,6-7?
Und was bedeuten der Mantel und das Geflecht aus Ziegenhaar? Beides erinnert an Jaakovs betrügerisches Fellkleid, zu wörtlichen Parallelen vgl. Gen 27,16. Hier hatte Rivkah die Hand im Täuschungsspiel. Die Stammmutter intendierte den väterlichen Segen für ihren Zweitgeborenen Jakoov. Will Michal mit ihrer Ziegenhaartäuschung wie Rivkah und Jakoov den Segen ihres Vaters für ihren geliebten Mann erreichen? Geht es ihr um eine Nachfolgeregelung für den von einem bösen Geist gepeinigten Vater, vgl. 1Sam 13,13-14; 15,10-35; 16,14-16.23; 18,10; 19,9?
Einerseits ist die Verwendung *eines Mantels*, beged, zum Verdecken der Terafim auf der sachlichen Ebene einleuchtend. Anderseits spielt die Verfasserschaft mit diesem Begriff auf Michals Betrug an, bedeutet beged doch sowohl *Kleid* wie *Betrug*, vgl. Jes 24,16; Jer 12,1, vgl. im Deutschen *(ver-)decke(n)* oder *(ver-) kleid(en)*.[209]
Doch was ist die Funktion all der Parallelen zwischen Michal und Rivkah, Jaakov und Rachel, vgl. Gen 31,19.30-35? Will die Verfasserschaft Michal in die Nachfolge dieser Stammmütter und dieses Stammvaters stellen? Dawid hingegen gleicht hier einzig mit seiner Flucht dem Stammvater Jaakov. Doch im Gegensatz zu Jaakov wird diese nicht von JHWH in die Wege geleitet, vgl. Gen 31,3.11-13.17-21. Was will die Verfasserschaft sagen, wenn sie von Michals, nicht von JHWHs Fluchthilfe spricht?

1Sam 19,14: Wie Bu übertrage ich lqḥ in b mit *festnehmen*; Be übersetzt mit *abholen*, alle anderen Übersetzer mit *holen*. ḥālā q in c bedeutet *krank sein, leiden* oder z.B. bei Schimschon in Ri 16,7.11.17 *schwach, kraftlos sein/werden*; vgl. auch Jes 57,10.[210] Wie alle Übersetzer übertrage ich mit *krank sein*. Gemäss LXX sagen die Boten über Dawid: enochleisthai auton, was Bons mit *er sei krank* überträgt.[211] enochleō bedeutet laut Liddell & Scott *to trouble, disquiet, annoy.* Dawid soll also von etwas gequält worden und unruhig gewesen sein. Auch in Ant 6,217 verwendet Michal den Begriff ochleō.
Schauls Aussenden der Boten und sein Befehl an diese sind durch den gemeinsamen Klang ah verbunden: way-yišlah ... lāqahat. Schaul, sein Befehl, die Boten, ihr Auftrag und der vermeintlich Kranke sind durch **l** verbunden: way-yišlaḥ šāʾûl malʾākîm lāqaḥat ... ḥōleh, wobei sich vor allem way-yišlaḥ šāʾûl wegen **l** und **š** und yišlaḥ šāʾûl und ḥōleh hûʾ wegen **l**, **ḥ**, **û**, ʾ konsonantisch gleichen.
Der kurze Vers handelt an unterschiedlichen Orten: bei Schaul und bei Michal. Die Zeit ist gekürzt.[212] Es ist davon auszugehen, dass der Morgen angebrochen ist.
Der Personalaufwand ist gross: Schaul, die Boten, Dawid und Michal, die hier nicht namentlich genannt wird. Alle Figuren ausser dem vermeintlich handlungsunfähigen Dawid sind aktiv. Zum zweiten Mal schickt hier Schaul Boten zu Dawid. Sie haben den Auftrag, Dawid in seinem Haus festzunehmen. Erstere, in 19,11, scheinen in der Nacht primär Wachfunktion ausgeübt zu haben. Schaul und Mi-

[209] Vgl. beged im Sinne einer Decke im Zusammenhang mit dem bettlägrigen Dawid in 1Kön 1,1 und im Sinne einer Verkleidung im Zusammenhang mit Schaul in 1Sam 28,8.
[210] Weiterführende Information zu Krankheit im Tanach s. Frey-Anthes, Henrike: *Krankheit und Heilung (AT)* auf WiBiLex: August 2007. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24036, abgerufen am 7.1.2017; Dohmen, Christoph: *Die Wurzel ḥlʾ im Alten Testament.* In: BN Heft 20. Bamberg 1983: 15-18.
[211] Bons in Kraus/Karrer 200:323.
[212] Weiterführende Information zur Gestaltung der Zeit in bibl. Texten s. Bar-Efrat 2006:157-199.

chal handeln hier eigenständig und sind Subjekte ihrer Reden: Die Rede Schauls wird indirekt, die Michals direkt überliefert. Michals Versteck- und Verdeckspiel geht hier verbal weiter: Wie Rachav gebraucht sie den Verfolgern gegenüber eine Notlüge, vgl. Jos 2,4-6.
Zudem ist 19,14-15 eine Variante des Themas von Gen 31,34-35. Michal deckt hier Dawid, der Schaul sehr wichtig ist und dessen er habhaft werden will, und gibt vor, dass er krank, resp. impotent ist. Rachel verdeckte etwas, was ihrem Vater sehr wichtig war und dessen er habhaft werden wollte, und gab Unreinheit, resp. weibliche Impotenz vor.
Wo die Boten genau sind, was sie tun und sagen, darüber schweigt sich die Erzählerschaft aus. Auch wenn sie gemäss MTeh 59,4 in Dawids Haus hineingingen und ihn dort suchten, gehe ich davon aus, dass Michal sie schon an der Schwelle abfing. Ansonsten hätte Schaul in 19,15b nicht betonen müssen, dass sie nach Dawid zu sehen haben: lirʾôṯ ʾeṯ-dāwiḏ. Die syntaktische Stellung der Boten zwischen Schaul und Dawid in 19,14ab, vgl. 19,15ab, weist auf ihre Stellung zwischen den Parteien hin. Da Schauls Leute zunächst (vor der Heirat) Dawid heimlich mitzuteilen hatten, dass der König an ihm Wohlgefallen habe, vgl. 18,22, mussten sie sich später darüber gewundert haben, dass er ihnen (nach der Heirat) sagte, dass er ihn töten wolle, vgl. 19,1. Und was mussten sie sich gedacht haben, nachdem Dawid kurz darauf erneut für Schaul erfolgreich Dienst leistete, vgl. 19,7-8? Die Liebe für Dawid war sicherlich nicht einfach verflogen, vgl. 18,16.20. Auch wenn es sich hier nicht um dasselbe Personal wie in 18,22; 19,9-11 handelte, ist davon auszugehen, dass die vor Michal stehenden Boten über einige der Vorfälle im Zusammenhang mit Schaul und Dawid informiert sind.
Michals Aussage ist unglaubwürdig, liegt es doch für alle Beteiligten auf der Hand, dass Dawid nicht krank sein kann, hat er doch kurze Zeit zuvor noch bei Schaul musiziert und ist danach weggerannt, vgl. 19,9-11. Dennoch, entgegen dem klaren Befehl Schauls, scheinen die Boten keinen Versuch unternommen zu haben, Dawids Haus zu betreten und ihn festzunehmen. In 19,15 muss Schaul nochmals Boten losschicken! Haben sie sich also dem Befehl des Königs widersetzt, sich mit Michal solidarisiert und Dawid so einen Vorsprung verschafft? Sind die Boten in 19,15 dieselben wie in 19,14, oder sind es wegen Befehlsverweigerung andere? Schon die ersten Boten in 19,11 hätten den Auftrag gehabt, Dawid zu bewachen und am Morgen zu töten. Haben schon diese sich dem Befehl des Königs widersetzt? Hat Schaul in 19,14 erneut Boten geschickt, weil schon die aus 19,11 – entgegen ihrem Auftrag – Dawid am Morgen nicht zur Tötung abgeholt haben? Hätten die aus 19,11 ihren Bewachungsauftrag ernst genommen, hätte Dawid nicht fliehen können. Auch wenn Jos 2,15 die Leerstelle nach der Lage von Dawids Haus schliessen könnte: Ähnliche Themen, Motive, ja selbst wörtliche Parallelen bedeuten nicht unbedingt, dass alle Details eines Intertextes identisch sein müssen.
Offenbar haben sowohl die Boten in 19,11 wie auch die in 19,14 Michal und Dawid gegenüber gewisse Loyalität empfunden, vgl. 18,16.22. Denn: Weshalb steht in 19,11.14 nicht, dass Schaul malʾāḵāyw, *seine Boten,* schickte, sondern lediglich dass er malʾāḵîm, *Boten,* entsandte, vgl. ʿaḇāḏāw, *seine Leute*, in 18,22. 26, resp. ʿaḇḏê šāʾûl, *die Leute Schauls*, in 18,23-24? Sind die malʾāḵîm hier gar nicht euphemistisch gemeint? Verstehen sie sich selber als Boten zwischen Machtzentren ohne klare Loyalität, resp. versteht die Erzählerschaft sie so, vgl. z.B. 2Sam 3,12.14?
In LXX ist Michals verbales Engagement für Dawid getilgt: Die Boten sagen, dass Dawid krank ist. In Ant 6,217 hingegen wird Michals Einsatz ausgebaut: Sie habe

gesagt, Dawid sei die ganze Nacht unruhig gewesen und habe den Anwesenden das zugedeckte Bett gezeigt. Da die Leber durch ihre Zuckungen die Decke bewegt habe, habe sie glaubhaft machen können, dass Dawid darunter liege und schwer atme.

1Sam 19,15: ham-malʾāḵîm in a übersetzen L 1912, L 1984 und Be mit *Boten*, Zu, Sch, G, T und Bu mit *die Boten*. Der bestimmte Artikel im hebräischen Prätext weist darauf hin, dass es sich um dieselben wie in 19,14 handelt.[213] Mit dem Einfügen des obligatorischen Akkusativpartikels ʾet vor dem bestimmten Artikel ha- kommen konsonantische Ähnlichkeiten mit lirʾôṯ , lēʾmōr und ʾōṯô zustande, und das Subjekt Schaul hebt sich nun deutlich von den Objekten **ʾeṯ**-ham-malʾāḵîm und **ʾeṯ**-dāwid ab. Anders ausgedrückt: Im Gegensatz zu 19,14 stehen die Boten dank des bestimmten Artikels auf der ‚Objekt-' und somit auf Dawids Seite. Schaul wird hier deutlicher: Anstelle des lāqaḥaṯ, *(fest-)nehmen*, von 19,14 stehen hier ein lirʾôṯ, *sehen*, und ein konkreter Befehl:

19,14 way-yišlaḥ šāʾûl **malʾāḵîm** lāqaḥaṯ **ʾeṯ-dāwiḏ**
19,15 way-yišlaḥ šāʾûl **ʾeṯ-ham-malʾāḵîm** lirʾôṯ **ʾeṯ-dāwiḏ** lēʾmōr haʿalû ʾōṯô ḇam-miṭṭā ʾēlay ...

ḇam-miṭṭā in d übertrage ich wie Be, G, T und Bu mit *im Bett(e)*. Bei Zu und L 1912 steht *mit dem Bette*; bei Sch und L 1984 *samt dem Bett(e)*. Wörtlich und korrekt übersetzen e lahᵃmiṯô Zu, G, T: *ihn zu töten*, Bu: *um nämlich ihn zu töten*, Sch, Be, L 1912 und L 1984: *dass er getötet werde*. Alle diese Übersetzer lassen wie die hebräische Vorlage offen, wer Dawid zu töten hat, vgl. 19,1.11. In LXX und in Ant 6,218 will Schaul Dawid eigenhändig umbringen.[214] Josephus betont, wie erbarmungslos Schaul dem Kranken gegenüber ist: ... *trotzdem befahl er, ihn herbeizuschaffen, möge er auch noch so krank sein, denn er wolle ihn umbringen ...* .
lē-ʾmōr in c steht im Zentrum des Satzes. In a-b sind Schauls indirekte Befehle erkennbar. In de steht sein direkter Befehl, bei dem spätestens seit der massoretischen Punktuation identische Vokale vorhanden sind, so dass heute die Anlaute ha-/ḇa-/la- auffallen, wobei la- in ʾē**lay** aufgenommen wird; hörbar ist auch die Wiederaufnahme des Anlautes **mi-** aus **mi**ṭṭā in la-hᵃ**mi**ṯô und die Endreime ʾōṯô/lahᵃmiṯô. Die klangliche Schönheit der Rede steht Schauls Intention entgegen. Eine Tötung im Bett wird erst im Zusammenhang von Dawids Machterweiterung in 2Sam 4,7 gelingen: Michals Bruder Isch-Boschet wird im Bett ermordet werden.
Michals Argument von Dawids Krankheit kann Schaul nicht überzeugen. Wie sollte es auch? Ist es doch noch nicht lange her, dass Dawid ihm geschickt ausgewichen und dann weggerannt ist, vgl. 19,10. Die Übermittlung von Michals Aussage durch die Boten wird in MT zwar nicht erzählt, aber aufgrund des Bettes in Schauls Befehl ist davon auszugehen, dass er darüber informiert wurde, vgl. LXX und Ant 6,218, wo Schaul von den Boten/Dienern weiss, dass Dawid (in der Nacht krank geworden) ist. Die Bewegungen, welche Michal mit dem realen Dawid in 19,12 ausführt, stehen denen diametral entgegen, welche Schaul in 19,15 mit dem vermeintlichen Dawid ausführen lassen will. Bei yrḏ hif, *herunterlassen*, in 19,12, ist Michal Subjekt und Dawid Objekt; beim Gegenteil ʿlh hif, *heraufbringen*, in 19,15, sollen Schauls Boten Subjekt und Dawid Objekt sein. Auch die Ortsbezeichnungen

[213] Diese Ansicht wird auch in EÜ vertreten, wo way-yišlaḥ šāʾûl ʾeṯ-ham-malʾāḵîm mit *Saul schickte die Boten (zurück)* übersetzt wird.
[214] Diese Ansicht wird auch in ZB vertreten.

ḫallôn, *Fenster*, in 19,12 und miṭṭā, *Bett*, in 19,15 stehen einander von der Bedeutung her diametral entgegen: Während das Fenster Freiheit und Leben verspricht, steht das Bett für Gefangenschaft und Tod. Auf den Tod spielt Schaul zuerst indirekt durch miṭṭā, *Bett,* an, vgl. Gen 49,33; 2Sam 3,31; 1Kön 21,4; 2Kön 1,4.6.16; 4,21.32, dann direkt durch mwt hif Inf.
Drei Mal schickt Schaul Boten zu Dawid: zuerst um ihn zu bewachen und ihn am Morgen zu töten (19,11bc), dann, um ihn festzunehmen (19,14b) und schliesslich, um nach ihm zu sehen, ihn heraufzuholen und zu töten (19,15bde). Der erste und zweite Befehl widersprechen einander (vordergründig): Warum soll die Garde einen toten Dawid festnehmen?[215] Erteilte Schaul zuerst einen Bewachungsauftrag und teilte gleichzeitig seine Tötungsabsicht für den Morgen mit? Ganz klar wurden weder 19,11c noch 19,14b durchgeführt. Merkt Schaul nun, dass er sich in 19,11.14 zu ungenau ausgedrückt hat, vgl. 18,17-19?[216] Nehmen die Soldaten seine Befehle nach diversen Vorkommnissen, z.B. in 19,1(-7), nicht mehr ernst? Reagiert er hier auf ihre Befehlsverweigerungen und wird konkreter? Nun sollen die Boten nach Dawid schauen, was schon für die Festnahme in 19,14 nötig gewesen wäre. In 19,15de wird thematisch 19,11c.14b aufgenommen. Schaul begründet zum zweiten Mal, weshalb er Dawid dingfest machen will. Das Subjekt für *töten*, mwṯ hif Inf., bleibt aber wie in 19,1.11 unklar: Wer muss, resp. will Dawid töten? Der Erzählerschaft gelingt also auch in diesem Vers ein Spannungsaufbau, indem sie vieles im Unklaren belässt: Um wie viele Garden geht es hier? Was soll welche Garde tun? Was führen sie (nicht) aus? Weshalb (nicht)?[217]
1Sam 19,16: Die Ereignisse in 19,13 wurden aus der Sicht der Erzählerschaft, resp. aus der Michals dargestellt. Nun werden die Handlungsverben weggelassen und die von Michal verwendeten Gegenstände und deren Anordnung nach hinnê aus Sicht der Boten wiedergegeben.[218] Während bei L 1912 für hat-tᵉrāp̱îm in 19,13 *Götzenbild* stand, ist hier nur noch vom *Bild* die Rede, und aus der *Wunschlarve* von Bu wird hier eine *Larve*. Da in 19,13 aus Michals Perspektive, in 19,16 aber aus derjenigen der Boten berichtet wird, kann geschlossen werden, dass diese Übersetzer die Stellen dahingehend interpretieren, dass Michal in den Terafim mehr sah, als die Boten darin erkennen konnten. L 1984 berichtet wieder wertend vom *Götzenbild*, Sch von der *Bildsäule*, T von der *Puppe*, alle anderen neutral von*Teraphim/Terafin*.
Auffällig sind die drei sich reimenden Pluralendungen bei ham-malʾāḵîm, hat-tᵉrāp̱îm, hāʿizzîm. Ähnlich wie bei Jaakov und seinem Vater in Gen 27,30-36 wird hier Michals Betrug vom Vater zu spät aufgedeckt. Auffällig ist die Wiederholung der Betrugsrequisiten und ihrer Anordnung aus 19,13, vgl. Gen 27,16; 31,19.34-35, und die Wiederaufnahme des Versteck- und Verdeckmotivs. Wie schon in 19,13 wird zuerst das Grosse, dann werden die Details fokussiert.

---

[215] Garder (franz.) bedeutet *wachen*. Eine Garde ist eine Elitetruppe für den Schutz eines Herrschers, resp. seine Leibwache, vgl. Duden, Universalwörterbuch 2003:598 und Wahrig 2002:507.
[216] Vgl. S. 49.
[217] Da die Sätze kurz sind, bleibt der Zuhörerschaft kaum Zeit, sich den erzürnten Schaul vorzustellen, der sich über die (vermeintliche) Dummheit seiner Leute die Haare rauft: *„O je, Dawid festzunehmen bedeutet doch nicht, seine Frau zu fragen, wie es ihm geht und wo er ist! Muss ich euch wirklich Schritt für Schritt erklären, was zu tun ist?! Also: Geht zuerst selber nach ihm schauen, nehmt ihn dann fest und bringt ihn danach zu mir, und zwar im Bett, so dass er endlich getötet werden kann."*
[218] Generell zeigt die Erzählerschaft nach hinnê Details aus der Sicht der Figuren. Vgl. Bar-Efrat 2006:46.

Die Boten führen hier mindestens einen Teil von Schauls Befehlen von 19,15 aus. Zu wem sie konkret kommen und was sie genau tun, ist aber getilgt. Offensichtlich sind sie bei Michal, um nach Dawid zu sehen, vgl. 19,15b und hinnê in 19,16b. Der lakonische Stil entspricht realer Zeit: Es ist, als würden den Überrumpelten die Worte im Hals stecken bleiben, als kämen sie mit Sehen und Verstehen kaum nach.[219]
Das einzige Requisit aus 19,13, welches hier nicht aufgegriffen wird, ist der Mantel. Haben die Boten diesen weggezogen, um dem Befehl des Königs nachzukommen? Auch in LXX ist nicht klar, was auf den Terafim liegt und wer das Bett aufdeckt. Hier finden die Boten Grabdeckel auf dem Bett und die Ziegenleber am Kopfende. In Ant 6,218 jedoch haben die Soldaten das Bett, resp. Michals Betrug aufgedeckt. Gemäss MTeh 59,4 haben nicht die Boten die Terafim gefunden, sondern Schaul.
Die Erzählerschaft des MT verschweigt noch mehr: Wann genau haben die Boten den Betrug bemerkt? Wie haben sie reagiert? Wie hat Michal reagiert? Bringen sie das im Bett liegende Dawidsurrogat zu Schaul, vgl. 19,15d? Was tun sie mit Michal, vgl. z.B. HL 5,7? Auf wessen Seite stehen sie, auf Schauls oder auf Michals? Oder hat ein Bote Schaul über die Entdeckung informiert, worauf er sich die ‚Bescherung' in Dawids Haus anschauen kommt? Oder kommt er aus eigenem Antrieb, um nach dem Rechten zu sehen? Ist er den Boten nachgegangen, weil er ihnen misstraute? Wieviel Zeit verstreicht zwischen 1Sam 19,16-17?

1Sam 19,17: Ungerechtfertigt übersetzen L 1912 und L 1984 das kāḵā bei lām-mā kāḵā rimmîṯinî in b nicht. Bu überträgt mit *so, so*, um dem Klang von kāḵā gerecht zu werden, Zu, Sch und Be mit *also*, die anderen mit *so*. L 1984 zieht cd wat-tᵉšallᵉḥî ʾeṯ-ʾōyᵉḇî way-yimmālēṭ in Schauls Rede zusammen: *und meinen Feind entrinnen lassen*. Auch dies ist nicht gerechtfertigt, denn die beiden Verben in cd sind nicht Synonyme: šālaḥ pi in c bedeutet *loslassen, freigeben, entlassen* (Gesenius), *gehen lassen* (BHS WB); bei L 1912 steht *lassen*, bei Sch *laufen lassen*, bei Zu, Be, T *ziehen lassen*, bei Bu *herauslassen*; mlṭ nif in d bedeutet *entkommen, sich retten* (Gesenius), *entrinnen* (BHS WB, so auch Sch, L 1912; Bu: *entrinnen können*), *sich in Sicherheit bringen* (BHS WB). Wie BHS WB vorschlägt, übertrage ich šālaḥ pi mit *gehen lassen* und wie Zu, Be, T (und ähnlich wie BDB: *slip away, escape*) mlṭ nif mit *entkommen*.
Dawids vermeintliche Rede aus Michals Mund in 19,17gh wird unterschiedlich übersetzt. In den drei verwendeten christlichen Übersetzungen wird lā-mā (ʾᵃmîṯēḵ ...) nicht als Fragewort gesehen. Zwar wäre dies gemäss BDB bei lām-mā z.B. in 2Sam 13,26; 16,9; 20,19, 2Kön 14,10 korrekt.[220] Ich bin jedoch der Ansicht, dass Michal sich hier mit ihrem lā-mā auf das lām-mā (kāḵā rimmîṯinî) ihres Vater in b bezieht und so Rapport herstellt. Deshalb übersetze ich h wie Zu, G, T, Bu mit *warum soll ich dich töten (müssen)*. Be setzt die direkte in eine indirekte Rede und überträgt ungeschickt mit: *Er drohte mir, dass ich ihn ziehen lasse, sonst wollte er mich umbringen*. Schauls und Michals Reden umfassen je drei Verben; Schauls Rede umfasst insgesamt sieben Wörter, Michals sechs. Beide sprechen also ungefähr gleich lang, was bedeutet, dass ein ausgeglichener verbaler Schlagabtausch stattfindet, was ungewöhnlich ist, zumal Michal sich dreifach hätte unterordnen müssen: dem

[219] Weiterführende Information zu erzählter Zeit und Erzählzeit s. Bar-Efrat 2006:157-202.
[220] Vgl. auch Stoebe 1973:356, 358.

König, dem Vater, dem Mann. Schaul und Michal stehen einander auch gleichwertig ohne Beinamen gegenüber.
Gemäss Ant 6,219 erfand Michal eine Entschuldigung, was Schaul veranlasste, ihr zu verzeihen: Aus Furcht vor Dawids Todesdrohung habe sie ihn gerettet. Da sie aus Not gehandelt habe, gebühre ihr Nachsicht. Sie glaube nicht, dass ihrem Vater ebensoviel am Tode seines Feindes als an ihrer Errettung liegen sollte.
Die Rabbinen loben Michals weises Handeln bei Dawids Rettung und ihre intelligente Art, ihrem Vater entgegen zu treten. Gemäss MTeh 59,4 liess Michal Dawid mit einer Kette aus dem Fenster herunter. Den Boten, die Dawid im Haus suchten, sagte sie, er liege krank im Bett, was diese Schaul meldeten. Er erteilte nun den Befehl, Dawid mit dem Bett zu ihm zu bringen, worauf er in diesem die Terafim vorfand. Darüber geriet er in Zorn und stellte seine Tochter zur Rede. Sie entgegnete, dass eigentlich alles seine Schuld sei. Er habe sie an einen seiner Räuber verheiratet. Dieser sei nun mit dem Schwert über sie gekommen. Er habe gedroht, sie umzubringen, wenn sie ihm nicht zur Flucht verhelfe. Aus Angst habe sie ihm geholfen und ihn entfliehen lassen. Deshalb wird Michal auch Eglah genannt, vgl. 2Sam 3,5; 1Chr 3,3. Wie ein Kalb (kᵉ-ʿeglā), welches das Joch nicht auf seinen Hals nehme, habe Michal das Joch ihres Vaters nicht auf sich genommen, vgl. MTeh 59,4.[221] Auch gemäss MShem 22,4 ist Michal mit Eglah identisch, und zwar, weil sie Schaul wie ein Kalb (kᵉ-ʿeglā) angebrüllt habe: *„Vater, hast du mich an keinen andern Menschen in der Welt verheiraten können als an deinen Räuber? Er zuckte sein Schwert gegen mich und sprach zu mir: Wenn du mich nicht fortlässest, so töte ich dich* (sic).*“*[222] Gemäss MMish 31,23 bezieht sich Spr 31,23, das ‚Lob der tüchtigen Frau', auf Michal: *„Bekannt ist in den Thoren ihr Mann, wenn er sitzet bei den Aeltesten des Landes d.i. Michal, welche David vom Tode errettet hat* (sic)*.“*[223]
Von der Struktur, vom Klang und Inhalt her verlaufen die Anreden in 19,17a und e parallel, wobei die Namen chiastisch angeordnet sind.

19,17a way-***yōʾmer*** šāʾûl *ʾel-mîḵal*
19,17e wat-***tōʾmer*** *mîḵal ʾel*-šāʾûl

Auch die direkten Reden in bcd und fgh weisen Chiasmen, Parallelismen und vor allem klangliche Schönheit auf:

19,17b **lām-mā(h)** kāḵ**ā rim***mîṯ*inî c wat-tᵉ*šallᵉḥî* ʾeṯ-ʾōyᵉḇî d way-yimmālēṭ
19,17f **hû**ʾ-ʾ**āma**r ʾē**l**ay g *šallᵉ*ḫinî h **lā-mā(h)** ʾᵃ*mîṯ*ēḵ

Zu Schauls Anklage in b nimmt Michal keine Stellung und kontert mit Dawids vermeintlicher Rede und dessen lā-mā, das chiastisch zu Schauls angeordnet ist. Sie greift in f Schauls h, m, r, l aus b auf, wobei die Anlaute **lām-** und **ʾām** ähnlich klingen. Spätestens seit der massoretischen Punktuation sind identische Vokale vorhanden, so dass heute seine Rede in b und ihre Rede in f und h ā-Assonanzen aufweisen. In g nimmt Michal Schauls šlḥ pi aus c auf, vgl. Schauls šalḥ q in 19,11a. 14a.15a, und macht damit einen Reim auf sein rimmîṯinî in b. In h lā-mā ʾᵃ*mîṯ*ēḵ greift sie sowohl Schauls lām-mā als Anaphora – und somit auch sein **mā** aus way-yim**mā**lēṭ aus d – wie sein *mîṯ* aus rim*mîṯ*inî aus b auf. Auch Schauls Rede klingt sehr poe-

[221] Weiterführende Information s. Wünsche 1892:328-329, 331; Bodi/Donnet-Guez 2005:111, 130-133, 138.
[222] Wünsche 1967 (1910):120-121.
[223] Wünsche, August: *Der Midrasch Mischle.* Leipzig: Otto Schulze 1885:76

tisch: b **lām-mā** und **kāḵā** weist heutzutage starke vokalische Nähe, u.a. Schlagreime auf. ri*mmî*ṯinî weist vokalisch nur -i /-î Laute auf, wobei die doppelten -î ursprünglich sind, und wiederholt das *mm* aus *lām-mā*. Es ist eine enttäuschte Klage, ähnlich der in Ps 22,2a: **ʾēlî ʾēlî lā-mā** ʿazaḇtānî *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* Schauls Emotionen nach dem Betrug durch Michal und Dawid erinnern an die von Jizchak nach Rivkahs und Jaakovs Betrug, vgl. Gen 27,33; resp. an die von Esau nach Jakoovs Prellerei, vgl. Gen 27,34.41, resp. an die von Lavan nach Jaakovs Flucht und Finte, vgl. Gen 31,22-30, v.a. 31,27: lām-mā naḥbēʾṯā liḇrōaḥ wattiḡnōḇ ʾōṯî. Ebenso klingt hier nochmals Jaakovs Klage an Lavan von Gen 29,25 an. Die Frau von En-Dor wird sich bei Schaul in 1Sam 28,12 ähnlich beklagen.
In diesem Vers fallen wegen der direkten Reden der beiden Protagonisten Erzählzeit und erzählte Zeit zusammen.[224] Folgende Fragen bleiben nach wie vor unbeantwortet: Was passierte zwischen 19,16 und 19,17, und wieviel Zeit ist dazwischen verstrichen? Wo spielt 19,17? Was tun die Boten mit dem Davidsurrogat, was mit Michal? Hat ein Bote Schaul über die Entdeckung informiert, worauf dieser in Dawids Haus kommt? Oder kommt Schaul aus eigenem Antrieb? Misstraute er seinen Boten? Ahnte er einen Einfluss seiner Tochter auf diese? Meint er mit lām-mā kāḵā rimmîṯinî auch ihre Aufwiegelung zur Befehlsverweigerung der Boten?
Obwohl Schaul formal in b-d nur eine einzige Frage stellt, die er mit einem Fragepartikel einleitet, können zwischen den Zeilen mindestens drei Anschuldigungen gehört werden:[225] In b wirft er Michal den Betrug mit den Terafim (nicht Gotteslästerung), mit der Krankheit und mit den Boten (?) vor. In c beschuldigt er sie des Verrats, indem sie seinem Feind die Flucht ermöglicht hat; zu Schauls Feindesverhältnis zu Dawid vgl. 18,29. Michal greift das lām-mā und das šlḥ pi ihres Vaters in umgekehrter Reihenfolge auf und täuscht ihn erneut. Nur scheinbar antwortet sie auf seine Anschuldigungen, denn sie greift nur eine davon auf. Den Betrug mit den Terafim erklärt sie nicht. Ihre Aussage kann der Vater nicht widerlegen. Offenbar rechnete Schaul mit der Solidarität seiner Tochter und unterschätzte ihre Loyalität zu Dawid. Ironischerweise wird sie nicht zu Dawids Fallstrick wie ursprünglich geplant, sondern zu seinem eigenen, vgl. 18,21.
Ist Schauls Wahrnehmung von Dawid als Feind lediglich Projektion, vgl. 18,29b; 20,24ab? Dawids Gedanken erfährt die Leserschaft nirgends. Zu den Gefühlen eines Schwiegervaters seinem Schwiegersohn gegenüber, vgl. Lavan in Gen 31,1-2.5. Michal gebraucht hier eine Notlüge vor Dawids Verfolger wie Rachav vor den Verfolgern der Jisraeliten, vgl. Jos,2,4-6. Die zweitgeborene Michal belügt ihren Vater wie der zweitgeborene Jaakov den seinen, vgl. Gen 27,19.24, resp. wie die zweitgeborene Rachel den ihren, vgl. Gen 31,34-35. Kann Michal wegen Schauls erbarmungslosem Befehl, einen Kranken im Bett zu töten, ‚erbarmungslos' lügen? Auch Dawid wird in Notsituationen lügen: Priester Achimelech und König Achisch gegenüber, vgl. 1Sam 21,3.14. Oder lügt Michal nicht? Stösst Dawid, nachdem Michal ihn in 19,11 gewarnt hat, wirklich eine Morddrohung gegen sie aus, im Sinne von: *Hilf mir sofort, sonst bringe ich dich um*?[226] Hält sie ihn im letz-

[224] Weiterführende Information zur Zeitdauer bei der Gestaltung von Zeit, Bar-Efrat 2006:157-180.
[225] Bar-Efrat sieht hier nur zwei Anschuldigungen Schauls. Bar-Efrat, Shimon: *Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar.* Johannes Klein (Übers.). BWANT 178. Stuttgart: W. Kohlhammer 2007:265.
[226] Vgl. auch Edelman, Diana V.: *Saul Ben Kish, King of Israel, as a ‚Young Hero'?* In: Jean-Marie Durand/Thomas Römer et al (Eds.): Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien: Actes du colloque organisé par les chaires d'As-

ten Moment zurück und wünscht sich ein ähnliches Versprechen, wie das, das er später Jehonatan geben wird, eine ähnliche Verabschiedung, wie sie zwischen Jehonatan und Dawid stattfinden wird, vgl. 20,14-17.41-42, worauf er barsch reagiert? Erklärte eine ernst gemeinte Drohung Dawids Michals handfesten Einsatz? Rettet sie nicht nur Dawids, sondern vor allem ihr eigenes Leben? In gefährlichen Situationen erwachsen selbst schwachen Frauen Bärenkräfte. Und falls dem so wäre: Wäre dann Dawids Morddrohung eine Notlüge, damit er möglichst schnell von seiner Frau gerettet wird, vgl. sein Verhalten in 21,3.14? Will er Michal so auf immer los werden? Oder ist es keine Notlüge, meint er seine Drohung ernst? Könnte dies ihre Verachtung für ihn und den späteren ‚Ehekrach' in 2Sam 6,16.20-22 erklären? Zu Dawids Liebesunfähigkeit, vgl. die Leerstellen bezüglich seiner Liebe und Loyalität anderen gegenüber, zu seiner gestörten Liebesfähigkeit, vgl. Joavs Meinung in 2Sam 19,7a.[227] Michals Täuschungsmanöver mit den Terafim widerspräche der Version einer effektiven Morddrohung Dawids nicht. Liebe lässt sich nicht sofort töten. Kommt Michal während Dawids langer Abwesenheit auf den Boden der Realität, zumal er nach seiner Flucht weiterhin mit Jehonatan, nicht aber mit ihr, in Kontakt bleibt, vgl. 1Sam 20; 23,16-18?

Michals kurze und prägnante Rede an Schaul in 19,17f-h steht in auffälligem Gegensatz zu Jehonatans langer, zunächst erfolgreicher, dann jedoch folgenloser Rede in 19,4c-5e.[228] Während Jehonatan in 19,5a-c gegen Schauls Absicht, Dawid zu töten, argumentierte, erörtert Michal hier ihrem Vater kurz und bündig Dawids Tötungsabsicht ihr gegenüber. Während Jehonatan in 19,5e die rhetorische Frage stellte: wᵉ-**lām-mā** ṯeḥᵉṭāʾ bᵉ-ḏām nāqî **lᵉhāmîṯ** ʾeṯ-dāwiḏ ... *warum willst du dich an unschuldigem Blut versündigen, dass du Dawid tötest ...,* soll Dawid Michal mit ähnlichen Worten gefragt haben: **lā-mā** ʾᵃ**mîṯēḵ**, *warum soll ich dich töten?* Es ist, als hätte sich Michal von Jehonatans Frage inspirieren lassen. Steht hinter Dawids (vermeintlicher?) Frage folgender Sinn: *Warum soll ich mich an dir, Michal, an unschuldigem Blut, versündigen?* Michal formuliert diesen Sinn nicht aus und reagiert wie ihr Vater, der seinen Kindern gegenüber einen knappen Kommunikationsstil pflegt. So antwortete Schaul Jehonatan in 19,6 mit vier Worten. Seiner Tochter wirft er sieben Wörter an den Kopf, sie antwortet mit ebenso wenigen. Oder zeigt sich hinter Dawids (vermeintlicher?) Frage Michals emotionale Verfassung? Fühlt sie sich tot? Ahnt sie ihr Schicksal?

Oder stellt Michal lediglich Rapport mit ihrem Vater her, wenn sie für die Frage in 17g-h das lām-mā und šalḥ aus seinem an sie gerichteten Vorwurf von 17b-d aufgreift? Sagt sie doch auf diese Weise, dass Dawid ähnlich denkt wie ihr Vater, dass er, um sich zu retten, bereit gewesen wäre, sie, die Tochter Schauls, zu töten. Schaul, der Täter, fühlt sich zunächst berechtigterweise wegen Michals

---

syriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009. OBO 250. Fribourg: Academic Press 2011:148 (161-183).

[227] Auch 1Sam 20,17; 2Sam 1,17-27 zeigen nicht Dawids Liebe zu Jehonatan. In 1Sam 20,17 berichtet die Erzählerschaft aus der Perspektive des liebenden Jehonatan, 2Sam 1,17-27 ist ein für die Öffentlichkeit bestimmtes Klagelied. Beim Tod von Schauliden trauert Dawid immer öffentlich. Vgl. auch seine öffentliche Trauer um Avijgajil und Achinoam in 1Sam 30,3-6.

[228] Rowe hat sich ausführlich mit der Frage nach Michals Moral in 1Sam 19,11-17 befasst. Rowe, Jonathan Y.: *Michal's Moral Dilemma*: A Literary, Anthropological and Ethical Interpretation. Library of Hebrew Bible/OTSt 533. N.Y.: T&T Clark 2011:167. Viele Wissenschaftler sind der Ansicht, dass Michal lügt. Hugenberger vergleicht sie zudem mit der ihrer Ansicht nach moralisch höherstehenden Figur Jehonatan: *„This lie sharply contrasts Michal with her brother Jonathan, who defended David against Saul even at the risk of his own life ... ."* Hugenberger, G.P.: *Michal.* In: ISBE. Grand Rapids: Eerdmans 1986: III, 348. In Clines/Eskenazi 1991:205 (205-206).

Fluchthilfe als Opfer. Michal stellt sich nun auf die gleiche Ebene wie Schaul, indem sie sich als Dawids Opfer darstellt: Beide, sie und Schaul, sind somit Dawids Opfer! Dawid, von Michal als Täter dargestellt, soll bereit gewesen sein, sie, die Schaultochter zu töten, genauso wie der Täter Schaul, der nun zum Opfer wird, bereit gewesen war, sein Opfer Dawid zu töten, vgl. 19,11c,f.17h. Wer davon ausgeht, dass Michal eine Notlüge gebraucht, kann über die Ironie dieser Stelle, wie Michal ihren Vater schlagfertig austrickst, schmunzeln. Sie hat die Zuhörerschaft auf ihrer Seite. Doch ihre Aussage in 19,17h wird zur self-fullfilling, resp. self-destroying prophecy.[229] Das Dramadreieck hat zu spielen begonnen:[230] Bald vergeht der Zuhörerschaft das Lachen. Nicht nur Michal als ursprüngliche Helferin Dawids wird in 1Sam 25,44; 2Sam 3,13-16 Opfer von Handlungen ihres Vaters und ihres Ehemannes, alle Schauliden geraten in Opferpositionen. In 2Sam 6,20 versucht Michal aus dieser Rolle auszubrechen, doch wie 2Sam 6,21-23 offenbart, gelingt ihr dies nicht. Was mit ihr danach passiert, darüber schweigt sich die Erzählerschaft aus. In 2Sam 21,8-9 wird sie durch ihre Söhne repräsentiert, die Dawid als ‚Sühneopfer' den Giveoniten zur Hinrichtung ausliefert.
Fokkelman weist auf die Struktur von 1Sam 19,11fg und 17b-h hin:

a1	11e Michals Rede: Thema Flucht ʾim-ʾênkā **mᵉmallēṭ** ʾeṯ-napšᵉkā hal-laylā
b1	11f Michals Rede: Thema Tod māḥār ʾattā **mûmāṯ**
b2	17b Schauls Frage: Thema Täuschung *lām-mā* kākā **rimmîṯinî**
a2	17cd Schauls Rede: Thema Wegschicken/Flucht **wat-tᵉšallᵉḥî** ʾeṯ-ʾōyᵉbî **way-yimmālēṭ**
a3	17g Dawids Rede: Thema Wegschicken ʾēlay **šallᵉḥinî**
b3	17h Dawids Frage: Thema Tod *lā-mā* **ʾᵃmîṯēk**

In a1-3 ist das Thema Flucht, das abwechslungsweise je zweimal durch mlṭ pi, resp. nif und šalḥ pi ausdrückt wird. In b1und b3 ist das Thema Tod. In b2 drückt Schaul seine ‚Ent-Täuschung' über Michals Täuschungen von 19,12-14 aus, die in 17gh weitergehen. b1-2 weist spätestens seit der massoretischen Vokalisierung Assonanzen – 11f māḥār ʾattā 17b lāmmā kākā – auf.
Michals erste Rede in 19,11ef und ihre zweite in 19,17gh enthalten Warnungen. Ihre Warnung an Dawid begründet sie mit neun Worten. In ihrer Rede an ihren Vater sind die Protagonisten vertauscht. Dawid soll eine Warnung an Michals Adresse ausgestossen haben: Mit nur drei Worten soll er seine Ehefrau herumkommandiert und mit dem Tod bedroht haben. Das lā-mā ʾᵃmîṯēk in 19,17h entspricht in etwa Michals Aussage in 19,11d, welche die Frage *Warum sollst du sterben?* implizierte. Michals Dawid entspricht hier dem Möchtegern-Mörder Schaul. Das Porträt, das Michal in 19,17gh von Dawid zeichnet, steht in ironischem Gegensatz zu dem in 19,11-12. Denn in 19,17gh erscheint der Stumme und Passive plötzlich als Haudegen: Für sein eigenes Leben ist er bereit, über die Leiche seiner Frau zu gehen.[231] Doch ist das wirklich Ironie? Entspräche dies nicht auch seinem Charak-

[229] Weiterführende Information zu self-fullfilling und self-defeating prophecy s. z.B. Schnepper, Markus: *Robert K. Mertons Theorie der self-fulfilling prophecy. Adaption eines soziologischen Klassikers.* Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004.
[230] Weiterführende Information s. z.B. Schlegel 1993.
[231] Vgl. Fokkelman 1986:266-270. Leerstellen und Widersprüche wie solche in 1Sam 19,11.17 nennt Sternberg ‚Opposition in Juxtaposition', vgl. Sternberg, Meir: *Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington: Indiana University Press 1985:242, 244-246.

ter? Dawid ist eine der undurchsichtigsten Figuren des Tanach.[232] Wenn Michal hier die Wahrheit sagte, erklärte dies, weshalb Dawid sie nicht mitnahm.
Doch Dawids šallᵉḥinî kann auch einfach als Antwort auf Michals ʾim-ʾênḵā mᵉmallēṭ ʾeṭ-napšᵉḵā hal-laylā verstanden werden und zwar im Sinne von *Ja, lass mich gehen!* und sein lāmā ʾᵃmîṯēḵ im Sinne von: *Warum soll ich dich als meine Ehefrau töten, (indem ich mich Schaul ausliefere), so dass du kinderlose Witwe wirst?,* vgl. ʾištô in 19,11. Letzteres zumindest entspricht teilweise Josephus' Interpretation. Sein Jehonatan argumentiert gegenüber Schauls Tötungsabsicht in Ant 6,210, vgl. 19,4-5, folgendermassen: Durch Dawids Tod würde Michal Unrecht getan, weil sie eine kinderlose Witwe würde. Und Josephus' Michal warnt Dawid in Ant 6,215, vgl. 1Sam 19,11, aus grosser Angst um ihr eigenes Leben. Denn dieses wäre für sie nicht mehr lebenswert, wenn er stürbe.

Der Schluss des dritten Michal-Fragments, **1Sam 19,18ab**, wiederholt den letzten Teil des Prologs von 19,10d. Dawids Flucht rahmt dieses Fragment, vgl. auch 19,12b.[233] Dawid kehrt zu Schmuel zurück, zu dem Mann, mit dem seine Karriere begann, vgl. 16,11-14. Danach wird er sich in 1Sam 20 erneut an ein Königskind wenden, um Schutz zu erfahren. Dawids und Jehonatans Raum ist wiederum das Feld, śāḏeh, vgl. 19,3; 20,5.11.24.35, vgl. auch śāḏeh bei Jaakov, Rachel und Leah in Gen 31,4. Abermals ist vom morgigem Tag und dem Morgen die Rede; vgl. 19,11 māḥār ʾattā mûmāṯ und 20,5 hinnê-ḥōḏeš māḥār; zu ḇab-bōqer vgl. 19,2 und 20,35.
Die Handlung spielt bei Schaul und Michal. Doch nur der Handlungsort bei Michal wird mit dem Begriff bêṯ dāwiḏ, *Dawids Haus*, genauer bezeichnet. Handlungsorte sind auch ein Bett, wo Dawids Double versteckt ist, und ein Teil seines Fluchtweges. Der Zeitraum umfasst eine Nacht und frühe Morgenstunden. Im Zentrum steht eine aktive Michal. Dies beweisen die vielen ihr zugeordneten Verben, aber auch ihre Reden. Die Handlung im Hauptteil kann in zwei Sequenzen unterteilt werden: 19,11-14 und 19,15-17. Die Anfänge der beiden Teile, 19,11abc und 19,15ab.e, sind fast identisch: Schaul schickt seine Boten aus, um Dawid zu töten. Im ersten Teil agiert Michal mit gewieften Täuschungsmanövern, was die Zuhörerschaft für sie einnimmt und ob ihrer Pfiffigkeit zum Schmunzeln bringt: Dem realen Dawid verhilft sie trickreich zur Flucht; er ist gut in der Dunkelheit versteckt; sein Double, die Terafim, versteckt sie unter Ziegenhaaren und Mantel, damit die Finte nicht auf Anhieb auffliegt und Dawid Zeit zur Flucht gewinnt. Im zweiten Teil wird ihr Betrug aufgedeckt. Beide Teile enden mit Michals gewieften Reden. Im ersten Teil erzählt Michal den Boten, dass Dawid krank sei, im zweiten erzählt sie ihrem Vater, dass Dawid sie mit dem Tod bedroht habe, wobei unklar bleibt, ob er dies tat oder nicht.[234] Überliefert die Erzählerschaft keine Antwort Schauls, weil es ihm die Sprache verschlägt? Ist seine nonverbale Antwort in 25,44 erkennbar, als er seine Tochter mit einem unbekannten Mann namens Palti verheiratet, der sie und ihn nicht mehr bedroht? Josephus füllt in Ant 6,220 die Leerstelle: Schaul verzeiht seiner Tochter.

[232] Vgl. z.B. Alter 2011:144-149
[233] Vgl. auch Elias' Flucht in 1Kön 19,3.
[234] Für Fokkelman 1986:264-265 oszilliert der Text nicht: Michal lügt ihren Vater an.

Fokkelman zeigt die konzentrische Struktur dieses Fragments auf:

A Dawids **Flucht: w^{e}-ḏāwiḏ** nās **way-yimmālēṭ** ... 19,10ef
B Michals Mahnung zur **Flucht** wegen **Tod**esgefahr: ʾim-ʾênḵā **m^{e}mallēṭ** ʾeṯ-napšᵉḵā ... ʾattā **mûmāṯ** 19,11ef
C Michal lässt Dawid **entfliehen:** wat-tōreḏ mîḵal ʾeṯ-dāwiḏ ... **way-yimmālēṭ** 19,12
D Michal fertigt eine Dawidattrappe **auf dem Bett** an: mit **Terafim und Ziegenhaar** 19,13
E **Schaul schickt Boten**, Michals Rede: Er ist krank 19,14
E' **Schaul schickt Boten**, **Befehl,** Dawid im **Bett** zu ihm zu bringen 19,15
D' Boten decken MichalsTäuschung mit **Terafim und Ziegenhaar auf dem Bett** auf 19,16
C' Schauls Täuschungsvorwurf und die **Frage**, warum sie den Feind **fliehen** liess: **way-yimmālēṭ** 17a-d
B' Michals Rede: Dawids **Befehl**, ihn **gehen zu lassen** und die **Frage**, warum er sie **töten** soll: lāmā **ʾᵃmîṯēḵ** 17f-h
A' Dawids **Flucht**: **w^{e}-ḏāwiḏ** bāraḥ **way-yimmālēṭ** ... 19,18ab.

Das Thema Flucht (*fliehen, entkommen, weggehen*) erscheint insgesamt sechs Mal: in ABC-C'B'A'. Das Schlüsselwort in AC-C'A' ist mlṭ, *entkommen*, das insgesamt vier Mal in 19,10f-18b erscheint. Dreimal kommt der Begriff miṭṭā, *Bett*, in 19,13b.15d.16b in DE-E'D' vor, thematisch sogar viermal: In 14d weist Michal mit ḥōleh hûʾ, *er ist krank*, darauf hin, dass Dawid im Bett ist. E-E', das Zentrum des Abschnitts, ist nicht nur durch einen identischen Anfang, sondern auch durch einen Chiasmus verbunden: Michals Aussage von 14d ḥōleh hûʾ wird in 15d von Schaul umformuliert: ʾōṯô ḇam-miṭṭā. Fokkelman weist darauf hin, dass ʾe**l**-ham-**miṭṭ**ā gleiche Konsonanten aufweist wie *entweichen,* mlṭ. Thema dieses Abschnittes ist der Kampf zwischen Vater und Tochter um Dawids Leben. Von B bis B' ist sie Herrin der Situation. In der Rahmung, in A und A', eröffnet und beendet sie die Handlung durch ihre Rettung.[235]
Nicht explizit genannt, aber zwischen den Zeilen lesbar und durch Bezüge rekonstruierbar ist das Thema Liebe. In 19,1 wird Jehonatans verbales Engagement mit seiner Liebe zu Dawid begründet, hier zeigt Michal, was sie darunter versteht: handfeste Loyalität. Und wie steht es mit Michals Liebe zu ihrem Vater? Hat sie ihn etwa aus Liebe vor einem Mord bewahrt?

Gemeinsam an Gen 29-31 und dem vorliegenden Michal-Fragment sind die Themen Betrug, tödliche Bedrohung, Flucht, Solidarität und Loyalität. Ist Michal wie Rachel, Schaul wie Lavan, Dawid wie Jaakov? Wie Rachel und Leah sich mit ihrem Mann solidarisch zeigten, vgl. Gen 31,14-16, verhält sich Michal dem ihrigen gegenüber loyal. Wie Lavan Jaakov täuschte, vgl. Gen 29,18-25; 31,6-7; hält Schaul Dawid gegenüber sein Wort nicht, vgl. 1Sam 19,6. Wie sich Jaakov trotzdem wiederholt in den Dienst seines Schwiegervaters stellte, vgl. z.B. Gen 29,15. 18.27-28; 30,27 - 31,1, stellt sich auch Dawid dessen ungeachtet immer wieder in Schauls Dienst, vgl. 1Sam 18,27.30; 19,7-8. Wie Jaakov bei Lavan zu Reichtum kommt, vgl. v.a. Gen 31,1.9.16, dessen Besitz mehrt und an sich bringt, vgl. Gen 30,35 - 31,1, erwirbt auch Dawid bei Schaul Eigentum und Ruhm, vgl. z.B. 1Sam 18,18.23 und 18,6-7.13-16.26-27.30; 19,8.11. Im Gegensatz zu Jaakov gewinnt Dawid noch mehr. Ihm ist nicht nur die Loyalität zweier Kinder Schauls gewiss, sondern auch die Liebe der Frauen Jisraels, resp. ganz Jisraels und Jehudas, vgl. z.B. Gen 31,1.23.25 und 1Sam 18,1-7.16.20.22.28.30; 19,1-7.11-17. Wie Jaakov deswegen Lavan gegen sich aufbrachte, vgl. z.B. Gen 31,2, bringt Dawid Schaul gegen sich auf, vgl. 1Sam 18,9-11.17.21.29; 19,1.9-17. Wie Jaakov vor Lavan fliehen musste, vgl. Gen 31,17-31, v.a. Gen 31,21, ist auch Dawid gezwungen, vor Schaul zu flüchten, vgl. 1Sam 19,10-12.18. Während sich Elohim gegen Lavan stellte, vgl. z.B. Gen 31,7.9.16. 24.29, ist Schaul von JHWH verworfen, vgl. 1Sam

[235] Vgl. Fokkelman 1986:266-268.

13,13-14; 15,10-35 und wird von JHWHs, resp. Elohims (bösem) Geist gepeinigt, vgl. rûaḥ yhwh 16,14; 19,9; rûaḥ-ᵓᵉlōhîm 16,15.16.23; 18,10. Und wie Rachel ihren Vater bezüglich der Terafim belog und betrog, vgl. Gen 31,19.34-35, täuscht Michal den ihrigen mit Terafim, vgl. 1Sam 19,13-17. Während sich Lavan durch den Terafim-Diebstahl bedroht fühlte und demjenigen den Tod androhte, bei dem die Terafim versteckt waren, vgl. Gen 31,32, sieht sich Schaul durch den potenziellen Dieb seines Throns, repräsentiert durch die Terafim, bedroht und droht demjenigen den Tod an, vgl. 1Sam 19,10, der durch die Terafim ‚gedeckt' wird. Während Lavan Jaakovs Zelt durchsuchte, vgl. Gen 31,33, lässt Schaul Dawids Haus durchsuchen, vgl. 1Sam 19,14-16. Sowohl bei Rachel wie bei Michal sind die Terafim versteckt und verdeckt. Während sie bei Rachel in Gen 31,34 gänzlich unter dem Kamelsattel und ihrem Schoss verschwunden waren und ihr Mann sich dem Schwiegervater stellte, sind sie bei Michal unter dem Mantel verborgen, und ihr Mann ist gänzlich im Dunkel der Nacht, dem Surrogat von Michals Schoss, vor seinem Schwiegervater verschwunden. Beide Schwiegerväter finden das Gesuchte nicht: Lavan suchte vergeblich die Terafim, Schaul vergeblich seinen Schwiegersohn. Wie Lavan seinen El nicht mehr finden kann, vgl. lām-mā gānaḇtā ᵓeṯ-ᵓᵉlōhāy in Gen 31,30 und ʿim ᵃšer timṣāᵓ ᵓeṯ-ᵓᵉlōhêḵā in 31,32, kann auch Schaul (von) Elohim/JHWH nicht mehr (Unterstützung) finden, resp. erfährt nur noch dessen böser Geist, vgl. 1Sam 13,13-14; 15,10-35; zu rûaḥ-ᵓᵉlōhîm vgl. 16,15.16.23; 18,10, zu rûaḥ yhwh 16,14; 19,9. Lavan wie Schaul versuchen ihre Töchter zu stellen: ohne Erfolg. Denn beide weisen jegliche Schuld trickreich von sich, vgl. Gen 31,34; 1Sam 19,17.

Vor allem die Verbindung zwischen Gen 31,20-27 und 1Sam 19,12-17 ist augenfällig. Auf der Wortebene ist das gemeinsame Schlüsselwort in Gen 31,20-22.27 und 1Sam 19,12.18 *fliehen,* ḇrḥ. Gemeinsam ist auch das Fragewort lām-mā, *warum*, des (Schwieger-)Vaters in Gen 31,27.30 an Jaakov und in 1Sam 19,17 an Michal, um die Betrugsursache zu erfahren. In Gen 31,27.30 nimmt Lavan Jaakovs Fragewort lām-mā aus Gen 29,25 auf, wo dieser den Betrugsgrund seines Schwiegervaters erfahren wollte: wᵉ-lām-mā rimmîṯānî. Ähnlich fragt Schaul in 1Sam 19,17: lām-mā kāḵā rimmîṯinî?

Wird die heldenhafte Fluchthilfe- und Fintenerzählung Michals von 1Sam 19,8-18 im Zusammenhang mit Gen 29-31 betrachtet, ergeben sich neue Interpretationsmöglichkeiten, aber auch neue Fragen. Falls Michal für Rachel, Dawid für Jaakov, Schaul für Lavan steht, darf auch gefragt werden:

- Rachel stiehlt ihrem Vater Terafim, vgl. Gen 31,19. Nimmt auch Michal diese Schaul weg, vgl. 1Sam 15,23?
- Lavan sucht seinen El (Gott) bei Rachel, vgl. Gen 31,30. Sucht auch Schaul den seinen bei Michal? War Dawid sein ‚Gott', vgl. 1Sam 16,21?
- JHWH spricht mit Jaakov und hilft ihm, vgl. Gen 31,3. Spricht auch JHWH mit Dawid und hilft ihm? Falls ja: Weshalb muss ihm Michal helfen?[236]
- Jaakov spricht mit seinen Frauen über seine Fluchtpläne, vgl. Gen 31,4-18. Plante auch Dawid mit seinen Frauen (Michal und Merav) zu fliehen? Doch weshalb nimmt er Michal nicht mit? Nimmt er Merav mit?
- Jaakov hinterging seinen Vater und seinen Bruder, vgl. Gen 27, v.a. Gen 27,41-45. Muss Dawid fliehen, weil er seinen Schwiegervater betrog, vgl. Schauls grosse Liebe in 1Sam 16,21 und seinen Hass in 18,29? Falls ja: Aus welchem Grund werden beim jungen Dawid im Gegensatz zum jungen Jaakov

[236] Michals Hilfe wird oft selbstverständlich als Zeichen Gottes interpretiert, auch in neuer Fachliteratur, vgl. z.B. Rowe 2011:167.

Betrügereien nicht erzählt? Er hat in 1Sam 19,1-17 mit Jaakov nur den Dienst beim Schwiegervater und die Flucht gemein. Was beabsichtigt die Erzählerschaft damit, dass sie Dawid in den Michal-Fragmenten kaum in Bezug zu Jaakov, resp. kaum in Bezug zur Tora setzt?

Ist Michal also wie Jaakov? Wie schon der jüngere Sohn Jaakov seinen Vater täuschte, betrügt auch die jüngere Tochter Michal den ihrigen, vgl. Gen 27; 1Sam 19,12-17. Wie sich Jaakov nach seiner Flucht Lavans Vorwürfen entgegensetzte, tut dies auch Michal, vgl. Gen 31,26-32; 1Sam 19,17. Aus diesem Grund stellen sich folgende Fragen:

- JHWH spricht mit Jaakov und hilft ihm, vgl. Gen 31,3. Spricht JHWH auch mit Michal und steht ihr bei? Erklärt dies die Leerstelle, woher Michal weiss, dass Dawid bedroht ist? Und diejenige, woher sie die Kraft hat, ihrem Mann aus dem Fenster zu helfen, vgl. 1Sam 19,11?
- Jaakov plant die Flucht seiner Familie, vgl. Gen 31,4-13. Plant auch Michal die Flucht für sich und Dawid? Doch aus welchem Grund rennt Dawid alleine davon? Erfordert die Situation, dass sie bleiben und mit JHWHs Hilfe Ablenkungsmanöver in die Wege leiten muss, vgl. Gen 31,22-23?

Oder ist Schaul wie Jaakov? Jaakov findet am Morgen die verkehrte Frau im Bett, vgl. Gen 29,25, während Schaul am Morgen den verkehrten Mann, die Terafim, im Bett findet. Fast wörtlich greift Schaul danach Jaakovs Frage nach dem Grund des Betrugs auf, vgl. 1Sam 19,16-17.

Klar ist nur: Wenn die Texte der Neviim Midraschim zur Tora darstellen, dann wird hier die Leerstelle gefüllt, weshalb Rachel Lavans Terafim entwendet. Michal verhilft Dawid zur Flucht und sichert ihm mit den Terafim einen Vorsprung, vgl. 19,11-12. Also entscheidet sich schon Rachel gegen die Blutsbande für ihren Mann und stiehlt ihrem Vater die Terafim, um Lavans Verfolgung zu verzögern.

Das vorliegende Michal-Fragment hat Bezüge zu Erzählungen über die Stammmutter Rachel und die fremde Prostituierte Rachav. Wie diese täuscht Michal Verfolger. Auffällig ist die auch die lautliche Nähe zwischen Michal, mîḵal, und Rachel, *rāḥ*ē**l**, und die zwischen Rachel, ***rāḥ***ēl, und Rachav, ***rāḥ***āḇ.

In 1Sam 19,11-18a kommt es zur Peripetie. Während der ‚plötzliche Umschlag', der durch Michals Warnung initiiert wird, für Dawid unerwartetes Glück bedeutet und ihm das spätere Königtum ermöglicht, hat er für sie Leiden zur Folge. Ab dem mittleren Michal-Fragment 1Sam 25,44 wird sie gemäss der Theorie des Dramadreieckes zum Opfer.[237] 19,18a kann nicht das letzte Michal-Fragment sein. Die Zuhörerschaft erwartet hier etwas Weiterführendes, z.B. eine Belohnung Michals durch Dawid, vgl. die Belohnung Rachavs in Jos 6,17.22-25, oder eine Entführung Michals, vgl. Jaakov, Rachel und Leah in Gen 31,17-18.26. Was hindert Dawid an solchen Aktionen? Hat wohl Joav auch in Bezug auf Michal Recht, wenn er zu (und über) Dawid sagt, dass er die liebhabe, die ihn hassten, aber die hasse, die ihn liebten, vgl. 2Sam 19,7a?

5 Viertes Fragment 1Sam 25,42f-44: Michals Verbindung mit Palti im Kontext von Dawids weiteren Ehen

Nachdem Dawid den Hof verlassen hat, verschwindet Michal lange Zeit aus dem Text. In den nachfolgenden Erzählungen verfolgt Schaul nach wie vor seinen Ri-

[237] Weiterführende Information zum Dramadreieck s. z.B. Schlegel 1993.

valen. In 1Sam 25 folgt die Avijgajil-Erzählung. Der Tod des Propheten Schmuel in 25,1 ermöglicht es Dawid, sich von einer weiteren Vaterfigur abzunabeln; zur Abnabelung von Schaul vgl. 19,10-18. Er hat sich unterdessen zum unabhängigen Krieger gemausert. Im Gegensatz zu 1Sam 19 wird er nicht mehr durch Schauls Boten bedroht; er hat selber welche, vgl. 25,14.42. In 25,44 wird Michal kurz im Zusammenhang mit Dawids weiteren Ehen erwähnt. Dieses vierte Fragment, das lediglich Teil des Appendixes zur Avijgajil-Erzählung von 25,43-44 ist, bildet die Mitte einer bruchstückhaften ‚Michalbiografie'. Hier zeigt sich der Bruch in Michals Leben; hier ist die tragische Schicksalswende eingetreten. Während sie im zweiten und dritten Fragment aktiv dargestellt ist, wird sie im vierten und fünften Fragment passiv gezeigt. In den Worten des Dramadreieckes ausgedrückt: Die Helferin von Dawid und die Täterin gegenüber Schaul ist nun zum Opfer geworden. Dawids Helferin ist nun Avijgajil.[238] Einiges an den Figuren Avijgajil und Naval in 1Sam 25 erinnert an Michal und Schaul.[239] Naval ist wie Schaul einflussreich und leistet dem Emporkömmling Dawid Widerstand. Die Frage Navals an seine Diener nach Dawids Identität in 25,10 erinnert an die von Schaul in 17,55.58. Wie Schaul und Dawid in 18,22-26 indirekt über ‚Frauenware' verhandelten, verhandeln hier Dawid und Naval indirekt über Waren. Die Folgen dieser Verhandlungen erweisen sich sowohl für Schaul wie für Naval nachteilig. Wider ihren Willen und unerwartet geht es bei beiden am Schluss um die Abgabe von ‚Frauenware'. Während Michal ihren Vater austrickste, trickst Avigaijl hier ihren Mann aus. Gemeinsam an beiden Frauenfiguren ist ihre Loyalität Dawid gegenüber. Beide handeln eigenständig und mutig. Sind beide (bis dahin) kinderlos? Thema beider Frauen ist Blutschuld, Avijgajil kann sie bei Dawid verhindern, Michal bei Schaul offensichtlich nicht; vgl. 1Sam 22,6-19; 25,26; 2Sam 21,1. Avijgajil bringt im Gegensatz zu Michal JHWH ins Spiel, vgl. 1Sam 25,26-31. Während Michal Dawids Gegner *am Morgen* eigenhändig ausschaltete, tut dies JHWH für Avijgajil, vgl. 19,11-17; 25,37-38. Während bis jetzt kein Dialog zwischen Michal und Dawid übermittelt wurde, erfolgt hier einer zwischen Avijgajil und Dawid. Vor allem aber zeigt die Erzählerschaft Dawids Wertschätzung Avijgajil gegenüber, vgl. 25,32-35, was sie bei Michal vermissen liess. Während sie jedoch von Michals Liebe zu Dawid berichtete, spricht sie hier nirgends von Avijgajils Liebe zu diesem Mann, vgl. 18,20.28. Im Gegensatz zur Königstochter macht Avijgajil Bewegungen zu Dawid und (seinen Boten) herunter, vgl. 25,20.23-24.(41), die es Dawid erlauben, ihr zu gestatten, sich herauf zu bewegen, vgl. 25,35.42, vgl. Michals rettendes Herunterlassen, während sie oben bleibt in 19,12.[240] Michals Passivität in 25,44 erscheint umso frappierender, da sie einst ebenso aktiv wie Avijgajil war.

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse

1Sam 25,42f Dann wurde sie (Avijgajil) seine Frau. 43a [Auch] Achinoam nahm sich Dawid aus Jisreel. b So wurden auch [diese] beiden seine Frauen. 44 Und Schaul hatte Michal, seine Tochter, Dawids Frau, Palti, dem Sohn Lajischs, der aus Gallim [stammte], gegeben.

---

[238] Weiterführende Information zum Dramadreieck s. z.B. Schlegel 1993.

[239] Gemäss Berlins Typenbezeichnungen ist es literaturwissenschaftlich schwierig, Michal und Avijgajil zu vergleichen: Michal ist eine eigenständige Figur (*full-fledged character*), die eine Meinung vertritt und Gefühle zeigt, Avijgajil hingegen (wie Naval) ein (Stereo-) Typ. Vgl. Berlin 1994:23-42.

[240] Vgl. Michals verächtliches Herunterschauen, ihr Oben-Sein in 2Sam 6,16. Beide Frauenfiguren gehen Dawid mit unterschiedlichen Intentionen und Konsequenzen entgegen, vgl. 1Sam 25,32.34; 2Sam 6,20.

1Sam 25,42f: In 25,39.40.42 wird dreimal erwähnt, dass Dawid Avijgajil *zur Frau* nehmen will, resp. dass sie ihm *zur Frau* wird, dreimal erscheint der Begriff lᵉ-ʾiššā. Zwischen 18,27 und 25,39.40.42 gibt es Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede. Vor allem 18,27f way-yitten-**lô** šāʾûl ʾeṯ-mîḵal bit**tô lᵉ-ʾiššā** klingt in 25,42f wat-tᵉhî-**lô lᵉ-ʾiššā** an. Doch während Schaul dem jungen Kämpfer seine Tochter Michal *gab*, nimmt sich nun der erfahrene Haudegen Avijgajil hier selber zur Frau.

1Sam 25,43: Wie Sch, Zu, Be und T übersetze ich lāqaḥ q Perf. in 25,43a mit Imperf., während L 1912, L 1984, Bu und G mit Plusquamperf. übertragen,[241] wobei Letzterer die Vorzeitigkeit mit der zusätzlichen Partikel *bereits* unterstreicht.
gam-šᵉtêhen in b übersetzen Zu, Be, L 1912, L 1984, Bu und G mit *beide,* Sch und T mit *die Beiden/die beiden.* Gemäss Gesenius bedeutet gam im Zusammenhang mit dem Zahlwort *zwei*, wie z.B. in Gen 27,45, *alle beide,* also beide zusammen. Doch weshalb sollte die Erzählerschaft mit 25,43b inhaltlich 25,42f.43a wiederholen? Wozu diese Redundanz? gam kann gemäss Gesenius[17] ebenfalls mit *auch*, im Sinne von *etwas Neues hinzufügend* übersetzt werden. Ich bin der Ansicht, dass die Erzählerschaft hier auf Schauls Angebot seiner zwei Töchter von 18,17.21-22 anspielt, v.a. auf 18,21f bi-štayim tiṯḥattēn bî hay-yôm, zu gam-šᵉtêhen vgl. auch 2Sam 2,2, wo wᵉ-gam šᵉtê nāšāyw ohne Bindestrich steht. Deshalb übertrage ich mit *So wurden auch [diese] beiden seine Frauen* im Sinne von *So wurden – entsprechend Schauls Angebot seiner beiden Töchter – Achinoam und Avijgajil seine Frauen.* Avijgajil und Achinoam, šᵉtê nāšāyw, *seine beiden Frauen,* werden auch in 1Sam 30,5.18; 2Sam 2,2 zusammen erwähnt.[242]
Auffällig ist hier vor allem, dass Dawid sich mit Achinoam eine Frau gleichen Namens wie Michals Mutter nimmt, vgl. 1Sam 14,50. Will die Erzählerschaft so eine weitere Verbindung Dawids zum Haus Schauls evozieren? Während bei Schaul nur von einer Ehefrau die Rede ist, vgl. 1Sam 14,50, übertrumpft hier Dawid seinen ehemaligen Arbeitgeber und König, was die Anzahl nāšîm, *Ehefrauen,* anbelangt. Wie 2Sam 3,7.13-15 zeigt, geht es im Machtkampf zwischen Dawididen und Schauliden auch um einen Kampf um Frauen. Hat Dawid Schaul schon seine Hauptfrau weggenommen, vgl. 2Sam 12,8? Hat Dawid Achinoam anstelle von Michal entführt, vgl. Gen 31,26; 1Sam 20,30? Erklärte dies Schauls weitere Verfolgungen? Nahm sich Schaul deshalb Rizpah zur pilegeš, *Nebenfrau,* vgl. 2Sam 3,7? Kurz nachdem in 3,2 Achinoams und Dawids gemeinsamer Sohn Amnon erwähnt wird, ist von Rizpah die Rede, die Avner dem rechtmässigen, neuen Besitzer, König Isch-Boschet wegnimmt. Weshalb nimmt Avner Isch-Boschet nicht Schauls Hauptfrau Achinoam weg? Wäre dies nicht die grössere Provokation? Wird (dem toten) Schaul mit Rizpah ein zweites Mal eine Frau weggenommen, nun nicht von Dawid persönlich, wohl aber vom Dawidüberläufer? Kurz darauf wird ein drittes Mal eine der Schaulsippe zugehörige Frau von der Dawidpartei beansprucht: Michal, vgl. 2Sam 3,12-21. Denn selbst für mit Biologie Argumentierende macht die Erzählung so Sinn: Gesetztenfalls Michal wäre, wie im Alten Orient üblich, im Alter von zwölf bis fünfzehn Jahren verheiratet worden, wäre ihre Mutter Achinoam zu diesem Zeitpunkt zwischen dreissig und fünfunddreissig Jahre alt gewesen, vgl.

[241] Vgl. Stoebe 1973:445.
[242] Vgl. Stoebe 1973:451, Anm. zu 1Sam 25,43b, der die Ansicht vertritt, dass die beiden Frauennamen zu šᵉtêhen zusammengezogen wurden, das *„mundartlich für das sonst übliche gam-gam steht."*

1Sam 14,49-50 – und hätte wenige Jahre später in Chevron durchaus noch ein Kind gebären können. Sie hätte dann an Michals Stelle Dawid den ersten Sohn geboren. Sinn machte dann auch, dass Dawids Erstgeborener, Amnon, (als Sohn der ehemaligen Frau Schauls) in 2Sam 13 gewalttätig dargestellt wird und deshalb als erster aus dem Weg geräumt werden muss.[243]

1Sam 25,44: Wie Sch, L 1912, L 1984, T und Bu übersetze ich nāṯan q Perf. im Plusquamperf., vgl. das vorzeitige lāqaḥ q Perf. in 25,43. Bu macht mit dem erklärenden Partikel *nämlich* noch unmissverständlicher klar, dass er der Meinung ist, dass Dawid sich erst wieder verheiratete, nachdem Schaul Michal jemandem anderen gegeben hatte.[244] Die Imperf.-Übersetzungen von Zu, Be und G implizieren, dass der König auf Dawids neue Ehen reagierte, indem er seine Tochter einem anderen Mann gab. Sie schliessen sich damit einer rabbinischen Meinung an.[245] Be grenzt sich mit dem Klammerausdruck *gab ... (zum Weibe)* von einer rabbinischen Ansicht ab, dass Schaul seine Tochter lediglich in Paltis Obhut gab.[246] Zwar erscheint an allen vier ‚Verheiratungsstellen' der Schaultöchter, in 18,19b.c.27f; 25,44, das Verb nṯn, *geben*; in 18,19b und 25,44 jedoch fehlt das lᵉ-ʾiššāh, das *zur Frau*. Berechtigterweise kann deshalb argumentiert werden, dass Schaul seine Tochter Palti lediglich bei einem Mann in Obhut gab.

1Sam 18,19b	**tēṯ** ʾeṯ-mēraḇ baṯ-šāʾûl lᵉ-ḏāwiḏ
1Sam 18,19c	wᵉ-hîʾ **nittᵉnā** lᵉ-ʿaḏrîʾēl ham-mᵉḥōlāṯî *lᵉ-ʾiššāh*
1Sam 18,27f	**way-yitten**-lô *šāʾûl* ʾeṯ-mîḵal bittô *lᵉ-ʾiššā*
1Sam 25,44	wᵉ-*šāʾûl* **nāṯan** ʾeṯ-mîḵal bittô ʾēšeṯ dāwiḏ lᵉ-ḫalṭî ḇen-layiš ʾᵃšer mig-gallîm

Ins Auge fallen die vielen ʾ (Aleph) in diesem Vers: wᵉ-šāʾûl ... ʾeṯ-mîḵal ... ʾēšeṯ dāwiḏ ... ʾᵃšer mig-gallîm. Und auffällig ist der lautlich zu Michal passende Mann: Die beiden sind durch die Konsonanten m, y, l verbunden: **mî**ḵ**al/**ḫa**lṭî** ḇen-**l**a**y**iš/**m**ig-ga**llîm**. Der Name der Schaultochter beginnt mit mî, Paltis Herkunftsbezeichnung endet mit îm. Spätestens seit der massoretischen Punktuation sind viele i- und a-Vokale hörbar. Vor allem mîḵal und mig-gal(lîm) gleichen sich klanglich, wobei die Silbe gal, *(Stein-) Haufen*, die Abmachung zwischen Lavan und Jaakov in Gen 31,46.48.51-52 wachruft. Michals Vater und ihr neuer Mann haben den Konsonanten l gemein. Auch Michals und Paltis Vater sind miteinander klanglich verbunden: šāʾûl beginnt mit ei-

[243] Schon der Judaist und Bibelwissenschaftler Jon D. Levenson, der auf Robert Alters *A Literary Approach to the Bible,* Commentary 60/6 (Dez. 1975):70 (70-77) reagierte, fragte sich, ob Dawids Achinoam Schauls Frau war. Sie sei möglicherweise schon mit Dawid liiert gewesen, bevor der Streit mit Naval ausbrach. Schaul habe Michal vielleicht Dawid weggenommen, als letzterer seinen Anspruch auf den Thron durch eine Heirat mit Achinoam habe durchsetzen wollen. Jisreel könne unterschiedlich lokalisiert werden und spreche deshalb nicht gegen diese Hypothese, vgl. ders.: *1Samuel 25 as Literature and as History*. In: CBQ 40/1978:27-28 (11-28). Zur Lage von Jisreel vgl. Stoebe 1973:451, Anm. zu 1Sam 25,43b.

[244] Auch Stoebe 1973:445 untermauert mit *indessen* seine Plusquamperfektübersetzung.

[245] Gemäss Malbim (Meir Löw, resp. Leibusch ben Jechiel Michael Weiser, 1809-1879) war Schaul wütend, dass Dawid ohne seine Erlaubnis zusätzliche Frauen heiratete. Er habe dies als Beleidigung für seine Tochter angesehen. Malbim: *Ozar ha-Perushim: Debar Shemuel* 1-2. Tel Aviv: Mefarshei ha-Tanakh o.Z. (hebr.), englische Übersetzung in Bodi/Donnet-Guez 2005:103.

[246] Vgl. Abravanel zu 1Sam 24 zur vierten Frage (nach Dawids Berechtigung, Michal Paltiel wegzunehmen) in Neviim Rischonim, pars. 32 und 44, in engl. Übersetzung in Bodi/Donnet-Guez 2005:114-116. Die meisten Rabbinen sind jedoch der Ansicht, dass Schaul Michal unrechtmässig Paltiel zur Frau gab, vgl. z.B. bSanh 19b. Bodi/Donnet-Guez 2005:103-116 bietet einen Überblick über unterschiedlichste rabb. Meinungen zur Verbindung zwischen Michal und Palti(el).

nem š und endet mit einem l, während layiš mit einem l beginnt und einem š endet. Vom ʾ (Aleph) in der Mitte des Namens šāʾûl abgesehen, ergibt der Name von Paltis Vaters, layiš, von hinten nach vorne gelesen denjenigen von Michals Vater. Bekommt Palti seinen Namen und seine Herkunft, damit er klanglich zu mîḵal baṯ-šāʾûl, Michal Schauls Tochter passt?
Findet sich in diesem Vers Schauls nonverbale Antwort auf 19,17, wo die Zuhörerschaft vergeblich auf eine Entgegnung wartete?[247] Oder gibt er seine Tochter jemandem, der sie beschützt, vgl. Dawids Todesdrohung in 19,17? Will er sie so vor einer Entführung bewahren, vgl. Gen 31,26? Reagiert er auf die Entführung seiner Frau Achinoam, vgl. 1Sam 14,50; 25,43, s.o.? Gibt er sie jemandem, der ihn nicht mehr bedroht? Gibt er sie Palti trotz fehlendem lᵉ-ʾiššāh zur Frau, damit Michal von ihm und nicht von Dawid Kinder bekommt?[248] Verheiratet er sie aus strategischen Gründen, damit Dawid nicht durch seine Tochter einen Anspruch auf den Thron erheben kann?[249] Will er damit seinen Feind ärgern? Oder zeigt er hier – trotz gegenteiliger Darstellung in 18,20-21 – väterliche Gefühle und will seine Tochter vor dem sozialen Tod einer kinderlosen Frau bewahren? Rechnet er damit, dass Dawid sie nicht mehr zu sich holt und sie eine ‚verlassene Frau' bliebe? Will er mit dieser Verheiratung seinen Fehler von 18,21.25 korrigieren?
Die Erzählerschaft bezeichnet Michal zunächst als bittô, *seine Tochter*, und gesteht Schaul durch das Possessivpronomen das Recht zu, mit ihr zu tun, was er für richtig hält. Die Legitimität der Verbindung zwischen Michal und Palti stellt sie jedoch nicht nur durch das fehlende lᵉ-ʾiššā, sondern auch durch Michals zweiten Beinamen ʾēšeṯ dāwiḏ, *Dawids Frau,* in Frage.[250] Die Bezeichnungen *seine (Schauls) Tochter und Dawids Frau* weisen auf Michals Loyalitätsproblem hin und kommen nur hier vor. Josephus hingegen benutzt die Doppelbezeichnung nicht nur in Ant 6,309, sondern auch in Ant 6,215.
Eine Äusserung zu Michals Gefühl vor und nach ihrer ‚Weggabe' an Palti erscheint hier im Gegensatz zu 18,20.28 nicht. Das Schicksal der beiden Schaultöchter ist vergleichbar, wobei eine Tochter *(weg)geben* (ntn) und eine Tochter *zur Frau geben* (ntn lᵉ-ʾišša) chiastisch angeordnet ist: Schaul wollte Merav in 18,17 Dawid *geben,* in 18,19 wurde sie Adriel *zur Frau gegeben*, in 18,27 *gab* Schaul Michal Dawid *zur Frau,* hier *gibt* er sie Palti.
Nimmt sich Dawid zwei neue einflussreiche Frauen, da ihm die zwei Schaultöchter weggenommen wurden, vgl. 1Sam 18,19; 25,43? Und wer sind Dawids Konkurrenten Adriel und Palti? Wenn Palti in 2Sam 3,15 Paltiel genannt wird, reimen sich die beiden Namen nicht nur, sie sind auch gleichbedeutend: El ist meine Rettung, resp. meine Hilfe.[251] Bei diesen zweiten, resp. dritten Männern der Schaultöchter erscheinen lediglich Stammbäume:[252] Palti wird als Sohn des Lajisch aus Gallim vorgestellt, vgl. 2Sam 3,15, Adriel als Sohn des Barsillaj aus Mechola, vgl. 1Sam

[247] Hugenberger ist Meinung, dass Schaul seine Tochter für ihre Loyalität zu Dawid bestrafen will. Vgl. ders. in: ISBE III. Grand Rapids: Eerdmans 1986: 348 (in: Clines/Eskenazi 1991:205-206).
[248] S. Graetz 1908:189-190: *„Seine Tochter Michal hatte er einem anderen Manne zum Weibe gegeben, um das Verwandtschaftsband mit David zu zerreissen."*
[249] Vgl. z.B. Alter 2011:151.
[250] Vgl. z.B. Alter 2011:151. Weiterführende Informationen zur rechtlichen Fragestellung der Verheiratungen Michals s. z.B. Ben-Barak, Zafrira: *The Legal Background to the Restoration of Michal to David*. In: Clines/Eskenazi 1991:79-90.
[251] Vgl. Noth, Martin: *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namensgebung*. BWA(N)T III/10 Stuttgart: W. Kohlhammer 1928:38,154.156.
[252] Zu Adriel als zweiter Mann Meravs vgl. 1Sam 18,17.19.21; zu Adriel als dritter Mann Michals vgl. 2Sam 21,8; zu bištayim in 18,21 s. S. 52-53.

18,19, 2Sam 21,8, während Dawid vor seiner geplanten Verheiratung mit Merav als beliebter Feldherr, resp. vor seiner Verheiratung mit Michal durch seine erfolgreich entrichtete Brautgabe definiert wurde, vgl. 1Sam 18,13-17.27. Welche Funktionen haben Adriel und Palti(el): Sind es Männer aus einflussreichen Familien, die zwar in Schauls Armee ihren Mann stellen und hohen Status haben, militärisch aber keine besonderen Meriten aufzuweisen haben? Sind die beiden trotz unterschiedlicher Stammbäume identisch?
Während die Erzählung der neuen, sich für Dawid einsetzenden Heldin Avijgajil in 1Sam 25,40-43 ein ‚Heirats-' und in 2Sam 3,3 ein ‚Kinderhappyend' findet, endet die Erzählung der ‚alten' sich für Dawid einsetzenden Heldin Michal tragisch: Sie ist von Dawid getrennt und wird einem Mann gegeben, von dem es im Gegensatz zu 1Sam 18,10.28 nirgends heisst, dass sie ihn liebt oder dass sie von ihm Kinder bekommt. Dawids und Jehonatans Treffen werfen mehrere Fragen auf, vgl. 1Sam 20,1-21,1; 23,16-18: Weshalb ist es nicht auch Dawid und Michal möglich, sich zu treffen? Weshalb entführt Dawid seine Frau nicht, vgl. Gen 31,26? Weshalb weint er in 1Sam 25,44 nicht um Michal, wie er dies später um Achinoam und Avijgajil tut, vgl. 1Sam 30,4-5?[253]

6 Fünftes Fragment 2Sam 3,12-16: Dawid fordert Michal im Kontext von Avners Seitenwechsel zurück[254]

Nachdem Michal Palti gegeben wurde, verschwindet sie wiederum für lange Zeit aus dem Text. Erst in 2Sam 3,12-16 ist wieder von ihr die Rede. Unterdessen sind Schaul und drei seiner Söhne im Kampf gegen die Pelischtäer gefallen, vgl. 1Sam 31,1-6, Dawid ist König über Jehuda, vgl. 2Sam 2,4.11, sein Harem in Chevron umfasst nun sechs Frauen, die ihm alle Söhne geboren haben, vgl. 2Sam 3,2-5, während Avner Schauls Sohn Isch-Boschet in Machanajim als König über Jisrael eingesetzt hat, vgl. 2Sam 2,8-10. Zwischen den Parteien tobt Krieg, vgl. 2Sam 2,12-28; 3,1, bis Avner zu Dawid überläuft und sich in dessen Dienst stellt, vgl. 2Sam 3,7-21.
Gemäss Fokkelman gibt es in 2Sam 3 zwei Erzählungen. In der ersten, in 3,6-21, ist Avner aktiv. In der zweiten, in 3,22-39, ist er passiv: Sie handelt von seiner Ermordung. In der ersten werden die Beziehungen zwischen Rizpah und Isch-Boschet, Avner und Isch-Boschet, Michal und Paltiel, Jisrael und Isch-Boschet zerstört und durch folgende ersetzt: Avner und Rizpah, Avner und Dawid, Dawid und Michal, Dawid und Jisrael. Avner und Dawid sind zunächst die Sieger dieser Machtverschiebung, Paltiel und Isch-Boschet für immer die Verlierer. Rizpah und Michal sind für Avner und Dawid Mittel zum Zweck der Machterlangung. Die erste Erzählung umfasst nach Fokkelman drei Teile: In 3,6-11 geht es um den Konflikt zwischen Avner und Isch-Boschet, in 3,12-16 um diplomatische Verhandlungen, die Rückforderung und -holung Michals, in 3,17-21 um Avners Arbeit für Dawid.[255]
Während 3,6-11, wo die Rizpah-Affäre thematisiert wird, eine Art Vorgeschichte zum fünften Michal-Fragment bildet, ist 21,10-14, wo Rizpahs Engagement für die Schauliden thematisiert wird, ein Epilog zum neunten Michal-Fragment. Das fünfte

[253] 1Sam 30,4-5 ist mehrdeutig. Dawids Weinen kann sich auf die Frauen oder die Todesgefahr beziehen, vgl. 1Sam 30,6; vgl. z.B. Alter 2011:151-152.
[254] Ausführliche Analyse s. z.B. Fokkelman, Jan P.: *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, a full interpretation based on stylistic and structural analyses.* Vol. III. Throne and City (II Sam 2-8 & 21-24). Assen/Maastrich: Van Gorcum 1990:67-94.
[255] Vgl. Fokkelman 1990:67-70.

Michal-Fragment in 3,12-16 bildet das Zentrum der ersten Erzählung. Wie im vierten Fragment ist Michal passiv. Nach Schauls und Jehonatans Tod hat das Dramadreieck zwischen Schaul, Dawid und Michal, resp. Jehonatan seine Gültigkeit verloren, es werden neue Dramadreiecke aufgebaut. In 2Sam 3 ist Avner zunächst Täter, während Isch-Boschet und Rizpah Opfer sind. Danach ist Avner Helfer, Dawid Täter, Michal und Paltiel sind Opfer. Doch auch Avner wird wie alle Schauliden in 2Sam 3,27 Opfer.[256]
In 3,12-16 finden Verhandlungen zwischen Avner und Dawid und zwischen Dawid und Isch-Boschet statt. Boten gehen zwischen den Machtzentren hin und her. Die beiden Reden Dawids, bei denen Michal im Mittelpunkt steht, sind zentral:[257]

3,12	Avner ergreift die Initiative und sendet Dawid einen Vorschlag.
3,13 -14	Dawid reagiert mit Forderungen an Avner und Isch-Boschet. Als Machtzentrum erteilt er einen zweifachen Befehl – einen an den General und einen an den König – wobei Michal von beiden zurückgefordert wird.
3,15-16	Avner, Isch-Boschet und Paltiel reagieren auf Dawids Forderung.

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse
2Sam 3,12a Avner schickte auf der Stelle Boten zu Dawid b [um ihm] sagen [zu lassen]: c Wem gehört das Land? d [und um ihm] sagen [zu lassen]: e Schliesse deinen Vertrag mit mir ab! f Da, meine Hand ist mit dir, g dir ganz Jisrael zuzuwenden. 13a Er sagte: b Gut! c Ich - ich will mit dir einen Vertrag abschliessen. d Nur eine [einzige] Sache fordere ich von dir: e Du sollst nicht mein Angesicht sehen, f es sei denn, du habest zuvor Michal, Schauls Tochter, kommen lassen/du habest Michal, Schauls Tochter, vor mein Angesicht kommen lassen, g wenn du kommst, h mein Angesicht zu sehen. 14a Dawid schickte Boten zu Isch-Boschet, Schauls Sohn, b um [ihm] sagen [zu lassen]: c Gib [mir] meine Frau, die Michal, [heraus], d die ich mir mit hundert Pelischtäer-Vorhäuten [als Frau] erworben habe. 15a Isch Boschet sandte [hin] b und nahm sie weg von [dem] Mann, weg von Paltiel, Lajischs Sohn. 16a Ihr Mann ging mit ihr, b ging immerzu, c [ach], schluchzend hinter ihr her, bis Bachurim. d Da sagte Avner zu ihm: e Geh, f kehr um! g Und er kehrte um.

2Sam 3,12: taḥtāyw (A: taḥtāw) in a übersetzen L 1912 und L 1984 mit *für sich*.[258] Anders sehen dies Sch, Zu, Be, G und T, nach denen ich mich richte, die *auf der Stelle* schreiben und Bu, der mit *vom Platz weg* überträgt. Auch Gesenius schlägt für taḥtāyw in Ex 16,29 die Übersetzung *auf seiner Stelle* vor. Gemäss Stoebe hat der Begriff hier primär lokale Bedeutung, kann aber auch temporal gemeint sein. Da das Verständnis aber umstritten sei, werde er mit Recht von vielen getilgt.[259] Gemäss Fokkelman ist er im Sinne von *wo er war* zu verstehen, womit der General oder der König gemeint sein kann. Er zeige eine Verschiebung vom Räumlichen (wo Avner ist) zum Zeitlichen (sofort) hin.[260]
Auch mit den beiden lēʾmōr in b und d wird unterschiedlich umgegangen. Sch und L 1984 übertragen nur lēʾmōr in b mit *liess ihm sagen.* L 1912 übersetzt b wie Sch und L 1984, überträgt zusätzlich aber auch d mit *Und sprach*. Zu, Be, G, Bu und T übersetzen lēʾmōr in b mit *(und) liess sagen/sprechen*; das *lēʾmōr* in d übertragen alle

[256] Weiterführende Information zum Dramadreieck s. z.B. Schlegel 1993.
[257] Vgl. Fokkelman 1990:78-79.
[258] Vgl. Stolz 1981:197, der mit *an seiner Statt* übersetzt.
[259] Vgl. Stoebe 1994:124-125, Anm. 12a.
[260] Vgl. LXX: parachrēma. Vgl. Fokkelman 1990:79, 370-371.

als Erklärung; Zu: *um zu sagen*; Be: *Damit wollte er sagen;* Bu: *um auszusprechen*; T: *Besagend;* G: *Dies heisst.* Im Gegensatz zu L 1984 übertrage ich b und d, ohne jedoch d, wie dies die hier verwendeten jüdischen Übersetzer tun, als Erklärung zu interpretieren. Die Teilsätze efg gehören zu einer anderen Sinnkategorie als die Frage in c. Meines Erachtens muss das *lēʾmōr* in d übersetzt werden, und sei es nur durch ein simples *und*, da es die zweite direkte Rede von efg einleitet.[261]
Auffällig an Avners direkten Reden sind die vielen Jod in c lᵉ-mî, e bᵉrîṯ, ʾittî und f **y**ādî. Schon bei seiner Handlung in a erscheinen sie : way-**y**išlaḥ ʾabnēr malʾākîm. Die Endung von e bᵉrîṯ**kā** und g ʾēlê**kā** wird umgekehrt in f ʿimmā**k** aufgenommen. 3,12g *lᵉhāsēb* ʾēlê**kā** ʾeṯ-kol-yiśrāʾēl nimmt wörtlich, klang- und reimmässig, wie ein Echo, 3,10ab auf: *lᵉ*haᶜᵃ*b*îr ham-mamlā**kā** mib-bêṯ šāʾûl û-lᵉ*hā*qîm ʾeṯ-kissēʾ dāwiḏ ʿal-yiśrāʾēl wᵉ-ʿal-yᵉhûḏā ... *um das Königtum vom Hause Schauls wegzunehmen und Dawids Thron über Jisrael und über Jehuda aufzurichten ...* . Vor diesem Hintergrund verstanden offeriert Avner Dawid den Thron, die Monarchie, Jisrael und Jehuda, also ganz ‚Jisrael'.[262]
LXX spricht nicht wie MT von ganz Jisrael, sondern vom ganzen Haus Jisrael, womit das Königtum gemeint ist, das Avner Dawid zuwenden will. Während in MT nicht erwähnt wird, wo sich Dawid befindet, wird in LXX eine Ortschaft namens Thailam genannt. Gemäss Ant 7,24 schickt Avner nach Chevron zu Dawids Boten und lässt Dawid durch diese bitten, ihm eidlich zu versprechen, ihn als Freund zu behandeln. Er werde das Volk veranlassen, von Schauls Sohn abzufallen und ihn als den König aller Jisraeliten anzuerkennen.
Auf der Bühne befinden sich Avner und Boten. Wie Schaul einst Boten zu Dawids Haus schickte, schickt nun Avner solche zu Dawid, zu way-yišlaḥ (...) malʾākîm vgl. 1Sam 19,11.14.15.16; 2Sam 3,14. Erneut wird Michals Auftritt durch diese Wendung vorbereitet, vgl. 19,11. Avners Selbstbewusstsein kommt in f mit yādî ʿimmāk, *meine Hand ist mit dir,* zum Ausdruck, womit die Streitkraft der Schauliden gemeint ist, die er befehligt. In g betont er seine Schlüsselposition. Seine Frage in c ist rhetorisch. Sein Friedensangebot erinnert an das von Jaakov an Esau in Gen 32,4: wa**y-yišlaḥ** yaᶜᵃqōb **malʾākîm** lᵉ-pānāyw ʾel-ʿēśāw ʾāḥîw, *Jaakov schickte Boten zu seinem Bruder Esau*.

2Sam 3,13: Das alleinstehende way-yōʾmer in a zeigt Dawids unverzügliche Antwort. Sein Name wird weggelassen, um Tempo anzuzeigen. Be und L 1984 fühlen sich bemüssigt darauf hinzuweisen, dass es Dawid ist, der hier spricht. Seine Zustimmung ṭôb umfasst nur eine Silbe, vgl. 1Sam 20,7. Offensichtlich muss er sich das Angebot nicht lange überlegen. Das ebenfalls aus drei Buchstaben bestehende, einsilbige *gut* entspricht perfekt dem ṭôb. Danach steht mit ʾᵃnî ʾekrōṯ ein betontes *Ich* am Anfang von Dawids Zusage, das ich als solches übersetze, vgl. c bei Bu: *ich, gut, einen Bund will ich mit dir schliessen.* ʾak dābār ʾeḥād in d übersetzen Sch und L 1984 mit *aber ein(e)s;* G *eines aber;* Bu *jedoch eins*; Zu, Be und T *aber/ doch eine Sache*. L 1912 hebt *eines* kursiv hervor. Um Dawids wegen des ʾak zunächst harmlos erscheinende, jedoch kompromisslose Bedingung deutlich zu machen, übersetze ich mit *nur eine [einzige] Sache.* Sch und L 1912 übertragen ʾānōkî šōʾēl in d mit *bitte ich*, was Dawids Aussage eine harmlose, unbeabsichtigt ironi-

[261] So BS. Stolz 1981:197, Anm. 91 ist der Ansicht, dass es sich hier bei *lēʾmōr* um eine Wendung der Folgerung handelt und übersetzt mit *das heisst*. Zur Begründung der Tilgung des zweiten lēʾmōr s. Stoebe 1994:125, Anm. 12b.
[262] Vgl. Fokkelman 1990:79-80.

sche Note verleiht. Bu überträgt poetisch mit *erheische ich,* G moderner mit *verlange ich*. Wie L 1984, Zu, Be und T schreibe ich *fordere ich.* Für lēʾmōr setze ich einen Doppelpunkt, wie dies T und L 1984 tun. Zu und Be übertragen mit *nämlich* und Doppelpunkt, G mit *und zwar* mit Doppelpunkt, Sch und L 1912 setzen an dieser Stelle ein Komma und fahren danach mit einem ungeschickten Konsekutivsatz weiter, Bu übersetzt wörtlich, aber schwerfällig mit *sprechend* und Doppelpunkt.
Das doppelte, Dawids geschickte Rede rahmende pānay in e und h übertragen Zu, Sch, L 1912 und L 1984 mit *mein Angesicht*. Zu harmlos überträgt Be h li-rʾôṯ ʾeṯ-pānāy mit *wenn du mich zu besuchen kommst*. Die Wurzel ṗnh erscheint in ef dreimal. In e und h bezieht sich pānay klar auf Dawids Angesicht. Bu fasst auch lipnê in f als lᵉ-pānay auf und überträgt drei Mal mit *Antlitz*. lipnê ist vor allem temporal zu verstehen, vgl. BDB, weshalb ich wie Sch und L 1912 mit *zuvor* übertrage.[263] Dennoch bin ich der Ansicht, dass der Begriff zwischen den Bedeutungen oszilliert. Be, G und L 1984 übersetzen lipnê in f nicht, Zu überträgt mit *vorher*, T lediglich mit einem vorzeitigen Teilsatz: *wenn du mir Michal ... gebracht hast, (wenn du kommst).* Ein Äquivalent von lipnê erscheint in LXX nicht. Wie Bu übertrage ich das ḇwʾ hif nicht mit *bringen*, sondern mit *kommen lassen*. In 3,16 nimmt zwar Avner Michal in Empfang. Doch ist nicht klar, ob er sie danach persönlich zu Dawid bringt. Zunächst verhandelt er mit Jisraels Ältesten, bevor er in 3,20 von Dawid empfangen wird. Zudem hebt *kommen lassen* Avners Befehlsgewalt hervor.
Während die Zuhörerschaft in 3,12 Avners Perspektive durch eine direkte Rede erfuhr, wird in 3,13 die von Dawid offenbar. Der Vers spielt an Dawids Aufenthaltsort, der nicht genannt wird. Wieviel Zeit zwischen den Versen verstrichen ist, ist ebenfalls nicht klar. Auf der Bühne befinden sich Dawid und Avners Boten, mit denen der König von Jehuda spricht, als wäre der Heerführer persönlich anwesend. Es ist, als würde er mit diesem Rapport aufbauen, bevor er seine Bedingung stellt. Denn Dawids **ʾᵃnî** ʾekrōṯ ʾittᵉḵā bᵉrîṯ umfasst alle Wörter von Avners kārᵉṯā ḇᵉrîṯḵā **ʾittî** von 3,12e, wobei er das Pronomen in der 1. P. Sg. chiastisch an die erste Stelle seines Teilsatzes nimmt. Dawids Bedingung in 3,13d, eingeleitet durch ein harmlos klingendes ʾaḵ, ist alles andere als klein und erinnert an diejenige Schauls in 1Sam 18,17. Auch Dawids unerbittliche Forderung in 3,13cd ist chiastisch angeordnet:

13 c A *ich-mit dir ʾᵃnî* ʾekrōṯ *ʾittᵉḵā*	+ B Verhandlungsgegenstand: bᵉrît
Scharnier **ʾaḵ**	
13 d B' Verhandlungsgegenstand: dāḇār ʾeḥāḏ	+ A' *ich-von dir ʾānōḵî* šōʾēl mē-*ʾittᵉḵā*

Michal, die Tochter Schauls, erneut Verhandlungsgegenstand zwischen mächtigen Männern, vgl. 1Sam 18,21-27, steht sowohl im Zentrum des Abschnittes 3,12-16, wie auch im Zentrum von Dawids Forderung in 3,13e-f. Flankiert wird Dawids Bedingung durch *mein Angesicht (nicht) sehen*:[264]

e **lō**ʾ-**ṯ**irʾeh *ʾeṯ-pānay*
f kî ʾim-li-*pnê* hᵉḇîʾᵃḵā **ʾēṯ mîḵal baṯ-šāʾûl** f bᵉ-ḇōʾᵃḵā
h **l**irʾôṯ *ʾeṯ-pānāy*

Michal, die Tochter Schauls, wird durch ein reimendes ḇwʾ, *Kommen*, *hᵉḇî*ʾᵃ**ḵā** hif Inf. constr. und *bᵉḇō*ʾᵃ**ḵā** q Inf. constr. gerahmt, das wiederum von li- und ṗnh gerahmt ist.

[263] Vgl. Argumentation in Fokkelman 1990:82, 371-372; zu kî ʾim-lipnê Stoebe 1994:125, Anm. 13c.
[264] Vgl. Fokkelman 1990:81-83.

kî ʾim-**li**-*pnê* *hᵉbîʾᵃkā* **ʾēt mîkal bat-šāʾûl** *bᵉbōʾᵃkā* **li**rʾôt *ʾet-pānāy*

Dawid präsentiert sich äusserst selbstbewusst, weiss er doch, dass die Schauliden sich seit der entscheidenden Schlacht gegen die Pelischtäer und dem Tod Schauls und Jehonatans auf dem absteigenden Ast befinden und Avner mit Isch-Boschet auf den falschen Mann gesetzt hat. Seine zwei *ich*, ʾᵃnî und *ʾānōkî* in cd, stehen zwei syntaktisch nachgestellten *dir*, *ʾittᵉkā,* in cd gegenüber.
Die Bezeichnung bat-šāʾûl, *Tochter Schauls,* verrät Dawids Denken: Michal symbolisiert für ihn Jisrael, resp. den legitimen Anspruch auf dieses. Ist Michal überhaupt nötig, bietet Avner ihm doch schon ganz Jisrael an?[265] Will Dawid mit Michal die Garantie, dass es Avner mit seinem Loyalitätsangebot ernst meint?[266] Oder geht es um ein lustvolles Machtspiel mit den Schauliden? Die Machtwaagschale soll sich klar zu seinen Gunsten neigen. Dawid verhandelt nun wegen Michal mittels Boten mit Avner, wie dies schon Schaul mit Dawid in 1Sam 18,21-26 tat. Auffällig ist, dass sowohl Dawids Forderung (ʾānōkî) šōʾēl wie šāʾûl die Wurzel šʾl haben und somit drei identische Konsonaten aufweisen. Es ist, als wollte die Erzählerschaft sagen: Aus Dawids Sicht ist Schaul nicht mehr der *Erbetene*; er, Dawid, ist es, wenn er im Besitz der bat-šāʾûl ist. Der mächtige Avner sieht sich dem mächtigeren Dawid gegenüber, der lediglich Bedingungen stellt und nichts in die diplomatische Waagschale legt. Eine Entgegnung von Avners Boten wird nicht übermittelt, Dawid hat das letzte Wort, was an 2Sam 3,11 erinnert, wo Isch-Boschet den selbstbewussten und skrupellosen Avner fürchtet und nichts zu entgegnen weiss.

2Sam 3,14: way-yišlaḥ in a übertragen Sch, L 1912, L 1984 und G mit *sandte auch*, resp. *auch/und sandte;* Zu und Be *(Da) schickte (auch)*. Bu übersetzt das Waw-Imperfekt mit einem erklärenden Partikel als Plusquamperfekt: *hatte nämlich ... geschickt.* Ist er der Ansicht, dass Dawid Isch-Boschet schon vor seiner Forderung an Avner eine ähnlich geartete Forderung geschickt hatte?
ʾᵃšer ʾēraśtî lî in d übersetzt Sch, im monetären System verhaftet, mit *die ich mir erkauft habe*. Besser sind L 1912: *die ich mir verlobt habe*; Zu, Be, T: *die ich mir erheiratet (habe)*; Bu: *die ich mir gefreit habe*. L 1984 übersetzt relativ frei, aber in Bezug auf Schauls Forderung sinnvoll: *die ich mir gewonnen habe*. Ich schreibe *die ich mir erworben habe,*[267] da *erwerben* (mhd.) *durch tätiges Bemühen erreichen* bedeutet.[268] Gemäss BDB bezeichnet ʾrś pi mit lᵉ und die bᵉ die legale Verbindung eines Mannes mit einer Frau, nachdem er ihrem Vater das vereinbarte

[265] Aus Avners Reden in 2Sam 3,10.12 kann geschlossen werden, dass er von Anfang an plante, Dawid ganz ‚Jisrael' zuzuführen. Vgl. S. 104 und Anm. 262.
[266] Vgl. Josephus' Ant 7,25, wo Dawid Michal als Zeichen des Bündnisses mit Avner fordert. Vgl. auch Graetz 1908:209, bei dem Michal für Dawid zum Unterpfand wird: *„Freudig ging David auf diesen Antrag ein, verlangte aber vorher als Unterpfand des Bündnisses, dass seine Lieblingsgattin Michal, die Saul ihm entrissen und an einen Benjamiten aus Gallim, namens Paltiël, verheiratet hatte, ihm wieder zurückgeben würde. Isch-Boschet selbst mag die Gerechtigkeit dieser Forderung anerkannt und nichts Schlimmes für sich darin erblickt haben. Darauf verliess Abner seinen König, unter dem Vorwande, Michals Trennung von ihrem Gatten durchzusetzen, begab sich in das Gebiet Benjamin und zwang Paltiël, sie zu entlassen. Der aber begleitete sie weinend eine Strecke, bis er auf ein Drohwort Abners traurig umkehren musste. David hatte die Gattin seiner Jugendliebe wieder."* Im Vergleich zum Prätext erwähnt Graetz Dawids doppelte Forderung nicht explizit und spricht von Dawids (anfänglicher?) Liebe zu Michal. Sie sei seine ‚Lieblingsgattin' und die ‚Gattin seiner Jugendliebe' gewesen, vgl. auch ders. o.J. (um 1920):44-45.
[267] So wird auch in BS übersetzt.
[268] *Duden Bd. 7. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*. Dudenredaktion (Hg.). Berlin/Mannheim/Zürich: Dudenverlag, 5., neu bearb. Aufl. 2014:922.

Brautgeschenk gegeben hat. Be vermeidet wie in 1Sam 18,25.27 den Begriff *Philistervorhäute* und schreibt *Leichen der Philister*, wie dies auch Josephus in Ant 7,25 tat, wo er von sechshundert Köpfen sprach.
Dawids Forderung in cd *tᵉnā* ʾeṯ-**ʾištî** ʾeṯ-mîḵal ʾᵃšer ʾēraśtî **lî** *bᵉ-mēʾā* ʿorlôṯ pᵉ**lištî**m weist aufgrund des Suffixes in der 1. P. Sing. die drei Endlaute -î, resp. zwei Binnenreime auf **-tî** auf. Das **ištî** erscheint auch in pᵉ**lištî**m. Die Verbindung von Dawids Frau mit den Pelischtäern aufgrund des Brautgeschenks spiegelt sich also im Klang. Fokkelman weist darauf hin, dass am Anfang Dawids Forderung nach seiner Frau, ʾištî, in der Mitte deren rechtliches Erwerben, ʾēraśtî, am Schluss der Grund seiner Forderung, die besiegten pᵉlištîm stehen.[269] Selbst das *ich habe erworben* klingt im Hebräischen ähnlich wie *meine Frau* und die *Pelischtäer*! Auch *tᵉnā* und *bᵉ-mēʾā* stehen sich klanglich nahe. In ähnlichen Worten wie Jaakov in Gen 30,26ab *tᵉnā* ʾeṯ-*nāšay* ... ʾᵃšer ʿāḇaḏtî ʾōṯᵉḵā, *Gib mir meine Frauen ..., um die ich dir gedient habe,* stellt Dawid sein Recht auf die Frau dar, die er sich beim Schwiegervater ‚abgearbeitet' hat. Nicht nur Dawids Rede, sondern der ganze Vers ist wohlklingend. Viermal ist die Phonemfolge **i-š** hörbar: a way-y**i**šlaḥ/ʾel-ʾ**îš**-bōšeṯ c ʾeṯ-ʾ**i**štî dʿorlôṯ pᵉlištîm. Nennt hier die Erzählerschaft Schauls Sohn bei seinem Namen, nicht nur um ihn als *Mann der Schande* zu verunglimpfen, vgl. 2Sam 2,8.10.12.15; 3,7-8.14-15; 4,5.8.12, sondern auch um seine Schwester Michal klanglich durch ištî, *meine Frau,* mit ihm zu verbinden?[270]
Dawid erwähnt Schauls Forderung nach hundert, nicht seine Entrichtung von zweihundert Vorhäuten, vgl. 1Sam 18,25.27. Er unterstreicht damit die mit Schaul vereinbarte Zahl und damit sein legitimes Besitzrecht auf Michal.[271] Er definiert diese dreifach: durch die Bezeichnung *meine Frau*, durch ihren Namen und die Brautgabe. Damals ging dieses Symbol seiner Potenz auf Kosten der Pelischtäer. Nun ergreift Dawid die Gelegenheit, seine Potenz auf Kosten der Schauliden ausbauen. Beide Male müssen Menschen dafür ihr Leben lassen – mit einem gewichtigen Unterschied: Während in 1Sam 18,27 durch die 3. P. Sg. betont wird, dass Dawid eigenhändig zweihundert Philister erschlägt, way-yaḵ bap-pᵉlištîm māʾṯayim ʾîš, kann er jeweils beim Tod von Schauliden seine Hände in Unschuld waschen, vgl. 1Sam 29; 31; 2Sam 1; 2Sam 3,20-39; 4,1-12. Gemäss 2Sam 3,1 gewinnt Dawid noch mehr Potenz: wᵉ-ḥāzēq. Diese erreicht er nicht nur durch erfolgreiche militärische Leistungen, sondern vor allem auch durch einen grossen Harem, der einflussreiche Frauen, wie zum Beispiel die Tochter des Königs von Geschur, enthält. Frauen haben für Dawid also ganz klar politischen Wert. In 2Sam 3,2-5 werden sechs Söhne aufgezählt, die ihm in Chevron geboren werden, die auch Ausdruck seiner Potenz sind. Bezüglich Frauen hat er Schaul längstens übertroffen, vgl. Schauls Haupt- und Nebenfrau in 1Sam 14,50; 2Sam 3,7. Soll nun Michal seine siebte Frau werden, die ihm einen/den siebten (nennenswerten) Sohn gebiert, vgl. auch seine Söhne in 2Sam 5,13-16? Auffällig ist übrigens bei Dawids Hauptfrauen eine lautliche und ‚funktionale' Ähnlichkeit zwischen maᶜᵃḵā baṯ-talmay meleḵ gᵉšûr, *Maacha, Tochter Talmais, König Geschurs,* vgl. 2Sam 3,3, und mîḵal baṯ-šāʾûl (meleḵ yiśrāʾēl) *Michal, Tochter Schauls, (König Jisraels)*. Sämtliche Konsonanten aus Mi-

[269] Vgl. Fokkelman 1990:83-84.
[270] Vgl. Eschbaal, ʾešbāʿal, in 1Chr 8,33; 9,39; Memphiboste, resp. Asabal und Isbaal in LXX. Weiterführende Literatur und Information s. z.B. Helmer, Matthias: *Eschbaal/Ischboschet* auf WiBiLex: August 2012. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17760, abgerufen am 14.7.2016.
[271] Mit den zweihundert Vorhäuten in 1Sam 18,27 erwirbt sich Dawid eigentlich beide Schaultöchter, vgl. S. 64. Weshalb fordert er hier nicht auch Merab von Adriel? Ist sie gestorben?

chals Namen werden in **ma**ᶜ**ᵃk̲**ā und ta**lm**a**y** aufgenommen; ausser ʾ (Aleph) kommen alle Konsonanten aus Schauls Namen auch in ta**l**may und g**ᵉšû**r vor. Offenbar gibt es mehrere Gründe, weshalb die Erzählerschaft Dawid eine Frau dieses Namens gibt.
Will Dawid durch die Rückforderung Michals auch vermeiden, dass Paltiel (noch mehr?) Kinder mit der Schaultochter (den Schaultöchtern?) zeugt, die einen legitimen Anspruch auf den Thron erheben könnten, vgl. 1Sam 18,19; 25,44; 3,15; 2Sam 21,8? Klar ist, dass Dawid mit der Schaultochter Michal sein Königshaus über ganz Jisrael legitimieren kann. Das ištî, *meine Frau,* womit Dawid kurz und klar sein Besitzrecht ausdrückt, bevor er dieses belegt, stellt die Erzählerschaft ins Zentrum des Verses. Wie wichtig die Königstochter Michal für ihn ist, zeigte schon die chiastische Struktur seiner Rede an Avner in 2Sam 3,13.
Während in 1Sam 18,21-26 Schaul mit Dawid über Michal verhandelte, verhandelt hier Dawid mit Isch-Boschet über den gleichen ‚Gegenstand' und betont seinen ‚Wert', die hundert Pelischtäervorhäute. Wie schon in 1Sam 18,21-26; 25,44 ist Michal Objekt der Verhandlungen. Im Gegensatz zu 1Sam 18,20.28 und wie in 25,44 finden hier ihre Gefühle keine Erwähnung.
Werden 1Sam 25,44 und 2Sam 3,13e.14e verglichen, zeigt sich folgendes Bild: Die Anordnung der Possessivpronomen und der Beinamen ist chiastisch: In 1Sam 25,44 ist Michal *seine (Schauls) Tochter* und *Dawids Frau*. In 2Sam 3,14e.15c ist sie *Schauls Tochter* und *meine (Dawids) Frau*.

1Sam 25,44 wᵉ-šāʾûl nāṯan *ʾeṯ-mîk̲al* bittô **ʾēšeṯ dāwid̲** lᵉ-p̲aṭî b̲en-layiš ʾᵃšer mig-gallîm
2Sam 3,13e kî ʾim-li-p̲nê hᵉb̲îʾᵃk̲ā *ʾēṯ mîk̲al* bat̲-šāʾûl 3,14c tᵉnā ʾeṯ-ʾ**ištî** *ʾeṯ-mîk̲al*

Während in 1Sam 25,44 die Sicht der Erzählerschaft gezeigt wurde, wird in 2Sam 3,13e.14c Dawids Sicht offenbart. Die Handlung spielt in 3,14 an Dawids und Isch-Boschets Aufenthaltsorten, die nicht näher bezeichnet werden. Wie in 3,12 muss angenommen werden, dass einige Zeit verstreicht, bis die Boten am Bestimmungsort eintreffen. Sind es dieselben, die Avner zu Dawid schickte? Es ist eher davon auszugehen, dass Avners Boten mit Dawids Forderung von 3,13 zu ihrem Herrn zurückkehrten. Zudem steht hier kein bestimmter Artikel vor malʾāk̲îm, vgl. 1Sam 19,16.

2Sam 3,15: Palti aus 1Sam 25,44 wird hier Paltiel genannt, was alle hier verwendeten Übersetzer übernehmen. Sch, L 1912, L 1984 und G übersetzen b wayyiqqāh̲ehā mit *und liess sie (...) (weg)nehmen*, Zu, Be und T *und liess sie (...) holen,* Bu überträgt mit *liess sie ... fortnehmen*. Auch wenn all diese Übersetzungen auf den ersten Blick Sinn machen, übertrage ich lqḥ q wörtlich: *und nahm sie weg.*
Ins Auge fallen hier die Tilgungen: Wohin sandte Isch-Boschet wen? Hat er überhaupt noch Soldaten, nachdem sein Heerführer, zu Dawid übergelaufen ist, zu ʾab̲nēr śar haṣ-ṣāb̲āʾ vgl. 1Sam 17,55; 26,5; 2Sam 2,8? Und falls noch einige Soldaten an seinem Hof verblieben sind, gehorchen sie ihm? Es ist durchaus möglich, dass Isch-Boschet sich persönlich zu Paltiel begeben und ihm Michal wegnehmen muss, nachdem er vergeblich versucht hat, Befehle zu erteilen, die niemand befolgte.
Ähnlich wie Bu, der mēᶜim ʾîš mēᶜim paltîʾēl wörtlich *von dem Mann fort-(nehmen), von Paltiel ... fort* überträgt, übersetze ich mit *weg von [dem] Mann, weg von Paltiël,* um Isch-Boschets doppelte ‚Wegnahme-Aktivität' zu betonen. Denn: Liegt nicht auch in dieser Doppelung wie schon in den Tilgungen Ironie? Gehorcht Isch Bo-

schet Dawid ‚doppelt' gewissenhaft aus Angst um sein Königtum und sein Leben, vgl. seine Furcht vor Avner in 2Sam 3,11? Seine Angst vor Dawid und seinen Anhängern erweist sich als gerechtfertigt, vgl. 2Sam 4,7.
Entgegen der hier verwendeten christlichen Übersetzer, die sich offenbar nach LXX richten, übertrage ich das suffixlose ʾîš nicht mit *ihr Mann,* sondern wörtlich, wie dies die jüdischen Übersetzer mit Ausnahme von Be und G tun. Denn hier berichtet die Erzählerschaft aus Isch-Boschets Perspektive, der Dawids Besitzanspruch respektiert. Wegen des fehlenden Possessivpronomens waren die Rabbinen der Ansicht, dass die Verbindung zwischen Paltiel und Michal keusch blieb. Palti heisse hier Paltiel, weil er Dawids Frau nicht berührte, weil El ihn vor der Sünde rettete. Er habe im Bett sein Schwert zwischen sich und Michal platziert, um Übergriffe zu vermeiden, vgl. bSanh 19b; WaR 23,10.[272]
Dieser Vers ist poetisch und wohlgeordnet. **way-yi**šla**ḥ** und **way-yi**qqā**ḥ**ehā stehen einander klanglich nahe. Das letzte Wort des Verses, der Name von Paltiels Vater, lāyiš, *Lajisch*, nimmt die Konsonanten des ersten way-yišlaḥ auf. Im Zentrum von b steht ʾîš , *Mann*. Zwischen 3,14 und 3,15 gibt es Parallelen, wobei 3,15 nur halb so viele Wörter wie 3,14 aufweist:

3,14 **way-yi<u>š</u>laḥ** dāwi<u>d</u> malʾāk̲îm *ʾel-ʾîš-bōšeṯ* ben-šāʾûl lēʾmōr tᵉnā ʾeṯ-ʾiš̲tî ʾeṯ-mîk̲al ʾᵃšer ʾēraśtî lî bᵉmēʾā ʿorlôṯ **pᵉli<u>š</u>**tîm
3,15 **way-yi<u>š</u>*laḥ*** *ʾîš bōšeṯ* way-yiqq***āḥ***ehā *mēʿim* ʾîš *mēʿim* **palṭ**îʾēl ben-lāyi<u>š</u>.

Beide Verse beginnen mit dem Prädikat way-yišlaḥ, *sandte.* In beiden ist von Isch-Boschet die Rede; in 3,14 ist er Objekt, in 3,15 handelndes Subjekt. In beiden Versen kommt vier Mal die Silbe iš vor: am Anfang, zweimal in der Mitte und am Schluss. In beiden Versen befindet sich die erste iš-Silbe in way-yišlaḥ, die zweite in ʾîš(-)bōšeṯ. Die dritte iš-Silbe in 3,14 ist Teil des Begriffes ištî, welcher die Frau bezeichnet, auf die Dawid Anspruch erhebt, die dritte in 3,15 ist Teil des Begriffes ʾîš, welcher den Mann bezeichnet, dem Schaul seine Tochter gab. Im Gegensatz zu 3,14, wo Dawid von ištî, *meiner Frau,* spricht, fehlt ein Suffix in 3,15; es ist nicht von ʾîšā, *ihrem Mann,* die Rede. Während also Dawid die *Frau*, die im Zentrum von 3,14 steht, für sich beansprucht, was er mit einem Poss.pron. 1. P. Sg. ausdrückt, entzieht die Erzählerschaft dem von mēʿim flankierten ʾîš, *Mann,* im Zentrum von 3,15b die Zuordnung zu Michal, indem sie ihm das Poss.pron. der 3. P. Sg. versagt. Michal wird ihm hier sprachlich vierfach ‚weggenommen': durch das Verb lqḥ, das fehlende Possessivpronomen und das zweifache mēʿim. Die vierte iš -Silbe in 3,14 ist Teil der Herkunftsbezeichnung der von Dawid besiegten Feinde, der pᵉlištîm. Das vierte iš in 3,15 ist Teil der Herkunftsbezeichnung Paltiels, ben-lāyiš, dem ohnmächtigen Gegner Dawids. Das vierfache iš erscheint in beiden Versen wie als Echo auf ʾîš. Klanglich strotzen beide Verse vor männlichem Machtgehabe.
Paltiels Vater lāyiš wird konsonantisch (umgekehrt) durch l, w, š mit Dawids Feind šāʾûl verbunden. palṭîʾēl ben-lāyiš wird konsonantisch durch p, l, t, y, š mit Dawids Gegner (und aller Jisraeliten), den pᵉlištîm verbunden. Paltiel mit seiner Sippe wird in diesem Vers nicht wie dies Dawid mit den Pelischtäern tat, ‚entmannt', sondern 'entfraut'. Folgende Frage drängt sich hier auf: Wird der Mecholiter Adriel Ben Barzilaj, Meravs erster, resp. Michals dritter Mann, vgl. 1Sam 18,19; 2Sam 21,8, hier einfach anders genannt, damit er klanglich zu Dawids Feinden passt?

[272] Vgl. z.B. Neusner, Jacob et al (Eds.): *The components of Rabbinic Documents. From the Whole to the Parts, X. Leviticus Rabbah Part Two.* Atlanta; Georgia: Scholar Press 1997:81-82.

Auch Michals Bruder und Paltiel werden klanglich miteinander verbunden: **ʾîš**(-)**b**ōšet und der **b**en-lā**yiš** haben die drei Konsonanten b, y, š gemein. Der ʾîš (Paltiel) in 3,15b erscheint wie ein Echo auf ʾîš bōšet, den *Mann der Schande*, in 3,15a. In der Mitte von 3,15b steht er alleine da, flankiert durch zwei mēʿim, ohne Possessivpronomen, das für seine Frau stünde. Einerseits wird der Palti aus 1Sam 25,44 hier mit einem El ‚geehrt', anderseits wird ihm seine Herkunftsbezeichnung mig-gallîm entzogen, die eine klangliche Ähnlichkeit zu Michal aufwies. Diese doppelte sprachliche Entmachtung Paltiels verstärkt die inhaltliche.
Auffällig ist, dass auch Isch-Boschet in dem Moment, wo er Dawids Befehl ausführt und Paltiel Michal wegnimmt, seinen Beinamen verliert, als ginge ihm durch diese Handlung die Legitimität als König, als Nachfolger Schauls, die er in 3,14 noch hatte, verlustig. Er unternimmt offenbar aus Angst vor Dawid und Avner nicht einmal einen Versuch, die Verbindung seiner Schwester mit Paltiel zu verteidigen, vgl. 2Sam 3,7. Nach der Trennung Michals von Paltiel hat weder das Schaulidische Königshaus noch das Haus des Lajisch Bestand, vgl. 2Sam 6,23; 21,8-9.
In 2Sam 3,12.14.15 steht way-yišlaḥ am Satzanfang: In 3,12 sendet Avner Boten an Dawid, in 3,14 Dawid welche an Isch-Boschet. Hier jedoch erfolgt Isch-Boschets way-yišlaḥ nicht freiwillig und geht mit way-yiqqāḥehā weiter, ohne dass Boten erwähnt werden. Die Verfasserschaft entmachtet Isch-Boschet sprachlich auch dadurch, dass sie ihm weder Boten zugesteht, noch – im Gegensatz zu Dawid in 3,14 – eine Rede von ihm übermittelt. Er hat nichts mehr zu sagen. Zu way-yišlaḥ und malʾāḵîm im Zusammenhang mit lqḥ vgl. z.B. Schauls Umgang mit Dawid in 1Sam 19,14.20ab way-yišlaḥ šāʾûl malʾāḵîm lāqaḥat ʾeṯ-dāwiḏ und Dawids Umgang mit Avijgajil in 2Sam 11,4ab way-yišlaḥ dāwiḏ malʾāḵîm way-yiqqāḥehā. 2Sam 3,15 wird thematisch und wörtlich durch lqḥ, in 21,8a aufgegriffen werden: Während Isch-Boschet hier die Verantwortung für die Auslieferung (und den sozialen Tod, vgl. 2Sam 6,23) seiner Schwester übernimmt, tut dies Dawid bei der Auslieferung von Michals Söhnen zur Tötung durch die Giveoniten.
Thematisch erinnert 3,15 auch an 3,7, wo Avner Isch-Boschet entmachtete, indem er ihm eine Frau wegnahm. In den Worten des Dramadreieckes ausgedrückt war Avner Täter, waren Rizpah und Isch-Boschet Opfer. Nun entmachtet Isch-Boschet auf Dawids Befehl hin Paltiel, indem er ihm die Frau wegnimmt. Dawid ist Täter, Michal und Paltiel sind Opfer, Avner und Isch-Boschet Helfer, wobei letztere bald selber Opfer werden.[273] Die Ironie von 3,15 besteht darin, dass der ohnmächtige Isch-Boschet dem noch ohnmächtigeren Paltiel die Frau wegnimmt. Noch ironischer und tragischer wird die Stelle durch die Namensbedeutungen: ʾîš bōšet, der *Mann der Schande,* nimmt palṭîʾēl ben-lāyiš, *El ist meine Rettung, Sohn des Löwen/ der Kraft* die Frau weg. Wo ist hier Paltiels Rettung durch El? Wo ist seine Kraft? Welche Kritik ist hier hörbar?
Der vorliegende Vers ist aus Sicht der Erzählerschaft geschrieben, welche die Zeit gerafft darstellt. Handlungsorte sind die Aufenthaltsorte Isch-Boschets und Paltiels, die nicht näher bezeichnet werden.

2Sam 3,16: Von Be und G abgesehen übersetzen alle a way-yēleḵ ʾittāh ʾîšāh korrekt und wörtlich *(Und) ihr Mann ging mit ihr,* resp. *ihr Mann aber ging mit ihr.* b hālôḵ c û-ḇāḵō ʾaḥᵃrêhā ʿaḏ-baḥurîm übertragen folgende Übersetzer korrekt: Bu und T mit *im Geh(e)n weinend, hinter ihr her, bis Ba(c)hurim*. Wie LXX tilgen Zu mit *fort und fort weinend hinter ihr her* und Sch, L 1912 und L 1984 mit *und weinte (stets) hinter ihr*

[273] Weiterführende Information zum Dramadreieck s. z.B. Schlegel 1993.

her das zweite hlk̲, das im Infinitiv steht, und übersetzen nur c, wobei L 1912 und L1984 auch Paltiels andauerndes Weinen übergehen. Be überträgt den Vers mit *Ihr Mann ging hinter ihr her bis Bahurim und weinte fort und fort* und tilgt ungerechtfertigt Paltiels ‚Mit-Michal-Gehen'. G stellt den Satz um und zieht nicht nur die beiden hlk̲, sondern auch die beiden Personalsuffixe bei den Partikeln zusammen: *Weinend ging ihr Mann bis Bachurim mit, hinter ihr her.* Auch diese Übersetzung erachte ich nicht als geglückt. Denn syntaktisch betrachtet legt die Erzählerschaft den Fokus zunächst auf Paltiels Mitgehen und erst dann auf sein immerwährendes weinendes Gehen, bei dem er immer mehr zurückfällt, vgl. eine ähnliche Infinitivkonstruktion z.B. in Ri 14,9.

Der Klang von bc **hā**lô***k̲*** û-**b̲ā*k̲***ō ʾ***aḥ***ᵃrê**hā̲** ʿad̲-**b*aḥ***urîm spiegelt Paltiels Trennungsschmerz. Die **hā**/ô***k̲***/**ā*k̲***/***aḥ***-Silben, die hier zum Teil doppelt erscheinen, entsprechen deutschen Klagelauten, was ich mit meiner Übersetzung zu verdeutlichen versuche: *weinen* ersetze ich durch das lautmalerische *schluchzen,* was *krampfhaft, verzweifelt weinen* bedeutet,[274] und setze zusätzlich den Klagelaut *ach* ein. Der jisraelische Dichter Meir Shalev schreibt: *„Der Leser, so er ein Herz hat, weint mit ihm, und das, wie immer bei grosser Literatur, nicht nur wegen der Handlung, sondern auch wegen des Schreibstils. Die hebräische Wortverbindung haloch u-bacho, ‚ging weinend' ist stärker und eindringlicher als das einfache halach u-bacha, ‚ging und weinte'."*[275] In der Tat ist der Stil des Verses äusserst poetisch: Auch der binjamitische Ort Bachurim **baḥ**urîm, steht **b̲**ā**k̲**ō und ʾ**aḥ**ᵃrêhā klanglich nahe.

Im Gegensatz zu 3,15b wird Paltiel in 3,16a zu *ihrem* (Michals) *Mann:* ʾîšāh. Seine Zugehörigkeit zu Michal wird durch sein Gehen *mit ihr*, ʾittāh, betont, was durch den gemeinsamen Anlaut ʾi und den Schlagreim –āh bei ʾîšāh und ʾittāh klanglich verstärkt wird. Ist Paltiel nur des schönen doppelten Reimes wegen zu ʾîšāh*, ihrem Mann,* geworden? Oder ist es umgekehrt: Will die Erzählerschaft mit diesem Reim und der Bedeutung der beiden Wörter Paltiels Loyalität zu Michal be*ton*en? Kontrastiert sie durch way-yēlek̲ ʾittāh seine Beziehungsgestaltung mit Dawids Macht- und Besitzanspruch, den er in 3,14 durch tᵉnā ʾet̲-ʾištî, *Gib mir meine Frau,* einforderte? Und kontrastiert sie sein Mitgehen mit Dawids Weggehen (von Michal), vgl. way-yēlek̲ in 1Sam 19,12b? Ist hier eine Kritik an Dawid herauszuhören? Will die Erzählerschaft zeigen, dass Paltiel wie Michal ist? Sind hier einfach die Gendervorzeichen umgekehrt? Fischer vertritt die Ansicht, dass das Motiv der tatkräftigen und wirkungsvollen Liebe Michals zu Dawid aus 1Sam 19,11-17 hier durch eine zunächst tatkräftige und dann wirkungslose Liebe Paltiels zu Michal aufgenommen wird.[276] Tatsächlich bezeichnet die Erzählerschaft in 19,11 Michal mit ʾištô, *seine* (Dawids) *Frau*, Paltiel hier mit ʾîšāh *ihr Mann*. Die Parallele zu Jaakovs Weinen, als er Rachel kennenlernte und gleich liebte, vgl. Gen 29,11.18, könnte bedeuten, dass Paltiel Michal liebte, erst recht, weil hier ein Abschied beschrieben wird. Sein Verhalten erinnert an Gen 2,24b: wᵉ-d̲āb̲aq bᵉ-ʾištô, *und er ‚klebte' (hing) seiner Frau an.*

Aus Sicht der Erzählerschaft ist Paltiel hier eindeutig *Michals Mann*. Ist dies ein Widerspruch zu 3,15? Ist es eine Kritik an Dawid? Schon die Rabbinen waren irritiert. Sie erklären ʾîšāh damit, dass Paltiel sein sexuelles Bedürfnis so gut überwunden habe, dass er für Michal zu einer Frau geworden sei; ʾîšāh in 2Sam 3,16 könne

[274] Duden Bd. 7 2014:744. Schluchzen bedeutete im Mhd. schlucken.
[275] Shalev, Meir: *Aller Anfang. Die erste Liebe, das erste Lachen, der erste Traum und andere erste Male in der Bibel.* Aus dem Hebr. Ruth Achlama. Zürich: Diogenes 2010:141-142.
[276] Vgl. Fischer 2011:200 (194-208).

als *ihr Mann* oder *ihre Frau* verstanden werden. Das Loblied der ‚Tüchtigen Frau' in Spr 31,29 spiele auf Paltiels Verhalten an, vgl. bT Sanh 19b. Diese Begründung ist fantasievoll, etymologisch aber nicht haltbar: Für *ihre Frau* müsste ʾištah stehen.
Drei Mal erscheint in 3,16 das Verb hlk̲ q, *gehen*: Das erste Mal geht Paltiel mit, das zweite Mal hinterher, das dritte Mal wird ihm befohlen zurückzugehen. Wird mit diesen drei Bewegungsverben wiederum Paltiels Verhalten mit dem Dawids in 1Sam 19,12.18 kontrastiert, wo mit drei Bewegungsverben beschrieben wird, wie Dawid sich nur in eine einzige Richtung bewegt: von Michal weg? Das Thema des Hinter-seiner Frau-Hergehens erscheint auch in Ri 13,11 way-yāqåm way-yēlek̲ mānôaḫ ʾaḫᵃrê ʾištô. Im Gegensatz zu Manoach kommt Paltiel so aber nicht zu einem Engel, der ihm ein Kind verheisst, sondern zu Avner, der ihn umkehren heisst.
Subjekt des ersten Prädikats in a way-yēlek, ist Paltiel, Subjekt des zweiten in d way-yōʾmer, Avner, Subjekt des dritten in g way-yāšōb̲, Paltiel. Paltiel rahmt also den Vers, ohne dass sein Name erscheint. Wird davon ausgegangen, dass die Handlung zwischen Machanajim und Bachurim spielt, vgl. 2Sam 2,8, weint Paltiel sehr lange. In 3,16 d-g fällt bei Avners Rede die erzählte Zeit abrupt mit der Erzählzeit zusammen.[277] Im Gegensatz zu Paltiel scheint er nicht in Bewegung zu sein. Mit zwei einsilbigen Imperativen stoppt er dessen Bewegung: lēk̲ šûb̲, *geh, kehr um*! Der erste Befehl greift wie ein Echo Paltiels Bewegung aus a way-yē**lek̲** auf, die nach Avners Willen in die Gegenrichtung gehen muss, der zweite wird bei g way-yāšōb̲ aufgegriffen werden, wo Paltiel Avner genauso gehorcht, wie Isch-Boschet Dawid gehorchte. Hier endet die Michal- und Paltielerzählung. Die Zuhörerschaft bleibt erschüttert und mit vielen Fragen zurück: Wie sieht Isch-Boschets ‚Wegnahme' aus? Holen seine Soldaten Michal ab und bringen sie zu Avner? Oder hat der König keine mehr und holt sie persönlich ab? Oder wird sie nur von Paltiel zu Avner gebracht, der sie in Bachurim in Empfang nimmt? Oder holt Avner sie ab und lässt bis Bachurim Paltiels Begleitung zu? Und weshalb wehrt sich Paltiel nicht gegen Isch-Boschet und Avner? Hat er nicht wegen Isch-Boschet, sondern wegen Avner keine andere Wahl, als Michal auszuliefern? Wie ergeht es Michal bei diesem Handel? Liebt sie Paltiel? Liebt sie Dawid? Weint sie? Wohin bringt Avner Michal? Nimmt er sie in den Ältestenrat mit, vgl. 3,17? Wann und wie wird sie von Dawid empfangen? Ist sie beim Mahl von 3,20 dabei? Was passiert danach mit Paltiel?
Weinende Männer genossen bis vor kurzem in unserem Kulturkreis keine Sympathien. Schon der in römischem Umfeld schreibende Josephus überliefert in Ant 7,26 kein Weinen Paltiels. Doch was bedeutet Weinen in 1-2Sam? Es ist auffällig, wie oft Männer hier weinen: vgl. Schaul in 1Sam 24,17, Dawid und Jehonatan in 20,41; Dawid in 30,4; 2Sam 1,12 (?); 3,32; 12,21-22; 13,36; 15,30; 19,1-2. Von Dawid ist in 1Sam 30,4; 2Sam 1,12 (?); 3,32; 13,36; 15,30 anzunehmen, dass er (auch) aus politischen und sozialen Gründen weint. Weint Paltiel, weil er Michal liebt oder weil er um den Verlust einer prestigeträchtigen Frau trauert? Tut er es, um öffentlich gegen Dawid zu protestieren, vgl. auch 2Sam 21,10? Weint er wegen des unaufhaltsamen Untergangs der Schauliden? Wurden er oder andere Mitglieder seiner Sippe als potenzielle Könige gehandelt; platzt nun dieser Traum? Rabbi Jochanan ist in bSanh 19b der Ansicht, dass Paltiel weinte, weil er die Selbstbeherrschung verlor. Dass er Michal bis Bachurim gefolgt sei, zeige, dass die beiden nicht eheliche Vergnügen genossen hätten, was der geografische Na-

[277] Weiterführende Information zur Gestaltung von Zeit und Raum s. Bar-Efrat 2006:155-212.

men baḫurîm, *Bachurim,* beweise*,* der vom Begriff bāḫûr *junger Mann* hergeleitet werden könne.
Dass der in 1Sam 25,44 und 2Sam 3,15 mit dem Beinamen bezeichnete ben-lāyiš, *Sohn des Löwen*, weinend hinter seiner Frau herläuft, scheint in Bezug auf Paltiel nicht ironisch gemeint zu sein. Im Gegenteil: Dieses Epitheton vergrössert seine Hilflosigkeit. Sein Patronym ist eher in Bezug auf Dawid ironisch gemeint. Denn er erinnert an dessen abenteuerliche Löwen- und Bären-Erzählung in 1Sam 17,34-35. Sieht Dawid in Paltiel einen Löwen, der ‚sein Schaf' Michal davongetragen hat? Doch wer ist hier der Löwe? Und wie ist in diesem Zusammenhang Natans Lämmchen-Erzählung zu verstehen, vgl. 2Sam 12,1-4, v.a. 12,3: wᵉ-lārāš ʾên-kōl kî ʾim-kiḇśā ʾaḥaṯ qᵉṭannā ʾᵃšer qānā ...? Erzählt Natan im Zusammenhang mit Bat-Scheva sein Gleichnis, weil Dawid sich ein drittes Mal eine verheiratete Frau genommen hat? Bei Avijgajil stirbt Naval wie durch ein Wunder vor ihrer zweiten Heirat,[278] bei Bat-Scheva lässt Dawid Urjia an vorderster Front umkommen, nachdem er sich dies genommen hat. Wie sieht es bei Paltiel aus; stirbt auch er und falls ja, wann, wie und durch wen?
Bei Paltiel kommt die Gefühlsäusserung vor, welche ein Teil der heutigen Leserschaft bei der Abschiedsszene Dawids von Michal in 1Sam 19,12 erwartet hätte, vgl. 30,1-5. Und bei Paltiel wird das Weinen erwähnt, das ein Teil der torakundigen Zuhörerschaft bei Dawid vermisste, als Michal in sein Leben trat, vgl. 1Sam 18,20-27 und Gen 29,10-11. Im Gegensatz zu Jaakov wird von Dawid weder gesagt, dass er Michal wahrnimmt, noch dass er sie küsst und schon gar nicht, dass er wegen ihr laut weint, geschweige denn, dass er sie liebt. Im Gegensatz zu Paltiels emotionalem Abschied berichtet die Erzählerschaft auch von keiner gefühlsvollen Willkommensgeste Dawids. Sieht Dawid seine Frau überhaupt wieder? Hat er sexuellen Kontakt mit ihr? Falls ja: Gebiert sie ihm in seinem in 2Sam 3,2-5 geschilderten Chevroner Harem und/oder in seinem in 2Sam 5,13-16 geschilderten Jeruschalaimer Harem Söhne, vgl. 1Chr 3,1-9; 14,3-7; 2Sam 21,8? Denn nach rabbinischer Meinung ist Michal mit Eglah von 2Sam 3,5; 1Chr 3,3 identisch, die Dawid Jitream gebar, vgl. z.B. bSanh 21a; ySuk 5,4. Diese Interpretation mag für historisch-kritisch Denkende anachronistisch sein. Doch neuzeitlich-westliche Zeitvorstellungen finden bei Rabbinen keine Verwendung. Sie spielen mit der Zeit, *„als wäre sie ein Akkordeon, das sich nach Belieben auseinander- und zusammenziehen lässt ... jedes Zeitalter"* kann *„mit jedem anderen in Dialog treten"*.[279] In bSanh 21a kommt auch ausnahmsweise zum Ausdruck, dass Dawid eine emotionale Beziehung zu Michal gehabt haben könnte. So meint Rabh, dass Michal Eglah heisse, weil sie Dawid so lieb war wie ein Kalb. Auch die Frage, ob Dawid legitim handelte, wird bei den Rabbinen heftig diskutiert. Immer weisen sie auf die Brautgabe hin, um zu zeigen, dass Dawids Anspruch legal war. Sie vertreten die Meinung, dass Michal trotz der Episode mit Palti Dawids Frau blieb. Deut 24,4 gelte hier

[278] Obwohl Avijgajil wegen 1Sam 25,28-31 als Prophetin betrachtet wird, wird sie in der rabb. Literatur nicht besonders positiv rezipiert. Als sie Dawid wie eine Ente (sic!) begegnet, denkt sie nur ans Heiraten, vgl. bBQ 91b. Offenbar ist ihr Auftreten so erotisch, dass seine Männer mit Samenerguss reagieren. Wegen ihres Verrats an Naval wird ihr Name von Avijgajil zu Avijgal verkürzt, vgl. 2Sam 25,32, ySanh 20b.
[279] Yerushalmi 1988:30. Bei den Rabbinen können bibl. Figuren einer Zeit mit solchen aus einer anderen kommunizieren. Ihr Ziel war es nicht, die Tora nochmals zu schreiben, sondern deren Sinn für Zeitgenossen und nachfolgende Generationen zu deuten. Weiterführende Information s. ders. 1988:29-40.

nicht. Da die Ehe mit Palti nicht vollzogen worden sei, habe Dawid seine Frau zurückverlangen können, vgl. v.a. bSanh 19b.[280]
Doch auch wenn sich die Rabbinen nach Kräften bemühen, Dawids Tat zu rechtfertigen: Das Motiv der Wegnahme einer verheirateten Frau durch einen Herrscher ist bei einer torakundigen Zuhörerschaft negativ konnotiert, vgl. Sarai und Pharao in Gen 12,10-20; und Sarai und der König von Gerar in Gen 20. Besonders gravierend im Vergleich mit diesen Stellen ist, dass Paltiel seine Frau gegen seinen Willen weggeben muss. Die Parallele zwischen dem Verhalten Dawids in 2Sam 3,13-14 und demjenigen Avners in 3,7 zeigt: Wer Macht will, nimmt sich die Frau eines Mächtigen und zementiert damit seinen Herrschaftsanspruch.[281] Die Kritik der Erzählerschaft an Dawid durch ihre Parteiname für Paltiel geschieht meines Erachtens auf mehreren Ebenen: durch wörtliche Anspielungen, durch Paltiels Namen und Beinamen und durch seine Reaktion, sein Weinen und sein Mit- und Hinterherlaufen. Dieser Protest ist herzzerreissend und unüberhörbar, vgl. Rizpah in 21,10. Die frappierendste Kritik an Dawid verbirgt sich aber hinter dem grossen Schweigen zu wesentlichen Fragen Paltiel und Michal betreffend. Paltiels Weinen in 3,16 verstärkt nämlich die Frage nach Dawids Gefühlen Michal gegenüber und wirft die Frage nach Michals Gefühlen auf, vgl. 1Sam 18,20.28; 2Sam 6,16. Die unheimlich gähnende Leerstelle nach dem emotionalen Abschied ist in ihrer Wirkung unübertreffbar.

Auf den ersten Blick sah es so aus, als sei 2Sam 3,12-16 auch von folgendem Widerspruch geprägt: In 3,13 verlangt Dawid von Avner, dass er ihm Michal zukommen lasse, wobei nicht erwähnt wird, dass er Boten zum ehemaligen Schaulidischen Feldherrn schickte. Erst in 3,14 schickt er welche zu Isch-Boschet und fordert von ihm Michal. In 3,15 lässt Isch-Boschet Michal Paltiel wegnehmen. In 3,16 ist es jedoch Avner, der Michal abholt. Doch diese Passage ist nicht nur von der Struktur her durchdacht, sie ist auch inhaltlich logisch: Es ist davon auszugehen, dass Avners Boten von 3,12, zu denen Dawid in 3,13 spricht, automatisch zu ihrem Arbeitgeber zurückkehren. Dawid jedoch muss in 2Sam 3,14, will er korrekt politisch agieren, eigene Boten zu Isch-Boschet schicken. Die Bezeichnung *Schauls Sohn* in 3,14 zeigt, dass er sich an den offiziellen Repräsentanten der Schauliden wendet. In 3,13 fordert er von Avner *Schauls Tochter*, womit er die Repräsentantin der Schauliden meint. Isch-Boschet gegenüber begründet seine Forderung rechtlich, indem er von *seiner Frau* spricht, vgl. 1Sam 18,25.27.[282]
Avners Rede rahmt den ersten Teil der Szene und auch der zweite Teil geht mit ihm weiter. Doch was passiert mit Michal? Alter findet es bemerkenswert, dass es bis 2Sam 6,20-22 keinen Dialog zwischen Dawid und Michal gibt. Er weist darauf hin, dass im Tanach normalerweise viel über Dialoge laufe.[283] Doch gerade durch diese Aufschiebung eines Dialogs kommt eine enorme Spannungssteigerung zustande, die sich das erste Mal in 2Sam 6,16.20-22 und das zweite Mal in 2Sam 21,8-9 entlädt.

[280] Weiterführende Information über rabb. Diskussionen s. Bodi/Donnet-Guez 2005:103-116.
[281] Vgl. Kunz 2004:72-73.
[282] Weiterführende Information s. Clines, David J.A.: *X,X, Ben Y, Ben Y: Personal Names in Hebrew Narratives Style.* In: Clines/Eskenazi 1991:126-127.
[283] Vgl. Alter 2011:153-154.

7 Sechstes, siebtes und achtes Fragment, 2Sam 6,16.20-23: Michals Verachtung für Dawids Verhalten, die Auseinandersetzung zwischen Schauls Haus, repräsentiert durch Michal, und Dawid(s Haus) und Michals Kinderlosigkeit[284]

Nach Avners und Isch-Boschets Ermordung, vgl. 2Sam 3,17-39; 4,1-12, wird Dawid König über ganz Jisrael, vgl. 5,1-5; Jeruschalaim wird neu zum politischen Zentrum, zu Dawids Stadt, vgl. 5,6-9. Dawid vergrössert seinen Harem und siegt zwei Mal über die Pelischtäer, vgl. 5,10-25. Als er seine Stadt zum religiösen Zentrum erhebt, erscheint Michal nochmals auf der Bühne, vgl. 6,16.20-23. Ein letztes Mal wird sie hier aktiv dargestellt. Danach verschwindet sie aus dem Text und taucht nur noch repräsentiert durch ihre Söhne in 21,8-9 auf.

Fokkelman gliedert 2Sam 6 in vier Teile: Der erste Teil, 6,1-5, beinhaltet Dawids Prozession mit JHWHs Kasten in seine Stadt, der zweite, 6,6-12, deren Unterbruch, der dritte, 6,13-19, deren Vollendung. Der vierte, 6,20-23, habe Michals ‚kalte Dusche' zum Thema.[285] Der dritte Teil nach Fokkelman beinhaltet ein aus einem Vers bestehendes Michal-Fragment, das sechste, das die Auseinandersetzung zwischen Michal und Dawid vorbereitet. Vor allem der vierte Teil nach Fokkelman, also das siebte Fragment, die Auseinandersetzung zwischen dem Hause Schauls und dem Hause Dawids, verdient hier besondere Beachtung. Während die ersten drei Teile von 2Sam 6 erzählt werden, beinhaltet der vierte einen Dialog zwischen Michal und Dawid. Entgegen Fokkelman bin ich nicht der Meinung, dass 6,23 zu 6,20-22 gehört und bezeichne diesen Vers als einzelnes Fragment, das achte. Denn die Erzählerschaft schreibt diesen Vers aus einem anderen Zeithorizont, s.u.

Dem jüdischen Publikum sind die Michal-Fragmente aus 2Sam 6 bekannt. Denn in der Liturgie wird die Lesung des Wochenabschnittes aus der Tora (Parascha) jeweils mit einem Abschnitt aus den Neviim (Haftara) abgeschlossen. Haftarat Schmini – Schmini umfasst Lev 9,1 - 11,47 – wird am Schabbat nach Pesach, am 14. Omer, gelesen. Im sfardischen Ritus wird 2Sam 6,1-19, im aschkenasischen 2Sam 6,1 - 7,17, im jemenitischen und italienischen 2Sam 6,1 - 7,23 vorgetragen. In der Parascha zum 14. Omer wird vom ersten Opferdienst der Priester, von Nadavs und Ahivus Opfermissbrauch und deren Tod, in der dazugehörigen Haftara von der Kasten-Überführung nach Jeruschalaim, der versehentlichen Berührung durch Usa und dessen Tod berichtet.[286] Jiddischsprachigen Jüdinnen und Juden war Haftarat Schmini, inklusive einiger rabbinischer Interpretationen, über Jahrhunderte aus der Zenne Urenne bekannt, die fleissig im Familienkreis vorgelesen wurde.[287] Viele deutsch-jüdische Übersetzungen beinhalten nur die Tora im

---

[284] Ausführliche Analyse von 2Sam 6 s. z.B. Fokkelman 1990:153-205.

[285] Vgl. Fokkelman 1990:176-184. Zu Kasten anstatt Lade s. Knauf 2008:37,55-56; weiterführende Information s. ders.: *Könige* 2016:167.

[286] Vgl. z.B. Liss, Hanna: *Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel.* In Zusammenarbeit mit Annette M. Böckler et al. Schriften der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg, Bd. 8. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2005:113,225,369,379,382.

[287] S. z.B. ben Jzchak Aschkenazi, Ja'aqob: *Zejenah urejenah.* Metz: de l'Imprimerie de Joseph Antoine, imprimeur ordinaire du Roi 1768 oder ben Izchaq, Jakob: *Chamischa chomschi Tora im Megiloth uhaftarot, bilaschon aschkenas, Zenna urenna. Banot Zion betrah.* BeSulzbach. Beschanah 1799. Weiterführende Informationen zur Zenne Urenne s. z.B. Aptroot, Margot: *‚In galkhes they do not say so, but the taytsh is as it stands here.' Notes on the Amsterdam Yiddish Bible translation by Blitz and Witzenhausen.* In: StRos. Vol. 27, Nr. 1/2. 1993:136-158.

engeren Sinn und/oder die Haftarot, so z.B. Hirsch 1896 (Hi) und Hertz 1937 (He).[288]
Da das sechste, siebte und achte Fragment in 2Sam 6 angesiedelt sind, nehme ich die drei Fragmente zusammen und behandle sie in einem Kapitel. Ganz explizit grenze ich mich von der Interpretation von 6,16.20-23 als ‚alttestamentlicher Witz' ab. Es gibt mehrere Gründe, die drei Michal-Fragmente nicht als ‚eigenständige Erzählung' zu einem einzelnen Fragment zusammenzuziehen:[289]

- Michals Verachtung in 2Sam 6,16 steht im Erzählzusammenhang von Dawids Intention, den JHWH-Kasten in seine Stadt zu bringen. Bei der Auseinandersetzung des Hauses Schaul mit demjenigen Dawids in 6,20-22 ist diese Handlung abgeschlossen.
- 2Sam 6,20-22 spielt an einem anderen Ort, zu einem späteren Zeitpunkt und wird vor allem dialogisch darstellt.
- In 1Chr 15,29 endet das ‚Remake' dieser Erzählung mit 2Sam 6,16.
- Beim sfardischen Ritus am 14. Omer umfasst Haftarat Schmini 2Sam 6,1-19.
- Michals Kinderlosigkeit in 2Sam 6,23 hat nicht direkt mit 6,16.20-22 zu tun. Es besteht keine kausale Verbindung.
- 6,23 ist aus einem anderen Zeithorizont geschrieben, und die Erzählerschaft hat das Wort.
- Jedes der drei Fragmente bezieht sich auf andere Fragmente aus anderen Kapiteln.

7.1 Sechstes Fragment 2Sam 6,16 (vgl. 1Chr 15,29): Michals Verachtung für Dawids Verhalten

2Sam 6,16 unterbricht den Verlauf der Erzählung von 6,13-19, gemäss welcher es Dawid gelingt, den JHWH-Kasten in seine Stadt zu bringen, und bereitet auf die Auseinandersetzung zwischen Michal, der Repräsentantin des Hauses Schauls, und Dawid in 6,20-22 vor.[290] Ähnlich wie schon in 6,6-12 berichtet die Erzählerschaft hier über ein Ereignis, das die Wahrnehmung der ausgelassenen Stimmung trübt. Das sechste Fragment, Michals Verachtung für Dawid, hat seine gegenteilige Entsprechung im zweiten Fragment, Michals Liebe für Dawid.

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse

2Sam 6,16 a Es geschah aber, b als [der] JHWH-Kasten [in] Dawids Stadt kam, c da blickte Michal, Schauls Tochter, herunter durchs Fenster d und sah den König Dawid, e [wie er] vor JHWH springt und herumwirbelt. f Da verachtete sie ihn in ihrem Herzen.

2Sam 6,16: Das spätbibelhebräische wᵉ-hāyā in a (Qumran wayᵉhî, vgl. Chr 15,29) übertrage ich wörtlich wie Bu mit *es geschah aber* und ähnlich wie Zu und He (*und*

[288] Mit Tora im engeren Sinn ist der Pentateuch gemeint, mit Haftarot die synagogalen Lesungen aus den Neviim (Propheten: Jehoschua bis Malachi). Weiterführende Information s. z.B. Liss 2005: v.a. 369-376.
[289] Vgl. Crüsemann, Frank: *Zwei alttestamentliche Witze.* In: ZAW 92 (2). 1980: 223-227 (215-227). Crüsemann sieht in 2Sam 6,16.20-23 eine ‚eigenständige Erzählung', einen ‚Witz', der auf Dawids bekannte Schwäche für Frauen anspiele, vgl. 2Sam 3,2-5; 15,16. Was Natan ihm vorwerfe, werde hier aufs Korn genommen. 2Sam 6,23 stelle die Konsequenz für Michal dar. Sie werde hier von der angedeuteten Sexualität ausgenommen. Seine Ansicht, dass Dawids Beziehung zu Michal und der Familie Schauls hier zum Abschluss komme, teile ich ebenfalls nicht. 2Sam 21,8-9 fasse ich als Michal-Fragment auf.

es geschah), um anzuzeigen, dass etwas Neues seinen Anfang nimmt. Im Gegensatz zu 6,16b ist in 1Chr 15,29 nicht von ʾarôn yhwh, dem *JHWH-Kasten,* sondern von ʾarôn bᵉrîṯ yhwh, dem *Kasten des JHWH-Vertrages* die Rede.[291] Während in 2Sam 6,16 die Kurzversion bāʾ ʿîr dāwiḏ zu lesen ist, schreibt die Verfasserschaft von 1Chr 15,25 ausführlich bāʾ ʿaḏ-ʿîr dāwîḏ.
b bᵉʿaḏ ha-ḫallôn übertrage ich ähnlich wie Bu (*durchs Fenster hinab)* mit *herunter durchs Fenster*. šqp nif mit bᵉʿaḏ bedeutet *heraus-* oder *herunterschauen*. Ich wähle die zweite Übersetzungsmöglichkeit, da meines Erachtens hier das bᵉʿaḏ ha-ḫallôn aus 1Sam 19,12 aufgegriffen wird, wo Michal Dawid aus dem Fenster herunterlässt, ihn rettet und ihm (neues) Leben schenkt. Alle Übersetzer ausser Bu, die in 1Sam 19,12 ein Oben-Unten-Verhältnis interpretierten, tun dies hier nicht: Sch, L 1912, L 1984, T und G schreiben *durchs Fenster* (1Sam 19,12: ... *hinunter/hernieder/hinab),* Be schreibt *zum Fenster hinaus* (1Sam 19,12: *durch das Fenster hinab),* Zu *aus dem Fenster* (1Sam 19,12: *hinab ... durch das Fenster*). Auch die Haftarot-Übersetzenden He und Hi übertragen hier mit *aus dem Fenster* und *zum Fenster hinaus*. Bei Josephus kommt das Fenster nicht vor. Wohnt gemäss seiner Vorstellung Michal dem Umzug bei?[292]
Folgende Übersetzer übertragen die hebräischen Partizipien mᵉpazzēz û-mᵉkarkēr in e mit Infinitiven: L 1912, L 1984 (*springen und tanzen*), Zu, He, Be, T und Sch (*hüpfen und tanzen*) – wobei letzterer ungerechtfertigt vor *tanzen* noch *vor dem Herrn* einfügt, vgl. 6,22 – G (*hopsen und hüpfen*), Bu (*hüpfen und sich drehen*). Hi überträgt mittels eines zusammengezogenen Teilsatzes im Imperfekt, den er mit *wie* einleitet, in Anlehnung an 2Sam 6,5; 1Chr 15,29 und ähnlich wie Graetz: *wie (der König) ... tanzte und Loblieder sang*.[293] Auch ich bilde einen weiteren (zusammengezogenen) Teilsatz, den ich mit *wie* einleite, verwende aber für die Partizipien das Präsens und übertrage mit *[wie er] ... springt und herumwirbelt,* um die Lebendigkeit des Vorgangs zu betonen, vgl. das Partizip in 2Sam 6,14a. krr bedeutet gemäss Gesenius[17] *sich drehen*, gemäss Gesenius[18] *zusammenrollen, wickeln*, das mh. kirkēr *sich hin- und herwenden*, das ug. KRKR *drehen, winden*, das ar. karra *umdrehen*. Das hier vorliegende krr pilpel bedeutet nach Gesenius *tanzen*, gemäss BDB auch *whirling (lit.),* also herumwirbeln. Gemäss Fokkelman ist unter mᵉpazzēz û-mᵉkarkēr in Anlehnung an das Ugaritische ein toller Tanz mit Hand- und Fusseinsatz, also ein Merismus,[294] zu verstehen. Gemäss Schroer hat sich Dawid hier beim Radschlagen entblösst.[295] In Ant 7,85 sieht Michal Dawids Harfenspiel und

---

[291] Meist wird bᵉrîṯ mit *Bund*, ʾarôn mit *Lade* übersetzt. Zur Übersetzung mit *Vertrag* und *Kasten* s. Knauf 2008:37,55-56.
[292] In folgenden weiteren Übersetzungen wird kein Oben-Unten-Verhältnis interpretiert: EÜ: *aus dem Fenster* (1Sam 19,12 *durch das Fenster hinab*) und ZB: *zum Fenster hinaus* (1Sam 19,12: ... *hinab*). In BS hingegen steht hier *aus dem Fenster herunter.*
[293] Zu mᵉpazzēz û-mᵉkarkēr in e vgl. mᵉśaḥᵃqîm, das Singen, Tanzen, Spielen und Lustig-Sein Dawids und ‚ganz Jisraels' in 2Sam 6,5 und mᵉraqqēḏ û-mᵉśaḥēq, das tanzende Springen, resp. springende Tanzen und Singen, Spielen, Lustig- und Ausgelassen-Sein Dawids in 1Chr 15,29, resp. das Tanzen und (Instrument-) Spielen Dawids in der LXX: ... orchoumenon kai anakrouomenon. Vgl. die Darstellung Michals in *Die Bibel in Bildern*. 240 Darstellungen, erfunden und auf Holz gezeichnet von Julius Schnorr von Carolsfeld. Leipzig: Wigand 1860. Neuaufl. Zürich: Theol. Verlag 1988:100, der sich von LXX beeinflusst erweist. Vgl. auch Graetz 1908:219: *„Der König selbst, seiner Würde vergessend, sang und tanzte in Begeisterung vor der Bundeslade ... ."*
[294] Vgl. Fokkelman 1990:379-380. Ein Merismus besteht meist aus zwei gegensätzlichen Begriffen, die eine Gesamtheit ausdrücken, weiterführende Information s. z.B. Krašovec, Jože: *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*. BibOr 33. Rome: Biblical Institute Press 1977.
[295] Vgl. Schroer 1992:152.

Händeklatschen. Ein solches ‚Multitasking' ist in der Praxis wohl eher schwierig zu bewerkstelligen und strapaziert das Vorstellungsvermögen der Zuhörerschaft.
f (wat)-tiḇez lô bᵉ-libbāh übersetze ich wie Sch, L 1912, L 1984, Hi, G und T mit *verachtete (sie) ihn in ihrem Herzen*. Zu, Be und He übertragen mit *verspottete (sie) ihn ...*, Bu ähnlich mit *spottete sein in ihrem Herzen*. *Verachten* drückt meines Erachtens das Gegenteil von Michals *lieben* angemessener aus als *(ver)spotten* oder *gering schätzen*, vgl. 1Sam 18,20.28; zu ḇzh q auch 2Sam 12,10.
2Sam 6,16 ist poetisch: ḥallôn in c reimt sich auf ʾᵃrôn in b. Das Subjekt ʾᵃrôn yhwh ist der Stadt Dawids, das präpositionale Objekt ḥallôn Michal zugeordnet. Besonders lautmalerisch sind die Partizipien **mᵉpazzēz** û-**mᵉkarkēr**. Heute fallen die vielen **ā** in **hāyā**/ **bāʾ**/**dāwiḏ**/ **šāʾûl**/nišqᵉ**pā** in a-c; die vielen a in mîḵal, bat-/bᵉ-ʿaḏ ha-ḥallôn in c, wat-tēreʾ/hammelek/mᵉpazzēz/mᵉkarkēr in de, die **i** in den Anlauten von **tiḇez** und **libbāh** in f auf.
In c trennt die Erzählerschaft die eheliche Verbindung von Dawid und Michal, indem sie Michals Status als Dawids Frau in ihrem Beinamen tilgt. In diesem Vers wird sowohl thematisch wie auch wörtlich auf andere Stellen Bezug genommen. Thematisch ereignet sich zwar hier das Gegenteil dessen, was in 1Sam 19,11-12 erzählt wird. Doch der Vers beinhaltet dasselbe altorientalische Motiv, die Frau am Fenster, wie 1Sam 19,12 und Jos 2,15.18.21; Ri 5,28; 2Kön 9,30; Spr 7,6, resp. dieselbe Wendung bᵉʿaḏ ha-ḥallôn wie 1Sam 19,12 und Gen 26,8; Jos 2,15; Ri 5,28; 2Kön 9,30; Spr 7,6; Joel 2,9. Dieses Motiv wird oft bei nicht-jisraelitischen Frauen gebraucht: Rachav aus Jericho, der kanaanäischen Mutter Siseras, der phönizischen Königstochter Isebel.[296] Vor allem die Parallelen von 2Sam 6,16 (und 6,20) und Spr 7 sind augenfällig, was Terminologie, Themen und Motive anbelangt.[297] Nicht nur erscheint an beiden Stellen das Motiv der Frau am Fenster, beide handeln von Erotik, die aus den weiblichen Perspektiven negativ konnotiert ist. An beiden Stellen sieht eine Frau aus dem Fenster heraus einen Mann, dessen erotisches Verhalten sie vehement verurteilt. In Spr 7,7 ist es naʿar ḥᵃsar-lēḇ, *ein junger Mann,* dem es aus Sicht der (Frau) Weisheit *an Herz*, resp. Verstand *fehlt*, in 2Sam 6,16 ist es *der König Dawid*, den Michal wegen seines Tuns *in ihrem Herzen*, resp. verstandesmässig, verachtet. Folgende wörtliche Parallelen sind in Spr 7,6-7 und 2Sam 6,16c.d.f auszumachen: ḥallôn *Fenster,* bᵉʿaḏ *herunter,* šqp nif *schauen*, rʾh *sehen*, lēḇ *Herz*.

2Sam 6,16: Perspektive 3. P. Sg.	Spr 7,6-7 Perspektive 1. P. Sg.
16c û-mîḵal ... **nišqᵉpā bᵉʿaḏ** ha-**ḥallôn**	6 kî **bᵉ-ḥallôn** bêṯî **bᵉʿaḏ** ʾešnabbî **nišqāptî**
d **wattēreʾ** ʾeṯ-hammelek dāwiḏ ...	7a **wā-ʾēreʾ** ḇap-pᵉṯāʾyim
f wat-tiḇez lô bᵉ-**libbāh**	b ʾāḇînā ḇab-bānîm naʿar ḥᵃsar-**lēḇ**
16c *da blickte Michal ... herunter durchs Fenster*	6 *Denn am Fenster meines Hauses herunter durch mein Fenstergitter blickte ich*
d und sah den König Dawid	*7a und sah unter den Einfältigen,*

[296] Die ältere Forschung war der Ansicht, dass das Motiv der Frau am Fenster auf kultische Prostitution oder heilige Hochzeit hinweist. Die heutige vertritt die Ansicht, dass es Fruchtbarkeit und Schutz durch die Göttin bedeutet. Weiterführende Information s. z.B. Bietenhard, Sophia: *Michal und die Frau am Fenster.* Ein Beitrag zur Motiv- und Redaktionsgeschichte von II Sam 6,16. 20-23, ThZ 55, 1999:3-25; Staubli/Schroer 2014:347; 352, Abb. 55e; Kauz, Sophie: *Frauenräume im Alten Testament am Beispiel der Siedlung.* In: Lectio difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis 2/2009. www.lectio.unibe.ch/09_2/kauz_frauenraeume.html, abgerufen am 6.3. 2012.
[297] Zu den Parallelen zwischen Spr 7 und 2Sam 6,16.20, s. S. 128-129. Weiterführende Information s. z.B. Maier, Christl: *Die ‚fremde Frau' in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie.* OBO 144. Freiburg: Univ.-Verl./Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1995:177-214; dies.: *Das Buch der Sprichwörter. Wie weibliche Weisheit entsteht ...* . In: Schottroff/Wacker 1998: 208-220, v.a. 214-215.

f Da verachtete sie ihn in ihrem Herzen (Verstand).	b *bemerkte unter den Söhnen einen jungen Mann, dem es an Herz (Verstand) mangelte.*

Während in 1Sam 19,11-12 die aktive Michal, die Frau Dawids, ihre Liebe unter Beweis stellte, indem sie ihren Mann warnte und ihn eigenhändig aus dem Fenster herunterliess, so dass er davonrennen konnte, lugt hier die passive Michal, die Tochter Schauls, aus dem Fenster herunter und verachtet einen lediglich mit einem Efod bekleideten, wie irr herumwirbelnden Dawid.
In 2Sam 6,16b-e wird Dawids Wortwahl aus 3,13e-g aufgegriffen: bwʾ, *kommen,* resp. *bringen,* rʾh, *sehen,* lipnê, *vor.* Im Mittelpunkt steht wiederum mîkal bat-šāʾûl. Während in 3,13 Avner zu Dawid kommen will und deshalb Michal zu ihm bringen muss, ist es hier der Kasten, der zu Dawid in seine Stadt kommen muss. Mit Michal rechtfertigt und zementiert Dawid seine Königsherrschaft politisch, mit dem Kasten Elohims, resp. JHWHs tut er dies religiös. Auffallend ist das Prädikat bāʾ q in b, vgl. 6,9, wo Dawid fragt: ʾêk yābôʾ ʾēlay ʾârôn yhwh, *wie soll der Kasten JHWHs zu mir kommen*? Diese Art von Fehlformulierung, das Kommen lebloser Gegenstände, sind zwar gemäss BDB im Hebräischen gebräuchlich. Doch was bezweckt die Erzählerschaft damit, ausgerechnet beim Kasten JHWHs kein bāʾ hif oder hof zu schreiben, vgl. z.B. 8,7? Offenbar schreibt sie aus Dawids Perspektive, der nicht nur Untertanen und Verbündete, sondern sogar den Kasten JHWHs selbständig auf sich und seine Stadt zubewegen sehen will.
6,16cd stellt klar die Sicht der Erzählerschaft auf Michal dar. Während sie in 6,15 berichtete, dass das ‚ganze Haus Jisrael' an der Heraufführung des Kastens teilnimmt, einen gemeinsamen Raum draussen bei Dawid teilt, führt sie Michal in 6,16c als eine nicht dazugehörende Figur ein. Die Distanz zwischen den beiden Figuren wird durch räumliche Hinweise und unterschiedliche Aktivitäten betont: Während Michal sich in einem Innenraum befindet, hält sich Dawid draussen auf, während sie von oben äusserlich unbewegt zuguckt, hüpft er unten herum. Während sie im privaten Bereich am Rande des Geschehens (noch) zu Passivität verurteilt ist, zelebriert er (sich) im öffentlichen Bereich.[298] Durch ihren Beinamen grenzt die Erzählerschaft Michal zusätzlich von Dawid und seiner Umgebung ab. Dennoch gehe ich mit Frau Prof. Dr. Silvia Schroer einig, dass Michal hier nicht nur marginalisiert gezeichnet wird: *„Ihre Position am Palastfenster war wohl eher eine Machtdemonstration und zum Zittern",* vgl. 6,20.[299] Dass Michal wieder (und nur) als Tochter Schauls bezeichnet wird, vgl. 1Sam 18,20, weist schon hier auf einen Bruch zwischen den Eheleuten hin. In 2Sam 6,16e.20 wird deutlich, dass sie Dawid gegenüber die Werte des Schaulidischen Königshauses und der Tora verteidigt.
Auffallend sind die identischen Konsonanten bei mîkal, *Michal,* und melek, *König*, in 6,16cd. Dawid wird hier erst das zweite Mal ham-melek dāwid genannt, seit er König über Jisrael ist, vgl. 6,12. In 6,1.5.8-9.14-15.17-18.20-21 nennt ihn die Erzählerschaft einfach Dawid. Einerseits wird durch die identischen Konsonanten auf Mi-

[298] McKinlay weist darauf hin, dass Michal wegen des Fensterausschnittes nur teilweise wahrgenommen werden kann. Der untere Teil ihres Körpers sei nicht sichtbar, und sie wirke somit wie kastriert, was 16,23 vorausnehme. Nicht der schöne Körper einer Frau stehe hier im Vordergrund, sondern der entblösste Körper eines Mannes. Vgl. McKinlay, Judith E.: *Through a Window. A postcolonialist Reading of Michal.* In: Tod Linafelt et al (Eds.): The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon. Library of Hebrew Bible/OTSt 500. N.Y./London: t & t clark 2010:273-288.
[299] Persönliche Information. Vgl. auch Hermann: *Michals Spottlied*. In: Ahasver-Gedichte 2013: 108-109, s. Teil B S. 342-343.

chals Königlichkeit gegenüber dem neuen König angespielt, anderseits wird durch die Bedeutung der Namen, *wer ist wie El*, Tochter *des Gefragten*, die religiöse Ambition des Königs *Liebling* in Frage gestellt.[300]
Bei der Struktur von 6,16 c-e fällt Folgendes auf:

c û-mîkal bat-šāʾûl nišqᵉpā bᵉʿad ha-ḥallôn d wat-tēreʾ
ʾet-ham-melek dāwid e mᵉpazzēz û-mᵉkarkēr li-pnê yhwh

Am Anfang des Satzes steht der Name *Wer ist wie El*, am Schluss der Gottesname *JHWH*. Die Mitte des Satzes liegt bei wat-tēreʾ ʾet-ham-melek. Wird durch diese Struktur die Frage in Michals Name beantwortet: JHWH ist wie El, nicht der König Dawid, den sie, resp. der sich ins Zentrum stellt? Dem Subjekt Michal sind zwei konjugierte Verben, die ihr Sehen, dem Akkusativobjekt Dawid zwei Partizipien, die seine Bewegungen beschreiben, zugeordnet. Michal und ihr Beiname und Dawid und sein Titel sind chiastisch angeordnet. Während sie *aus* dem Fenster *herunter*schaut, hüpft er *vor* dem Angesicht JHWHs. Das Oben-Unten-Verhältnis im Zusammenhang mit śqp (hif und nif) erscheint auch in Ps 14,2; 85,12. In e wird Dawids Verhalten aus Michals Blickwinkel gezeigt. Im Gegensatz zur Perspektive der sog. neutralen Erzählerschaft, resp. des feiernden ‚ganzen Hauses Jisrael' von 6,5.14, sieht Michal in Dawid den melek dāwid, *König Dawid*. In 6,20, wo nochmals Michals Sicht auf Dawids Verhalten erfahrbar wird, wird sie ihn nur mit dem Titel melek und ohne Namen ansprechen. Sie nimmt also vor allem seine Funktion wahr. Vom Fenster aus und herunter hat die an den ausgelassenen Feierlichkeiten nicht Beteiligte zwar den Überblick, der aber durch einen Fensterrahmen eingeschränkt ist, vgl. die Bedeutung von šeqep, *Rahmen,* in 1Kön 7,5. Im übertragenen Sinn ist ihr Blickwinkel auch durch ihre subjektiven Wahrnehmungsfilter, die generell die Wahrnehmungen aller selektionieren, eingeschränkt: Herkunft, Sozialisation, Ideologie, verschiedene Rollen, Erfahrungen, Alter, Geschlecht, Kontext des Ereignisses und Gefühle. Michal trägt folgende ‚Brillen': die der ehemals Liebenden Dawids, die der ehemals ersten und einzigen Frau Dawids, die der Tochter Schauls, die der wenigen übriggebliebenen Schauliden, die der ehemaligen Frau Paltiels, die des missbrauchten, spätestens hier erkennenden Mediums der Machthabenden.[301] Bietet sich ihr hier überhaupt das erste Mal die Gelegenheit, Dawid seit der Rückforderung zu sehen? Ist das Fenster auch ein Zeitfenster? Hat Michal es je so anschaulich mitbekommen, wie Dawid sich verhält? Fällt es ihr wie Schuppen vor Augen, vgl. Goljats erste Reaktion auf seinen Kontrahenten in 1Sam 17,42? Oder konnte sie sein Verhalten nun über Jahre studieren, vgl. Eliavs Ansicht über seinen Bruder in 1Sam 17,28?[302]
Während Dawid aus Michals Sicht in e extrovertiert dargestellt wird, wird Michal in f aus der Perspektive der Erzählerschaft introvertiert beschrieben. Wie in 1Sam 17,42bc kommen in 2Sam 6,16d.f rʾh q *sehen* und bzh q *verachten* vor; zu bzh hif

[300] In 2Sam 3,31; 5,3 wurde Dawid in der Funktion als König von Jehuda in Chevron so bezeichnet. Schaul wird nirgends als (ham-) melek šāʾûl bezeichnet, aber als šāʾûl ham-melek in 1Sam 18,6. In Ant 7,85 bezeichnet Josephus Michal als *Michale, die Tochter Schauls des ersten Königs*.
[301] Weiterführende Information s. z.B. Watzlawick Paul: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen.* München: Piper 1976; ders. (Hg.): *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus.* München: Piper 1983; Maturana, Humberto/Varela, Francisco: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*. Frankfurt a.M.: S. Fischer 2009.
[302] Zu Goljats Perspektive s. S. 33-35, zu Eliavs S. 40-42.

vgl. auch Est 1,17. Michal reagiert wie Goljat mit Verachtung auf Offensichtliches, tut dies jedoch im Gegensatz zu diesem zunächst still für sich. bzh q erscheint auch in 2Sam 12,10, wo JHWH Dawid vorwirft, dass er ihn mit seinem ehebrecherischen Verhalten verachtet habe. Erst in 2Sam 6,20 platzt Michal in der Öffentlichkeit der Kragen, vgl. 1Sam 17,42-43. wat-tibez lô bᵉ-libbāh; *da verachtete sie ihn in ihrem Herzen* bedeutet nicht nur, dass Michals Gefühle zu Dawid einen Bruch erlitten, sondern vor allem einen verstandesmässigen Bruch, vgl. das Herz als Sitz verschiedener Gefühle z.B. in Gen 34,3; Ri 16,17-18; 2Kön 6,11; Jes 24,7; 35,4; als Sitz des Denkens und Verstandes in Gen 24,45; 27,41; 1Sam 27,1; 1Kön 3,12; 5,9.[303] Michals Verachtung ist das Gegenteil ihrer Liebe in 1Sam 18,20.28 und ihrer gelebten Liebe und Loyalität in 19,11-17. Mit ihrer explizit erwähnten Liebe zu Dawid war sie nicht alleine, vgl. 1Sam 16,21; 18,1.3.16.20.22.28; 20,17; 2Sam 1,26. Jehonatans Liebe zu Dawid starb mit ihm. Wie sieht es in der Zwischenzeit mit der Liebe von ‚ganz Jisrael und Jehuda' zu Dawid aus? Ist Michal hier mit ihrer (Über-)Sicht und Verachtung alleine, vgl. z.B. Schimi in 2Sam 16,5-13? Findet der Bruch mit Dawid von Seiten Michals erst in 6,16 statt? Was ist zwischen Michal und Dawid zuvor vorgefallen; was ist seit 2Sam 3,16, ihrer ‚Rückführung' zu Dawid, geschehen? Weshalb ist Michal nicht draussen bei den Feiernden? Warum wurde die Tochter des ersten Königs von Jisrael in der Liste von Dawids Frauen in 2Sam 5,13 nicht genannt? Ist sie ebenso unwichtig wie alle anderen namenlosen Ehe- und Nebenfrauen geworden? Oder sind diese Dawid wichtiger und sie schaut alleine vom Fenster auf sein Treiben herunter? Geht es hier um eheliche Eifersucht, vgl. diese Problematik bei Polygynie z.B. in Gen 29,30; Deut 21,15-17; 1Sam 1,2-7?[304] Geht es um ein Déjà-Vu-Erlebnis: Wird Michal an Schauls Verhalten erinnert, der auch in der Öffentlichkeit die Kontrolle über sich verlor?[305] Oder geht es um verletzten Stolz einer überheblichen Königstochter?[306]
Dass aus Sicht der Erzählerschaft Michal als *Schaultochter* bezeichnet wird und aus Sicht Michals der *König Dawid* wahrgenommen wird, weist darauf hin, dass es im Konflikt der beiden vor allem um Rollen geht.[307] In 6,14b wurde deutlich, dass der efodtragende Dawid zur politischen noch die religiöse Autorität für sich beansprucht. Von weiteren Priestern, resp. Lewiten ist hier nicht die Rede. Daran scheint sich die Erzählerschaft von 1Chr 15,25-26; 16,4-42 gestört zu haben. Es ist also davon auszugehen, dass Michal den ausgelassen vor JHWH hopsenden Priester-König Dawid verachtet. Wörtliche Parallelen zu 2Sam 3,13e-g weisen darauf hin, dass sie erkennt, dass Dawid nicht nur sie als politische Schlüsselperson braucht, sondern sogar JHWHs Wohnstätte zu sich kommen lässt, um seine Herrschaft politisch und religiös zu rechtfertigen und zu zementieren. Sie erkennt, dass Dawid allein im Mittelpunkt stehen will. Sie als einstmalig loyalste Anhängerin Dawids ist an den Rand gedrängt. Die Schaulidin ist mit ihren Werten alleine, gehört nicht mehr zu Dawid seit er König ist, ist nicht mehr unter seinen Anhängern. Ihre Liebe und Loyalität verkehrt sich ins Gegenteil. Ihre Verachtung scheint also mit seiner Machtkonzentration, seiner Selbstautorisation und seiner Selbstherrlichkeit

[303] ʾap, *Zorn,* kommt im Tanach nur bei Männern und JHWH vor, weiterführende Information s. z.B. Staubli/Schroer 2014:164-172, v.a. 168-170; weiterführende Information zu lēb, *Herz*, 218-221.
[304] Vgl. Alter 2011:154; Ewing, William/Thomson, John Ebeneser Honeyman (Eds.): *Michal.* In: The Temple Dictionary of the Bible. London: J.M. Dent 1910. In: Clines/Eskenazi 1991:175.
[305] Brueggemann, Walter: *First and Second Samuel. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching.* Louisville: John Knox 1990:251. In: Clines/Eskenazi 1991:121.
[306] Lockyer, Herbert H.: *The Women of the Bible.* Glasgow: Pickering & Inglis 1967:109-111. In Clines/Eskenazi 1991:231-232 (229-233).
[307] Vgl. Exum. In Clines/Eskenazi 1991:184-186 (176-198).

nicht nur ihr als Königstochter gegenüber, sondern vor allem JHWH gegenüber zusammenzuhängen. Denn wie es hier in der Beziehung zwischen Dawid und Michal, seinem politischen Medium zur Machterlangung, zu einem Bruch kommt, ist es in 2Sam 6,1-10 in der Beziehung zwischen Dawid und JHWH, seinem religiösen Medium zur Machterlangung, zu einem Bruch gekommen. In 2Sam 6,20-22. 23 wird der Bruch zwischen Michal und Dawid noch expliziter dargestellt, so wie in 12,1-19 der Bruch zwischen JHWH und Dawid auch noch expliziter beschrieben werden wird. Die Themen bei beiden Brüchen sind dieselben: Kinderlosigkeit und Tod. Und nach beiden Brüchen gibt es dennoch wieder Söhne, vgl. 2Sam 12,24-25; 21,8-9.

Mehrere Male ist in 2Sam 6 von Dawids Tanzen, Spielen oder Springen vor JHWH die Rede.[308] Die Perspektiven auf sein Tun, die Wertung seines Verhaltens und seine Rollenzuweisungen sind jedoch unterschiedlich. In 6,5 wird aus der Sicht der Erzählerschaft Dawids Spielen und Tanzen zusammen mit ‚dem ganzen Haus Jisrael' vor JHWH geschildert: wᵉ-ḏāwiḏ wᵉ-ḵol-bêṯ yiśrāʾēl mᵉśaḥᵃqîm li-p̱nê yhwh ... . Sie präsentiert ihn hier nicht als König, sondern stellt seinen Namen und ‚das ganze Haus Jisrael' syntaktisch gleichwertig nebeneinander. Beide tun miteinander dasselbe. In 6,14 wird geschildert, wie Dawid mit aller Kraft vor JHWH herumwirbelt: wᵉ-ḏāwiḏ mᵉḵarkēr bᵉ-ḵol-ʿōz li-p̱nê yhwh. Dieses Mal wird das ‚das ganze Haus Jisrael' nicht mehr erwähnt, das ḵol bezieht sich hier also nicht mehr auf Dawids Umfeld (ḵol-bêṯ yiśrāʾēl), sondern auf seine eigene inhärente Kraft, resp. Macht. Wiederum wird er nicht in der Rolle als König präsentiert, dafür ist von einer ‚Umgürtung' mit einem Leinen-Efod die Rede, das für eine priesterliche Funktion steht: wᵉ-ḏāwiḏ ḥāgûr ʾēp̱ôḏ bāḏ. Er ist der letzte namentlich erwähnte Efod-Träger im Tanach, vgl. v.a. Aharon und seine Söhne z.B. in Ex 28,4, die jedoch im Unterschied zu Dawid ihre Blösse bedeckten, vgl. Ex 28,42; vgl. auch die ‚Abgötterei', die mit einem Efod getrieben werden kann in Ri 8,27; 17,5; 18,14.17-20. Hier ist Dawids Tun – wᵉ-ḏāwiḏ mᵉḵarkēr bᵉ-ḵol-ʿōz li-p̱nê yhwh – wilder als in 6,5. Will oder darf da ‚das ganze Haus Jisrael' nicht mehr mithalten? Erst in 6,15 ist es zusammen mit Dawid beim Hinauftragen des Kastens mit Lärmen und Schofarblasen wieder mit von der Partie. Alle werden dann miteinander wieder dasselbe tun, vgl. 6,5. Offensichtlich wird 6,14 aus der Perspektive des ‚ganzen Hauses Jisrael' dargestellt, das wegen des Efods eher den Priester Dawid vor JHWH wahrnimmt. Kein Priester oder König im Tanach verhält sich so wie Dawid vor JHWH. Doch ist wirklich JHWH der Adressat seines Tuns? Sichtbar ist der Kasten Elohims, vgl. 6,3-4.6-7, resp. der Kasten JHWHs, vgl. 6,9.11-13.15-17. Ist hier also auch eine Kritik von Seiten ‚des ganzen Hauses Jisrael' herauszuhören? Fühlen sich in 6,16 ‚das ganze Haus Jisrael' und Michal wie Moscheh in Ex 32,19, als sie Dawids Gebaren sehen?

Interessant sind die Übersetzungen von 6,14b, zu ʾēp̱ôḏ bāḏ, vgl. Schmuels Kleidung in 1Sam 2,18 und die der Priester von Nov in 1Sam 22,18. Bei He, Hi, Be und L 1984 ist Dawid mit einem *leinenen Priesterschurz*/*Efod umgürtet*, bei Bu *mit einem Linnenumschurz gegürtet*. Zu hingegen schreibt, ohne dass ein raq in der Vorlage stünde, dass er *nur* mit *einem leinenen Efod umgürtet* ist, also nichts Weiteres trägt. Bei L 1912 ist Dawid mit einem *leinenen Leibrock begürtet*, bei Sch *mit einem leinen Brustkleid umgürtet,* bei T *mit einem Schulterkleid bekleidet*. Dieser Vers scheint schon anstössig auf antike Leser gewirkt zu haben: In LXX wird er in

[308] Vgl. z.B. Keel, Othmar: *Davids ‚Tanz' vor der Lade.* In: BiKi 51. 1996:11-14; ders. 2007:97-99, 218-219; zum Tanzen im AO generell Staubli/Schroer 2014:146-150, v.a. 147, zum Singen und Musizieren im AO generell 140-145.

einem besonderen Gewand,[309] in 1Chr 15,27 bᵉ-mᶜîl bûṣ, in einem Obergewand aus Byssus präsentiert, erst danach wird erwähnt, dass Dawid (zudem) den leinenen Priesterschurz trug. Dawid wird in 1Chr 15,27 mit seiner Kleidung und seinem Verhalten in die Gemeinschaft der Lewiten eingegliedert.[310] In 1Chr 15,28 findet er nicht einmal Erwähnung. Sein alleiniges, überbordendes Gebaren vor JHWH wird mit keinem Wort erwähnt, ganz Jisrael bringt hier den Kasten JHWHs jauchzend und auf unterschiedlichen Instrumenten spielend hinauf. Erst in 1Chr 15,29, aus der Perspektive Michals, erfährt die Zuhörerschaft von einem tanzenden und sich freuenden Dawid. Aufgrund des vorangehenden Verses ist davon auszugehen, dass sein Verhalten angemessen ist. Die Partizipien mᵉpazzēz û-mᵉkarkēr aus 2Sam 6,16 werden durch die harmlosen Partizipien mᵉraqqēḏ û-mᵉśaḥēq ersetzt. In Chr verachtet Michal Dawid wegen seiner freudvollen, bewegten Religiosität. Seine Nacktheit und sein tolles Herumwirbeln aus 2Sam 6,16 sind getilgt. Von sämtlichen Michal-Fragmenten wird einzig 2Sam 6,16, Michals Verachtung für Dawid, in 1Chr 15,29 nacherzählt.[311] Werden die beiden Stellen miteinander verglichen, sind 2Sam 6,16b.d und 1Chr 15,29b.d identisch:

2Sam 6,16	**1Chr 15,29**
a wᵉ-hāyā ʾᵃrôn yhwh bāʾ ᶜîr dāwiḏ	a **wa-yᵉhî** ʾᵃrôn **bᵉrîṯ** yhwh bāʾ **ᶜaḏ**-ᶜîr dāwîḏ
b û-mîḵal baṯ-šāʾûl nišqᵉpā bᵉᶜaḏ ha-ḥallôn	b û-mîḵal baṯ-šāʾûl nišqᵉpā bᵉᶜaḏ ha-ḥallôn
c wat-tēreʾ ʾeṯ-ham-meleḵ dāwiḏ mᵉpazzēz û-mᵉkarkēr li-pnê yhwh	c wat-tēreʾ ʾeṯ-ham-meleḵ dāwîḏ **mᵉraqqēḏ û-mᵉśaḥēq** (ohne li-pnê yhwh)
d wat-tiḇez lô bᵉ-libbāh	d wat-tiḇez lô bᵉ-libbāh
Michals Sicht von Dawids Verhalten, **mᵉkarkēr** vgl. die Sicht der Erzählerschaft oder ‚des ganzen Hauses Jisrael' in 2Sam 6,14 wᵉ-ḏāwiḏ **mᵉkarkēr** bᵉ-ḵol-ᶜōz li-pnê yhwh	Michals Sicht von Dawids Verhalten, **mᵉśaḥēq** vgl. die Sicht der Erzählerschaft in 2Sam 6,5 wᵉ-ḏāwiḏ wᵉ-ḵol-bêṯ yiśrāʾēl **mᵉśaḥᵃqîm** li-pnê yhwh und Dawids Sicht in 2Sam 6,21 **wᵉ-śiḥaqtî** li-pnê yhwh

In 1Chr 15,29a wird wᵉ-hāyā zu wa-yᵉhî, der ʾᵃrôn yhwh zu ʾᵃrôn bᵉrîṯ yhwh, der ausdrücklich ᶜaḏ-ᶜîr ... kommt. In 1Chr 15,29c unterscheiden sich Dawids Bewegungen von denjenigen in 2Sam 6,16. Der Adressat seines Tuns ist getilgt: JHWH kommt nicht vor. Dawids mᵉraqqēḏ û-mᵉśaḥēq in Chr 15,29 ist ein harmloses, springendes Tanzen oder tanzendes Springen, vgl. 2Sam 6,5.
Michals Perspektive von Dawids Verhalten in 6,16 stimmt ungefähr mit derjenigen der Erzählerschaft von 6,14 überein, erfährt aber subjektive Ergänzungen, vgl. Michals Liebe in 1Sam 18,20.28 und ihre Loyalität in 1Sam 19,11-17.[312] 6,14 nimmt also bis zu einem gewissen Grade 6,16 voraus, wo Dawid sich noch entfesselter gebärdet. L 1912, L 1984, T und Sch übertragen mᵉkarkēr bᵉ-ḵol-ᶜōz in 6,14a: *tanzte mit aller Macht*, wobei Sch schon hier *vor dem Herrn* ergänzt, Zu, He und Be: *mit/ aus aller Kraft*, Bu: *drehte mit aller Kraft sich*. Lediglich bei Hi singt Dawid brav *mit voller Kraft Loblieder*. Auch gemäss LXX musiziert er gesittet auf Instrumenten.

---

[309] Gemäss Martin Meiser in Kraus/Karrer 2009:340 soll Dawid hier *„von aller Anmassung gegenüber dem Priestertum frei gehalten werden"*. Deshalb würden seine Söhne auch in 2Kön 18,18 nicht als Priester, sondern als Hofmeister bezeichnet.
[310] Vgl. Graetz 1908:219-220, Anm. 37, der die Ansicht vertritt, glh nif bedeute nicht *entblössen*, sondern *sich öffentlich zeigen* und ʾēpôḏ bāḏ könne nicht ein Kleidungsstück gewesen sein, das aufgedeckt werden konnte. Vgl. die Bilddarstellung in Schnorr von Carolsfeld 1860 (1988):100.
[311] Auch in der jüd. Liturgie wird lediglich dieses Fragment vorgelesen, s. S. 115-116.
[312] Vgl. Amnons Liebe, List und Verachtung in 2Sam 13,1-22. Die beiden Figuren können aber in ihrem Verhalten der/dem Geliebten gegenüber nicht verglichen werden.

7.2 Siebtes Fragment 2Sam 6,20-22: Die Auseinandersetzung zwischen dem Hause Schaul, repräsentiert durch Michal, und (dem Hause) Dawid

An den Geschehnissen in 2Sam 6,17-19 nimmt Michal nicht teil. Dawids Austeilen von Lebensmitteln in 6,19a an alle – an die ganze Armee, die ganze Menschenmenge Jisraels, jeden Mann und sogar jede Frau – betont ihr Ausgeschlossensein. Erst ab 6,20 tritt sie erneut auf die Bühne. Das siebte Fragment, Michals Umsetzung ihrer Verachtung in ihrem Entgegentreten und ihrer kritischen Rede, findet sein Gegenstück im dritten Fragment, Michals Umsetzung ihrer Liebe und Loyalität bei der Warnung Dawids, ihrer Fluchthilfe und ihrer Täuschungsmanöver. Es beinhaltet ihre Kritik an seinem Verhalten in ihrer direkten Rede von 6,20e-g, aber auch seine Entgegnung in seiner direkten Rede in 6,21b-22. Es ist dies das erste Gespräch zwischen den beiden. Das erste Mal spricht Dawid mit Michal. Das letzte Wort behält er. Sie wird hier erstmals seit 1Sam 19,11-17 wieder aktiv, wird jedoch sofort durch ihn in die Schranken verwiesen.

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse

2Sam 6,20a Als Dawid zurückkehrte, b um sein Haus zu segnen, c da kam Michal, Schauls Tochter, heraus, d um Dawid entgegenzutreten e und sagte: f Wie hat sich heute [der] König Jisraels gewichtig gemacht, g der sich heute vor den Augen der Sklavinnen seiner Untertanen entblösst hat, h [wie] sich wirklich nur einer der Nichtigen blossstellt! 21a Darauf sagte Dawid zu Michal: b1 Vor JHWHs Angesicht, c der mich erwählt hat vor deinem Vater und vor seinem ganzen Haus, d um mich [als] Häuptling über JHWHs Volk, über Jisrael zu bestellen b2 – ja, vor JHWHs Angesicht habe ich meine Freude ausgedrückt! 22a Und noch leichter (geringer) will ich mich machen als so! b Und niedrig will ich werden in meinen [eigenen] Augen! c1 Und mit den weiblichen Untertanen, d von denen du gesprochen hast, c2 mit ihnen werde ich gewichtig sein.

2Sam 6,20: a way-yāšāḇ dāwiḏ übertragen G, T und Bu: *Als (nun) Dawid heimkehrte*, L 1984 und Be: *Dawid ging nach Hause*. Diese Übersetzungen sind von 2Sam 6,19b beeinflusst: way-yēleḵ kol-hā-ʿām ʾîš lᵉ-ḇêṯō, *dann ging das ganze Volk, ein jeder in sein Haus zurück*. Der Begriff *Heim/heim* ist bürgerlich konnotiert und passt nicht zu einem König und Kriegsherrn aus dem Tanach. Sch und L 1912 übersetzen aus Michals Sicht: *Als/Da aber Dawid wiederkam*. Neutral und wörtlich übertragen Zu und He: (*Und) Dawid kehrte zurück.* Ich übertrage ähnlich wie Hi: *Als (auch) David zurückkehrte.*

L 1984 überträgt lᵉḇārēḵ in b mit *den Segensgruss bringen*, eine Wendung, die beide Bedeutungen dieses Infinitivs zum Ausdruck bringt: *segnen* (so bei Zu, Sch, Be, He, Hi, Bu) und *(be-)grüssen* (so bei L 1912, G, T). Da Dawid sich mit seinen Handlungen und seiner Kleidung priesterlich gibt, ziehe ich *segnen* vor. Wie fast alle hier verwendeten Übersetzungen schreibe ich für bêṯô *sein Haus*. Die sinngemässe Übertragung von Be mit *seine Familie* ist in der Zeit von Kleinfamilien missverständlich. Ein altorientalischer Haushalt besteht nicht nur aus Blutsverwandten.

Eigentlich bezeichnen die beiden Verben yṣʾ q *hinausgehen*, *-kommen* und qrʾ q *begegnen, treffen*, *entgegengehen*, *-treten* zwei Handlungen. Die zwei Bewegungen Michals, wat-tēṣēʾ ... liqraʾṯ, werden in den vorliegenden, durchaus korrekten Übersetzungen übergangen, und zwar weil aus dem Inf. constr. im Zusammenhang mit dem vorangehenden Verb eine Präposition in der Bedeutung von *entgegen* entsteht. G, Be und T übersetzen mit *ging ... entgegen*. Die anderen Überset-

zer schreiben ein Verb mit zwei unterschiedlichen Vorsilben, Sch, L 1912, 1984, Zu und He: *ging ... heraus/hinaus ... entgegen*, Hi: *kam ... heraus ... entgegen*, Bu: *trat ... hervor ... entgegen.* Stellt Bu sich vor, dass Michal aus der Reihe derer hervortritt, die er zu segnen gedenkt? Die durchaus korrekten Übersetzungen von liqraʾṯ als Präposition nehmen der Figur Michal aber die kraftvolle Aktivität. Bei Dawids Tätigkeiten in 6,20ab und in Michals Handeln in cd gibt es eine parallele Struktur: Prädikat, Subjekt, (ursprünglicher) Infinitiv, Objekt. Deshalb gestehe ich bei meiner Übersetzung Michal wie Dawid zwei Bewegungsmuster zu. Die je zwei Bewegungen Dawids und Michals laufen aufeinander zu, wobei Dawids Adressat seine Sippe, Michals Adressat ein Einzelner, Dawid, ist.

a way-**yāšob** dāwiḏ b **lᵉbārēk** ʾeṯ-bêṯô	*a Als Dawid zurückkehrte, b um die Seinen zu segnen,*
c wat-**tēṣē**ʾ mîkal baṯ-šāʾûl d **liqraʾṯ** dāwiḏ	*c da kam Michal, Schauls Tochter, heraus,* d *um Dawid entgegenzutreten*

Gehört die als Schaultochter bezeichnete Michal überhaupt noch zu den Seinen? Gälte sein intendierter Segen überhaupt auch noch ihr? Die beiden Bewegungen Michals, aber auch ihr unaufgefordertes Ansprechen Dawids, sind im Alten Orient für eine Frau unerhört. Doch aus Sicht der Tochter des ersten Königs sieht dies anders aus. Die Segnung des Hauses von 2Sam 6,20 wird in 7,29 aufgegriffen, wo Dawid aber sein Haus nicht mehr selber segnen will, sondern sich an JHWH wendet, dies zu tun. Hat er aus der Konfrontation mit Michal etwas gelernt? Die Motive ‚Nachhause-kommender Mann', ‚Entgegengehende Frau', ‚Musik und Tanz' von 2Sam 6,5.14-16.20 kommen auch in Ri 11,34 bei Jiftach und seiner Tochter vor, wo aber die Begrüssung der Entgegenkommenden zu erwarten war.
Mit den ersten Worten in 6,20d ma-nikbaḏ hay-yôm melek yiśrāʾēl drückt Michal das Gegenteil dessen aus, was sie eigentlich meint. Im Zusammenhang mit ihrer vorangehenden nonverbalen Kommunikation, der Konfrontation: wat-tēṣēʾ ... liqraʾṯ, und der nachfolgenden verbalen Kommunikation in gh stellt dieses äusserst ironisch gemeinte Lob einen Double-Bind dar.[313] Es besteht ein frappierender Gegensatz zwischen wörtlicher und beabsichtigter Bedeutung.[314] Michal spricht Dawid nicht als Ehemann, sondern in seiner Rolle als König Jisraels an. nikbad in f übersetzen L 1912, L 1984: *(er) ist herrlich gewesen*; Sch: *hat sich Ehre erworben,* T: *war würdevoll.* Wörtlich übersetzen He, Be und Zu: *hat sich verherrlicht*; Bu, Hi: *hat sich geehrt*, G: *hat sich ehrenfest gezeigt*. Ich ziehe es vor, noch wörtlicher mit *hat sich gewichtig gemacht* zu übertragen, um den Gegensatz von kbd nif in f und glh nif in gh zu verdeutlichen.
ʾamhôṯ ᶜᵃbāḏāyw in g wird meist mit *Mägde seiner Knechte/Diener* übersetzt, was nicht sehr verständlich ist. Mit ᶜᵃbāḏāyw sind nicht Dawids Sklaven gemeint und in diesem Kontext auch nicht nur *seine Männer*, also nicht nur seine Krieger, seine Beamten und sonstigen Diener, sondern alle Männer seines Königreiches. Ich übertrage deshalb mit *seine Untertanen*.[315] Die von Michal erwähnten Frauen sind klar auf einer niedrigeren Stufe als die Männer zu sehen, steht hier doch nicht der Pl. abs. ʾᵃmāhōṯ, der mit wᵉ, *und,* mit ᶜᵃbāḏāyw verbunden ist, sondern der Pl. constr. ʾamhôṯ. Nur

[313] Zu Double-Bind s. z.B. Watzlawick, Paul et al: *Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien.* Bern: Huber, 12. Aufl. 2011:231-241.
[314] Hier handelt es sich um verbale Ironie (im Gegensatz zu dramatischer Ironie), vgl. Bar-Efrat 2006:227-228.
[315] So wird auch in EÜ übersetzt.

die männlichen Untertanen sind mit Dawid durch ein Possessivsuffix verbunden, während die Frauen grammatikalisch diesen untergeordnet sind. Michal meint damit nicht die Hauptfrauen der Untertanen, sondern die allerunterste Schicht, der eine Frau angehören kann. Mangels besserer Alternative schreibe ich für hā-ʾᵃmāhôṯ hier *die Sklavinnen*. Meint sie in Anspielung an 1Sam 25,41 auch Soldaten- und Banditenchefprostituierte, ‚Sexsklavinnen'?

Michal gebraucht in ihrer Rede dreimal glh nif, *zeigen, aufdecken*. Das Perf. ʾᵃšer niglā in g wird folgendermassen übersetzt: Zu und He *der sich gezeigt hat,* Hi und Be *da/indem er sich gezeigt hat*, Sch *als er sich eine Blösse gab*, G und T *indem er sich blossgestellt (hat)*; L 1912 und L 1984 *der/als er sich entblösst hat*, Bu *der sich bargemacht hat*. Zwei weitere Male erscheint glh nif in h, einmal im Inf. constr., einmal im Inf. abs. Sch, L 1912 und L 1984 übergehen mit *wie leichtfertige Leute sich entblössen/wie sich die losen Leute entblössen* das aḥaḏ in h kᵉ-higgālôṯ niglôṯ ʾaḥaḏ hā-rēqîm. In dieser Hinsicht übertragen Zu und He genauer: *wie sich nur zeigen kann einer der Niedrigen*, Be: *... einer der Niedrigen zeigen kann*, T: *wie sich einer der Habenichtse blossstellt,* G: *wie sich nur irgend einer aus dem Pöbel blossstellt*. Hi interpretiert das substantivierte Adjektiv rêq hinsichtlich Dawids Charakter: *wie sich nur der Leichtfertigste unter den Leichtfertigen blossstellt*, vgl. BDB: *empty, idle, worthless ethically.*[316] T nimmt an, dass Michals glh nif eine Korrektur für qlh nif, *gemein zeigen,* ist, da Dawid in 21,22 Michals Worte aufnimmt und mit qll nif (= qlh nif) kontert. Dawids apokalyphthēsomai in LXX zeige, dass auch in 21,22 anstelle von û-nᵉqallōṯî ursprünglich wᵉ-niglêṯî stand, vgl. auch 1Sam 2,27.29-30.[317]

Aufgrund der sehr gewählten Sprache Michals – z.B. der sich reimenden Anlaute nig-, hig- und des Schlagreims bei higgālôṯ niglôṯ – sind meines Erachtens Wortspiele angebracht, wie dies bei L 1984 mit *lose (Leute)* und *entblössen* der Fall ist. Bu spielt noch geschickter mit den Worten *bar, barmachen, offenbar machen*. Er verdeutlicht Dawids Erniedrigung zusätzlich, indem er lᵉ-ʿênê mit *unter den Augen* überträgt und Dawids Rechtfertigung in 6,21 im Voraus aufgreift: *der sich heut unter den Augen der Mägde seiner Knechte bargemacht hat, wie sich der Nichtigen einer bar, offenbar macht! Bar* bedeutet nackt, bloss, unbedeckt, offenbar, offen zutage tretend, klar ersichtlich.[318] Um die poetische Sprache der Vorlage ansatzweise aufzugreifen, ohne archaisierend zu wirken, übertrage ich in Anspielung auf den Reim *gewichtig/nichtig* ḵbḏ nif mit *sich gewichtig machen* und ʾaḥaḏ hā-rēqîm mit *einer der Nichtigen*. glh nif übertrage ich das erste Mal mit *sich entblössen*, das zweite Mal mit *sich blossstellen*, wobei ich Letzteres als Folge des Ersteren verstehe. *Blossstellen* bedeutet in der Öffentlichkeit blamieren,[319] eine schwache Seite oder Stelle zeigen, zum Gespött machen.[320] Die Übersetzung von glh nif mit

---

[316] Als gelungen erachte ich die Übersetzung in BS: *wie sich wirklich nur ein Nichts entblösst*. Graetz 1908:219-220 erwähnt in seiner Nacherzählung 2Sam 6,20-23 nicht, wohl aber einen Teil von Michals Rede aus 6,20 im Zusammenhang von 6,16. Zudem erhebt er sie in den Status von Dawids Frau: *„Der König selbst, seiner Würde vergessend, sang und tanzte in Begeisterung vor der Bundeslade, worüber seine Frau Michal die spöttische Bemerkung machte, dass er sich gleich einem Schalk öffentlich gezeigt habe."* glh nif bedeutet für Graetz lediglich sich öffentlich zeigen, nicht sich entblössen, vgl. ders. Anm. 37.

[317] Tur-Sinai, Naftali Hirts: *Die Heilige Schrift im hebräischen Urtext und in Übertragung.* Beilage zum Schlussband (Band IV) von: Die heilige Schrift in neuer deutscher Übertragung. Jerusalem: Jewish Publishing House 1959:15-17. Vgl. die gegenteilige Ansicht in Stoebe 1994:203, Anm. 22a.

[318] Vgl. Duden, Universalwörterbuch 2003:232,1157.

[319] Vgl. Duden, Universalwörterbuch 2003:300.

[320] Vgl. Wahrig 2002:284. Bloss kommt vom mhd. bloz, was unverhüllt, unbedeckt, unvermischt, rein bedeutet. Bloss ist verwandt mit blöde und bleuen.

blossstellen oder *entblössen* erachte ich deswegen als gelungen, da das hebräische Verb aus Michals Mund zwischen zwei Bedeutungen oszilliert: Es kann sich einerseits auf die spärliche Kleidung Dawids beziehen, resp. auf das, was bei seiner Hopserei aufgedeckt wird, wie auch auf die Peinlichkeit der Offenlegung seines Charakters beim Transport des JHWH-Kastens in seine Stadt.
In LXX unterbricht Michal Dawid bei seiner Intention zu segnen, indem sie ihn (mit ihrer Kritik) ‚segnet': Melchol hē thygatēr Saoul ... eulogēsen auton. In Ant 7,86-87 segnet Dawid weder alle Feiernden, noch hat er die Intention, die Seinen zu segnen. Michal, die hier als seine Frau, die Tochter Schauls, bezeichnet wird, tritt ihm nicht entgegen, sondern zu ihm heran, mit dem Wunsch, dass ihm Gott alles gewähre. Dann jedoch tadelte sie den grossen König explizit für sein unziemliches Tanzen. Gemäss R. Abba bar Kahana in MShem 25,6 bezieht sich ʾaḥaḏ hā-rēqîm auf Dawid und bedeutet *dieser Räuberhauptmann*.[321]
Folgende Besonderheiten fallen spätestens seit der massoretischen Punktuation bei der Beschreibung der Tätigkeiten Dawids und Michals auf: die ähnlich klingenden Silben **yā/ša/dā/ḇa** in ab und **šā-/dā-** in cd. Michal erweist sich in ihrer Rede als wahrliche Königstochter, denn sie spricht sehr poetisch: Aufgrund der Verben im nif kommen Alliterationen, resp. identische Anlaute vor: **ni**ḵbaḏ; **ni**glā; **ni**glôṯ. Das ***baḏ*** von niḵ***baḏ*** wird in ᶜ***aḇāḏ***āyw aufgenommen und reimt sich auf ʾaḥ***aḏ***. *k*ᵉ-higgāl**ôṯ** nig**l**ôṯ reimt sich auf ʾamh**ôṯ**. Das ***aḏ*** in niḵb***aḏ*** und ᶜᵃḇ***āḏ***āyw spiegelt die Anfangssilbe des Namens, den Michal nicht ausspricht: **dā**wiḏ, der jedoch zwei Mal im erzählten Teil, in a und d, erscheint. Die eheliche Verbindung zwischen Michal und Dawid bleibt in 6,20c aus der Warte der Erzählerschaft wie in 6,16c getrennt: Michals Status als Dawids Frau ist getilgt.
Michal beantwortet ihre Frage ma-niḵbaḏ an Dawid selber mit hā-rēqîm. Die letzten zwei Worte drücken das Gegenteil dessen aus, wonach sie mit ihren zwei ersten Worten fragte. Frage und Antwort rahmen ihre lange Rede, die drei Teile aufweist:[322]

Rhetorische Frage über die Würde des Königs *heute*.	**ma-*ni*ḵbaḏ** *hay-yôm* melek yiśrāʾēl
Darstellung der eigenen Wahrnehmung: Nacktheit vor den Augen der Sklavinnen *heute*.	ʾᵃšer ***ni***glā *hay-yôm* lᵉ-ᶜênê ʾamhôṯ ᶜᵃḇāḏāyw
Antwort: Genereller Vergleich mit denjenigen, die hierarchisch auf niedrigster Stufe stehen.	kᵉ-higgālôṯ ***ni***glôṯ ʾaḥaḏ **hā-rēqîm**

Alle Teile enden mit einem Hinweis auf das Volk, wobei dieses hierarchisch geordnet ist: Jisrael, die weiblichen Untergebenen von Dawids Untertanen und die Nichtigen. Dreimal spricht Michal mit dem Begriff glh nif in gh von *aufdecken*, *entblössen*, dem Gegenteil von ḵbḏ nif, *gewichtig machen*, resp. *verherrlichen*. Mit der Wendung kᵉ-higgālôṯ niglôṯ in h wählt sie eine einmalige Kombination des gleichen Verbs im Inf. constr. und Inf. abs. Eine königliche und priesterliche Funktion vor JHWH sähe ihrer Ansicht nach ganz anderes aus. Ihr Vorwurf in g ʾᵃšer **niglā** hay-yôm **lᵉ-ᶜênê** ʾamhôṯ ᶜᵃḇāḏāyw h **kᵉ-higgālôṯ niglôṯ** ʾaḥaḏ hā-rēqîm mit einem dreifachen glh nif und dem lᵉ-ᶜênê erscheint auch in JHWHs Rede in Hos 2,12, wo JHWH Jisrael ankündigt, seine Nacktheit vor den Augen derer, die es lieben zu entblössen: wᵉ-ᶜattā **ʾᵃgalleh** ʾeṯ-naḇluṯāh **lᵉ-ᶜênê** mᵉʾahᵃḇêhā. Entblösst hier JHWH Dawids Nackheit vor den Au-

[321] Wünsche 1967 (1910):143.
[322] Vgl. Fokkelman 1990:198.

gen Michals und vor ganz Jisrael und Jehuda? Und mit welchem Zweck? Sollen sie erkennen, mit wem sie es zu tun haben? Begriffe und Themen aus 2Sam 6,14. 16.20 erscheinen auch in Klg 1,8, wo sich (die Stadt, ‚Frau') Jeruschalaim Verfehlungen schuldig gemacht hat. In Klg 1,2 haben sich kol-ʾōhᵃḇêh, *alle diejenigen, die sie lieben,* also ihre Liebhaber, von ihr abgewandt, vgl. Michals ʾhḇ *lieben* in 1Sam 18,16.20.28. Nun wenden sich kol-mᵉḵabbᵉḏêhā (ḵḇḏ pi) *alle, die sich bei ihr gewichtig gemacht haben,* also alle ihre Verehrer, von ihr ab. hizzîlûhā (zll hif) *sie machen sie leicht*, resp. verachten sie, kî-rāʾû ʿerwāṯāh, *weil sie ihre Nacktheit sehen*. Dawid hat aus Michals Sicht in 6,14 seine Nacktheit gezeigt; in 6,16 verachtet sie ihn. Ihre Aussage in 6,20 ist also sexuell konnotiert.
Mit seinem ekstatischen Tun und seiner dürftigen Kleidung erinnert Dawid an seinen kleiderlosen, nackten Vorgängerkönig in 1Sam 19,24. Es gibt jedoch einen wichtigen Unterschied: Schaul wollte nicht wie Dawid eine priesterliche Funktion übernehmen. Dennoch fragten sich die Zuschauenden, ob er unter die Propheten geraten sei. Schaul geriet in diesen Zustand, nachdem er begonnen hatte, Dawid zu verfolgen, der ihm mit seinem Erfolg zu gefährlich wurde. Ist es hier umgekehrt: Gerät Dawid in diesen Zustand, bevor er beginnt, Michal zu verfolgen, die ihm zu gefährlich wird? Denn die Frau mit dem Namen *Wer ist wie El?* erinnert Dawid öffentlich an JHWHs Weisungen von Ex 20,22-26, v.a. an die Weisung an die Priester in Ex 20,26, nicht ihre Nacktheit aufzudecken, die auch ein glh nif enthält: … ʾᵃšer lōʾ-**ṯiggāleh** ʿerwāṯᵉḵā ʿālāyw. In JHWHs Augen müsste Dawid hier ein Sakrileg begangen haben.
Sowohl in 2Sam 6,16 wie in Spr 7 beobachtet eine Frau, resp. die Weisheit, aus dem Fenster einen Mann in seinem erotischen Tun, das sie verurteilt. Und sowohl in 2Sam 6,20 wie in Spr 7,1-5 ist die Rede davon, dass eine Frau, resp. die Weisheit, einen Mann belehrt, der ihrer Ansicht nach die Tora nicht zur Genüge kennt. Während die Weisheit ihre Belehrung in Spr 7,6-20 anhand einer Erzählung illustriert, die umso glaubwürdiger wirkt, da sie in der Ich-Form erzählt, gebraucht Michal in 2Sam 6,20 ein anderes starkes Medium: beissende Ironie.[323] Beide Frauenfiguren verhalten sich wie Männer, indem sie statushohe Sprechakte vornehmen.[324] Sowohl in 6,20 wie in Spr 7,6-20 wird auf das Thema Ehe-, resp. Treuebruch angespielt. Dass Michals Vorwurf an Dawid nicht aus der Luft gegriffen ist, beweisen 1Sam 25,2-43 und 2Sam 11,2-27. Beide Stellen handeln wie Spr 7,6-20 von der Begegnung einer verheirateten Frau mit einem Mann, der nicht ihr Ehemann ist. Doch erst in 2Sam 11,2 - 12,23 wird Dawids Ehebruch und Auftragsmord thematisiert und verurteilt.
Spielt Michal mit ʾᵃšer niglā hay-yôm lᵉ-ʿênê ʾamhôṯ ʿᵃḇāḏāyw kᵉ-higgālôṯ niglôṯ ʾaḥaḏ hā-rēqîm auf Avijgajil an?[325] Wie die Frau in Spr 7,10-22 begegnet die verheiratete Avijgajil in 1Sam 25,2-43 Dawid. Aber obwohl schon hier auf Mord und Ehebruch angespielt

[323] In bibl. Zeiten waren Erzählungen und Gleichnisse gängige Mittel, unterschiedliche Menschen auf verschiedenen Ebenen anzusprechen. Heute werden Erzählungen in der Psycho- und Hypnotherapie verwendet, um das Verhalten der Zuhörerschaft positiv zu verändern. Weiterführende Information s. z.B. Rosen, Sydney (Hg.): *Die Lehrgeschichten von Milton H. Erickson.* Brigitte Ekkert (Übers.). Salzhausen: iskopress, 10. Aufl. 2013. Ironie war zu allen Zeiten ein beliebtes Mittel z.B. von Karikaturisten, Dichtern und Schriftstellerinnen, ihr Publikum über Missstände aufzuklären.
[324] Belehren, unterweisen, zurechtweisen, Vorwürfe machen, beleidigen, verurteilen, kritisieren usw. sind statushohe Sprechhandlungen, die in androzentischen Kulturen nur Männern zustehen. Weiterführende Information zur Theorie der Sprechakte s. Austin 2010.
[325] Zu Michals Anspielung auf Avijgajils Rede in 1Sam 25,41d s. S. 130-131.

wird, findet sich keine Verurteilung von Seiten der Erzählerschaft.[326] Wie der naʿar ḥᵃsar-lēḇ, *der junge Mann ohne Verstand,* der listigen, verheirateten Frau entgegengeht, die ihrerseits ihm entgegenkommt, vgl. Spr 7,7-12, geht Dawid der noch listigeren, verheirateten Avijgajil, einer Frau ṯôḇaṯ-śeḵel wi-yp̱aṯ tōʾar *von gutem Verstand und schönem Aussehen* entgegen, die ihrerseits auf ihn zukommt, vgl. 1Sam 25,3. 18-20. Ähnlich wie in Spr 7,5.21 geschildert, überlistet Avijgajil in 1Sam 25,24-31 in einer schmeichelhaften Rede Dawids männliches Ego. Doch Avijgajils Angebot beinhaltet noch weit mehr als das der fremden Frau in Spr 7,14-20. In schönen Worten bietet sie in 1Sam 25,26 Dawid an, Naval umzubringen: wᵉ-ʿattā **yihyû ḵᵉ**-nāḇāl **ʾōyᵉḇêḵā** wᵉ-ha-mᵉḇaqšîm **ʾel-ʾᵃḏōnî rāʿā,** *Nun mögen wie Naval deine Feinde sein und diejenigen, die gegen meinen Herrn Böses aushecken,* vgl. die Nachricht, die Joav im Zusammenhang von Abschaloms Tod an Dawid in 2Sam 18,32 ausrichten lässt: **yihyû ḵan**-naʿar **ʾōyᵉḇê ʾᵃḏōnî** ham-melek wᵉ-ḵōl ʾᵃšer-qāmû **ʿālêḵā** lᵉ-**rāʿā**, *Es mögen wie der junge Mann die Feinde meines Herrn des Königs sein und alle, welche sich gegen dich zu Bösem erhoben haben.* Navals Beseitigung soll Dawid bei seinem Aufstieg zum Regenten nicht behindern. Für ihren Dienst nennt Avijgajil Dawid im gleichen Atemzug den Preis: Er möge sich ihrer erinnern, vgl. 1Sam 25,30-31. Wird Naval vergiftet, wenn es zehn Tage dauert, bis er stirbt? Auffällig schnell nach dem Bekanntwerden von Navals Tod nimmt sich Dawid Avijgajil zur Frau. Ihrem Sohn, dem die Erzählerschaft einen Spottnamen gibt, schreibt sie keine weitere Bedeutung zu, vgl. 2Sam 3,3; 1Chr 3,1.[327]

Im ersten Teil ihrer Rede in e wendet Michal sich an den hierarchisch Höchsten in Jisrael, im dritten Teil vergleicht sie diesen mit den hierarchisch Niedrigsten. Fokkelman weist darauf hin, dass es in den drei Teilen einen Treppen-Parallelismus gibt: hay-yôm, *der Tag,* und gālā nif*, sich entblössen,* erscheinen in einem a/ba/bb-Muster.[328]

a ma-niḵbaḏ **hay-yôm** melek yiśrāʾēl
ba ʾᵃšer **niglā hay-yôm** lᵉ-ʿênê ʾamhôṯ ʿᵃḇāḏāyw
bb kᵉ-**higgālôṯ niglôṯ** ʾaḥaḏ hā-rēqîm

In a wird Dawid von der Erzählerschaft nicht mit einem Titel bezeichnet, erst Michal wird ihn damit ansprechen. Michal hingegen wird in c nicht nur durch ihren Namen, sondern auch durch den Beinamen, Schauls Tochter, vorgestellt. Während sein Segen intendiert bleibt, führt sie im Gegensatz zu ihm ihre Intention durch. Ihr ironisches Begrüssungswort steht Dawids intendiertem Begrüssungssegen entgegen. Dawid will bei den Seinen beenden, was er in 6,18b begonnen hat und will das tun, was das Volk in 6,19c tat:

2Sam 6,18b	6,19c	6,20ab
wa-yᵉ**ḇāreḵ** ʾeṯ-hā-ʿām bᵉ-šēm yhwh ṣᵉḇāʾôṯ.	way-yēleḵ kol-hā-ʿām ʾîš lᵉ-**ḇêṯô**.	way-yāšāḇ dāwiḏ lᵉ-**ḇārēḵ** ʾeṯ-**bêṯô**

[326] Die Themen ‚Begegnung zwischen Frau und Mann' und ‚Blut' beflügelten später die sexuellen Fantasien der Rabbinen, vgl. bMeg 14a-b;15a; ySanh 2,3.20b.
[327] Vgl. Shalev, Meir: *Mafia-Methoden in Karmel. Die Geschichte von David.* In: Der Sündenfall – ein Glücksfall. Alte Geschichten aus der Bibel neu erzählt. Ruth Melcer (Übers.) Zürich: Diogenes 1999:35-46.
[328] Zu staircase-parallelism s. Fokkelman 1990:199; 199 Anm. 104, 380.

Doch während es ihm in 6,18 gelang, seine Handlung zu Ende zu führen (klh pi), hindert ihn in 6,20 Michal, die Tochter Schauls, daran. Ihre öffentliche Konfrontation mit Dawid erinnert an die von Avner mit Isch-Boschet in 2Sam 3,7-10. Dawid ist wie damals Isch-Boschet in Gefahr, die Autorität zu verlieren!
Wie JHWHs Zorn über Uza (Dawid?) entbrannte und durch dessen Tod Dawids Handlung abrupt unterbrach, vgl. 2Sam 6,7, entlädt sich hier die Verachtung der Frau mit dem Namen *Wer ist wie El* über Dawid und unterbricht dessen Handlung ebenso abrupt. Tatsächlich wird nach dieser Auseinandersetzung mit Michal nicht nur Segen auf Dawids Haus liegen. Es gelingt Michal jedoch nicht wie JHWH in 6,6, den JHWH (vordergründig?) ergebenen Dawid in seiner Selbstherrlichkeit zu stoppen. Dies kann erst wieder Natan im Namen JHWHs, vgl. 7,5-7.13; 12,1-14, resp. JHWH selber tun, vgl. 12,15-23. Doch so wie Dawid Michals kritische Rede nicht verstehen kann und will, wird er auch Mühe haben, Natans kritische Metapher zu verstehen.
Michals direkte Rede hebt sich vom erzählten Text ab. Ihr Angriff auf das unkönigliche und unpriesterliche Benehmen ist aus ihrer Übersicht und aus ihrem Rollenverständnis als Tochter des ersten Königs gerechtfertigt. Kein Priester und kein König im Tanach hat sich je so benommen und wird sich je so vor JHWH benehmen, wie dies Dawid mit seinem Tanz tut. Doch geht es wirklich nur um Rollen? Ist Michals Konfrontation auch anders erklärbar? Tatsächlich sind thematische und wörtliche Gemeinsamkeiten zwischen Gen 30,16-17 und 2Sam 6,20.23 auszumachen. Die Bewegungen einer Frau ‚hinaus' und einem Mann bei seiner Rückkehr ‚entgegen' und das Ansprechen dieses Mannes durch die Frau findet sich auch bei Leahs Verhalten. Diese geht im ‚Kinderkampf' mit Rachel Jaakov entgegen, als er vom Feld (ein Ort der Fruchtbarkeit) kommt, um Kinder zu empfangen.[329]

Gen 30,16bc	2Sam 6,20c-e
wat-tēṣēʾ lēʾā **liqrāʾṯô wat-tōʾmer**	**wat-tēṣēʾ** mîkal baṯ-šāʾûl **li-qraʾṯ** dāwiḏ **wat-tōʾmer**

Auch wenn der Inhalt beider Reden sich unterscheidet: Liegt ein weiterer Grund für Michals Konfrontation darin, dass Dawid sie nicht schwängert, vgl. die nächtlichen Aktivitäten von Michal und Dawid in 1Sam 19,10-12? In Gen 30,17 gebiert Leah als Folge ihrer Konfrontation ihren fünften Sohn. Gemäss 2Sam 6,23 soll Michal kinderlos geblieben sein, gemäss 21,8 liefert jedoch Dawid Michals fünf (!) Söhne zur Hinrichtung aus. Wie Rachel und Leah, Noomi und Rut und Channah versucht Michal zu Kindern zu kommen. Alle diese Frauen setzen in ihrer Verzweiflung alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel ein, auch rabiate. In einer Kultur und Zeit, wo Kinderlosigkeit den sozialen Tod, fehlende Altersvorsorge und somit den realen Tod bedeuten, haben sie nichts zu verlieren.
Geht es bei Michal wie bei Rachel auch um Konkurrenz? Wie aufgezeigt, beinhaltet Michals Rede tatsächlich einen Stachel gegen Dawids zweite Frau Avijgajil. Vor allem mit ʾamhôṯ ʿāḇāḏāyw spielt Michal auf diese an. In 1Sam 25,40a kommen ʿaḇḏê ḏāwiḏ, *die männlichen Untergebenen Dawids*, zu Avijgajil. In 1Sam 25,41d sagt sie: hinnê **ʾāmāṯeḵā** ***leʿ-šipḥā*** lirḥōṣ raglê **ʿaḇḏê** ʾāḏōnî. Avijgajils Unterwerfung besteht darin, dass sie sich vor Dawids männlichen Untergebenen mit dem Gesicht auf den Boden wirft und sich bereit erklärt, als Dawids weibliche Untergebene und als Magd ihnen die Füssen zu waschen. Auffällig ist, dass Michals ʾašer niglā konsonan-

[329] Sternberg 1985:120 nennt das Vorgehen der Erzählerschaft an solchen Stellen ‚Notes and stage directions in dialogue'.

tisch Avijgajils **raglê** (ʿabdê ʾadōnî) aufnimmt. Avijgajils Rede ist eindeutig sexuell konnotiert. Was genau will Avijgajil mit Dawids Untergebenen tun, vgl. regel, *Fuss*, z.B. in Rut 3,1-9? Und Michals Rede beinhaltet eindeutig sexuelle Vorwürfe. Auch die Bewegung einer Frau zu einem Mann hin und das von einer Frau initiierte Gespräch erinnert an Avijgajils Begegnung mit Dawid in 1Sam 25,18-35, auch wenn diese unter gänzlich anderen Vorzeichen steht: Avijgajil verhält sich im Gegensatz zu Michal unterwürfig, lobt Dawid und zwar nicht in ironischem Ton wie Michal, deckt ihn mit guten Wünschen und grosszügigen Gaben ein und prophezeit ihm ein ‚beständiges Haus'. Avijgajil wie Michal gehen beide (für Frauen ungewöhnlich) dem Mann Dawid in der Überzeugung entgegen, dass er soeben daran ist, Unrecht zu tun und sprechen ihn unaufgefordert darauf an. Beiden antwortet Dawid, aber auf unterschiedliche Weise. Obwohl es in 1Sam 25,20.32.34 aus Sicht der Erzählerschaft und Dawids heisst, dass Dawid Avijgajil entgegenkam liqrāʾṯāh, resp. liqrāʾṯî, geht die Bewegung in 25,18-20 eindeutig von Avijgajil aus. Ein grosses gemeinsames Thema beider Frauen ist auch Blutschuld. Avijgajil kann Dawids Blutschuld an Navals Haus verhindern, vgl. v.a. 25,13.22.26.31.33-34; Michals fünf Söhne hingegen werden aufgrund einer vermeintlichen Blutschuld Schauls an den Giveoniten rituell getötet, vgl. 2Sam 21,1-14.

Die Tochter Schauls tritt mit ihrer Verachtung in die Fussstapfen ihres Vaters. Wie konnte schon aus dessen grosser Liebe zu Dawid, die sich auch in unzähligen Vertrauensbeweisen zeigte – wichtige Positionen, Aufnahme in sein Haus, vgl. 1Sam 16,21-22; 18,2 – Feindschaft werden, vgl. 18,29?[330] Sowohl bei Schaul wie bei Michal wird der Bruch nicht erklärt. Bei Schaul scheint er in 18,2-7 zu passieren. Auffällig sind die wörtlichen und thematischen Parallelen zwischen 1Sam 18,6-7 und 2Sam 6,5.14-16.20. Folgende wörtliche Gemeinsamkeiten (grafisch hervorgehoben) sind auszumachen:

1Sam 18,6	**1Sam 18,7**	**2Sam 6,5**	**2Sam 6,14**	**2Sam 6,15**	**2Sam 6,16**	**2Sam 6,20**
bᵉ-**šûb dāwid**						way-**yāšāb dāwid**
wat-tēṣeʾnā han-nāšîm *mik-kol-*ʿārê *yiśrāʾēl* lāšîr wᵉ-ham-mᵉḥōlôṯ ... bᵉ-ṯuppîm ...	wat-taᶜnênā han-nāšîm **ha-mᵉśaḥᵃqôṯ**	wᵉ-dāwid wᵉ-*kol*-bêṯ *yiśrāʾēl* **mᵉśaḥᵃqîm** ... bᵉ-*kōl* ᶜᵃṣê bᵉrôšîm ... û-bᵉ-tuppîm ...	wᵉ-dāwid mᵉkarkēr bᵉ-*kol*-ʿōz	wᵉ-dāwid wᵉ-*kol*-bêṯ *yiśrāʾēl* maᶜᵃlîm ... bi-ṯrûʿā û-bᵉ-qôl šôpār	... ham-melek dāwid mᵉpazzēz û-mᵉkarkēr ...	wat-tēṣēʾ mîkal baṯ-šāʾûl ... wat-tōʾmer ma-nikbad ... melek *yiśrāʾēl* ʾᵃšer niglā hay-yôm lᵉ-ʿênê ʾamhôṯ ᶜᵃbādāyw
liqraʾṯ šāʾûl ham-melek						**liqraʾṯ** dāwid

In 1Sam 18,6 und 2Sam 6,20 kehrt Dawid von unterschiedlichen Unterfangen erfolgreich zurück. Während in 1Sam 18,6 Frauen aus allen Städten Jisraels auszogen, um dem König Schaul singend entgegentreten, tritt in 2Sam 6,20 Michal Dawid entgegen, den sie in der Folge als König anspricht. Und wie das Lied der Frauen für Schaul kränkend war, ist Michals Rede für Dawid beleidigend. Bei bei-

[330] Vgl. Schroer/Staubli 1996:17-18.

den Feierlichkeiten – in der einen feiern die Frauen Dawid, in der anderen feiert Dawid sich selber – herrscht freudige Stimmung: Es wird gesungen, gelärmt, getanzt und musiziert. In beiden Fällen kommen Handtrommeln zum Zug, ein typisches Fraueninstrument.[331]

2Sam 6,21: Wie Sch, Zu, Be, He, Hi und T erachte ich die direkte Rede Dawids als eine von li-p̱nê yhwh gerahmte, abgeschlossene Sinneinheit. G, Bu, T und L 1984 beenden 6,21 nicht mit einem Punkt. Bei Bu steht nach c ein Ausrufezeichen. Sein Dawid spricht bis hierhin mit Nachdruck, resp. schreit Michal an. Ab b2 scheint er gefasst, denn danach steht ein Komma, und erst 6,22 schliesst Bu mit einem Punkt ab. L 1912, 1984 nehmen b1 und b2 zusammen und übersetzen nur einmal mit *Ich will vor dem HERRN spielen/tanzen.* Sie halten sich nicht an die Rahmung des Verses im Prätext. b2 überträgt Bu ungerechtfertigt mit *vor IHM will ich weiter tanzen*. Anstatt śḥq pi Perf konsekutiv mit *ich werde/will tanzen/spielen* zu übersetzen, kann, ohne das Waw zu beachten, deklarativ übersetzt werden, wie es G mit *vor Jehovah tanze ich* tut, oder kopulativ.[332] Sch und Be übersetzen: *vor dem Herrn habe ich gespielt/getanzt*, Zu und He: *so hab' ich denn getanzt vor dem EWIGEN*.[333] Da hier Dawid den Faden von b1 aufgreift, setze ich wie Zu, He, Hi, Be und G vor b2 einen Gedankenstrich. Da die Wiederholung von b1 affirmativen Charakter hat, leite ich b2 mit *ja* ein und übersetze im Bewusstsein, dass Dawids Aussage zwischen verschiedenen Möglichkeiten oszilliert. Syntaktisch gesehen bildet Dawid keinen korrekten Satz, was auf seine Emotionalität hinweist. Wie Zu, He und Be setze ich erst am Schluss von b2 ein Ausrufezeichen, da ich der Ansicht bin, dass Dawid bis hierhin mit Nachdruck spricht, eventuell sogar schreit. Bei Hi sagt Dawid am Anfang mit Nachdruck (Ausrufezeichen): b1 *Es war vor Gott!* ohne in c Luft zu holen (Kleinschreibung); in b2 spricht er jedoch ohne Nachdruck (Punkt) – *vor Gott habe ich meiner Freude lauten Ausdruck gegeben.* Sein Dawid verschweigt Michal und der Zuhörerschaft, was er genau tat, so wie der biblische Dawid dies mit seiner Wortwahl verschleiert. Auf keinen Fall hat er sich körperlich entblösst! Das vorliegende śḥq pi bedeutet *Spässe treiben*, *scherzen*, *spielen (eines Musikinstrumentes)*, *singen* oder *tanzen*, *lustvoll sein*, auch sexueller Art, vgl. z.B. Gen 39,14. Mit meiner Übersetzung versuche ich der Syntax der Vorlage gerecht zu werden und lasse mich von der offenen Übersetzung von śḥq pi durch Hi inspirieren. b2 ist Dawids Antwort auf Michals Vorwurf im Sinne: *Ich habe mich vor den hierarchisch am niedrigsten stehenden Frauen nicht unziemlich verhalten, sondern habe meine Freude vor JHWH ausgedrückt.* Anders sieht dies T. Sein Dawid hat einen langen Atem: 6,22-23 ist ein einziger Satz; erst bei 23c steht ein Strichpunkt. Und sein Dawid behält die Contenance: Kein einziges Ausrufezeichen deutet auf Emotionalität oder Lautstärke hin. Doch nur vordergründig harmlos übersetzt er śḥq pi in b2 mit *ergötzen*. Denn ergötzen bedeutet nicht nur erfreuen und amüsieren; in diesem Wort steckt der Begriff Götze! Dawids Argument überzeugte die Rabbinen offensichtlich nicht. So heisst es in bSanh 21a, dass er vierhundert (sic) Kinder hatte.

---

[331] Vgl. Ps 68,26. Zu den Gendervorzeichen bei Instrumenten vgl. Staubli/Schroer 2014:140-141.
[332] Vgl. auch Fokkelman 1990:380.
[333] Gemäss persönlicher Information von Prof. Dr. Ernst Axel Knauf ist wᵉ-śiḥaqtî in 6,21 als narratives Perfekt wie ʿimmām in 6,22 Spätbibelhebräisch. Doch das abschliessende ʾikkāḇēḏā in 6,22 lege nahe, û-nᵉqallōṯî als Futur oder Bedingungsgefüge zu lesen.

Wörtlich übertragen c ʾᵃšer bāḥar-bî mē-ʾāḇîḵ ... Sch: *der mich vor deinem Vater ... erwählt hat,* Bu, T und L1984: *der mich erwählt hat statt deines Vaters/vor deinem Vater ...* . Freier übersetzen Hi und G: *der mich deinem Vater ... vorzog/vorgezogen*, Zu, He und Be: *der an mir Gefallen fand/gefunden hat, mehr als an deinem Vater ...* . ṣwh pi Inf. constr. in d übersetze ich wie Zu, He, Be, G, T und L 1984 mit *bestellen*. Hi überträgt mit *bestimmen*, Bu mit *entbieten*, Sch mit *erwählen*. Fast alle übertragen d mit einem Infinitivsatz. Lediglich L 1912 schreibt einen Konsekutivsatz mit nachfolgendem Infinitivsatz: *dass er mir befohlen hat, ein ... zu sein ...* . Ein nāḡîḏ ist laut Gesenius ein *Anführer*, *Fürst.* Die meisten übertragen mit *Fürst*, nur Bu mit *Herzog*. Die Begriffe Fürst und Herzog bezeichnen im Feudalismus Adelsränge und sind den Hierarchien zu biblischen Zeiten nicht angemessen. Aus diesem Grund übertrage ich mit *Häuptling*.

Gemäss MShem 25,6 soll Michal zu Dawid gesagt haben: *„Das Königtum meines Vaterhauses war schöner als das deinige. Ihnen war es fern, dass ein Mensch in jenen Tagen an ihnen die Fläche einer Hand oder Ferse aufgedeckt sah, sondern sie waren alle würdevoller als du“* (sic).[334] Er aber soll ihr entgegnete haben: *„Das Haus deines Vaters suchte nur seine eigene Ehre ... ; ich aber verfahre nicht so, sondern ich lasse meine eigene Ehre und suche die Ehre des Himmels.“*[335] Während Michal hier Dawid Exhibitionismus vorwirft, kontert dieser mit einem egoistischen Haus Schauls, das JHWH keine Ehre erwiesen haben soll. Gemäss Ant 7,88 soll Dawid erwidert haben, er brauche sich nicht zu schämen, dass er Gott wohlgefällig sei, der ihn Michals Vater und allen anderen vorgezogen habe. Er würde nun des öfteren spielen und tanzen, egal was die weiblichen Untertanen und Michal davon hielten.

Was seine Sprache anbelangt, steht Dawid gegenüber Michal hier eindeutig auf der Verliererseite. Es gelingt ihm nicht, auch nur einen einzigen Reim zu bilden. Auffällig sind die vielen *i* und î in b1 li-p̱nê, c bî, ʾāḇîḵ, mik-kol d ʾōṯî, nāḡîḏ, yiśrāʾēl b2 śiḥaqtî li-p̱nê, das sich wiederholende li-p̱nê yhwh in b1 und b2, das doppelte min bei *mē*-ʾāḇîḵ û-*mik*-kol-bêṯô in c und das doppelte *ʿal* bei *ʿal*-ʿam yhwh *ʿal*-yiśrāʾēl in d. Es macht den Anschein, dass Dawid kreischt. Wiederholt er sich, weil er seine Emotionen nicht unter Kontrolle hat und trotzdem das Wichtigste betont haben will? Als poetisch geschickt erweist er sich lediglich bei der Aufnahme der Konsonanten m, î, ḵ, l aus **mîḵal** in **m**ē-ʾāḇ**îḵ** û-**mik-kol**-bêṯô in c. Inhaltlich Zusammengehörendes verbindet er hier klanglich.

Die Erzählerschaft stellt Michal und Dawid in 2Sam 6,21a ohne jegliche Beinamen vor. Aus ihrer Sicht handelt es sich hier also nicht um eine Entgegnung eines König an die Tochter seines Vorgängerkönigs. Ohne dessen Titel zu erwähnen nennt Dawid diesen ʾāḇîḵ, *dein Vater.* Der Zuhörerschaft wird also sowohl von Seiten der Erzählerschaft wie auch von Seiten Dawids eine Entgegnung einer Privatperson an eine Privatperson, eines Mannes an (s)eine Frau präsentiert. Im Gegensatz zu Michal, Schauls Tochter, die Dawid in 6,20 in der 3. P. Sg. als König von Jisrael anspricht und ihn in dieser Rolle kritisiert, spricht Dawid Michal in der 2. P. Sg. an. Dawid versteht die Rede der Königstochter also nicht als Kritik an der Ausübung seiner Funktion, sondern als persönlichen Angriff. Ab 6,21b-22d stellt er seine persönliche Sichtweise dar: In direkter Rede offenbart er hier seinen Zorn, vgl. die Perspektive der Erzählerschaft bezüglich seines Zorns über JHWH in 2Sam 6,8.

Der erste Teil von Dawids Rede in 6,21 hat drei Teile:

---

[334] Wünsche 1967 (1910):142.
[335] Wünsche 1967 (1910):143.

b1 Pendens, s. Hauptsatz b2	**li-p̱nê** yhwh
c Relativsatz	ʾᵃšer bāḥar-bî **mē**-ʾāḇîḵ û-**mik**-kol-bêṯô
d Infinitivsatz	lᵉṣawwōṯ ʾōṯî nāg̱îḏ **ʿal**-*ʿam yhwh* **ʿal**-*yiśrāʾēl*
b2 Hauptsatz	wᵉ-śiḥaqtî **li-p̱nê yhwh**

Die Syntax zeigt grosse Emotionalität: Ein persönlich verletzter Dawid wiederholt sich hilflos. Erst in b2 erfolgt ein korrekter Hauptsatz. Inhalt und Form von Dawids Rede widersprechen sich. Ironischerweise spricht der König hier wie einer der Niedrigen, was Michals Vorwurf bezüglich seines Verhaltens bestätigt. Dies ist umso peinlicher, da Dawids Rede im öffentlichen Raum stattfindet. Seine Rede beginnt nicht wie üblich mit einem Subjekt, Objekt oder Prädikat. Sie ist so lang und verschachtelt, dass Dawid ausser Atem geraten muss. Weiss er überhaupt von Anfang an, was er sagen will? Eine Zeitlang sieht es so aus, als hätte er den Faden verloren und den Beginn seiner Rede vergessen. Nach d scheint er Luft holen und überlegen zu müssen. Dann stösst er den Satzteil b2 hervor, den er mit dem Prädikat wᵉ-śiḥaqtî beginnt. Hier greift er seine prädikatlosen einleitenden Worte aus b1 auf. Inhaltlich hat b2 keine Verbindung zu c und d, resp. b1-2 und cd haben nichts miteinander zu tun. Dawids Rede ist zusammenhangslos. Sein Aufgreifen von b1 zeigt aber, dass er einen korrekten Satz bilden will.[336] Poetisch ist seine Entgegnung keinesfalls. Rafinesse fehlt. Seine Reaktion in cd erinnert an die eines in Bedrängnis geratenen Kindes, das einem anderen mit seinem mächtigen Vater droht. Der Hilflose verwendet hier ein Schein-, resp. Totschlagargument. Totschlagargumente blockieren Gespräche und Diskussionen und verhindern jegliche sachliche Auseinandersetzung. Sie werden verwendet, wenn keine überzeugende Argumente vorgebracht werden können, der eigene Standpunkt aber unbedingt durchgesetzt werden muss. Durch Totschlagargumente wird der Eindruck vermittelt, sie seien für das Thema relevant, was nicht der Fall ist. Nach Müllers Katalogisierung gebraucht Dawid hier eine Autoritätskillerphrase.[337] Dass Dawid li-p̱nê yhwh verdoppelt, führt beklemmend vor Augen, wie bedroht er sich fühlt. Diese, den ersten Teil seiner Rede rahmende Wendung, erschien schon in 6,5.14.16, wo Dawids unterschiedliches Verhalten vor JHWH geschildert wurde: einmal mit Jisrael zusammen, das zweite und dritte Mal alleine; zu li-p̱nê yhwh und ʿal-yiśrāʾēl, vgl. Dawids Vertrag vor JHWH mit den Ältesten, die ihn zum König über Jisrael salbten, in 2Sam 5,3b: way-yiḵrōṯ lāhem ham-meleḵ dāwiḏ bᵉrîṯ bᵉ-ḥeḇrôn **li-p̱nê yhwh** way-yimšᵉḥû ʾeṯ-dāwiḏ lᵉ-meleḵ **ʿal-yiśrāʾēl**.

Im Mittelteil cd, der keine direkte Antwort auf Michals Kritik darstellt, definiert Dawid seine Identität. Der Relativsatz c zeigt, wie er sich selber in Bezug auf JHWH sieht: als ein von JHWH erwählter Regent über das JHWH-Volk, über Jisrael. Dem zweifachen *vor dem Angesicht JHWHs* gesellt er ein doppeltes Herrschen *über JHWHs Volk und Jisrael* hinzu. Er breitet nicht nur vor Michal, sondern in aller Öffentlichkeit seine unermessliche Macht aus. Seine doppelt betonte ‚Über'-Macht (ʿal), die JHWH ihm verliehen haben soll, verdankt er der doppelt betonten Macht-Wegnahme bei den Schauliden (min), die er ebenfalls JHWH zu verdanken hat. Bei seinem Über-allen-Sein hat er nicht nur, wie dies die Erzählerschaft bei Michal

[336] Vgl. auch Fokkelman 1990:201-202.

[337] Vgl. Müller, Meike: *Killerphrasen ... und wie Sie gekonnt kontern.* Frankfurt a.M.: Eichborn, 2. Aufl. 2004; Schleichert, Hubert: *Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren, oder Anleitung zum subversiven Denken*. München: C.H. Beck, 5. Aufl. 2005.

mit bᵉʿaḏ ha-ḥallôn in 6,16 schilderte, eine begrenzte Übersicht. Indirekt sagt er Michal, dass nicht er, sondern sie zu den Niedrigen gehört, vgl. ʾaḥaḏ hā-rēqîm in 6,20.
Dawids Aussage aus 6,21c findet sich von der neutralen Erzählerschaft nirgends explizit bestätigt. Es handelt sich auch nicht um ein Zitat JHWHs oder eines Propheten. Das bāḥar des Relativsatzes, das Auserwähltsein durch JHWH, kommt aber bei Dawids Vorgängerkönig in 1Sam 10,24 vor, wo Schmuel Schaul als JHWHs Auserwählter vorstellt: bāḥar-bô yhwh, vgl. 1Sam 12,13, wo Schmuel über den vom Volk gewählten und von JHWH gegebenen König sagt: wᵉ-ʿattā hinnê ham-melek ʾᵃšer **bᵉḥartem** ʾᵃšer šᵉʾeltem wᵉ-hinnê nāṯan yhwh ʿᵃlêkem melek. Das Gegenteil, lōʾ-bāḥar yhwh, *JHWH hat nicht erwählt,* erscheint im Zusammenhang mit Jischajs Söhnen in 1Sam 16,8-10. JHWH sagt in 1Sam 16,1h, dass er davon einen *zum König ausersehen* (nicht zum Regenten auserwählt) *habe*: kî-**rāʾîtî** bᵉ-bānāyw lî **melek**, vgl. JHWH Bestätigung, damit Schmuel den richtigen salbt in 16,12: zeh hûʾ, *das ist er*. Schaul war simpel der Ansicht, dass Dawid durch Jehonatan auserwählt wurde, vgl. 1Sam 20,30: kî-**bōḥēr** ʾattā lᵉ-ben-yišay.[338]
Mit seinem **nāgîḏ ʿal-ʿam** yhwh **ʿal-yiśrāʾēl** im Infinitivsatz 6,20d beruft sich Dawid auf die Rede der Stämme Jisraels in 5,2c-e, gemäss welcher JHWH ihm gesagt haben soll, dass er sein Volk hüten und Regent über Jisrael sein solle: way-yōʾmer yhwh lᵉkā ʾattā ṯirʿeh ʾeṯ-**ʿammî** ʾeṯ-**yiśrāʾēl** wᵉ-ʾattā tihyeh lᵉ-**nāgîḏ ʿal-yiśrāʾēl.** Doch woher haben die Stämme diesen Satz? Sie zitieren JHWHs Auftrag an Schmuel von 1Sam 9,16, Schaul als nāgîd über Sein Volk, Jisrael, zu salben: û-mᵉšaḥtô lᵉ-**nāgîḏ** ʿal-**ʿammî yiśrāʾēl**. Dawids **lᵉṣawwōṯ** ʾōṯî **nāgîḏ ʿal-ʿam yhwh** ʿal-yiśrāʾēl könnte sich zwar auf Schmuels Rede an Schaul in 1Sam 13,14 beziehen, dass JHWH einen anderen Regenten über Sein Volk bestellt habe: **wa-yᵉṣawwêhû** yhwh lᵉ-**nāgîḏ ʿal-ʿammô**. Doch wie kann JHWH schon einen Regenten eingesetzt haben, wenn Dawid erst in 1Sam 16,12 die Bühne des Geschehens betritt? Sicherlich beruft Dawid sich jedoch auf Avij-gajil, die ihm in 1Sam 25,30a sagte, dass JHWH ihn zum Regenten über Jisrael bestelle: **wᵉ-ṣiwwᵉkā** lᵉ-**nāgîḏ ʿal-yiśrāʾēl**. Dawid wirft hier also seiner ersten Frau ein Zitat seiner zweiten an den Kopf, die für ihn und ganz Jisrael die Rolle innehat, die der Prophet Schmuel für Schaul und ganz Jisrael hatte, vgl. 1Sam 3,20. Er macht Michal damit klar, dass sie ihm nichts mehr zu sagen hat. In der aktiven Rolle als rat- und tatkräftige Ehefrau, vgl. 1Sam 19,11-12, und in der passiven Rolle zur Rechtfertigung für sein Königtum über ganz Jisrael hat die Schaultochter und Ehefrau des Königs, vgl. 2Sam 3,13-16, ausgedient. Längst schon befindet sich Michal, in der Sprache des Dramadreiecks ausgedrückt, sowohl als Schauls Tochter wie auch als Dawids Ehefrau in der Opferrolle. Ein letztes Aufbegehren dagegen stellt ihr Versuch in 6,20 dar, Dawid in seinen Rollen als Priester und König zu ‚beraten', resp. zurechtzuweisen. Dawids Reaktion in c beweist, dass sie seine wunde Stelle erwischt hat. Er erhebt sich triumphierend über das vorgängige Königshaus und erniedrigt seine Adressatin in ihrer Identität. Sein Totschlagargument in d beinhaltet, dass JHWH ihn auch über sie, die Schaulidin, eingesetzt hat. Warum ist Michal nicht schon längst wie andere Schauliden aus dem Weg geräumt worden? 2Sam 7,1 könnte darauf hinweisen, dass JHWH dies nach der Auseinandersetzung für Dawid tut. Wie und durch wen tut er dies? Und eine weitere Frage drängt sich auf: Zitiert Natan in 2Sam 7,8d nicht JHWH, sondern Dawids öffentliche Rede an Michal (resp. Avijgajils Rede an Dawid), als er ihm verheisst, dass er Regent über sein Volk und Jisrael sein werde: ... lihyôṯ nāgîḏ ʿal-ʿammî ʿal-yiśrāʾēl? Denn warum sagt dies JHWH erst jetzt?

[338] bᵉḥîr, *Auserwählter,* in Bezug auf Schaul in 2Sam 21,6a s. S. 156.

Mehrmals hintereinander fällt der Begriff bêṯô, *sein Haus*: In 6,19c war davon die Rede, dass jeder Einzelne aus dem ganzen Volk in sein Haus zurückkehrte: kol-hāʿām ʾîš lᵉbêṯô, in 6,20a kehrte Dawid in sein Haus zurück: way-yāšoḇ dāwiḏ lᵉbārēḵ ʾeṯ-bêṯô und nun ist mit bêṯô *Schauls (Königs-)Haus* gemeint, für das es keine ‚Rückkehr' mehr gibt. Fokkelman weist darauf hin, dass Schauls Haus am Schluss und ausserhalb aller ‚Hausaufzählungen' stehe und somit aus der Aufzählung herausfalle.[339]

In b2 nimmt Dawid die Sicht und die Wortwahl der Erzählerschaft aus 1Sam 6,5a auf: wᵉ-ḏāwiḏ wᵉ-ḵol-bêṯ yiśrāʾēl **mᵉśaḥᵃqîm lipnê yhwh** bᵉ-ḵōl ʿᵃṣê. Er stellt sein Verhalten in 2Sam 6,14.16 so dar, als hätte er sich vor JHWH geziemend verhalten.[340] Dass er ein gemeinsames Handeln mit dem Volk ausblendet, würde nicht erstaunen. Oder wollte dieses nicht mehr mit ihm mithalten? Dass er aber sein anderes Gebaren ausblendet, das aus zwei unterschiedlichen Warten geschildert wird – aus derjenigen der neutralen Erzählerschaft und derjenigen Michals – erstaunt. Es ist davon auszugehen, dass seine wilden Bewegungen das unter dem Efod Verborgene freigegeben haben. Lügt Dawid vorsätzlich, beschönigt er aus seiner Sicht einfach ein bisschen oder verdrängt er sein wahres Benehmen? Klar ist der Zuhörerschaft schon seit langem: Um seine Ziele zu erreichen, nahm er es mit der Wahrheit nicht genau und neigte zu Übertreibungen, vgl. 1Sam 17,34-35,[341] und in Notsituationen log er, vgl. 21,3.14. Hier geht es um beides: Dawid fühlt sich von Michal in seinem letzten Karriereschritt bedroht und gerät durch sie in aller Öffentlichkeit in eine Notsituation. Er macht Michal klar, dass es für sie in seinem Raum, dem Raum JHWHs und demjenigen des JHWH-Volkes, keinen Platz mehr hat. Während Michal ihn *König von Jisrael* nennt, definiert er sich als von JHWH eingesetzter *Regent*, der als solcher nichts falsch machen kann. Er weist damit den Titel in ihrer Anrede, *König*, zurück und distanziert sich von ihrem Vater. Im Gegensatz zu diesem sieht er sich als etwas Heiliges. Mit *JHWHs Volk* und *Jisrael* bedeutet er ihr, dass er vor allem über Ersteres und nicht wie ihr Vater nur über Letzteres herrscht. Für ihn ist Ersteres mehr als ein Synonym oder Epitheton zu Letzterem. Dank ihm ist Jisrael (wieder) zu JHWHs Volk geworden. ʿam yhwh erscheint im Tanach nur insgesamt elfmal: hier, in Num 11,29.17,6; Ri 5,11.13; 1Sam 2,24,12,6; 2Sam 1,12; 2Kön 9,6; Ez 36,20; Zeph 2,10. Mit diesem Totschlagargument übertrumpft Dawid jegliche Vorstellung von Grösse.

2Sam 6,22: qll nif in a bedeutet *(sich) leicht/gering sein/machen/erweisen,* im übertragenen Sinn *sich erniedrigen*. Hi betrachtet û-nᵉqallōṯî als nif Perf. mit einem einleitenden waw und übersetzt frei: *noch mehr aber als darin habe ich mich in meinem Unwerte gefühlt.* T überträgt mit einem Modalverb im Imperf.: *und wollte mich noch über dies erniedrigen.*[342] Zu, He und Be schreiben einen Konjunktiv II: *Und hätte ich mich auch noch geringer be-/gezeigt als so.* Mit demselben Recht kann das û-nᵉqallōṯî als wqtl-Form betrachtet werden, die Zukunft ausdrückt. Folgende Übersetzer übertragen mit dem Modalverb *wollen* und einem Infinitiv: Sch, L 1912 und L 1984: *und ich will noch geringer werden denn also/als jetzt*; Bu *will mich noch geringer als diesmal machen;* G: *und noch geringer als eben will ich mich zeigen.* In Anspielung auf den deutschen Begriff des *leichten Mädchens* wende ich diesen in diesem Kontext ‚genderverkehrt' an und favorisiere die Zukunftsbedeu-

[339] Vgl. Fokkelman 1990:202.
[340] Vgl. auch Berlin 1994:72-73.
[341] Weiterführende Information s. S. 31-33.
[342] Zur Ansicht von Tur-Sinai s. Beilage zum Schlussband 1959:15-17, resp. S. 126 und Anm. 317.

tung:[343] *Und noch leichter will ich mich machen als so!* 6,21 betrachte ich als abgeschlossene Sinneinheit. Dawid geht hier auf Michals Vorwurf bezüglich seines Verhaltens ein, ohne sein Totschlagargument weiterzuführen. Meines Erachtens hat er sich gefangen und nicht nötig, sein Verhalten zu rechtfertigen. miz-zōʾṯ wird bei Sch, L 1912, Zu, Be, He, T, Hi und T auf Dawids Verhalten gemünzt, was auch ich tue, bei G, Bu und L 1984 hingegen temporal verstanden: *als jetzt*, *als diesmal*. Die LXX überliefert eine Version, die auf die Zukunft bezogen ist, im Sinne von *weiterhin/wieder*.

Folgende Übersetzer betrachten b wᵉ-hāyîṯî šāp̱āl bᵉ-ʿênāy als nif Perf. mit einem einleitenden waw: Hi, der mit Perf. übersetzt: *ich bin mir in meinen eigenen Augen niedrig erschienen,*[344] und T, der mit Imperf. überträgt: *und war gering in meinen Augen*. Das wᵉ-hāyîṯî kann auch als Zukunft ausdrückende wqtl-Form verstanden werden, was L 1912 und L 1984 tun und mit dem Modalverb *wollen* mit Infinitiv übertragen: *und will niedrig sein in meinen Augen.* Dies tun auch Bu (dessen Übersetzung ich übernehme): *will niedrig werden in meinen eignen Augen* und G, der a und b zusammenzieht: *und in meinen Augen niedriger (will ich mich zeigen*). Zu, He (*dass ich niedrig wäre ...*) und Be (*und wäre ich noch niedriger ...*) sehen darin einen Wunsch und übertragen im Konjunktiv II.

c1 wᵉ-ʿim-hā-ʾᵃmāhôṯ und c2 ʿimmām ʾikkāḇēḏā werden durch den Relativsatz d ʾᵃšer ʾāmart, *von denen du gesprochen hast* (so Sch), getrennt, den Zu, He, Be, T und G mit Präsens, Hi und Bu mit Imperfekt übersetzen. Sch, L 1912 und L 1984 übergehen ʿimmām in c2. Wiederholt Dawid hier absichtlich das ʿim-hā-ʾᵃmāhôt oder ist er wie in 6,22b1-2 in Gefahr, wegen seines Gefühlszustandes den Faden zu verlieren? Wegen des besseren Stils als in 6,21 schliesse ich, dass er sich um Contenance bemüht. Alle übertragen hier hā-ʾᵃmāhôṯ mit *die Mägde*. Dawid übergeht aber Michals Anspielung auf die allerunterste Schicht, der eine Frau angehören kann, im Speziellen auf Avijgajil, vgl. 1Sam 25,41, denn er meint mit hā-ʾᵃmāhôṯ alle Frauen seines Reiches, also alle seine weiblichen Untertanen (was ich so übersetze). Fast alle Übersetzer schreiben für ʿim-hā-ʾᵃmāhôṯ resp. ʿimmām *bei den Mägden,* resp. *bei ihnen.* Einzig bei Sch und L 1912 steht *mit den Mägden,* resp. *mit ihnen*. Diese Übersetzung erscheint mir in Anbetracht dessen, dass Dawid sein Verhalten von 6,14.16 ausblendet und der Meinung ist, dass er sich wie in 6,5 bewegt, angemessener. Denn Michal steht seiner Ansicht nach ausserhalb von ganz Jisrael, sie gehört nicht einmal zu seinen weiblichen Untertanen. Er spricht sie nicht als seine Frau an, sondern nimmt sie nur als Schaultochter wahr, wenn er von ihrem Vater und ihrer Sippe spricht. Schon die Erzählerschaft bezeichnete sie in 6,21a nicht mehr als seine Frau. Dawids doppeltes ʿim in ʿim-hā-ʾᵃmāhôṯ und ʿimmām erinnert mit den Konsonanten ʿ und m an das doppelte kol-hā-ʿām der Erzählerschaft in 6,19, die sich mit lᵉ-mē-ʾîš wᵉ-ʿaḏ-ʾiššā auch schon explizit auf die Frauen bezog. Gebraucht hier Dawid das spätbibelhebräische männliche Suffix bei ʿimmām des guten Klanges und der Anspielung willen? ʿimmān würde holperig klingen.

Ich übertrage das Imperf. nif ʾikkāḇēḏā wie T (*werde ich geehrt werden*) und G (*werd' ich nur geehrt sein*) im Futur I, da ich der Ansicht bin, dass sich Dawid seiner Wirkung auf die weiblichen Untertanen sicher ist. Kohortativ kann festen Glauben

---

[343] Vgl. auch Michals und Dawids Verhalten in 1Sam 19,11-12.

[344] Hi offenbart seine Interpretation in einer Fussnote zu 6,21-22: *„Als König des Gottesvolkes bin ich vor Gott nur Diener, und je mehr ich dem entsprechend mich jedes Zeichens der Königswürde entkleidete und jede Königshoheit ablegte, um so mehr gewann ich an wahrer Königshoheit in den Augen der unverdorbenen, natürlich fühlenden vor dir so tief verachteten Volkeskreise“* (sic).

ausdrücken. Ich übertrage jedoch mit *werde ich gewichtig sein*, um den sprachlichen Gegensatz zu *leicht (gering) sein* aufzuzeigen. Folgende Übersetzer übertragen mit dem Modalverb *wollen* und Inf.: Sch *will ich mir Ehre erwerben*, L 1912, L 1984: *will ich zu Ehren kommen*; Bu: *will doch noch in Ehren stehn*. Mit Konjunktiv II übersetzen He und Zu: *würde ich mich verherrlichen*. Im Präsens und zu frei überträgt Be: *doch das mit den Mägden ... gereicht mir zur Ehre*. Hi übersetzt nicht korrekt mit Perfekt: *habe ich an Ehre nur gewonnen*. Josephus' Dawid in Ant 7,88 schert sich um die Meinung seiner weiblichen Untertanen und steht im Gegensatz zum Dawid in MT: Er wird künftig öfter spielen und tanzen, ohne sich darum zu kümmern, ob das Michal oder diesen unanständig erscheint.
Im Gegensatz zu allen hier verwendeten Übersetzern erachte ich a, b und die Sinneinheit c1, d, c2 als drei mit Nachdruck und Bedacht gesprochene Sätze. Dawid bemüht sich hier eindeutig um Haltung und spricht seinem Stand angemessen ‚königlich'-poetisch: Von je einer vorangehenden Präposition, einer Konjunktion und einem Artikel abgesehen beginnt jedes Wort ab dem letzten Wort von b mit den Konsonanten ʿ (Ajin) oder ʾ (Aleph). Es sind also eine Reihe von Alliterationen auszumachen: b ... bᵉ-ʿênāy c1 wᵉ-ʿ*im*-hā-ʾ**ā**hôṯ d ʾ**ā**šer ʾ**ām**art c2 ʿ*im*m**ām** ʾikkāḇēḏā. Sowohl in c1 wie in c2 erscheint ʿ*im*. Spätestens seit der massoretischen Punktuation fallen identische Vokale auf. Heute sind die vielen **ā** in b **hā**yîṯî/**šāp**āl/ʿê**nā**y c1 **hā**-ʾ**ā**hôṯ d ʾ**ām**art c2 ʿim**mā**m ʾikk**ā**ḇēḏ**ā** hörbar. Die Anfangssilbe **hā**- erscheint in **hā**yîṯî bei **hā**-ʾāhôṯ. Inmitten von hā-ʾ**ā**hôṯ kommt die Silbe mā, in ʾ**ām**art und ʿimm**ām** die umgekehrte Silbe ām vor. Klangliche Nähe besteht zwischen a und c1: a nᵉqall**ō**ṯî ʿ**ô**ḏ *mi*zz**ō**ʾṯ und c1 ʿ*im*-hāʾāh**ôṯ**.
Auch rhetorisch erscheint Dawid vordergründig brillant. Als ginge er auf Michals Vorwurf ein, greift er Ausdrücke aus ihrer Rede in 6,20 zum Teil wörtlich, zum Teil sinngemäss auf, was in der untenstehenden Tabelle grafisch hervorgehoben wird. Wörtliche Bezugnahmen sind: **Augen**, Sklavinnen/weibliche Untertanen, **(sich) gewichtig machen/sein**; sinngemässe sind: *die Nichtigen* in *leicht machen* und *niedrig werden*.

Michal 2Sam 6,20		**Dawid 2Sam 6,22**	
f ma-**niḵbaḏ** hay-yôm melek yiśrāʾēl	Wie hat **sich** heute [der] König Jisraels **gewichtig gemacht**,	a û-*nᵉqallōṯî* ʿôḏ mizzōʾṯ	Und noch *leichter (geringer)* will ich mich machen als so!
g ʾašer niglā hay-yôm lᵉ-**ʿênê** ʾamhôṯ ʿᵃbāḏāyw	der sich heute vor den **Augen** der Sklavinnen seiner Untertanen entblösst hat,	b wᵉ-hāyîṯî *šāpāl* bᵉ-**ʿênāy**	Und *niedrig* will ich werden in meinen [eigenen] **Augen!**
h kᵉ-higgālôṯ niglôṯ ʾaḥaḏ hā-*rēqîm*	[wie] sich wirklich nur einer der *Nichtigen* blossstellt!	c1wᵉ-ʿim-hā-ʾāhôṯ d ʾašer ʾāmart	Und mit den weiblichen Untertanen, von denen du gesprochen hast,
		c2ʿimmām ʾ**ikkāḇēḏā**	mit ihnen werde ich **gewichtig sein**.

Gegensätze rahmen Dawids Rede: qālal nif steht kāḇēḏ nif gegenüber, so wie dies schon bei Michals Rede der Fall war: kāḇēḏ nif stand hā-*rēqîm* gegenüber. Chiastisch nimmt Dawid sowohl Michals kāḇēḏ nif, wie auch ihr substantivisch verwendetes Adjektiv hā-rēqîm mit qālal nif und hyh šāpāl auf. Mit den zwei seine Rede rahmenden, gegensätzlichen Prädikaten qālal nif und kāḇēḏ nif kehrt Dawid die Rahmung von Michals Rede um. Sie begann mit einer Anspielung auf sein ‚Gewichtig-Machen'

und endete mit den Nichtigen. Dawid beginnt mit seinem freiwilligen ‚Leicht-Machen'. Danach verdoppelt er das Erniedrigungsmotiv in b, und seine Rede endet mit seinem intakten ‚Gewichtig-Sein', welches er mit und dank anderer Frauen (wieder) erlangt. Er spielt mit Michals Worten, verdreht sie und tilgt dabei Informationen.

Dawid sagt hier im Gegensatz zu 6,21 nicht, dass Michals Wahrnehmung falsch ist. Zuerst stellt er in 6,22a seine Perspektive des Leichtmachens Michals Wahrnehmung seines Gewichtigmachens in 6,20f gegenüber, wobei sein **nᵉqallōṯî** konsonantisch Michals Vorwurf des Entblössens (higgālôt) **nigalôṯ** von 6,20h aufnimmt. Mit ʿôḏ miz-zōʾṯ erklärt er sich bereit, sich noch leichter zu machen. In 6,22b lässt er Michal wissen, dass er sich nur in seinen eigenen Augen niedrig machen will, nicht in den ihrigen. Es geht ihm auch nicht um ein Niedrig-Sein-Wollen in JHWHs Augen, vgl. im Gegensatz dazu die Darstellung seiner Intention bezüglich seiner Bewegungen in 6,21b1-2.

Hier fühlen sich die Rabbinen bemüssigt, Dawids Aussage zu korrigieren. Gemäss MShem 25,6, ySuk 5,4 war nicht nur Dawids Tanzen eine Erniedrigung zur Ehre Gottes. Bei seinem Tanz, den alle Frauen gesehen hätten, den aber nur Michal verachtenswert gefunden habe, habe er goldene Kleider getragen. Sie habe ihm vorgeworfen, die Ehre der Schauliden verraten zu haben, denn diese seien bescheiden gewesen und hätten den ganzen Körper, auch Fersen und Fussspitzen, bedeckt gehalten, vgl. 1Sam 24,3-9. Er aber habe wie ein Geringer seine Kleider ausgezogen. Dawid habe geantwortet, dass er dies vor dem König der Könige getan habe. Den Schauliden sei die eigene Ehre wichtiger gewesen als die des Himmels. Er aber enthülle seine eigene Ehre für die des Himmels. Die Rabbinen in ySuk 5,4 sind zudem der Ansicht, dass mit ʾaḥaḏ hā-rēqîm ein Tänzer gemeint ist.

Der Dawid von MT gibt Michal zu verstehen, dass er niemandem mehr Rechenschaft schuldig ist. Er will bei (allen) seinen weiblichen Untertanen, von denen sie gesprochen haben soll, gewichtig werden. Michal aber sprach von ʾamhôṯ ʿᵃḇāḏāyw, der alleruntersten weiblichen Hierarchiestufe in seinem Reich, von den nichtigsten Frauen, z.B. von Prostituierten. Wohlweislich greift Dawid weder Michals ʾamhôṯ ʿᵃḇāḏāyw noch Teile aus Avijgajils doppelt sexuell konnotierter Selbsterniedrigung aus 1Sam 25,41d auf. Dort bezeichnete sich Letztere als eine sowohl Dawid wie auch seinen Männern mit Haut und Haaren Untergebene. Als solche war sie bereit, die Füsse der Männer ihres Herrn, einem Haufen Gesetzloser, zu waschen: ʾᵃmāṯᵉḵā lᵉ-šipḫā lirḥōṣ raglê ʿaḇḏê ʾᵃḏōnî. šipḫā bedeutet *Magd* und *Konkubine*, vgl. BDB, zu den sexuell konnotierten Füssen im Sinne des männlichem Genitalbereiches vgl. z.B. Rut 3,7-10, zum Motiv der Erniedrigung einer königlichen Frau als eine Art Prostituierte vor dem König, ihrem Mann, und einer Horde männlicher Untergebener vgl. Est 1,17-18. Dawid macht Michal hier klar, dass er nicht (mehr) auf sie angewiesen ist. Frauen wie Avijgajil, die sich vor ihm und seinen Männern vollkommen zu erniedrigen wissen, werden ihn schon verehren und mit ihm (und ihnen) sexuellen Kontakt haben wollen, vgl. die Verehrung Dawids durch han-nāšîm mik-kol-ʿārê yiśrāʾēl, *die Frauen aus allen Städten Jisraels*, schon in 1Sam 18,6-7. Im Gegensatz zu Michal, die Dawid in 2Sam 6,20 entgegengeht, ihn in seiner Intention unterbricht und sich das Wort nimmt, fällt Avijgajil in 1Sam 25,24d-e zu seinen Füssen, bezeichnet sich zwei Mal als *deine Untergebene*, ʾᵃmāṯᵉḵā, zu dieser Selbstbezeichnung vgl. auch 1Sam 25,25d.28a.31e.41d, und bittet ihn, sie in dieser Rolle reden zu lassen und auf sie zu hören. Schon in 1Sam 25,27b bezeichnet sie sich mit dem Begriff šipḫā als seine *Untergebene* (die allenfalls als *Konkubine* zu sexuellem Kontakt bereit ist?) und bittet Dawid ihre Geschenke den Jünglingen zu

geben, die ihrerseits bᵉ-raglê ʾᵃḏōnî, den Füssen(!) ihres Herrn folgen. Dawid glaubt sich in 2Sam 6 an dem Punkt in seiner Karriere angelangt, von dem Avijgajil in 1Sam 25,28-31 sprach. Und er gedenkt hier ihrer, wozu sie ihn in 25,31e aufforderte und betont in seiner Rede die weiblichen Untertanen, indem er mit einem doppelten ʿim von ihnen spricht. Wird sich Avijgajils Wort von 25,29 an Dawids Feindin, der Tochter Schauls, auch bald erfüllen?
Zu beachten sind auch die Parallelen zwischen 2Sam 6,22 und 1Sam 18,23, wo Dawid schon die Verben qll, resp. qlh nif, und das Substantiv ʿayin gebrauchte.

1Sam 18,23c ha-**nᵉqallā** *b*ᵉ-*ʿênêḵem* hiṯḥattēn bam-meleḵ wᵉ-ʾānōḵî ʾîš-rāš wᵉ-**niqleh**	Ist es [ein] **gering**[es Unterfangen] *in euren Augen*, sich mit dem König zu verschwägern? Ich bin ein armer Mann und **gering.**
2Sam 6,22ab û-**nᵉqallōṯî** ʿôḏ mizzōʾṯ wᵉ-hāyîṯî šāpāl *b*ᵉ-*ʿênāy*	Und noch **geringer** will ich mich machen als so! Und niedrig will ich werden *in meinen [eigenen] Augen!*

In 18,23 beschuldigte Dawid Schauls Männer einer Perspektive, die sie sicherlich nicht hatten. Er erniedrigte sie, resp. beschämte sie, indem er sich selber als niedrig darstellte. In 2Sam 6,22 ist seine ‚Masche' dieselbe geblieben: Wiederum ist es Dawids Intention, eine Person aus dem Hause Schauls zu erniedrigen, indem er sich erniedrigt. Die Beziehung zum Schaulidischen Königshaus scheint wie ein Fluch auf ihm zu lasten. Die Schaultochter erlaubt es sich immer noch, ihn zu massregeln. Fokkelman weist darauf hin, dass sein Ausbruch gegenüber Michal Ausdruck des Gefühls ist, ein Parvenu geblieben zu sein.[345]
Begriffe und Themen aus 6,14.16.20.22 erscheinen auch in Klg 1,8, wo sich Jeruschalaim Verfehlungen schuldig gemacht hat. In Klg 1,2 haben sich kol-ʾōhᵃḇêh *alle diejenigen, die sie (Jeruschalaim) lieben,* also ihre Liebhaber, von ihr abgewandt, zu ʾhḇ vgl. 1Sam 18,16.20.22.28. In Klg 1,8 wenden sich kol-mᵉḵabbᵉḏêhā (ḵḇḏ pi) *alle, die sich bei ihr gewichtig gemacht haben,* also alle ihre Verehrer, von ihr ab; zum Thema Leicht-Machen, Verachtung und Nacktheit vgl. hizzîlûhā (zll hif), *sie machen sie leicht*, resp. *verachten sie*, kî-rāʾû ʿerwāṯāh, *weil sie ihre Nacktheit sehen*, in JHWHs Rede in Hos 2,12. Dawid hat in 6,14 wahrscheinlich seine Nacktheit gezeigt; in 6,16 verachtet ihn Michal (ḇzh q). Nun will der ‚leichte Junge' sich bei seinen weiblichen Untertanen gewichtig machen, sie sollen seine Verehrerinnen, resp. Geliebten werden, vgl. 2Sam 12,2-27.
Dawids Rede in 6,21-22 nimmt mehr als doppelt so viel Raum ein wie die von Michal: Während ihre fünfzehn Wörter umfasst, besteht seine aus 31. Trotzdem wirkt er nicht überzeugend. In 6,21 verneint er Michals Sichtweise seines Verhaltens. Er behauptet sich mit dem Bezug auf JHWH und definiert so seine Identität. Dabei greift er Michals Identität frontal an. In 6,22 behauptet er sich mit dem Bezug auf die weiblichen Untertanen und definiert seine Identität auf der menschlichen, resp. sexuell-männlichen Ebene. Die beiden Verse unterscheiden sich nicht nur inhaltlich, sondern auch von der Wortwahl und vom Tonfall her. In 6,21 ist er poetisch nicht überzeugend. Die Rahmung dieses Verses kann als Gestotter interpretiert werden: Der emotionale Dawid ist nicht fähig, einen korrekten Satz zu bilden und läuft Gefahr den Faden zu verlieren. Seine Aussage ist unglaubwürdig: Die Wortwahl betreffend seines Verhaltens deckt sich nicht mit derjenigen der neutralen Erzählerschaft von 6,14. Er vertritt die Ansicht, dass JHWH ihn über das Haus Schauls gesetzt hat, weshalb er vor JHWH einen wilden Freudentanz aufführt. Ist

[345] Vgl. Fokkelman 1990:204.

es nicht eher ein provokativer Siegestanz vor der Vertreterin des untergegangenen Schaulidischen Königshauses? In 6,22 wirkt er gefasst, spricht poetisch und erscheint rhetorisch geschickter. Vordergründig bezieht er sich auf Michals Rede. Doch die Tilgung eines wichtigen Wortes aus ihrer Rede bezüglich der weiblichen Untergebenen, sei dies nun aufgrund eines Nicht-Verstehen-Wollens oder eines Nicht-Verstehen-Könnens, bestätigt seine Unglaubwürdigkeit. Anstössig wirkt, dass er sich nicht vor JHWH gering machen will. Vor seinen weiblichen Untergebenen will er als ‚leichter' Mann ‚(ge)wichtig' sein, um sich so lediglich vor sich selber zu erniedrigen. Sowohl das Totschlagargument in seiner emotionalen Reaktion von 6,21, wie auch die Tilgung in seiner gefassten Reaktion von 6,22, zeigt sehr viel vom Charakter dieser Figur. Sie degradiert sich selber als Lügner, Hochstapler und Frauenheld. Wer Ohren hat, hört dies. Eine Widerrede Michals erübrigt sich meines Erachtens.[346]

Michals Name ist bei dieser Auseinandersetzung von eminenter Wichtigkeit. Die Frage in ihrem Namen, *Wer ist wie Gott?*, drückt Kritik an der Art aus, wie Dawid, der *Liebling*, seinen religiösen Durchbruch feiert. Michal scheint Dawids Machtgelüste in allen Bereichen erkannt zu haben. Hätte die Erzählerschaft das Verhalten der Figur Dawid als tiefes, in Ekstase mündendes, religiöses Erlebnis darstellen wollen, stellte sich die Frage: Weshalb geht das ‚böse Omen', das mit Uzas Tod begann, mit JHWHs Nein zu Dawids Tempelbau weiter, vgl. 2Sam 7,5-7.12-13? Dawid zeigt sich unfähig, mit Michals Kritik an seinem Verhalten konstruktiv umzugehen. Bei Bat-Scheva in 2Sam 11 wird sich erweisen, dass sie Recht hatte: Mit seiner sexuellen Kraft und Ausstrahlung, die ihn auf den Königsthron führte, weiss er nicht umzugehen. Seine neuen sexuellen Eroberungen werden schon seit längerem nicht mehr namentlich erwähnt, vgl. 2Sam 5,13-16; 15,16. Er missbraucht die Verantwortung, die mit dieser Energie einhergeht. Eine Kette von Ereignissen wird in Gang gesetzt, die in Mord und Tod enden.[347]

Michal unterbricht Dawids intendiertes Segnen seines Hauses. In Zukunft wird tatsächlich nicht nur Segen auf diesem liegen. Erst von einem Mann, Natan, kann der an seine Allmacht glaubende, sich alles erlaubende Dawid gebremst werden, resp. nur JHWH vermag ihn zu stoppen, vgl. 2Sam 12,1-19. Doch selbst JHWH gelang dies nicht auf Anhieb. Schon in 6,4-8, wo es immerhin um einen tragischen Todesfall geht, zeigt Dawid fragwürdiges Verhalten. Dawid zürnt allen, die ihn in seiner Selbstüberschätzung bremsen wollen, also nicht nur Michal, sondern sogar JHWH, vgl. 6,8.

Die gegensätzlichen Gefühle der Figur Michal rahmen Dawids Aufstieg. In 1Sam 17-19, wo es um Dawids militärischen und politischen Aufstieg mithilfe von Schauls Haus geht, ist von Michals Liebe die Rede. In 2Sam 6, wo es um die Heraufführung des JHWH-Kastens in Dawids Stadt geht – eine Handlung, die für Dawids intendierten politischen und religiösen Aufstieg steht – ist von ihrer Verachtung die Rede. Exum weist mit Recht darauf hin, dass der Konflikt zwischen Michal und Dawid zwischen dem rechtmässigen Thronfolger Jehonatan und Dawid hätte stattfinden müssen. Die Schicksale der Geschwister sind genderspezifisch. Jehonatan stirbt als Held auf dem Schlachtfeld und bleibt von den Demütigungen,

[346] Vgl. die gegenteilige Ansicht bei Alter 2011:156, dass die Erzählerschaft Michal das Wort verweigere, weil sie nichts mehr zu sagen habe.

[347] Vgl. auch Magonet, Jonathan: *Die subversive Kraft der Bibel.* Sieglinde Denzel/Susanne Naumann (Übers.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998:177-181. Zum Niedergang Dawids, der sich in seinen sexuellen Beziehungen spiegelt, vgl. z.B. Müllner 1998:121-124 (114-129).

die Michal erlebt, verschont. Sie muss miterleben, wie Dawid vom Untergang ihrer Familie profitiert. Als Frau kann sie nicht ehrenvoll durch das Schwert sterben.[348]

7.3 Achtes Fragment 2Sam 6,23: Michals Kinderlosigkeit

Auch wenn 2Sam 6,23 auf 6,20-22 folgt und meist in Beziehung zu diesen Versen gesetzt wird, verstehe ich diesen Vers als eigenständiges Fragment.[349] Im Gegensatz zu Fragment sechs und sieben findet das achte nicht eine Entsprechung in vorangehenden Fragmenten, sondern im nachfolgenden neunten, der Tötung von Michals Söhnen.

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse
2Sam 6,23 Michal, Schauls Tochter, hatte kein Kind bis [zum] Tag ihres Todes.

2Sam 6,23: Die Mehrheit der Übersetzer, so Sch, L 1912, L 1984, Zu, Hi, Bu, He und Be übertragen û-lᵉ-mîḵal mit *Aber Michal*, resp. *Michal aber*. Da *aber* einen Zusammenhang zwischen Michals Kinderlosigkeit und dem Vorangegangenen impliziert, vermeide ich diese Partikel, wie dies auch G und T (welche û neutral mit *und* übersetzen) tun. lōʾ-hāyā lāh yāleḏ ʿaḏ yôm môṯāh übertrage ich ähnlich wie G (*hatte bis zu ihrem Todestage kein Kind)*, Sch, L 1912, L 1984 (*hatte kein Kind an den Tag ihres Todes*) und wie T: *hatte kein Kind bis zum Tag ihres Todes.* Die meisten jüdischen Übersetzer versuchen, diesen lapidar klingenden Satz mit horrender Bedeutung durch ihre Übertragung und zum Teil mit Klammerausdrücken oder Fussnoten zu interpretieren. Wenn Zu, He und Bu mit *ihr ward kein Kind bis zum Tag(e) ihres Todes* übersetzen, weisen sie mit *ihr ward* auf eine höhere Macht hin, die für Michals Kinderlosigkeit verantwortlich ist. Be schreibt *bekam ... kein Kind bis zu ihrem Lebensende* und fühlt sich bemüssigt, den Grund in Klammern anzugeben, wobei er sich nach einer rabbinischen Meinung richtet: *zur Strafe für ihre geringschätzige Bemerkung.*[350] Zu hatte sich in einer Fussnote noch vorsichtiger ausgedrückt: *... Der grösste Kummer für eine östliche Frau. Vielleicht eine Erklärung für ihre Kälte und Herzlosigkeit*. Hi drückt zwischen den Zeilen aus, dass Michal vor dem Streit mit Dawid Kinder hatte, wenn er schreibt: *hatte fortan kein Kind, bis zu ihrem Todestage*. Auch er richtet sich damit nach einer rabbinischen Meinung.[351]
Denn viele Rabbinen sind der Ansicht, dass Michal sehr wohl ein Kind hatte, aber an der Geburt starb. In BerR Par LXXXII., Cap. XXXV, V16[352] und MShem 11,3 werden drei Frauen erwähnt, die an einer Geburt starben: Rachel, die Frau von

---

[348] Vgl. Exum 1992:92
[349] Vgl. auch Alter: *Characterization and the Art of Reticence.* In Clines/Eskenazi 1991:73 (64-73).
[350] Vgl. auch Böckler, Annette: *„Michal aber, die Tochter Sauls, bekam (zur Strafe für ihre geringschätzende Bemerkung) kein Kind mehr bis zu ihrem Lebensende."* ‚Kein Kind mehr' impliziert, dass Michal schon Kinder hatte. Dies. (Hg.): *Sefer Netiwot ha-Schalom. Buch der Friedenspfade. Die Tora nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen.* Berlin: Jüdische Verlagsanstalt Berlin 2001. Böckler schrieb den in hebr. Buchstaben gesetzten Text Mendelssohns in heutiges Deutsch mit lateinischen Buchstaben um und ergänzte ihn um die Haftarot. Gemäss eigener Angaben richtet sie sich dabei nach Be, was nicht immer stimmt, was diese Stelle beweist.
[351] Vgl. ben Jzchak Aschkenazi: *Zejenah urejenah* 1768: *Und Michal, die hatte nie Kinder. Bis an den Tag da sie sterben sollte. Da hat sie ein Kind bekommen.* (Übers. jhs*).* Da die Zenne Urenne in allen jüdischen Haushalten stand, war diese Interpretation die wohl bekannteste. Weiterführende Information zur Zenne Urenne s. z.B. Aptroot 1993.
[352] Nummerierung nach Wünsche, August: *Eine Sammlung alter Midraschim. Zweite Lieferung: Der Midrasch Bereschit Rabba.* In: Bibliotheca Rabbinica. Leipzig: Otto Schulze 1880:402.

Pinchas und Michal. In ySuk 5,4 wird auf 2Sam 3,5 verwiesen, wo von Dawids Frau die Rede ist, die einen Sohn namens Jitream geboren hat. Sie heisse Eglah, weil sie wie ein Kalb gebrüllt habe, als sie gebar und dabei starb. Auch gemäss R. Chisda in bSanh 21a ist Michal mit Eglah identisch, die an der Geburt ihres Kindes starb. Gemäss Rabh in bSan 21a heisst sie Eglah, vgl. 2Sam 3,5; 1Chr 3,3, weil sie Dawid so lieb war wie ein Kalb, vgl. Ri 14,18. Gemäss R. Jehuda in bSan 21a hatte Michal bis zum Ereignis in 2Sam 6,23 Kinder, danach aber als Strafe keine mehr. Unklar bleibt, wer diese verhängt hat: JHWH oder Dawid? Offenbar fühlten sich die Rabbinen vom Schicksal dieser Figur berührt. Im Gegensatz zu Channah, von der in 1Sam 1,2.10-11 steht, sie habe im Tempel wegen ihrer Kinderlosigkeit zu JHWH gebetet, schweigt sich die Verfasserschaft von MT über Michals Beziehung zu JHWH aus. Diese Leerstelle wird von den Rabbinen gefüllt: Viele anerkennen Michals Frömmigkeit und gestehen ihr sogar zu, dass sie Tefillin trug, vgl. z.B. bEr 96a, yEr 10,1; 26a; zum Tragen von Tefillin vgl. Ex 13,9.16; Deut 6,8; Deut 11,18.[353] Gemäss MShem 25,6 sagte Dawid zu Michal: *„Michal, Gott behüte, dass du nicht unter den Müttern genannt wirst, sondern unter den Mägden ... “*,[354] vgl. auch ySuk 5,4.[355]

Die Poesie des Verses steht in auffälligem Gegensatz zu seiner Aussage. Innerhalb dieser zehn Wörter erscheinen sechs l. Spätestens seit der massoretischen Vokalisation fallen die vielen ā in den Anlauten bei **šā**ʾûl/**hā**yā/**lā**h/**yā**leḏ, im Endreim **lā**h/mô**ṯā**h und in der gespiegelten Schluss- und Anfangssilbe bei hā**yā**/**yā**leḏ auf. Ebenso ist klangliche Nähe zwischen yôm und môṯāh auszumachen, einerseits durch die ähnlichen Anlaute yô-/mô-, anderseits durch die Spiegelung der beiden Buchstaben ôm/mô.

Durch eine Inversion wird die tragische Figur mit dem Namen *Wer ist wie El*, die Tochter *des Erbetenen,* resp. *Gefragten,* in den Vordergrund gebracht, vgl. 6,16b. Vier Mal erscheint sie in diesem Vers: durch ihren Namen, ihren Beinamen und zwei Mal durch das Suffix -āh in lāh und môṯāh. Danach verschwindet sie aus dem Text und erscheint nur noch indirekt durch ihre fünf Söhne in 2Sam 21,8-9.

Zwischen 2Sam 6,23 und 6,16.20-22 besteht meines Erachtens keine kausale Verbindung, auch wenn dies einige Übersetzerschaften und Bibelwissenschaftler hineinlesen wollen.[356] Die Erzählerschaft schreibt diesen Vers aus einem Zeithorizont nach Michals Tod.[357] Der Behauptung von Be, vgl. Zu, dass Michal wegen ihrer *geringschätzigen Bemerkung* von JHWH bestraft wurde, könnte Folgendes fragend entgegengehalten werden: Sind 2Sam 6 und 2Sam 11-12 Intertexte in dem Sinn, dass Dawid in 2Sam 6,23 durch eine kinderlose Michal, in 2Sam 12,18-19 durch eine zunächst kinderlose Bat-Schewa bestraft wird? Bestraft JHWH an diesen Stellen Dawid durch die Kinderlosigkeit seiner Frauen? Bestraft JHWH mittels Michals Kinderlosigkeit Dawid für sein (unpriesterliches) Verhalten (JHWH gegenüber), wie er mittels Bat-Schevas Kinderlosigeit sein unmenschliches Verhalten Urijah gegenüber bestraft? Wird in 2Sam 6,23; 12,18-19 auf Dawids Rede aus

---

[353] Wer Tora studiert, und dazu sind nur Männer verpflichtet, muss Tefilin tragen. Michal stand deshalb bei den Rabbinen im Ansehen, Tora studiert zu haben. Michal ist ein Präzedenzfall für reformierte Judentümer. Sie beziehen sich auf sie, wenn sie gleiche Rechte für Frauen im Gottesdienst fordern. Weiterführende Information Bodi/Donnet-Guez 2005:138-141.

[354] Wünsche 1967 (1910):143. Dawid macht hier ein Wortspiel mit *Müttern* hā-ʾimāhôṯ und *weiblichen Untertanen* hā-ʾᵃmāhôṯ.

[355] Von solchen und ähnlichen Interpretationen kommt es in ZB zur Abgrenzung mit *blieb kinderlos bis an den Tag ihres Todes.*

[356] Viele Bibelwissenschaftler sehen 2Sam 6,20-23 als Einheit, vgl. z.B. Crüsemann 1980:223-227.

[357] Eine solche Vorausschau in die Zukunft ist im Tanach selten. Vgl. Sternberg 1985:264-268.

6,21-22 angespielt, wo er sich zunächst bezüglich JHWH, dann bezüglich weiblichen Untertanen definierte?
Dennoch: Ein Grund für Michals Kinderlosigkeit wird in 2Sam 6,23 im Gegensatz zu Bat-Schevas plötzlicher Kinderlosigkeit in 12,18-19 nicht genannt.[358] Folgende weitere Fragen können aufgrund dieser Leerstelle aufgeworfen werden: Hat JHWH Michal unfruchtbar gemacht, weil Dawid andere Frauen weniger liebte als sie, vgl. Rachel in Gen 30,1-2? Rabh vertritt in bSan 21a die Meinung, dass Michal Eglah heisse, weil sie Dawid so lieb wie ein Kalb war, vgl. Ri 14,18; vgl. 2Sam 3,5, 1Chr 3,3, wo nur Eglah als Dawids Frau bezeichnet wird! Hat JHWH Michal aus unerfindlichen Gründen unfruchtbar gemacht, vgl. Channah in 1Sam 1,5-6? Oder um die Figur JHWH aus dem Spiel zu lassen: Protestiert Michal nicht nur öffentlich, sondern auch privat gegen Dawid? Nimmt sie Paltiels leisen, weinenden Protest gegen Dawid zunächst laut, deutlich und dann konsequent, sich sexuell verweigernd auf, vgl. 2Sam 3,16? Verweigert sie sich Dawid, weil sie diesen verachtet, vgl. 6,16? Tut sie dies aus politischen und religiösen Gründen? Oder verweigert sich ihr Dawid nach dem Streit? Oder schon seit ihrer ‚Rückführung'? Oder hat er sich ihr schon immer verweigert? An seiner Potenz kann es nicht liegen. Denn Michals Kinderlosigkeit hier steht in bedenklichem Gegensatz zu seinen vielen Kindern, welche ihm andere Frauen gebaren, vgl. 2Sam 3,2-5; 5,13-16, und seiner sonstigen Potenz, vgl. v.a. 1Sam 17,40-51; 18,5-7.13-15.25.27.30; 2Sam 3,14. Oder deutet die Bezeichnung *Tochter Schauls* darauf hin, dass sie in dieser Rolle und Funktion keine Kinder hatte? Hatte Michal von Dawid sehr wohl Söhne, die er aber nicht als die seinigen anerkannte? Wollte er so die Verbindung der beiden Königshäuser vermeiden? Hat er die Order erlassen, diese Adriel zuzuschreiben, vgl. 2Sam 21,8-9? Denn das mit Bat-Scheva gezeugte Kind will er auch Urjia unterjubeln, vgl. 2Sam 11,2-26. Oder bezieht sich lōʾ-hāyā lāh yāleḏ nur auf Michals Kinderlosigkeit mit Dawid? Hat Dawid Michal und Paltiel getrennt, nicht nur um mit der Schaultochter einen legitimen Anspruch auf Jisraels Thron zu erlangen, sondern auch um zu vermeiden, dass die beiden (noch mehr) Kinder bekommen, die den Thron beanspruchen könnten, vgl. Josephus Ansicht in Ant 7,89?[359] Oder degradiert Dawid seine erste Frau zu einer der zehn Nebenfrauen, zu denen sein Sohn eingeht, vgl. 2Sam 15,16; 16,21-22; 20,3? Bekommt Michal später Söhne von Avschalom, die Dawid dann dem Schauliden Adriel zuschreiben lässt? Oder hat Michal keine Kinder bis zum Tage ihres Todes, weil Dawid diese in 2Sam 21,8-9 zur Hinrichtung ausliefert und sie nach dem Tod ihrer fünf Söhne stirbt?
So wie in 6,23 Michals Tod thematisiert wird, wird Dawid in 7,12 auf den seinigen angesprochen. Während bei Michal in diesem Zusammenhang von Kinderlosigkeit die Rede ist, ist im Gegensatz dazu bei Dawid von einem Thronfolger die Rede.
Was geschieht mit Michal nach dem Streit von 2Sam 6,20-22? Will die Erzählerschaft mit der Wendung ʿaḏ yôm môṯāh in 6,23 auf das ʿaḏ-yôm môṯô in 1Sam 15,35 anspielen, wo Schmuel Schaul bis zu seinem Todestag wegen seines ‚Vergehens' nicht mehr sieht? Verstösst Dawid die Schaultochter? Wird sie danach von einem

[358] Dawids Lebensstil von 2Sam 11 steht dem von 1Sam 18-19 diametral entgegen. Michals Kinderlosigkeit könnte mit seinen Kriegsdiensten erklärt werden, vgl. 1Sam 18,27.30; 19.8. Ironisch schildert die Erzählerschaft in 2Sam 11,1-4, dass Dawid, als andere Könige ins Feld ziehen, Joav und das ganze Heer Jisraels in den Krieg schickt, während er im Palast im Bett liegt oder auf dem Dach herumspaziert und sich sexuellen Fantasien hingibt, die er umsetzt. Vgl. Sternberg 1985: 186-229.
[359] Zu Josephus' Ansicht in Ant 7,89 s. S. 158.

loyalen Adriel geheiratet, der ihr Kinder schenkt, vgl. 2Sam 21,8-9? Heiratet Adriel also beide Schaultöchter, vgl. das Dawid betreffende bi-štayim in 1Sam 18,21? Wird Michal zu Adriels Nebenfrau, so wie Rizpah Schauls Nebenfrau wurde, vgl. das gemeinsame Auftreten dieser Frauen in 2Sam 3,6-16; 21,1-14?
Bezüglich der Erwähnung ihres Todes in 6,23, stellen sich folgende Fragen: Woran und wann stirbt Michal? Stirbt sie, wie dies viele Rabbinen sehen, an der Geburt ihres Kindes, vgl. BerR Par LXXXII., Cap. XXXV, V16,[360] MShem 11,3, ySuk 5,4, bSanh 21a? Stirbt sie gar wie Elijs Schwiegertochter in 1Sam 4,19-22 nicht nur an der Geburt, sondern auch im Zusammenhang mit einer unzulässigen Behandlung des JHWH-Kastens? Stirbt sie, weil Dawid diesen mit unangemessenem Verhalten in seine Stadt bringen liess, vgl. 2Sam 6,6-10? Oder aber führt Dawid die Verwerfung des Hauses Schauls eigenhändig zu Ende, indem er Michal als Feindin aus dem Weg räumen lässt, vgl. Avijgajils Prophezeiung in 1Sam 28,29? Oder räumt JHWH Michal aus dem Weg, vgl. 2Sam 7,1, wo JHWH dem König Ruhe vor allen seinen Feinden verschafft? Oder stirbt Michal einen langsamen Tod in Dawids Harem? Der Ausdruck *bis zum Tag ihres Todes* ʿaḏ yôm môṯāh findet eine Parallele bei ʿaḏ-yôm muṯān in 2Sam 20,3, wo Dawid zehn Nebenfrauen bis zum Tag ihres Todes im Palast eingeschlossen ein Witwen-Dasein fristen lässt, ohne dass er je zu ihnen eingeht. Stirbt Michal nicht nur als kinderlose Frau einen sozialen Tod, sondern auch als Königstochter und Gemahlin Dawids, indem sie vom gesamten sozialen Leben am Hof ausgeschlossen wird?
Michal ist beileibe nicht die einzige biblische Frauenfigur, die mit ihrer Verachtung einen Mann, resp. Männer bedroht. Königin Vaschtis Weigerung, ‚ihre Schönheit' vor versammelten, betrunkenen Würdenträgern zu präsentieren, sich also als Prostituierte zu erniedrigen, wurde als Bedrohung aller Männer eines ganzen Königreiches durch ihre Frauen empfunden, vgl. ḇzh hif in Est 1,17-18.[361] Ergeht es der Königstochter Michal wie der Königstochter Isebel? Die beiden Frauen werden durch das Motiv der Frau am Fenster und das Thema Tod verbunden, vgl. 2Sam 6,16,23; 2Kön 9,30.33-36.
Obwohl in 6,23 vom Tod der Schaultochter Michal die Rede ist und sie als Figur aus dem Text verschwindet, taucht sie repräsentiert durch ihre Söhne in 21,8-9 wieder auf. Nachdem deren Tod thematisiert wurde, verschwinden diese ebenfalls aus dem Text. Kinder und Tod sind an beiden Stellen das Thema, an beiden erscheinen die Wurzeln von yld und mwṯ: Als Substantiv yāled, in 6,23, als Verb yld q in 21,8, als Substantiv māweṯ in 6,23, als Verb mwṯ hof in 21,9.
Die Themen Streit, Kinder und Sterben aus 2Sam 6,20-23 erinnern an Rachel und Jaakov: In Gen 30,1-2 konfrontiert Rachel Jaakov mit ihrer Kinderlosigkeit und fordert ihn auf, ihr Söhne zu verschaffen, worauf er wütend wird und die Angelegenheit an Elohim delegiert. In Gen 35,16-20 stirbt Rachel an der Geburt eines Sohnes. Werden diese Stellen als Intertexte verstanden, ergeben sich neue Interpretationsmöglichkeiten, resp. neue Fragen:

---

[360] Nummerierung nach Wünsche, August: *Eine Sammlung alter Midraschim. Zweite Lieferung: Der Midrasch Bereschit Rabba.* In: Bibliotheca Rabbinica. Leipzig: Otto Schulze 1880:402.
[361] Weiterführende Information s. z.B. Butting, Klara: *Das Buch Ester. Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus.*In: Schottroff/Wacker 1998:169-179. Dies.: *Das Esterbuch – Ein biblisches Paradigma für feministische Auseinandersetzung mit der Bibel.* In: Oeming 2003:243-254. Wyler, Bea: *Esther: The Incomplete Emancipation of a Queen.* In: Brenner, Athalya (Ed.): A Feminist Companion to Esther, Judith and Susannah (The Feminist Companion to the Bible 7). Sheffield: Academic Press 1995:111-135.

- Rachel kann zunächst keine Kinder bekommen, vgl. Gen 29,30-31, bekommt aber später welche, vgl. Gen 30,22-24; 35,18-19. Ist das auch bei Michal so, vgl. 2Sam 21,8-9?
- Rachel bricht wegen ihrer Kinderlosigkeit einen Streit vom Zaun, vgl. Gen 30,1-2. Tut dies auch Michal aus ähnlichen Gründen, vgl. 2Sam 6,16.20?
- Rachel stirbt an der Geburt ihres zweiten Sohnes, vgl. Gen 35,16-20. Stirbt auch Michal an einer Geburt, vgl. 2Sam 6,23; 21,8-9 und z.B. bSanh 21a?

Werden die Stellen von Michals Liebe mit denen ihrer Verachtung verglichen und in einen um ein paar Verse erweiterten Kontext gesetzt, der mit kursiv gesetztem Text verdeutlicht wird, offenbart sich folgende Struktur:[362]

Erstes und zweites Fragment	**Sechstes, siebtes und achtes Fragment**
	6,14.16.20
	Dawids religiöse Ekstase und Nacktheit
18,20.28 Michal liebt Dawid.	6,16 Michal verachtet Dawid.
19,12 Sie rettet ihn durch das Fenster herunter.	6,16 Sie schaut aus dem Fenster herunter.
18,27 Schaul gibt seine Tochter Dawid zur Frau.	6,16.20.23 Sie ist wieder Schauls Tochter.
18,27 Verbindung Dawids mit dem Haus Schauls durch Michal.	6,23 Michals Kinderlosigkeit verhindert eine Verbindung Dawids mit dem Haus Schauls.
19,23-24	
Schauls religiöse Ekstase und Nacktheit	

8 Neuntes Fragment 2Sam 21,8-9: Die Hinrichtung der Michal- und Rizpahsöhne im Kontext einer Hungersnot, einer Blutschuld und von Wiedergutmachungen in 2Sam 21,1-14[363]

Nach dem Vorfall mit Michal in 2Sam 6,20-22 erlebt Dawid einen Rückschlag nach dem anderen. Zwar wird ihm durch Natan eine dauerhafte Dynastie verheissen, er ist siegreich gegen feindliche Nachbarn, und es gelingt ihm, sein Herrschaftsgebiet zu vergrössern, aber JHWH lehnt seine Tempelbaupläne ab, vgl. 7,1-7 und bestraft ihn mit dem Tod seines Kindes, nachdem er mit Bat-Scheva Ehebruch begangen und die Tötung ihres Mannes veranlasst hat, vgl. 2Sam 11-12. Er weiss nicht angemessen auf die Vergewaltigung seiner Tochter Tamar durch ihren Halbbruder, seinen erstgeborenen Sohn Amnon, zu reagieren, was Tamars Bruder, Dawids dritten Sohn Avschalom, veranlasst, sich an seinem Halbbruder zu rächen. Später rebelliert Avschalom offen gegen seinen Vater, so dass Dawid aus Jeruschalaim fliehen muss, vgl. 2Sam 13-17. Doch kaum ist Avschalom durch Joav getötet worden, rebelliert Schewa gegen Dawid, vgl. 2Sam 18-20. In 2Sam 21 und 24 werden Hungersnöte und JHWHs Zorn thematisiert.[364] Nach dem letzten Michal-Fragment im Erzählzusammenhang von 2Sam 21,1-14 wird in 21,15-22; 23,8-39 von Dawids Kriegen berichtet. Im Zentrum von 2Sam 21-24 steht Dawids Lied und seine letzten Worte.[365]

[362] Vgl. Kunz 2004:86-87.
[363] Ausführliche Analyse s. z.B. Fokkelman 1990:271-292.
[364] Weiterführende Information zu JHWHs Zorn s. Staubli/Schroer 2014:167-168.
[365] Weiterführende Information s. Fokkelman 1990:271-363; Miescher, Elisabeth C.: *„Und Rizpa nahm den Sack“. Trauer als Widerstand. Eine kaum bekannte Heldin der hebräischen Bibel.* Zürich: LIT 2008:9-11,19.

Sternberg weist auf folgenden Chiasmus hin:[366]

a1	21,1-14	Schauls Vergehen und Kollektivstrafe
b1	21,15-22	Dawids Helden
c1	22,1-51	Dawids Psalm
c2	23,1-7	Dawids Psalm
b2	23,8-39	Dawids Helden
a2	24,8-39	Dawids Vergehen und Kollektivstrafe.

Überall ausser in a1 erscheint Dawid. Folgt aus diesem Chiasmus, dass auch dort eigentlich seine Vergehen gemeint sind?[367]
Indem ich mich nach MT richte, bin ich entgegen vieler, vor allem christlicher Übersetzer und Bibelwissenschaftler der Ansicht, dass in 2Sam 21,8 der Name Michal fällt.[368] Für ein Michal-Fragment in 21,8-9 sprechen die aus 3,6-16 aufgegriffenen Themen, Figuren und wörtlichen Anspielungen in 21,1-14.[369] Ein Grund, etwas ausführlicher auf 21,1-7, die Vorgeschichte des Fragmentes, einzugehen, ist Tramers Novelle, der sich einerseits an rabbinischen Interpretationen orientiert, anderseits davon ausgeht, dass die sogenannten Michalsöhne im Zusammenhang mit der Hungersnot geopfert werden. Die ‚Nachgeschichte' mit Rizpah von 21,10-14, die ich wie die ‚Vorgeschichte' mit Rizpah von 3,6-11 weder übersetze noch ausführlich analysiere, da sie kein Dichter und keine Schriftstellerin aufnimmt, ist insofern von Belang, da die Figur Rizpah Michals Interessen als Mutter und Schaulidin vertritt. Erst mit einem anständigen Begräbnis ist die ‚Geschichte' der Schauliden und somit auch die von Michal definitiv abgeschlossen.
2Sam 21,1-14 ist folgendermassen aufgebaut:[370]

Einführung	2Sam	Das Problem der Hungersnot
Überraschung	21,1	Erklärung: Schauls Schwurbruch
	21,2c-f	Hintergrundinformation zu den Giveoniten
Entfaltung	21,3-6	Direkte Kommunikation zwischen Dawid und den Giveoniten
Ausführung	21,7-9	Dawids Schwureinhaltung: Verschonung von Jehonatans Söhnen
		(Dawids Schwurbruch: Auslieferung der sieben Schauliden)
		Erste Wiedergutmachung: Rituelle Exekution der Schauliden
Überraschung	21,10-11	Indirekte Kommunikation zwischen Rizpah und Dawid
Entfaltung		Rizpahs Totenwache zwingt Dawid zum Nachdenken
Ausführung	21,12-14c	Zweite Wiedergutmachung: Rituelle Beerdigung der Schauliden
Schluss	21,14d	Elohim ist dem Land gnädig.

8.1 Die Hinrichtung der Michal- und Rizpahsöhne im Kontext einer Hungersnot und einer Blutschuld in 2Sam 21,1-9

Übertragungen, Interpretationen, Analyse, Denk- und Diskussionsanstösse

2Sam 21,1a Es war eine Hungersnot in Dawids [Regierungs-] Zeit, drei Jahre [lang], Jahr um Jahr. b Da suchte Dawid das Angesicht JHWHs. c JHWH sagte: d An Schaul und an [seinem] Haus [ist] Blutschuld, e weil er die Giveoniten getötet hat. 2a Da rief der König die Giveoniten [zu sich] b und sprach zu ihnen. c Die Giveoniten, die [sind] nicht von den Jisraeliten, d sondern vom Rest des Emor. e Die Jisraeliten haben ihnen geschworen. f Schaul aber suchte sie in seinem Eifer

[366] Sternberg 1985:40.
[367] Schaul könnte des Reimes willen stehen, s. S. 149-150.
[368] Vgl. Merav z.B. bei Fokkelman 1990:282,387; Schroer 1992:190; Alter, Robert: *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel.* N.Y./London: W.W. Norton 1999:331.
[369] Weiterführende Information s. S. 158-159.
[370] Vgl. Fokkelman 1990:272.

für die Jisraeliten und Jehudäer zu erschlagen. 3a Dawid sagte zu den Giveoniten: b Was soll ich für euch tun? c Womit soll ich einen Ausgleich bewirken? d Segnet den Erbbesitz JHWHs! 4a Darauf sagten die Giveoniten zu ihm: b [Es geht] ihm (Dawid) nicht [um] Silber oder Gold in Schauls Diensten und in den Diensten seines Hauses/[Es geht] ihm nicht [um] Silber oder Gold wie Schaul und wie seinem Haus./[Es gibt] für ihn nicht Silber oder Gold bei Schaul und bei seinem Haus c Und uns [geht es] nicht [darum], jemanden in Jisrael zu töten./Es gibt für uns in Jisrael keinen Mann (Schaul) zu töten. d Er sagte: e Was wollt ihr, f dass ich für euch tue? 5a Sie sagten zum König: b Der Mann, c der uns vernichtet hat d und der mit uns vorhatte ... e wir sind ausgelöscht worden f von unserem Bestand im ganzen Gebiet Jisraels. 6a Man gebe uns sieben Männer von seinen Söhnen! b Wir wollen sie vor JHWH im Givea Schauls, des Erwählten JHWHs, hinrichten. c Da sagte der König: d Ich persönlich werde [sie euch] geben. 7a Aber der König verschonte Mefivoschet den Sohn Jehonatans, Schauls Sohn, wegen des JHWH-Schwurs, b der zwischen ihnen war, [also] zwischen Dawid und zwischen Jehonatan, Schauls Sohn. 8a1 Der König nahm die beiden Söhne Rizpahs, Ajas Tochter, b die sie Schaul geboren hatte, Armoni und Mefivoschet, a2 und die fünf Söhne Michals, Schauls Tochter, c die sie Adriel, Barsillajs Sohn, dem Mecholatiter, geboren hatte. 9a Und er gab sie in die Hand der Giveoniten. b Diese richteten sie auf dem Berg vor JHWH hin, c und sie fielen ihrer sieben gemeinsam. d Sie wurden in den ersten Erntetagen am Anfang der Gerstenernte getötet.

2Sam 21,1: Das wa-yᵉhî in a deutet darauf hin, dass etwas Neues beginnt, vgl. 1Sam 18,19. rāʿāḇ übersetzt L 1912 mit *Teuerung* (L 1545 *Thewrung*), T mit *Hunger*. Wie Zu, Sch, G, Bu und L 1984 schreibe ich *Hungersnot*. bi-ymê ḏāwid übertragen Zu, G, T und Bu wörtlich mit *in den Tagen Dawid(')s*/*in Dawids Tagen*, Sch, L 1912 und L 1984 mit *zu Davids Zeiten.* Ähnlich übersetze ich: *in Dawids [Regierungs-] Zeit.* šānā ʾaḥᵃrê šānā ziehen Sch, L 1912 und L 1984 mit šālōš šānîm zusammen und übersetzen mit *drei Jahre (lang) nacheinander,* resp. *aneinander*. Zu, T und G übersetzen: *Jahr auf Jahr*, Bu: *Jahr nach Jahr*, ich schreibe *Jahr um Jahr*.[371] Zu übersetzt b wa-yᵉḇaqqēš dāwiḏ ʾeṯ-pᵉnê yhwh mit *und Dawid betet vor dem Antlitz des Ewigen*. Ähnlich wie Sch, L 1912 und L 1984 (*Und Dawid suchte das Angesicht des HERRN*), G (*und als David das Angesicht Jehovas suchte*), Bu (*Da suchte Dawid SEIN Antlitz auf*) und T (*Da suchte Dawid das Antlitz des Ewigen*) übertrage ich wörtlich mit *Da suchte Dawid das Angesicht JHWHs*.[372] Ein ähnlicher Sinn ist in LXX RA, nicht aber in LXX ANT zu finden, wo Dawid ein Wort vom Herrn sucht.[373]

In JHWHs Aussage in d ʾel-šāʾûl wᵉ-ʾel-bêṯ had-dāmîm sehe ich einen Nominalsatz. Ähnlich wie Bu (*Blutschuld ist an Schaul und an seinem Haus)* schreibe ich: *An Schaul und an [seinem] Haus [ist] Blutschuld.* L 1984 interpretiert ʾel als ʿal, vgl. BDB, und übersetzt: *Auf Saul und auf seinem Hause liegt eine Blutschuld*. Im Gegensatz zu MT bezeichnen LXX ANT und RA Schauls Haus mit einem Possessivpronomen: *auf seinem Haus,* was ich ausnahmsweise übernehme. Sch, L 1912, Zu, T und G hingegen erachten bêṯ had-dāmîm als zusammengehörig und übersetzen mit *Um Sauls willen und um des Bluthauses willen*, resp. *Wegen Schaul(s) und wegen des*

[371] So wird auch in BS übersetzt.
[372] Vgl. Graetz 1908:223, gemäss welchem Dawid dazu *den Hohenpriester Ebjathar* einsetzte.
[373] Mit 2Sam 10(-24) beginnt in der Ausgabe von Rahlfs (RA-Text) im Wesentlichen der Text der sog. kaige-Rezension, die sich formal stark an das Hebräische anlehnt, mit ANT ist der antiochenische Text gemeint. Weiterführende Information s. Kraus/Karrer 2009: IX-XXVIII, 216-217, 300-301.

Hauses der Blutschuld/wegen des Bluthauses. In LXX ANT und RA steht in d die Bemerkung, dass die Blutschuld aufgrund von Ungerechtigkeit zustande kam. Die Begründung dafür in e lautet wie in MT: *weil er die Giveoniten getötet hat.*
Die poetische Schönheit des Verses steht im Widerspruch zum Inhalt. Auffällig sind die Alliterationen, resp. spätestens seit der massoretischen Punktuation die identischen Anlaute bei den zweisilbigen **šā**lōš/**šā**nîm/**šā**nā in a und **šā**ʾûl in d. Assonanzen sind auch in den Anlauten der zweisilbigen Wörter **rā**ʿāḇ/**ḏā**wid in a und b und **dā**mîm in d auszumachen. Binnenreime kommen vor bei bi-ym**ê** in a und ʾeṯ-pᵉn**ê** in b, bei bê**ṯ** (*bē***yṯ**) in d und *hē*m**îṯ** in d und aufgrund des Plurals bei had-dām**îm** und hag-giḇʿōn**îm.**
In 21,1a beschreibt die Erzählerschaft die Ausgangslage anhand einer Problemstellung: rāʿāḇ, einer *Hungersnot*. Die Stelle weist wörtliche Parallelen zu 24,13 und Rut 1,1 auf. Spielt der Prophet Gad in 24,13 mit der Androhung einer Hungersnot auf 21,1 an? Und falls ja, was bedeutet dies für die Schauliden, denen in 21,1 die Hungersnot in die Schuhe geschoben wird?

2Sam 21,1a	2Sam 24,13d	Rut 1,1ab
wa-yᵉhî rāʿāḇ bi-ymê ḏāwiḏ	hᵃ-ṯāḇôʾ lᵉḵā šeḇaʿ šānîm **rāʿāḇ** bᵉ-ʾarṣeḵā	**wa-yᵉhî bi-yme** šᵉp̱ōṭ haš-šōp̱ᵉṭîm **wa-yᵉhî rāʿāḇ** bā-ʾāreṣ.

Trockenheit als Ursache der Hungersnot wird nicht erwähnt, obwohl in 21,10 von Regen die Rede sein wird. Mit diesem wird die Welt jedoch noch nicht in Ordnung sein, vgl. 21,10-14. War etwas anderes die Ursache: Ausbeutung von Natur und Menschen durch Machthabende, Kriegsversehrung oder eine Naturkatastrophe wie z. B. ein starkes Erdbeben mit Bränden? Nach einer vagen Zeitangabe, wann die Hungersnot stattfindet, folgt eine exakte über die Dauer. Dawids Reaktion auf die Notsituation in 21,1b erinnert an die in 12,16, wo er wegen der Bestrafung seines Ehebruchs und seines Mordauftrages Elohim aufsuchte. Beide Stellen handeln von Tod. Fühlt er sich auch hier schuldig?

2Sam 12,16a	2Sam 21,1b
wa-yᵉḇaqqēš dāwiḏ ʾeṯ-hāʾᵉlōhîm (bᵉʿaḏ han-nāʿar)	**wa-yᵉḇaqqēš dāwiḏ** ʾeṯ-pᵉnê yhwh.

Mit welcher Frage oder Bitte er hier JHWHs Angesicht sucht, wird nicht erzählt. Josephus füllt in Ant 7,294 diese Leerstelle: Dawid will von Gott (durch Propheten) wissen, weshalb es zur Hungersnot kam und wie diese behoben werden kann. Hat er etwa selber die Hungersnot verursacht, weil er in 2Sam 1,21 die Berge von Gilboa verfluchte?[374] Hatte seine Verfluchung ein Austrocknen dieser Berge zur Folge, was sich auf das ganze Erbteil JHWHs auswirkte? Oder haben die Giveoniten mit einem Gegenfluch über das Erbteil JHWHs reagiert? Bittet Dawid die Giveoniten in 1,3 um Segen, damit seine Verfluchung (und ihre Gegenverfluchung) aufgehoben wird? Oder haben sich die Giveoniten mit kriegerischen Handlungen wegen seines Fluches gerächt, so dass das Land versehrt wurde?
In 21,1d lernt die Zuhörerschaft JHWHs Perspektive durch eine direkte Rede kennen. JHWH bezeichnet nicht explizit Schaul als Urheber des Hungers, sondern weist lediglich darauf hin, dass und weshalb es bei den Schauliden eine Blutschuld gibt. Hat Dawid gefragt: *Ist an den Schauliden Blutschuld?* und nicht: *Warum gibt es eine Hungersnot?* Und folgende Fragen drängen sich auf: Weshalb

[374] Vgl. Miescher 2008:102. Vgl. den von Sternberg 1985:40 herausgearbeiteten Chiasmus, mit dessen Hilfe die Frage aufgeworfen werden kann, weshalb in a1 nicht Dawid erscheint, s. S. 147.

berichtet keine andere Stelle im Tanach von Schauls Blutschuld? Sagt JHWH ganz einfach aus ästhetischen Gründen gibʿōn**îm** und nicht, wie es die Zuhörerschaft erwarten würde, nōb, vgl. 1Sam 22,6-19, weil sich hag-gibʿōn**îm** auf had-dām**îm** reimt? Seltsam mutet das JHWH-Wort dāmîm, *Blutschuld*, an. Selbst im Zusammenhang mit dem von Schaul angeordneten Massaker an der Bevölkerung von Nov kommt dieser Begriff nicht vor.[375] Auch der Begriff dām, *Blut*, erscheint im Zusammenhang mit Schaul lediglich in 1Sam 14,32-34; 19,5. Im Zusammenhang mit Dawid hat dāmîm, *Blutschuld* jedoch einen schalen Beigeschmack. Während Schaul aus Sicht der Erzählerschaft wegen seines Eifers für Jisrael und Jehuda Blutschuld auf sich geladen haben soll, vgl. 2Sam 21,2f, lief Dawid einst Gefahr, unrechtmässig und aus verletztem Stolz heraus bei Naval und seinen Leuten dāmîm, *Blutschuld*, zu verursachen, vgl. 1Sam 25,26.33. Dass Schimi im Zusammenhang mit Avschaloms Revolte in 2Sam 16,8 zu Dawid sagt, JHWH habe kōl dᵉmê bêt-šāʾûl, *alles Blut des Hauses Schauls,* über ihn gebracht und dass er ihn zwei Mal in 16,7-8 als ʾîš dāmîm, *Mann der Blutschuld,* beschimpft, zeigt, dass Dawid in Jisrael oder mindestens bei den Schauliden verdächtigt wurde, sich am Tode Schauls, seiner Söhne und Avners (mit-)schuldig gemacht zu haben. dām erscheint im Zusammenhang mit Dawid erstaunlich oft, vgl. z.B. 1Sam 25,31; 26,20; 2Sam 1,16; 3,28 (Pl.); 4,11; 16,8; 2Kön 2,9. Klar ist: Die Hungersnot kann nicht mit Schaul zusammenhängen, denn sie ist nach der Tötung seiner Nachkommen in 2Sam 21,8-9 nicht behoben. Erst nach der anständigen Beerdigung der Schauliden in 21,14 heisst es, dass Elohim dem Land wieder gnädig gestimmt ist. Hat JHWH gesagt: *Auf Dawid und auf seinem Haus liegt Blutschuld, weil er die Schauliden getötet hat?* Zitiert die Erzählerschaft nicht JHWHs Rede, sondern Dawids Wiedergabe von JHWHs Rede? Hat Dawid schon hier Unrecht getan, vgl. 2Sam 24,1-15?[376]

2Sam 21,2: Die Betonung der Giveoniten in c wᵉ-hag-gibʿōnîm lōʾ mib-bᵉnê yiśrāʾēl hēmmā übertrage ich ähnlich wie Bu (*die Giboniter, die sind nicht von den Söhnen Jisraels*), wobei ich im Unterschied zu ihm und zu Sch, L 1912, Zu, G, T für bᵉnê yiśrāʾēl nicht *Söhne/Kinder Jisraëls/Jisraels* usw. sondern *Jisraeliten* schreibe. Mit bēn ist nicht nur ein Sohn, ein Kind, sondern auch ein Angehöriger einer (Volks-) Gruppe gemeint. Das šbʿ nif Perf. in e überträgt L 1984: *... hatten einen Bund geschlossen*. Ich übertrage ähnlich wie Sch, L 1912, Zu, G, Bu und T: *haben/hatten ... (zu-)geschworen.* In LXX ANT wird e mit der Bemerkung ergänzt, dass die Jisraeliten einen Schwur geleistet hätten, sie nicht auszurotten. f wa-yᵉbaqqēš šāʾûl lᵉhakkōtām bᵉ-qannōʾtô ... übertrage ich ähnlich wie Bu und L 1912 mit *Schaul aber suchte sie in seinem Eifer ... zu erschlagen*. Korrekt übertragen auch G und L 1984 nkh hif Inf. constr. mit *ausrotten*. Zu und T übersetzen mit *tö(d)ten* und glätten so die unterschiedliche Aussage von JHWH aus 21,1e, der mwt hif, *töten*, gebrauchte. Zu und T erachten bᵉ-qannōʾtô als Inf. constr. (qnʾ nif), wenn sie mit *da er eiferte* übersetzen. Laut LXX ANT handelt es sich hier nicht um einen Versuch. Schaul hat sich darangemacht, sie in seinem Eifer zu vernichten.
Schauls ‚Niederhack'-Eifer in f ist aufgrund der Explosivlaute der Kategorie fortis qq, q, ʾ, kk, t hörbar: wa-yᵉba**qq**ēš šāʾûl lᵉha**kk**ōtām bᵉ-**q**annōʾtôm. Schon Dawids Herbeirufen

[375] Vgl. bSanh 21,95a: Rav Judah sagt in Ravs Name, dass Dawid am Massaker von Nov schuld ist.
[376] Gemäss Fokkelman 1990:275 wird hier möglicher Kritik vorgegriffen, dass Dawid die Hungersnot benutzt haben könnte, um die Rivalen des Vorgänger-Königshauses zu liquidieren. Vgl. Sternbergs Chiasmus 1985:40, wo augenfällig wird, dass in a1 eigentlich Dawid stehen sollte, s. S. 147.

der Giveoniten, das way-yiqrāʾ in a, weist zwei Explosivlaute auf. wa-yᵉbaqqēš und šāʾûl sind durch den Schluss- und Anfangskonsonanten š verbunden.
In 21,1-2 gibt es grosse Zeitsprünge: Von der Hungersnot in der Jetzt-Zeit geht es weit zurück in die Zeit der Einwanderung und danach zeitlich wieder etwas vorwärts zu Schauls vermeintlicher Blutschuld.[377] Die Erzählerschaft fügt rudimentäre Erklärungen zu den Giveoniten ein. Ausführliche Informationen zu diesen sind in Jos 9,15.19-20 zu finden.[378] Der Handlungsort ist unbekannt. In 21,2c-f spricht die Erzählerschaft von insgesamt vier Volksgruppierungen: Emoritern, Giveoniten, Jisraeliten, Jehudäern.
Erstaunt horcht die Zuhörerschaft auf, wenn es in 21,2a heisst, dass der König hag-gibʿōnîm, *die Giveoniten,* ruft. Wen genau lässt er vor sich treten, wenn hag-gibʿōnîm, *die Giveoniten,* gemäss JHWHs Aussage in 21,1e von Schaul getötet wurden? Es kommt noch widersprüchlicher: JHWHs Begriff *töten* (mwt hif) aus 21,1e wird von der allwissenden, neutralen Erzählerschaft in 21,2fg korrigiert: Schaul habe versucht (bqš pi, vgl. Dawid in 21,1a), die Giveoniten in seinem grossen emotionalen Einsatz für die Jisraeliten und Jehudäer zu *(er-)schlagen* (nkh hif, vgl. Schaul in 1Sam 15,7). Ein solches Engagement sollte von der Zuhörerschaft positiv aufgenommen werden. Doch warum blieb es bei Schauls Intention? Was hinderte ihn an der Durchführung? Und warum sollen die Nachkommen für einen Erschlagungsversuch ihres Ahnen bestraft werden? Und vor allem drängt sich folgende Frage auf: Weshalb widerspricht die allwissende Erzählerschaft JHWHs Rede von 21,1de, vgl. auch 21,5?

2Sam 21,3: 21,3-6 besteht aus vielen direkten Reden zwischen Dawid und den Giveoniten. Die Rahmung und das Zentrum bilden Dawids relativ kurze Reden. Für kpr pi in 21,3c, eigentlich *zudecken* (Bu *bedecken*), *sühnen* (so L 1912) *Sühne schaffen* (so G, T, vgl. Zu: *Sühne haben* und Sch: *Sühne leisten*) ziehe ich den heute verständlicheren Begriff *Ausgleich bewirken* vor. Zudem geht es hier wie in Ex 21,23-25 um eine Wiedergutmachung im zwischenmenschlichen Bereich.[379] naḥᵃlat yhwh in d übersetzen Zu und G mit *Erbe des Ewigen/Jehovas,* Sch, L 1912, L 1984 und T mit *Erbteil des HERRN/des Ewigen,* Bu mit *SEIN Eigentum.* Für û-bārᵉkû (brk pi) schreiben Sch, L 1912, L 1984, G und T: *(auf) dass ihr segnet*. Sie fassen û-bārᵉkû als Imperf. mit waw auf.[380] In diesem Sinne steht es auch in LXX. Wie Bu (*nur segnet dann ... wieder*) und Zu (*Und segnet*) verstehe ich bārᵉkû als königlichen Befehl: *Segnet den Erbbesitz JHWHs!*
Dawids Rede ist poetisch und weist je ein mā in b und c auf. Bei bārᵉkû in d werden zwei Konsonanten aus dem vorangehenden ʾᵃkappēr aufgenommen.
Als Wiedergutmachung im zwischenmenschlichen Bereich bietet Jaakov Esau in Gen 32,21 Geschenke an. Während Jaakov seine klar umschriebene Untat um-

[377] Sternberg 1985:120 nennt ein solches Vorgehen der Erzählerschaft *expositional antecedents*. Vgl. auch Fokkelman 1990:275-277.
[378] Gemäss Jos 9,4-16 haben sich die Giveoniten von Jehoschua einen Vertrag und von den führenden Männern Jisraels einen Eid unter Vortäuschung falscher Angaben erschlichen. Gemäss 9,14 wurde JHWH dazu nicht befragt. Erst in 9,18-20 ist die Rede davon, dass die führenden Männer Jisraels ihren Eid bei JHWH geschworen haben und dass sie deshalb den Giveoniten nichts mehr zuleide tun können, da sie befürchten, dass sonst Zorn über sie komme. Weiterführende Information s. Knauf 2008:88-95.
[379] Vgl. Janowski, Bernd: *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag 1982:110-115, v.a. 110.
[380] Vgl. Stoebe 1994:453, Anm. 3c: Imperf. mit waw als Ausdruck einer beabsichtigten Folge.

setzte, bleibt unklar, ob und inwieweit Schaul die seine verwirklichen konnte. Weshalb fragt Dawid die Giveoniten nicht, was genau geschehen ist, und bietet ihnen einen materiellen Gegenwert für den Schaden an, vgl. Ex 21,23-25? Wie kommt er als König von Jisrael dazu, nach ihren Wünschen zu fragen und von ihnen Segen zu verlangen?[381] Für den Segen von JHWHs Besitz ist JHWH zuständig, vgl. 21,14![382] Dawids Forderung nach Segen werden die Giveoniten in zynischer, JHWH-lästerlicher Absicht in 21,9b Folge leisten, indem sie die Nachkommen des von JHWH Gesalbten vor JHWH töten, resp. opfern. Weshalb reagiert Dawid nicht schon bei ihrer ‚JHWH-lästerlichen' Ankündigung in 21,6b? Ist Dawid hier selber zynisch? Spielt er mit naḥᵃlaṯ yhwh wörtlich auf 1Sam 10,1 an, auf Schauls Salbung über JHWHs Erbbesitz: hᵃ-lôʾ kî-mᵉšāḥᵃḵā yhwh ʿal-naḥᵃlāṯô lᵉ-nāḡîḏ? Wie ist Dawids Verhältnis zu dem JHWH, der Schaul als Herrscher über SEIN Volk setzte, vgl. 1Sam 9,17? Ist Dawids Anspielung so unglaublich, dass die Giveoniten Zeit brauchen, um herauszufinden, was der König wirklich von ihnen will? Versuchen sie ihn zuerst zu ‚pacen' und treten ab 21,5 mit ihm in Rapport? Da er ihre JHWH-lästerlichen Ankündigung von 21,6bc nicht ablehnt: Führen sie in 21,9b das durch, was er ihnen durch die Blume sagt?

2Sam 21,4: ʾên-lānû kesep̱ wᵉ-zāhāḇ ʿim-šāʾûl in b übersetzt Sch: *Wir verlangen weder Gold noch Silber von Saul,* L 1912 und L 1984: *Es ist uns nicht um Gold noch Silber zu tun an/bei Saul,* Zu: *... um Gold und Silber mit Schaül,* T: *Wir haben nicht Silber und Gold bei Schaul*, G: *Es ist uns gegen Schaul ... nicht um Silber zu tun und Gold*, Bu: *Um kein Silber und Gold ists uns mit Schaul.* Sch, L 1912, L 1984 und Zu kehren kesep̱ wᵉ-zāhāḇ in ihren Übersetzungen um. Laut Gesenius[18] sind folgende Übertragungen von ʿim korrekt: *mit*, auch im Sinne von *gegen* (jem. streiten) und *bei*, laut Gesenius[17] auch: *gleichwie* im Sinne von *wie* und *im Dienste* (z.B. bei ʿim-ham-melek̲ in 1Chr 4,23). Sch und L 1912 übersetzen also zu wenig genau. Mit *[Es geht] ihm (Dawid) nicht [um] Silber oder Gold in Schauls Diensten und in den Diensten seines Hauses/[Es geht] ihm nicht [um] Silber oder Gold wie Schaul und wie seinem Haus.[Es gibt] für ihn/Er hat nicht Silber oder Gold bei Schaul und bei seinem Haus* richte ich mich nach den letzten beiden Übersetzungsvorschlägen von Gesenius[17] und nach A, wo wᵉ-ʾên-lāw (=lô) steht. wᵉ-ʾên-lānû ʾîš lᵉhāmîṯ bᵉ-yiśrāʾēl in c übersetzen L 1912 und L 1984 im Sinne von Zuständigkeit: *und/auch steht (es) uns nicht zu, jemand zu töten in Israel*. Zu und G interpretieren es als Frage der Lust: *auch ist es uns nicht darum/auch nicht darum, einen Mann zu tödten in Jisraël/jemand aus Jisrael zu töten*. Sch überträgt ähnlich, aber unverständlich: *auch ist es uns nicht darum zu tun, jemand in Jisrael zu töten,* Bu ebenfalls schwer verständlich: *unter Jisrael selbst ists uns um keinen Mann, ihn zu töten.* T schreibt neutral: *und haben keinen Mann zu töten in Jsraël*. Meiner Ansicht nach ist die Aussage der Giveoniten doppeldeutig: *Und uns [geht es] nicht [darum], jemanden in Jisrael zu töten./Es gibt für uns in Jisrael keinen Mann (=Schaul) zu töten.* LXX ANT spricht hier sogar von ganz Jisrael.
ef mā-ʾattem ʾōmᵉrîm ʾeʿᵉśeh lāḵem übersetzt L 1912 schwer verständlich und falsch: *Was sprecht ihr denn, dass ich euch tun soll?* Verständlich und falsch übertragen Bu: *Was sprecht ihr an?/ich tue es euch!* und Zu *Was ihr sprechet, werd' ich euch*

[381] Gemäss Janowski 1982:111-113 soll Dawid den Giveoniten hier ḥeseḏ, *Güte* erweisen.
[382] Die Meinung von BDB, die für ḇrḵ pi hier *salute, greet, with an invocation of blessing in friendliness* vorschlägt, teile ich nicht, geht es hier doch nicht um Personen, sondern um JHWHs Erbbesitz. Zu naḥᵃlaṯ yhwh vgl. 2Sam 21,19, wo vom Gegenteil, dem Verschlingen von JHWHs Erbbesitz, die Rede ist.

thun. ʾmr bedeutet *sagen*. Aber selbst bei der Übersetzung von T *Was ihr sagt, das werde ich euch tun,* müsste in der Vorlage stehen mā-ʾattem ʾōmᵉrîm wᵉ-ʾeᶜᵉśeh lāḵem. Relativ frei übersetzt G: *Was fordert ihr, dass ich euch tu?* Ähnlich wie Sch und L 1984 mit *Was wollt ihr denn/dann, dass ich für euch tun soll?* übersetze ich mit *Was wollt ihr, dass ich für euch tue?*
Drei Mal gebraucht Dawid in 21,3-4 mā. In 21,4ef drückt er aber mit mā-ʾattem ʾōmᵉrîm ʾeᶜᵉśeh lāḵem nur scheinbar fast dasselbe aus wie in 21,3b mit mā ʾeᶜᵉśeh lāḵem. Nun stellt er nicht mehr sich, sondern die Giveoniten ins Zentrum. Er will offenbar, dass sie auf seine Zusage *Was ihr sagt, werde ich für euch tun* reagieren.[383] In LXX ANT wird e als *was wollt ihr*, resp. *was ihr wollt* verstanden.
Dawids Rede in ef ist poetisch: Er verwendet eine dreifache Alliteration mit Aleph: ʾattem/ʾōmᵉrîm/ʾeᶜᵉśeh, zwei Wörter, die auf h enden: mā/ʾeᶜᵉśeh und drei, die auf m enden: ʾatte**m**/ʾōmᵉrî**m**/lāḵe**m**, wobei sich ersteres und letzteres aufgrund der 2. P. Pl. reimen.
Stellen die Giveoniten in bc in MT der BHS klar, dass die Angelegenheit, wie auch immer sie ausgesehen haben mag, weder materiell durch Schauliden kompensiert werden kann, noch dass sie durch Hinrichtung irgendeines Jisraeliten, irgendeines Schauliden, schon gar nicht Schauls, ausgeglichen werden kann? Verwahren sie sich zunächst noch gegen die Zuständigkeit der Durchführung einer Strafe, vgl. Num 35,33, da sie nicht zu den Jisraeliten gehören?
Sprechen sie in b in A mit lāw (=lô) Dawid an oder sprechen sie über ihn? Meinen sie mit *[Es geht] ihm nicht [um] Silber oder Gold in Schauls Diensten und in den Diensten seines Hauses/[Es gibt] für ihn nicht Silber oder Gold bei Schaul und bei seinem Haus*, dass Dawid nicht mehr wie zur Zeit der Blutschuld im Dienst der Schauliden steht? Meinen sie mit *[Es geht] ihm nicht [um] Silber oder wie Schaul und wie seinem Haus,* dass Schaul sich gegen sie gewandt hat, weil sie ihm den von ihm verlangten Obolus nicht zahlten, dass Dawid sich jetzt aber nicht (mehr) wie Schaul verhält? Wollen sie durch ambigue Aussagen herausfinden, was Dawid konkret von ihnen will? Handelt es sich um ein Nachforschen im Sinne von: *Gehen wir richtig in der Annahme, dass es Dawid, was uns anbelangt, nicht um einen materiellen Ausgleich geht, resp. dass er bei den Schauliden keinen materiellen Ausgleich für uns fordern kann*, *sondern will, dass wir etwas anderes verlangen?*
Bedeutet c im Sinne von *[Es geht] uns nicht [darum], jemanden in Jisrael zu töten*, Folgendes*: Aber was du denkst, was wir wollen sollten, nämlich irgendeinen Jisraeliten [Schauliden] töten, das wollen wir nicht.* Da sie Jehuda im Gegensatz zur Erzählerschaft in 21,2 nicht erwähnen, könnten sie mit Jisrael einen Schauliden meinen. Und gleichzeitig bieten sie Dawid noch folgende Verständnismöglichkeit an: *Es gibt für uns in Jisrael keinen Mann [mehr] zu töten.* Da die Giveoniten Schaul in 21,5b mit hā-ʾîš *der Mann*, bezeichnen, meinen sie vielleicht: *Den jisraelitischen König Schaul können wir nicht mehr töten; er ist schon tot. Was willst du also von uns?*
Einen Verständnisschlüssel könnte die parallele Struktur ihrer Rede bieten: Ihre beiden Nominalsätze werden von einem doppelten wᵉ-ʾên dominiert. Ihrem Nicht-Haben von kesep wᵉ-zāhāb in b entspricht ihr Nicht-Haben eines ʾîš lᵉ-hāmîṯ in c, dem ᶜim-šāʾûl wᵉ-ᶜim-bêṯô in a das bᵉ-yiśrāʾēl in c. Machen sie so klar, dass sie weder materielle Entschädigung von den Schauliden, noch Schaul erschlagen wollen? Ihre Antworten auf Dawids mā-Fragen sind also ausweichend. Wird davon ausgegangen, dass

[383] Vgl. auch Fokkelman 1990:278,386.

Verneinungen vom Unbewussten nicht wahrgenommen werden,[384] könnte bei Dawid folgende Botschaft ankommen: *Wir wollen Silber und Gold von den Schauliden, und wir wollen Jisraeliten (Schauliden) töten.* Auffällig ist vor allem, dass sich die Giveoniten nicht gegen den königlichen Befehl, JHWHs Erbbesitz zu segnen, verwahren, obwohl dies nicht in ihren Zuständigkeitsbereich fällt, vgl. 2Sam 21,14.

2Sam 21,5: Die Rede der Giveoniten in 21,5b-6b ist erstaunlich lang. Entgegen L 1912, der b hā-ʾîš c ʾᵃšer killānû d wa-ʾᵃšer dimmā-lānû e nišmaḏnû mit *Den Mann, der uns verderbt und zunichte gemacht hat, sollen wir vertilgen ...* übersetzt, b und e zu einem Hauptsatz zusammenzieht, d übergeht und sich bei e nach LXX richtet, vertrete ich die Ansicht, dass der intendierte Hauptsatz beginnend mit b hā-ʾîš, *der Mann,* abgebrochen wurde.[385] L 1984 konstruiert einen Zusammenhang zwischen 21,5b und 21,6a und übersetzt das alleinstehende hāʾ-îš in b mit *von dem Mann* und fährt in 21,6a mit *aus seinem Haus gebt uns sieben Männer* weiter.
Wörtlich und korrekt übersetzen 21,5c ʾᵃšer killānû (ḵlh pi) G und T: *der uns aufgerieben,* Sch: *der uns verderbt hat,* L 1984: *der uns zunichte gemacht hat.* Zu bietet zwei korrekte Übersetzungsmöglichkeiten nebeneinander an: *der uns aufgerieben und der uns vernichtet*. Sinngemäss übersetzt Bu: *der uns den Garaus machen wollte.* Mit dem Modalverb *wollen* richtet er sich einerseits nach der Intention der Erzählerschaft in 21,2f, dass Schaul die Giveoniten ‚nur' zu erschlagen suchte, anderseits nach 21,5d. Auch gemäss LXX ANT und RA geht es hier lediglich um einen Versuch einer Ausrottung. Zusätzlich sprechen beide Texte von der Verfolgung durch Schaul. Ich ziehe es vor, wörtlich mit *der uns vernichtet hat* zu übertragen. Denn die Giveoniten stellen Schauls Tun wie JHWH in 21,1e nicht als Versuch dar. Gebrauchen sie hier absichtlich mit ḵlh pi einen relativ unbestimmten Ausdruck, der auf verschiedene Arten interpretiert werden kann?[386]
Die Übertragung von d wa-ʾᵃšer dimmā-lānû e nišmaḏnû bei Bu: *der gemeint war uns ... auszutilgen* und T: *der uns nachgetrachtet hat, dass wir vernichtet sind* sind ungeschickt. Sch: *der uns ... zu vertilgen trachtete*, G: *der uns zu tilgen glaubte* und L 1984: *der uns vertilgen wollte* ziehen d und e zusammen. ḏmh pi bedeutet *(sich) denken, vorstellen,* gemäss BDB hier *imagine, form an idea, devise*. Zu ignoriert d, aber übersetzt e nišmaḏnû (šmḏ nif) als einziger wörtlich: *wir sind ausgetilgt worden.* Meines Erachtens ist e eine eigenständige Aussage, und die beiden vorangehenden Relativsätze bleiben unvollendet. Ich ziehe d und e nicht zusammen, sondern lasse das Stocken der Giveoniten, resp. ihre Korrektur, stehen – wie dies auch Zu in e mit einem Gedankenstrich andeutet – und übersetze: *und der mit uns vorhatte ... wir sind ausgelöscht worden.* In LXX ANT und RA wird die Angelegenheit von b-e ausführlicher geschildert, ohne dass sie dadurch verständlicher würde: Schaul hatte versucht, die Giveoniten auszurotten, sie verfolgt und überlistet, um sie zu verderben.
L 1912 bezieht f mē-hiṯyaṣṣēḇ bᵉ-ḵol-gᵉḇul yiśrāʾēl auf Schaul: *dass ihm nichts bleibe in allen Grenzen Israels* und richtet sich damit nach LXX: In LXX ANT sagen die Giveoniten: *(vertilgen wir ihn,* wörtlich: *machen wir ihn unsichtbar), damit er nirgends im ganzen Gebiet Israels sich (uns) entgegenstellen kann,* in LXX RA: *(...), damit er nirgends im ganzen Gebiet Israels stehen kann*. Wörtlich, in umgekehrter Reihenfolge überträgt Bu ef: *unsern Bestand in aller Gemarkung Jisraels (auszu-*

[384] Die Aufforderung ‚Stell dir keinen rosaroten Elefanten vor' bewirkt eine ebensolche Vorstellung. Am besten lassen sich die Folgen negativ formulierter Befehle bei Kindern beobachten.
[385] Ein sog. Anakoluth, vgl. Stoebe 1994:454 Anm. 21,5a.
[386] Vgl. Stoebe 1994:454, Anm. 21,5b.

tilgen). Relativ wörtlich übersetzt f auch G: *dass wir im ganzen Gebiet Jisraels nicht Bestand haben*; freier Zu und T: *dass wir nicht Fuss fassen durften/dürfen im ganzen Gebiet(e) Jisraëls* und L 1984: *dass uns nichts bleibe in allen Landen Israels.* Sch übergeht gᵉbul und bezieht sich mit dem Modalverb *sollen* nochmals auf den Versuch der Ausrottung: *dass wir im ganzen Israel keinen Bestand mehr haben sollten.* yṣb hit bedeutet hier gemäss BDB *station oneself, take one's stand, stand*. Der Inf. constr. kann als Substantiv übersetzt werden, weshalb ich wie Sch, G, T und Bu mit *Bestand* übertrage.
Auffällig ist das doppelte ʾᵃšer in cd mit den darauffolgenden, spätestens seit der massoretischen Punktuation ähnlich klingenden ki- und di-. Aufgrund der 1. P. Pl. in c-e reimen sich drei Wörter: *ʾᵃšer* killā**nû** wa-*ʾᵃšer* dimmā-lā**nû** nišmad**nû**.
Schauls Täterrolle variiert von Teilsatz zu Teilsatz. Selber präsentieren sich die Giveoniten in der Opferrolle. Sie bezeichnen den Täter weder mit Namen noch Titel sondern mit hāʾ-îš, *der Mann*. Während es für JHWH in 21,1e Tatsache ist, dass Schaul alle Giveoniten getötet hat, korrigiert die Erzählerschaft diese Aussage in 21,2f und entschuldigt dessen Erschlagungsintention als Engagement für die Jisraeliten und Jehudäer. Dawid kennt offenbar nur JHWHs Perspektive. Die Aussage der Giveoniten spiegelt das Verwirrspiel zwischen beiden Perspektiven: In c nähern sie sich JHWHs Standpunkt und stellen die Vernichtung durch Schaul als Tatsache hin, in d sprechen sie von Schauls Intention und nähern sich der Position der neutralen Erzählerschaft von 21,2f an. In e wird ihre Austilgung erneut Tatsache, wobei erstaunlicherweise *der Mann* nicht mehr Subjekt ist. Entstehen die Verständnis- und Übersetzungsprobleme aufgrund dieser beiden Positionen, zwischen denen die Giveoniten lavieren müssen? Sind sie wegen eines zu forschen Formulierens in c verunsichert? Wollen sie nicht lügen und beginnen in d mit einer vorsichtigeren Formulierung? Geraten sie nach d ins Stocken, als sie Dawids nonverbale Reaktion sehen? Fassen sie nach einem aufmunternden Nicken Mut und formulieren e noch bestimmter als c? Oder stocken sie nach d aus Emotionalität? Hatte Schaul doch begonnen, seine Vernichtungsintention umzusetzen? Hat es Opfer gegeben? Klar ist: Eine gelungene Ausrottung wie dies die Perspektiven JHWHs und Dawids vorgeben, ist unwahrscheinlich, denn sonst könnte Letzterer nicht mit den Giveoniten sprechen! Oder meinen Sie mit hāʾ-îš gar Dawid?

2Sam 21,6: a yuttan-lānû (Q, ntn Imperf. hof) šibʿā ʾᵃnāšîm mib-bānāyw übertrage ich ähnlich wie Bu (*von dessen Söhnen gebe man uns sieben Männer*) und G (*sieben Männer gebe man uns von seinen Söhnen*) und wie Zu: *man gebe uns sieben Männer von seinen Söhnen*. L 1912 und L 1984 tilgen das mib-bānāyw *von seinen Söhnen* und übersetzen mit einem Imperativ: *Gebt uns sieben Männer aus seinem Hause*, resp. *aus seinem Haus gebt uns sieben Männer*. Die Giveoniten in T hingegen formulieren untertänig-höflich *mögen uns von dessen Söhnen sieben Männer gegeben werden.*
Mit yqʿ hif Perf. in b meinen die Giveoniten eine heute nicht mehr klare Tötungsform, vgl. Num 25,3-5. Wollen sie die Schauliden *aufhängen* (so Zu, Sch, L 1912, L 1984), *renken* (so Bu), *pfählen* (so G, T)? Ich übertrage mit einem undefinierten *hinrichten*.[387] Euphemistisch sprechen die Giveoniten in LXX RA davon, sie *der Sonne auszusetzen*. Neutraler ist LXX ANT, die von ihrem *Entsühnen* spricht.

[387] So lautet auch die Übersetzung in EÜ. Vgl. Stolz 1981:279: *mit gebrochenen Gliedern vor Jahwe aussetzen*; vgl. Stoebe 1994:452: *mit ausgerenkten Gliedern dem Herrn aussetzen.* Zur Frage Opferung oder Hinrichtung und zur Antwort, dass es beides ist, vgl. Miescher 2008:83-84.

L 1984 tilgt in b bᵉḥîr yhwh, *JHWHs Auserwählter*.[388] Ähnlich wie Sch, L 1912, G, T und Bu, die bᵉ-gibʿaṯ šāʾûl mit *zu Gibea Sauls/in Gibeath-Schaul/in dem Gib'a Schauls/im Giba Schauls* übertragen, übersetze ich mit *im Givea Schauls*. Zu hingegen schreibt *am Hügel Schaüls*, L 1984 *in Gibeon*, *auf dem Berge des Herrn.* Der Hügel stammt aus LXX ANT, wo der Ortsname übersetzt wird, der Berg aus 2Sam 21,9b, wo die Giveoniten die Schauliden auf dem Berg darbringen: way-yōqîʿum bā-hār ... . Verbrämen die Giveoniten in 9,6b ihre Intention der Blutrache, indem sie sagen, dass sie die Schauliden (rituell) vor JHWH töten wollen? Und was will Dawid? In 9,4c sagen sie, dass ihnen Tötungen in Jisrael nicht zustünden. Nach Dawids Autorisation verlangen sie in 9,6a sieben Schauliden zur Hinrichtung. Dawid greift in 9,6d ihr ntn, *geben,* aus a auf und gibt kurz und bündig seine Zusage: ʾᵃnî ʾettēn. Während die Giveoniten ein diplomatisches Imperf. nif, resp. Imperf. hof ohne Subjekt gebrauchten, spricht der König im Imperf. q mit einem betonten ʾᵃnî , um auszudrücken, dass er die Verantwortung übernimmt. Deshalb übersetze ich mit *Ich persönlich werde [sie euch] geben.*

Fordern die Giveoniten sieben Schaulnachkommen, weil Schaul in einem Vernichtungsversuch sieben Giveoniten getötet hat, vgl. z.B. Lev 24,19-20? Ist dies ein Hinweis, dass die Erzählerschaft recht hatte und es beim Ausrottungsversuch blieb? Oder handelt es sich um eine symbolische Zahl, die Vollkommenheit ausdrückt?[389] Weist sie darauf hin, dass Schaul alle Giveoniten ausrottete und somit JHWH Recht hat? Oder geht es um etwas ganz anderes? Stehen hier šiḇʿā, *sieben*, und ʾîš, *Mann*, resp. ʾᵃnāšîm, *Männer,* aufgrund eines ästhetischen Anspruches? Denn klanglich wird šiḇʿā ʾᵃnāšîm mit hāʾîš ʾᵃšer aus 21,5 (und šᵉḇuʿaṯ yhwh, aus 21,7) verbunden.

Die Giveoniten wollen die Schauliden in Schauls Regierungsort Givea hinrichten. Die doppelte Erwähnung JHWHs erachte ich als zynisch: JHWH als Garant des Vertrages und als Gott, der Schaul auserwählt hat, soll Zeuge der Hinrichtung sein?! bᵉḥîr, *der Auserwählte*, erscheint im Tanach zwölf Mal: in Jes 42,1; 43,20; 45,4; 65,9.15.22; Ps 89,4 (Dawid); 105,6.43; 106,5.23 (Moscheh); 1Chr 16,13 (vgl. Ps 105). Der Ausdruck bᵉḥîr yhwh, *JHWHs Auserwählter*, ist einzigartig; zu bāḥar vgl. 1Sam 8,18 (Schmuels Warnung vor einem vom Volk erwählten König); 1Sam 10,24 (Schmuel präsentiert Schaul als Auserwählter JHWHs: har-rᵉʾîṯem ʾᵃšer bāḥar-bô yhwh); 1Sam 12,13 (Schaul als vom Volk erwählter König)*;* 1Sam 16,8-10 (negativ: nicht Dawids Brüder sind auserwählt); 2Sam 6,21 (Dawid über sich); vgl. 1Sam 16,1 (Dawid ist gemäss JHWH zum König *ausersehen*).[390]

Es ist überraschend, dass die Giveoniten plötzlich Täter werden wollen. Dass Dawid sich als ihr Helfer anbietet, um die Schauliden zu Opfern zu machen, ist hingegen weniger erstaunlich. Oder verhält es sich anders herum: Ist Dawid Täter und sind die Giveoniten Helfer? Warum verwahrt sich Dawid nicht gegen das JHWH-lästerliche Ansinnen der Giveoniten? Unterscheidet sich sein Gott namens JHWH von Schauls JHWH?[391] Wird auch die Figur ‚Schauls JHWH' zum Opfer?

---

[388] Vgl. Stoebe 1994:454, Anm. 6d.

[389] Vgl. Stoebe 1994:454, Anm. 6a.

[390] Zu Dawids Selbstaussage in 2Sam 6,21c s. S. 135.

[391] Laut Magonet 1998:35-36 sind die Rabbinen bezüglich *‚Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs'* im Amida-Gebet der Ansicht, dass jede Generation Gott unterschiedlich erfahre. Schon die ersten Worten des Gebetes *‚Gesegnet seist du Ewiger, unser Gott und Gott unser Väter'* zeigten, dass es Verbindendes und Trennendes gebe. Zu (yhwh) ʾᵉlōhê ʾāḇîḵā/ʾᵃḇōṯêḵem/ʾᵃḇōṯām ʾᵉlōhê ʾaḇrāhām ʾᵉlōhê yiṣḥāq wēʾlōhê yaʿᵃqōḇ *(JHWH) der Elohim deines Vaters/eurer Väter/ihrer Väter, der Elohim Avrahams, der Elohim Jizchaks, der Elohim Jaakovs,* vgl. Ex 3,6.15-16; 4,5.

2Sam 21,7: a way-yaḥmōl ham-melek ʿal-mᵉpîbōšeṯ übersetze ich ähnlich wie Sch, L 1912, L 1984, G und T: *(Aber) der König (aber) (ver)schonte Mephiboset/Mephiboseth/ Mefi-Boschet/Mephiboschet/Mefiboschet.* Eigenwillig überträgt Bu: *Aber der König liess sichs dauern Mefiboschets*. ʿal-šᵉbuʿaṯ yhwh in a übersetzen Sch und L 1912: *um des Eides willen bei Jehova/des HERRN,* G: *ob des Eides bei Jehovah*, T: *wegen des Schwurs beim Ewigen*, Bu: *des Schwurs wegen bei IHM*. Kurz und bündig übertrage ich: *wegen des JHWH-Schwurs.* L 1912, G, T und Bu, denen ich mich anschliesse, übertragen b ʾᵃšer bênōṯām bên dāwiḏ û-bên yᵉhônāṯān ben-šāʾûl wörtlich mit *der zwischen ihnen (war), zwischen David/Dawid und Jonat(h)an/Jehonathan, (dem) Sohn S(ch)auls.* L 1984 zieht a ʿal-šᵉbuʿaṯ yhwh und b ʾᵃšer bênōṯām bên dāwiḏ û-bên yᵉhônāṯān ben-šāʾûl zusammen: *um des Eides willen, den David und Jonatan, der Sohn Sauls, einander vor dem HERRN geschworen hatten*. Er richtet sich offensichtlich nach LXX.

Zweimal erscheinen in diesem Vers die Namen Schaul und Jehonatan, je einmal der Name Mefivoschet, JHWH und Dawid. Dawid wird zusätzlich als König bezeichnet. Dreimal erscheint der Begriff ben, *Sohn*, zweimal im Zusammenhang mit dem Namen und dem Epitheton yᵉhônāṯān ben-šāʾûl *Jehonatan, Schauls Sohn*. Mefivoschet ist sowohl durch Jehonatan wie durch Schaul definiert: mᵉpîbōše*ṯ ben*-yᵉhônā*ṯ*ān *ben*-šāʾûl. Zweimal erscheint ʿal: vor Mefivoschet ʿal-mᵉpîbōšeṯ und vor dem JHWH-Schwur ʿal-šᵉbuʿaṯ yhwh.

Klanglich ist der Vers interessant. Auffällig sind die vielen m bei way-yaḥ**m**ōl ha**m-m**elek ʿal-**m**ᵉpîbōšeṯ in a und bei bênōṯā**m** in b; auffällig ist die Doppelung der aufeinanderfolgenden Konsonanten **m** und **l** bei way-yaḥ**mōl** ham-**mel**ek, die vielen š bei mᵉpîbōšeṯ, **š**āʾûl, **š**ᵉbuʿaṯ yhwh in a und bei ʾᵃ**š**er, **š**āʾûl in b; die vielen b, b bei mᵉpî**b**ōšeṯ **b**en-yᵉhônāṯān **b**en-šāʾûl ʿal-šᵉ**b**uʿaṯ yhwh in a und bei ʾᵃšer **b**ênōṯām **b**ên dāwiḏ û-**b**ên yᵉhônāṯān **b**en-šāʾûl in b. Klanglich stehen die drei ben, *Sohn*, den drei bên, *zwischen*, nahe. Klanglich wird Mefivoschet durch das š mit dem Namen seines Grossvaters, durch das ṯ mit dem Namen seines Vaters und durch das m mit ha**m-m**elek, dem König, verbunden. Folgende Frage stellt sich: Fordern die Giveoniten in 21,6a sieben Schauliden, weil šeba ʿ bei šib ʿā ʾᵃnāšîm drei Konsonaten in gleicher Reihenfolge mit šᵉbuʿā bei šᵉbuʿaṯ yhwh, dem *JHWH-Schwur* in 21,7a gemein hat?

In 21,7-9 geht es um die Umsetzung der Forderung der Giveoniten, wobei nicht der König die Bestrafung vollzieht. Den Giveoniten geht es um eine Art Talionsprinzip. Gemäss Ex 21,23-25; Lev 24,19-20 betrifft die Talion den Täter selber, die Giveoniten jedoch wollen Vergeltung an den Nachkommen des Täters ausüben. Gemäss Deut 24,16 ist dies nicht statthaft. Macht Dawid sich hier (erneut) schuldig? Sagt die Erzählerschaft auch deshalb in 21,9 nicht explizit, dass die Hungersnot zu Ende ist, vgl. 21,14? Dawid redet nur bei der Auswahl der Opfer mit. Die Ausnahme steht an erster Stelle: Mefivoschet. Will die Erzählerschaft mit der langen Begründung, dem Bezug auf den Schwur und JHWH, beweisen, dass Dawid nicht willkürlich handelt, vgl. 1Sam 20,15-17; 2Sam 4,4?[392] Dawids und Jehonatans Schwur in 21,7a, vgl. 1Sam 20,14-17, hat seine Parallele beim Schwur der Jisraeliten und der Giveoniten in 21,2c. Schaul soll letzteren gebrochen haben, während Dawid den seinigen hält. Nicht erwähnt wird hier, dass Dawid mit seiner Auslieferung von Schauls Nachkommen den Schwur, den er Schaul gegeben hat, bricht, vgl. 1Sam 24,22-23. Für die damalige Zuhörerschaft klingt dieser Bruch mit.

[392] Vgl. Fokkelman 1990:281.

2Sam 21,8: a1 way-yiqqaḥ ham-melek ʾeṯ-šnê bᵉnê riṣpā baṯ-ʾayyā b ʾᵃšer yālᵉḏā lᵉ-šāʾûl ʾeṯ-ʾarmōnî wᵉ-ʾeṯ-mᵉpîbōšeṯ übersetzen Sch, L 1912, L 1984: *Aber die beiden Söhne der Rizpah, der Tochter Ajas, die sie (dem) Saul geboren hatte, Armoni und Mefi-Boschet/Mephiboseth ... nahm der König.* Ähnlich wie Be *(Der König nahm daher die beiden Söhne ...)*, der syntaktisch näher bei der Vorlage bleibt, übertrage ich: *Der König nahm die beiden Söhne ...* . Auch nahe beim hebräischen Prätext bleiben Zu, T, G und Bu: *Da/So nahm der König die beiden/zwei Söhne der Rizpah/Rizpa(h)s ...* . a2 wᵉ-ʾeṯ-ḥᵃmēšeṯ bᵉnê mîḵal baṯ-šāʾûl c ʾᵃšer yālᵉḏā lᵉ-ʿaḏrîʾēl ben-barzillay ham-mᵉḥōlāṯî übertragen Sch, L 1912 und L 1984: *dazu die fünf Sohne Merabs/der Merab, der Tochter Sauls, die sie dem Adriel/Adriël geboren hatte, dem Sohn Barsillais, des Me(c)holat(h)iters/aus Mehola.* Ähnlich überträgt Bu: *und die fünf Söhne Merabs Tochter Schauls, die sie dem Adriel Sohn Barsillajs des Mecholatiters geboren hatte.* Zu, G, Be und T schreiben wie MT *Michal/Mikhal* (Be schreibt *Merab* zusätzlich in Klammern), übertragen aber sonst ähnlich wie Sch, L 1912 und L 1984. Mit Merav wird der vermeintliche Widerspruch zu 1Sam 18,19a geglättet, wo diese Adriel gegeben wird, und der zu 2Sam 6,23, wo Michals kinderlos bleibt. Viele Bibelwissenschaftler sind der Ansicht, dass es sich hier um Merav handeln muss.[393] Merav wird von zwei hebräischen Mss (app. BHS), der Peschitta und LXX ANT (*Merob*) gestützt. LXX RA spricht hier von einer Schaultochter namens *Michol*. Michal, die Frau Dawids, hingegen nennt sie *Melchol*. Josephus hingegen erklärt in Ant 7,89, dass Michal zwar keine Kinder von Dawid empfangen habe, wohl aber fünf vom zweiten Mann, dessen Namen er nicht nennt. In Ant 7,294-297 erwähnt er weder Michal noch Rizpah, und die Schaulsöhne benennt er nicht. Gemäss bYev 79a handelt es sich hier um Michals Söhne. Da die Rabbinen generell MT folgen, wird der vermeintliche Widerspruch nicht durch Namensersetzung geglättet, sondern erklärt, vgl. z.B. bYev 79b, bSanh 19b, ySanh 29b; yQid 42b; 65b; t bSot 11,8.20; TJon zu 2Sam 21,8: Es sei anzunehmen, dass dies Meravs Söhne gewesen seien, die Michal aufgezogen habe. In bSanh 19b wird Michals Pflegemutterverhältnis zu Meravs Kindern mit dem Verhältnis von Noomi und Rut erklärt: Es heisse in Rut 4,17, dass Noomi ein Sohn geboren sei, obwohl ihn eigentlich Rut gebar. Weil aber Noomi ihn aufgezogen habe, sei er nach ihr benannt worden.[394] Der rabbinische Umgang mit den Ungereimtheiten erklärt zusätzlich, weshalb, von Bu abgesehen, alle jüdischen Übersetzer Michal schreiben.[395] Trotz vermeintlicher Widersprüche zwischen 1Sam 18,19a und 2Sam 6,23 halte ich mich an MT. Es gibt meines Erachtens keinen Grund, Michal durch Merav zu ersetzen.[396] Der Name Michal ist vom Plot her logischer. Denn Dawid hat mehr Gründe, Michals als Meravs Söhne zu eliminieren. Seine Reaktion in 2Sam 6,20-22 zeigt, wie sehr er sich von Michal bedroht fühlte. Zudem: Michals Söhne konnten sowohl als Schauls Enkel

[393] Vgl. z.B. Fokkelman 1990:282,387; Schroer 1992:190; Alter 1999:331.

[394] Gemäss bSahn 19b gibt es keinen Widerspruch zwischen 1Sam 25,44 und 2Sam 21,8: Hier werde die Ehe Meravs mit Adriel mit der Michals mit Palti(el) verglichen und gezeigt, dass beide Ehen ungültig gewesen seien.

[395] Jüdische Übersetzer halten sich mehr an MT als christliche. Dass Bu hier von anderen jüdischen Übertragungen abweicht, lässt sich damit erklären, dass er auch das christliche Publikum ansprechen wollte. Auch der von der historisch-kritischen Forschung beeinflusste jüdische Wissenschaftler Graetz 1908:224 vertritt die Ansicht, es handle sich um Merav.

[396] In L 1545 steht noch Michal. Für Michal plädieren z.B. Stoebe 1994:453-454; Miescher 2008: 72-73. Miescher meint, dass die Erzählerschaft hier möglicherweise die Auseinandersetzung zwischen Dawid und Michal aufgreife und Michal hier von Dawid ein weiteres Mal für ihre Kritik bestraft werde.

wie auch als seine Söhne Anspruch auf den Thron erheben, während Meravs Söhne dies nur als Schauls Enkel tun konnten. Wie bedroht Dawid war, zeigt Mefivoschets Reaktion auf Avschaloms Revolte. Er dachte, dass ihm nun das Königtum wieder zufalle, vgl. 2Sam 16,3; 21,8.

Ist der Plot – Dawid lässt die Söhne seiner eigenen Frau töten – für viele Übersetzer und Bibelwissenschaftlerinnen zu grausam, zumal dann die Frage im Raum steht, ob er seine eigenen Kinder töten liess? Hat Dawid seine und Michals Söhne nach dem Streit Adriel untergejubelt? Zu seinem unredlichen Umgang mit Vaterschaft vgl. 2Sam 11,2-26, zur Herabsetzung eigener Kindern als Kinder der Frau vgl. Gen 34,1. Miescher weist darauf hin, dass Michals Söhne, die sie Adriel geboren hat, nach jisraelitischem Recht in die Linie des Vaters gehören und somit nur Rizpahs Söhne Schauliden sind. Streng genommen wären somit weder Söhne von Michal und Dawid, noch solche von Michal und Adriel Schauliden und würden die Forderung der Giveoniten nicht erfüllen.[397]

Dass hier nicht die Figur Merav erscheinen kann, beweisen meines Erachtens auch die Parallelen zwischen 2Sam 3,6-16 und 21,1-14. An beiden Stellen kommen Rizpah und Michal vor. Während in 3,6-16 zuerst Rizpah und danach Michal auftritt, ist es hier umgekehrt. Dass die beiden Stellen Intertexte sind, beweist die Aufnahme derselben Themen: Anspielungen auf vor langer Zeit geleistete Versprechen gegnerischen Parteien gegenüber, Verhandlungen und Auslieferungen von Personen an dieselben, um ihre Gunst zu erwerben, Machtdemonstration und öffentliche Trauer. Während in 3,9-10 auf JHWHs Versprechen, Schauls Königtum Dawid zu geben, angespielt wird, vgl. 1Sam 13,13-14; 15; 16.1-13 (2Sam 7,16), nimmt 2Sam 21,2 auf Jehoschuas Vertrag, resp. auf den Eid der jisraelitischen Obersten vor JHWH, die Giveoniten zu verschonen, Bezug, vgl. Jos 9,15.19-20.[398]

Statt der Verhandlungen zwischen Avner und Dawid in 2Sam 3,12-13 stehen in 21,2-7 die zwischen Dawid und den Giveoniten. Während Avner sich in 3,12 persönlich verpflichtet fühlt, JHWHs Versprechen durchzusetzen, sieht sich Dawid in 21,2-6 persönlich verpflichtet, den Bruch eines Eides, der vor JHWH geschworen wurde, auszugleichen. Während in 3,15 Isch-Boschet seine Schwester Michal in den sozialen Tod an Dawid auslieferte, liefert Dawid in 21,9 Rizpahs und Michals Söhne zur Tötung an die Giveoniten aus. Mit way-yiqqaḥ in 21,9a spielt die Erzählerschaft wörtlich auf das way-yiqqāḥehā in 3,15b an. Statt der öffentlichen Trauer von Michals Mann Paltiel in 3,16 steht in 21,10 die von Rizpah. Die Opfer Rizpah, Michal und ihre Söhne in 2Sam 3,7.13-16; 21,8-11 sind bedrohliche Machtfaktoren. Da in 3,6-16 nicht von Merav die Rede ist, bin ich der Ansicht, dass diese Figur auch hier nicht erscheinen kann. Zudem werden hier Hauptthemen aufgegriffen, die nicht im Zusammenhang mit Merav, sondern mit Michal auftraten: Liebe, Loyalität und Tod. Während Michal in 1Sam 19,11-17 mutig ihre Liebe Dawid gegenüber bewies und ihn nicht in den Tod auslieferte, beweist Rizpah in 2Sam 21,10 mutig ihre Liebe gegenüber den dem Tod ausgelieferten Schauliden.

Nicht nur bezüglich der Figuren Merav und Michal, sondern auch bezüglich der Figur Mefivoschet herrscht Verwirrung: Gemäss 2Sam 21,7; 4,4 heisst Jehonatans Sohn mᵉpiḇōšeṯ, *Mefivoschet*. In 1Chr 8,34; 9,40 wird er mᵉrîḇ baʿal/mᵉrî-ḇaʿal *Meriv Baal/ Meri-Vaal* genannt. In 2Königtümer 4,4; 9,6-13; 16,1-4; 19,25-31; 21,7, LXX RA heisst er *Memphibosthe* (also wie Schauls Sohn, der laut MT Ischboschet heisst), gemäss LXX ANT in 2Königtümer 16,1-4; 19,25-31; 21,7 *Memphibaal*, resp. *Memphi-Baal*. Gemäss 2Sam 21,8 liefert Dawid jedoch einen Sohn Schauls und Riz-

[397] Vgl. Miescher 2008:72-73.
[398] Resp. vice versa, weiterführende Information s. Knauf *Richter* 2016.

pahs namens mᵉpibōšet, Mefivoschet, an die Giveoniten aus, laut LXX RA heisst dieser hier *Memphibosthe,* laut LXX ANT *Memphibaal*. Gemäss Josephus' Ant 7,113-114.205-206.267.271.296 heisst er *Memphibosthos.* Alle diese Namen bestehen aus zwei Teilen und haben die erste Silbe mᵉ/*Me* und den ersten Konsonanten b/b/*b* im zweiten Namensteil gemein. Bei Meriv Baal, der ursprünglichen Form dieses Namens,[399] ist vor allem die ähnliche Schreibweise von mērab, *Merav* und mᵉrîb *Meriv* auffällig. Da baʿal auch Ehemann bedeuten kann, vgl. z.B. Gen 20,3; Ex 21,22; Deut 22,22; 24,4; 2Sam 11,26, stellt sich folgende Frage: Bedeutet Meriv Baal einfach Ehemann von Merav?[400] Handelt es sich bei Meriv Baal um Adriel, Meravs ersten und Michals dritten Mann, vgl. 1Sam 18,19; 2Sam 21,8? Doch von wem stammt Mefivoschet alias Meriv Baal ab? Handelt es sich um Jehonatans oder um Schauls und Rizpahs Sohn? Klar ist, dass mindestens drei Männer Rizpah für sich beanspruchten: Schaul, sein Sohn Isch-Boschet und Avner, vgl. 2Sam 3,7. Nahm schon Jehonatan sie seinem Vater weg, nachdem er sich mit Dawid solidarisiert und mit seinem Vater zerstritten hatte, vgl. 1Sam 20? Zu den Nebenfrauen des Königs, die ein Königssohn beim Machtwechsel für sich beanspruchte vgl. 2Sam 16,21-22. Steht die Bezeichnung Meriv Baal für Adriel, den Nachkommen des reichen Mecholatiters Barsillaj, vgl. 2Sam 17,27; 19,32-35.40 und gleichzeitig für Paltiel, den Sohn des Schaulanhängers aus Gallim, vgl. 1Sam 25,44; 2Sam 3,16?[401] Wie oben erwähnt, könnten Adriel und Paltiel Bezeichnungen desselben Mannes sein, da diese Namen Synonyme sind: El ist meine Rettung, resp. meine Hilfe.
Die Zuhörerschaft wird mit der Erwähnung der fünf Michalsöhne vollkommen überrascht. In anderer Konstellation wiesen Söhne auf einen glücklichen Ausgang für Michal hin. Doch keimt hier nicht der geringste Schimmer von Hoffnung dafür auf, da schon vor ihrem Auftritt ihre Tötung besiegelt ist. Dass König Dawid die Söhne seiner ersten Frau, die ihm einst loyal war und das Leben rettete, vgl. 1Sam 18,20. 28; 19,11-17, zur Hinrichtung ausliefert, ist schockierend. Dass die Erzählerschaft den zweiten Rizpah-Sohn Mefivoschet nennt und damit auf den Sohn des treuen Jehonatans anspielt, macht die Angelegenheit noch anstössiger, hätte sie doch die Namen der Rizpah-Söhne wie die der Michalsöhne verschweigen können! Weshalb tut sie das nicht? Die klangliche Anspielung von Meriv Baal auf Merav in Chr macht die Angelegenheit noch schlimmer. Und äusserst anstosserregend ist, dass eventuell die Enkel des treuen Barsillaj hingerichtet wurden, vgl. 2Sam 19,33. Denn in diesem Vers ergänzt die Erzählerschaft die Information über Adriel dem Mecholatiter aus 1Sam 18,19 mit der Angabe seines Vaters: Barsillaj aus Mechola. Handelt es sich um den Gileaditer Barsillaj aus Roglim?[402] Als im Kampf um den Thron Avschalom Oberhand gewonnen hatte, verhielt sich Barsillaj der Gileaditer Dawid gegenüber äusserst loyal und versorgte ihn in Machanajim mit allem Notwendigen, vgl. 2Sam 17,27-29; 19,32-40. Wie Michal rettete er Dawid das Leben. Gebietet Dawid deshalb kurz vor seinem Tod in 1 Kön 2,7 den Nachkommen Barsillajs gegenüber Barmherzigkeit? Bereut er seine Handlung von 2Sam

[399] Mündliche Information von Prof. Dr. Ernst Axel Knauf.
[400] Meriv(-)Baal könnte *Baal ist mein/unser/sein Anwalt*, resp. Meribaal *Held Baals* bedeuten, vgl. BDB. Vgl. Noth 1928:143, Anm. 2, der auf die aramäischen und kanaanäischen Elemente im jisraelitischen Namen Meriv-Baal hinweist. Weiterführende Information s. z.B. Schorch, Stefan: *Baal oder Boschet? Ein umstrittenes theophores Element zwischen Religions- und Textgeschichte.* ZAW 112. 2000:598-611.
[401] Zur klanglichen Verknüpfung von Paltiels Vater lāyiš, und Michals Vater šāʾûl, s. S. 100-101.
[402] Sowohl (Abel-)Mechola wie auch Roglim befanden sich im Ostjordanland im Land Gilead, vgl. Ri 7,22; 2Sam 17,27.32.37; 1Kön 4,12.16.

21,8-9?[403] Dass Adriel eine Schaultochter heiraten durfte, weist darauf hin, dass seine Sippe aus treuen Schaulanhängern bestand. Die Gileaditer waren Schaul gegenüber immer loyal, vgl. 1Sam 11. Nachdem die Pelischtäer die Leichen Schauls und seiner Söhne am Tor Bet-Scheans aufgehängt hatten, nahmen die Bewohner von Jabesch in Gilead sie heimlich von dort weg, brachten sie in ihre Stadt und begruben sie dort, vgl. 1Sam 31,12-13; 2Sam 21,12. Zwar lobt Dawid die Jabeschiten für diese Tat, vgl. 2Sam 2,4-7; doch unangenehm steht folgende Frage im Raum: Weshalb ordnet Dawid nie ein anständiges Begräbnis mindestens für seinen loyalen Freund Jehonatan an? Erst auf Rizpahs Druck hin befiehlt er, die Gebeine Schauls und Jehonatans zusammen mit denen der hingerichteten Söhne Rizpahs und Michals im Grab von Schauls Vaters Kisch in Zela in Binjamin zu bestatten, vgl. 2Sam 21,10-14.
Dass die Erzählerschaft mit unterschiedlichen Namen, resp. Bezeichnungen so viele Interpretationsmöglichkeiten offen lässt, hat eine unerhörte und unübertreffbare Wirkung. Eindeutige, identifizierbare Namen und genaue (Herkunfts-)Bezeichnungen wirkten im Vergleich dazu flach und plump.
21,8a1 und a2 bilden einen zusammengezogen Hauptsatz. Die ersten Wörter way-yiqqaḥ ham-melek tanzen aus der Reihe: Sie werden weder wiederholt noch reimen sie sich auf andere Wörter. way-yi**qqa**ḥ erinnert klanglich eher an Schauls Tötungsversuch in 21,2 wa-yeḇ**aqq**ēš šāʾûl leḥakkōṯām be-**qa**nnōʾṯô. Folgende wörtliche Wiederholungen treten in diesem Vers auf: bene/ḇaṯ in a1 und a2, ʾašer yālehḏā le- in b und c; folgende Endreime erscheinen: š**nê**/be**nê** in a1, riṣp**ā**/ʾayy**ā**/yālehḏ**ā** in a1,b und a2; der Endreim -yā in ʾayyā tritt als Anlaut in yālehḏā in b und c wieder auf. Hat Rizpah zwei Söhne, da sich be**nê** auf š**nê** reimt? Auffällig sind seit der Punktuierung durch die Massoreten die vielen **e** in den Anfangssilben: bei benê in a1 und a2, bei le- und we- in b und c; me- in meṗiḇōšeṯ und meḥōlāṯî in b und c. Heisst der zweite Sohn Rizpahs hier Mefivoschet, damit er eine Anfangssilbe mit dem Mecholatiter gemein hat? Oder ist es umgekehrt: Ist Adriel ein Mecholatiter, damit er klanglich mit Mefivoschet verbunden werden kann? Schon ʾa**rmō**nî und ʿaḏ**rî**ʾēl ... ham-**me**ḥōlāṯî haben die vier Konsonanten r, m, y, ʾ, spätestens seit der massoretischen Punktuation auch die drei Vokale a, ō, i gemein. Heisst der erste Rizpah-Sohn also Armoni, damit sein Name ähnlich wie Adriel der Mecholatiter klingt?[404] Beide Rizpah-Söhne und der Mecholatiter werden mit m und spätestens seit der massoretischen Vokalisierung mit einem ō verbunden: ʾar***mō***nî/***me***ṗiḇ**ō**šeṯ/ham-***me***ḥ**ō**lāṯî.
Aus Michals Kinderlosigkeit in 2Sam 6,23: lōʾ-hāyā lāh **yāleḏ** werden in 21,8 fünf Söhne: weʾeṯ-ḥamēšeṯ benê mîḵal baṯ-šāʾûl ʾašer **yālehḏā** ... . Sind sie Ausdruck von JHWHs Liebe Michal gegenüber, die von Dawid nicht geliebt wird; vgl. die von Jaakov ungeliebte Leah in Gen 29,31, der Elohim Recht verschafft? Auffällig ist, dass Michals fünf Kinder eine Parallele zu den fünf zusätzlichen Kindern der ursprünglich unfruchtbaren Channah in 1Sam 2,21 darstellen. Oder hat Michal vor allem *fünf Söhne*, damit sich deren Anzahl im constr. ḥa*m*ēš**eṯ** auf *me*ṗiḇōš**eṯ** reimt? Auffällig ist nicht nur der Endreim -šeṯ sondern auch das gemeinsame *m*. Und/oder ist *fünf* eine Anspielung an den im Alter von fünf Jahren verunglückten Jehonatan-Sohn Mefivoschet, vgl. 2Sam 4,4? Weist die Erzählerschaft mit klanglichen Mitteln darauf hin, dass

[403] Auffällig ist, dass Dawid in 1Kön 2,8 befiehlt, nach seinem Ableben den nicht-loyalen Schimi umzubringen, während er ihm zu Lebzeiten vor JHWH Schonung versprach. Bereut Dawid loyale Anhänger umgebracht zu haben, während er nicht-loyale verschonte?
[404] Armoni heisst gemäss LXX RA Hermon, gemäss LXX ANT Achi, Adriel gemäss LXX RA Esriel, gemäss LXX ANT Esri.

der behinderte Sohn Jehonatans und der Sohn Schauls und Rizpahs identisch sind? Verbindet sie hier Jehonatan mit Michal, resp. verbindet sie hier deren Kinder, denen Dawid allen Unrecht antut? Auch wenn Dawid in 2Sam 21,7 auf der Textebene vordergründig seinen Schwur dem Hause Jehonatan gegenüber hält, vgl. 1Sam 20,14-17, auf der klanglichen Ebene verletzt er ihn. Schlimmer noch: Spätestens in 2Sam 21,8-9 verletzt er auch auf der Textebene sein Versprechen dem Hause Schaul gegenüber, vgl. 1Sam 24,22-23. Das ist im Zusammenhang mit dem vorangehenden Vers anstosserregend.
Im gräzisierten Namen Michals klingt noch stärker als in ihrem hebräischen die Ortschaft (ʾāḇēl) mᵉḥôlā mit, woher Adriel stammt. ʾāḇēl ist etwas, wo Grünes wächst, z.B. eine Wiese, mᵉḥôlā ist ein Reigentanz, vgl. z.B. Ex 15,20;32,19; ʾāḇēl mᵉḥôlā ist eine Tanzwiese. Gleichzeitig bedeutet das Adjektiv ʾāḇēl auch *trauernd (für Tote),* vgl. z.B. Gen 37,35. Die Zuhörerschaft weiss, dass mit Mechola Abel-Mechola gemeint ist und hört den traurigen Aspekt mit. Der aramäische Name ʿaḏrîʾēl, *meine Hilfe ist El,* beantwortet die Frage in Michals Namen, *Wer ist wie El,* nicht, weist aber darauf hin, was Gott sein kann. Wer genau hinhört, nimmt wahr, dass der Name des Mannes, dem Michal fünf Kinder schenkt, ähnlich wie der ihres Urgrossvaters Aviel, *mein Vater ist El,* klingt, vgl. 1Sam 14,51. Die Namen Aviel und Adriel und die Anzahl Kinder der Schaulsippe rahmen die Michal-Fragmente: Michal erschien in 1Sam 14,49 als jüngstes und fünftes Schaulkind das erste Mal in MT. In 2Sam 21,8-9 verschwindet sie, repräsentiert durch ihre fünf Söhne, aus diesem. Und mit ihr verschwinden gemeinsam die sieben Nachkommen Schauls. Durch ihre Anzahl sind diese ironischerweise mit baṯ-šeḇaʿ, *Tochter der Sieben,* verbunden. Die zwei Frauen Dawids, Michal und Bat-Scheva, über die MT am meisten zu berichten weiss, sind auch in-sofern eng miteinander verbunden, da sich Michals Vorwürfe an Dawid aus 2Sam 6,20 bei Bat-Scheva bewahrheiten. Bat-Shevas erstes Kind stirbt zudem am siebten Tag, vgl. 2Sam 12,18.
Thematisch und wörtlich durch das Verb lqḥ wird hier 2Sam 3,15 aufgenommen, wo Isch-Boschet die Verantwortung für die Auslieferung und den sozialen Tod Michals übernimmt, vgl. 2Sam 6,23. Isch-Boschet akzeptierte Dawids Forderung von 3,14. In 21,8-9 übernimmt Dawid die Verantwortung zur Auslieferung und Tötung von Rizpahs und Michals Söhnen. Er akzeptiert die Forderung der Giveoniten aus 21,5-6. Im Gegensatz zu Isch-Boschets Handlung kann die Zuhörerschaft Dawids Verhalten mit Recht in Frage stellen: erstens aufgrund der widersprüchlichen Aussagen JHWHs und der Erzählerschaft in 21,1-2, zweitens wegen der einmaligen Erwähnung von Schauls Blutschuld an den Giveoniten und drittens durch JHWHs späte Gnade in 21,14. Dawids Name, *der Geliebte*, klingt hier äusserst zynisch. Während Michal ihm das Leben rettete, vgl. 1Sam 18.20,28; 19,11-12, liefert er ihre Söhne dem Tod aus. Hat Michal irrtümlich gemeint, ihr geliebter Dawid beantworte die Frage in ihrem Namen? Ihr Name klingt hier wie eine Anklage. Lebt sie noch? Falls ja, würde dies den vermeintlichen Widerspruch zu 6,23 erklären, warum sie kein Kind bis zum Tag ihres Todes (mehr) haben konnte.

2Sam 21,9: a und b beschreibt die Durchführung der Forderung von 21,6ab. Das von der Bedeutung her nicht mehr ganz verständliche yqʿ hif erscheint hier erneut, vgl. Num 25,3-5. Die hier verwendeten Übersetzer übertragen es wie in 21,6b. Auch wenn ich wiederum mit *hinrichten* übertrage, bin ich der Ansicht, dass die

Giveoniten die Schauliden nicht nur umbringen, sondern auch zynisch JHWH darbringen.[405]
Ausser L 1984, der way-yipp^{e}lû (npl q) in c mit *sie kamen um* übertragen, übersetzen alle mit *sie fielen.* Das š^{e}baʿtām yāḥaḏ (= Q, šibʿāṯayim = K, š^{e}baʿtāym= A) übersetzen Sch, L 1912, L 1984 mit *diese Sieben/sieben auf einmal,* G und T *alle sieben auf einmal*, Zu und Be *alle sieben zusammen*; Bu *die sieben, mitsammen.* Ich übertrage mit *und sie fielen ihrer sieben gemeinsam,* um einerseits die Verwandtschaft von yāḥaḏ und ʾeḥāḏ, *eins,* im Deutschen hörbar zu machen, anderseits um das Kollektivschicksal der Schauliden aufzuzeigen. Im Gegensatz zum *einen* (vermeintlich?) verschonten Enkel sind die sieben Schauliden gem*ein*sam, yāḥad, im gleichzeitigen und gleichgearteten Tod *eins*. humṯû, mwt hof Perf. 3. P. Pl., *sie wurden getötet* (so Zu, Sch, Be, Bu, T, G, vgl. BDB *be killed, put to death - by capital punishment*) übersetzen L 1912 und L 1984 beschönigend mit *sie starben*.[406] Zu, G und L 1984 übersetzen bi-ymê qāṣîr bā-riʾšōnîm mit *in den ersten Tagen der Ernte,* L 1912 *zur Zeit der ersten ... ,* Be *in den ersten Tagen der Erntezeit,* T *... des Schnittes*, Bu wörtlich *in den Tagen der Ernte, in den ersten,* während ich ein kurz und bündiges *in den ersten Erntetagen* bevorzuge. Wörtlich übersetzen d bi-ṯ^{e}ḥillaṯ q^{e}ṣîr ś^{e}ʿōrîm T *(am Anfang des Gestenschnittes),* G, Bu *(zu Beginn der Gerstenernte)*, Be *(anfangs ...)* und Zu *(am Anfang ...),* wobei ich mich Letzteren anschliesse. L 1912 und L 1984 übertragen etwas freier mit *wenn/wann die Gerstenernte anfängt/angeht*. Sch zieht bi-yme qāṣîr bā-riʾšōnîm bi-ṯ^{e}ḥillaṯ q^{e}ṣîr ś^{e}ʿōrîm zusammen: *in den ersten Tagen der Gerstenernte*. Gemäss LXX ANT wurden sie *in den Tagen der Emmer(ernte) zu Beginn der Gerstenernte* getötet.[407]
21,9ab way-**yitt^{e}nēm** b^{e}-yaḏ hag-gibʿōnîm way-**yōqîʿum** bā-hār ***li-pnê yhwh*** verläuft parallel zu 21,6ab **yuttan**-lānû šibʿā ʾ^{a}nāšîm ... w^{e}-**hôqaʿ^{a}nûm** ***la-yhwh*** b^{e}-gibʿaṯ šāʾûl. Der Empfänger der Darbringung, JHWH, hingegen wird chiastisch zum Hinrichtungsort angeordnet. In 21,9d folgen drei Zeitangaben, die fortlaufend präzisiert werden. Einzelne Wörter werden dabei wiederholt: **bi**-ymê **qāṣîr** *in den Tagen der Ernte*; Präzisierung: **bā**-riʾšōnîm, *in den ersten*; Präzisierung: **bi**-ṯ^{e}ḥillaṯ **q^{e}ṣîr** ś^{e}ʿōrîm *zu Beginn der Gerstenernte*. Fokkelman weist darauf hin, dass in 21,9d chiastisch die dreifache Zeitangabe und die Themen Tod und Essen aus 21,1a.d aufgenommen werden. Die Hungersnot, der Tod der Giveoniten, resp. der Tod der Schauliden und die Erntezeit bilden den Rahmen einer Erzählung, die hier abgeschlossen scheint.[408]

21,9d w^{e}-hēmmā **humṯû** (hof Perf.) 1. **bi-ymê** qāṣîr 2. bā-riʾšōnîm 3. bi-ṯ^{e}ḥillaṯ q^{e}ṣîr ś^{e}ʿōrîm
21,1a wa-y^{e}hî rāʿāb **bi-ymê** ḏāwiḏ 1. šālōš (drei!) šānîm 2. šānā 3.ʾaḥ^{a}rê šānā
21,1d... **hēmîṯ** (hif Perf.) ʾeṯ-hag-gibʿōnîm.

Das dritte Mal seit 21,6a erscheint in 21,9a das Verb ntn, das zweite Mal in 21.9b das Verb yqʿ. K šibʿāṯayi*m* (Q š^{e}baʿtām, A š^{e}baʿtāy*m*) in 21,9c reimt sich auf gibʿōn*îm* in a und riʾšōn*îm* und ś^{e}ʿōr*îm* in d; K hēm (Q hēmmā, A hēmma) in d reimt sich auf way-yitt^{e}nēm in a; yāḥaḏ in c reimt sich auf yaḏ in a. Auffällig sind hier auch die vielen m.

---

[405] Zur Frage Opferung oder Hinrichtung und zur Antwort, dass es beides ist, vgl. Miescher 2008: 83-84.
[406] Vgl. Stoebe 1994:453 und 454, Anm. 9b, der Q mēṯû liest und mit *sie fanden den Tod* überträgt.
[407] Weiterführende Information zur Handlungszeit s. z.B. Miescher 2008:74-75; Stoebe 1994:454-455, Anm. 9cd. Weiterführende Information zur Bedeutung der Gerstenernte s. z.B. Galley, Susanne: *Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage.* München: C.H. Beck 2003:128-148.
[408] Vgl. Fokkelman 1990:283-284.

Die Themen in 21,6-9 sind die Auslieferung, Verschonung und Darbringung von Schauliden vor JHWH. Träger der Handlung sind Dawid und die Giveoniten, wobei Dawid vordergründig als Helfer und die Giveoniten als Täter dargestellt werden. Opfer sind sieben noch verbliebene Schaulnachkommen, zwei namentlich bezeichnete Schaulsöhne, fünf nicht namentlich bezeichnete Schaulenkel, ihre Väter und Grossväter, Adriel, Schaul, Ajjah und Barsillaj, und ihre Mütter Rizpah und Michal. Michal ist auf der ganzen Linie Opfer und Verliererin. Sie verlor Dawid, den sie liebte, und Paltiel, der um sie weinte. Sie verlor ihren Status als Frau Dawids, bekam nie den Status als Mutter von dessen Kindern. Hier verliert sie ihre fünf Söhne, von wem diese auch immer stammen mögen. Und ihr Status als Tochter des ersten jisraelitischen Königs zählt nichts mehr. In 21,1-5 sah das Dramadreieck anders aus. Wegen des Widerspruchs zwischen JHWHs Aussage und derjenigen der Erzählerschaft und der Giveoniten in 21,1-2.5 können lediglich Fragen aufgeworfen werden: Ist in 21,1-5 Schaul Täter, die Giveoniten Opfer und Dawid Helfer? Oder ist Schauls vermeintliche Täterschaft lediglich der Vorwand eines Vernichtungszuges Dawids gegen die Schauliden? Ist Dawid also Täter und sind die Giveoniten seine Helfer?[409]

Was die Tötung der sieben Söhne und Enkel für Rizpah, Michal und die Schauliden generell bedeutet, liegt auf der Hand. Aber was bedeutet die Tötung der Schauliden für die Giveoniten, was für Dawid, was für JHWH?[410] Wenn Dawid wirklich dem einen Schaulenkel wegen seines Verprechens Jehonatan gegenüber Gnade gewährte: Weshalb verschonte er dann trotz seines Versprechens Schaul gegenüber, vgl. 1Sam 24,22-23, die anderen Schaulnachkommen nicht? Will Dawid Mefivoschet zunächst nicht ausliefern, weil er ihm als Behinderter nicht gefährlich werden kann, vgl. 2Sam 4,4; 21,7? Liefert er ihn dann aber trotzdem in 21,8 aus, weil sich die Gelegenheit bietet, sich eines Lahmen zu entledigen, der einer Kategorie Behinderter angehört, die er bekanntlich hasst, vgl. 2Sam 5,8? Erweist Dawid Mefivoschet schon in 2Sam 9 nur vordergründig Barmherzigkeit? Will er ihn nicht vielmehr überwachen? 2Sam 16,1-4 beweist, dass er ihm nicht vertraut, 19,24-30, dass er unfähig ist, seine Loyalität zu beurteilen.[411] Aus welchem Grund sollte die Erzählerschaft in 21,8 einen zweiten Mann mit demselben Namen bezeichnen, zumal sie nur zwei von insgesamt sieben Schauliden benennt? Überlebt von den Schaulidischen Männern einzig Micha, vgl. 2Sam 9,12? Ist der Name mîḵāʾ, der exakt in der Mitte von 2Sam 9,12 steht und von mᵉpîḇōšeṯ gerahmt ist, eine Reminiszenz an mîḵal? Kaum genannt, verschwindet er wieder aus dem Text. Was geschieht mit ihm?

Das Motiv der Darbringung vor JHWH erschien schon in 2Sam 6,17. In 21,6.9 überlässt es Dawid jedoch den Giveoniten, vor JHWHs Angesicht zu opfern. Auch wenn der Zeitpunkt der Tötung der Schauliden mit der Gerstenernte verbunden ist, geht es hier nicht um Speiseopfer. Dawid hat sich mit der giweonitischen Forderung nach Menschenopfern vor JHWH einverstanden erklärt. Willigt er ein, weil er glaubt, dass damit die Hungersnot ein Ende nimmt; zu Menschenopfern vgl. 2Kön 3,27-28, Ri 11,30-40, 2Chr 28,3? In Num 25,3-5 forderte JHWH von Moscheh die-

---

[409] Weiterführende Information zum Dramadreieck s. z.B. Schlegel 1993.

[410] Gemäss MShem 28,6 handelte es sich bei der Ausrottung der Schauliden um qiḏûš ha-šem eine ‚Heiligung des Namens'. Weiterführende Information zu Schaul in der rabb. Literatur s. Oberhänsli-Widmer, Gabrielle: *„ ... weil das Saul'sche Königshaus ganz ohne Makel war". Die Rehabilitierung Sauls in der jüdischen Rezeption.* In: Dietrich, Walter (Ed.): The Books of Samuel. Stories - History - Reception History. BEThL Leuven/Paris/Bristol: Peeters 2016:579-587.

[411] Vgl. auch Exum 1992:94.

selbe Tötungsart führender jisraelitischer Männer (die Baal Peor anhingen) wie die Giveoniten hier. Dennoch: In 2Sam 21,1 ist nichts von einer solchen Forderung JHWHs an Dawid zu vernehmen. Geht es hier wirklich um die Bestrafung eines (vermeintlichen) Vertragsbruches, resp. einer (vermeintlichen) Blutschuld?
Dass die Giveoniten die getöteten Schauliden nicht bestatten, steht im Widerspruch mit Deut 21,22-23. Ein Hingerichteter verunreinigt die Erde, die JHWH Elohim zum naḫᵃlāh, *Erbteil,* gegeben hat, wenn er nicht noch am selben Tag beerdigt wird. Weshalb korrigiert nicht wenigstens Dawid diese Unterlassung sofort? Ist deshalb JHWH, resp. Elohim dem Land noch nicht gnädig, vgl. 2Sam 21,14? Sind die Giveoniten und Dawid mit dieser Hinrichtung, Blutrache oder Opferung zufrieden, nicht aber JHWH? Regnet es, weil die Giveoniten nun das Erbe JHWHs wieder segnen, vgl. 2Sam 21,3? Und in wessen Namen? Hätte es auch ohne Opferung oder Vergeltung geregnet? Hat JHWH hier überhaupt etwas mit dem Regen zu tun? Hat die Hungersnot überhaupt einen Zusammenhang mit dem Regen?
In 2Sam 6 hatte Dawid priesterliche Funktionen übernommen: Er trug ein Efod, opferte und segnete. Michal trat Dawids (weiterem) priesterlichen Gebaren vehement entgegen und unterbrach das Segnen seines Hauses, vgl. 2Sam 6,12-21. Geht es hier um etwas Ähnliches? Aufgrund von 21,1 kann mitnichten geschlossen werden, dass JHWH eine Darbringung, resp. eine Opferung von Schauliden verlangte. Stellt sich hier JHWH Dawid entgegen, vgl. 6,5-9.11, indem er Dawids an die Giveoniten delegierte Priesterfunktion und -handlung eine Absage erteilt?
In 2Sam 6,16 war von Michals Verachtung für Dawid die Rede, in 21,6-9 kommen die Verachtung Dawids und der Giveoniten den Schauliden gegenüber zum Ausdruck. Verachtet Dawid JHWH (der Schaul erwählte), indem er die Giveoniten im Wissen um ihre Intention in ihrem zynischen Tun gewähren lässt? Dawids Haltung nicht nur den im Krieg gegen die Pelischtäer gefallenem Schauliden, sondern auch den hier hingerichteten Schauliden gegenüber ist äusserst fragwürdig. Weshalb liess und lässt er der Vorgängerkönigsfamilie nicht freiwillig angemessene Begräbnisse zukommen, vgl. 1Sam 31,2-13, zumal er seiner Achtung seinem von JHWH gesalbten Vorgängerkönig gegenüber sonst öffentlich Ausdruck verlieh, vgl. z.B. 1Sam 24,7.11? Die Wiederaufnahme des Substantivs māweṯ, (Michals) *Tod* aus 2Sam 6,23 durch das Verb mwṯ hof, *sterbe*n (ihrer Kinder) in 21,9 könnte darauf hindeuten, dass das Michal-Fragment und die hier vorliegende Erzählung zu Ende ist. Sind Dawids Unterlassungen ein (Mit-)Grund, weshalb sie hier trotzdem nicht ein Ende findet?
In 2Sam 21,6-9 fallen die vielen Zahlenangaben auf. Die Erwähnung des Beginns der Gerstenernte deutet darauf hin, dass die Schauliden zur Zeit des siebentägigen Mazzotfestes um-, resp. dargebracht wurden; zu ḥag ham-maṣṣôṯ s. z.B. Ex 23,15; 34,18; Lev 23,6; Deut 16,16. Auffällig in diesem Zusammenhang ist die Übereinstimmung von Zahlwörtern – vor allem das Zusammenfallen von sieben mit eins – in 2Sam 21,8-9 und während Mazzot: *Sieben* Tage šiḇʿaṯ yāmîm dauert das Mazzotfest, das in *einen* Fest(tag), ḥag, mündet; *sieben* Schauliden sterben vor JHWH einen geme*in*samen Tod šᵉḇaʿtām (A šᵉḇaʿtāym) yāḥaḏ. Das Zusammenfallen von sieben mit eins erinnert an die Brandopfer, für die sieben einjährige tadellose Schafe nötig waren, vgl. z.B. Num 29,2.8.36, und an die Siebenzahl als Vergeltung für einen Totschlag, vgl. Gen 4,15. Ein Grund für eins und sieben könnte, wie aufgezeigt, in den Reimen liegen, ein anderer in den Anspielungen auf Mazzot, Pesach, Opfer- und Hinrichtungsrituale, s.u. Doch was könnte die giweonitische Forderung nach sieben Schauliden sonst noch bedeuten? Besteht ein Zusammenhang zu der siebenfachen Wiederholung des Gottesnamen JHWH in 2Sam

21,1-9? Geht es um eine ‚heilige Zahl'?[412] Ist sieben eine ‚symbolische Zahl zum Ausdruck vollkommener Wirkung'?[413]
Kunz weist darauf hin, dass Dawid in 2Sam 3,2-5 sechs Frauen und sechs Söhne hat. Indem er Michal in 3,14 zurückfordert, wird sie zur siebten Frau und ein potenzieller siebter Sohn kommt ins Spiel.[414] *Drei*mal, in Gen 29,18.20.30, erscheint *sieben* (šeḇaʿ šānîm, *sieben Jahre*) im Zusammenhang von Jaakovs Liebe zu Rachel, vgl. *drei* in 2Sam 21,1. Sieben Söhne hatte Rachels Magd Bilha, vgl. Gen 46,25. Und Channah besingt in 2Sam 2,5 das Glück der Unfruchtbaren, die sieben Söhne gebiert. In Rut 4,14 ist Rut, die Noomi einen Sohn schenkte, besser als sieben Söhne. Durch sie wird Noomis Stellung in der Gemeinde wieder hergestellt. Wie die Erzählung von 2Sam 21,1-14 beginnt die von Noomi mit einer Hungersnot, Thema ist hier ebenfalls der Tod von Söhnen und Frauensolidarität, vgl. Rut 1,1-5.16-17; 4,15. Ist auch Rizpah besser als sieben Söhne? Klar ist: Sie ist besser als Dawid, der Enkel des Lösers Oved, den Rut Noomi gebar, vgl. Rut 4,14-15. Nicht er, sondern Rizpah errettet ganz Jisrael! [415]
Und wofür stehen *zwei* und *fünf* in 2Sam 21,6.8-9? Zuerst ist von der Auslieferung der beiden Rizpah-Söhne die Rede. Folgende Figuren des Tanach haben z.B. *zwei* Söhne: Avraham, vgl. Gen 16,15-16; 21,1-3; Jokschan, vgl. Gen 25,3;[416] Josef in Ägypten vor der Hungersnot, vgl. Gen 41,50; 46,20.27; Rachel, vgl. Gen 30,5-6; 35,16-20.24; 46,19-22; Jaakovs Nebenfrauen in Mesopotamien, vgl. Gen 35,25-26; Noomi, vgl. Rut 1,1-5. Wird Rizpah durch ihre zwei Söhne mit Stammmüttern und -vätern verbunden? Auffällig ist wiederum die Verbindung mit Rachel. *Zwei* erscheint im Zusammenhang mit dem Thema Tod auch in Rut 1,1-5: Noomis zwei Söhne sterben in Moav.
Und welche Parallelen gibt es zu den *fünf* Michalsöhnen? Wird Michal mit Channah verbunden, die anstelle von Schmuel mit fünf Kinder gesegnet wird, vgl. 1Sam 2,20-21? Das Zahlwort *fünf* erinnert auch an Mefivoschet in 2Sam 21,7, der fünf Jahre alt ist, als er im Zusammenhang mit dem Tod seines Vaters und Grossvaters verunglückt, vgl. 2Sam 4,4. *Fünf* kommt auch oft vor, wenn Dawid in Gefahr ist: Für den Kampf mit Goljat nimmt er fünf Steine aus dem Bach, vgl. 1Sam 17,40. Auf der Flucht vor Schaul fordert er von Achimelech fünf Brote, vgl. 21,4. Im Zusammenhang mit Avijgajil, die ihn vor Blutschuld bewahrt, vgl. 25,26.30-31, kommt sowohl *zwei* wie *fünf* vor: Sie bringt ihm neben zwei Krügen Wein fünf Schafe und fünf Mass Röstkorn, später nimmt sie fünf Mädchen zu ihm mit, vgl. 25,18.42. Im Zusammenhang mit einer Hungersnot und einer Errettung davor kommen die Zahlwörter *zwei* und *fünf* auch bei Josef in Gen 45,6-7 vor. Dawids Auslieferung der fünf Michalsöhne zur Hinrichtung hat vor allem Parallelen mit Jos 10,22-27, wo Jehoschua fünf Könige erschlägt und danach an fünf Pfähle hängt.

[412] Gemäss Bodi/Donnet-Guez 2005:55 entspricht die heilige Zahl sieben dem heiligen Charakter des Vertrags. Im AO enden alle Verträge mit der Anrufung der göttlichen Sieben, deren Rolle es ist, sie zu beschützen.
[413] S. Stoebe 1994:454, Anm. 6a.
[414] Vgl. Kunz 2004:55.
[415] Nicht nur die Figur Michal, auch die Figuren Noomi und Rut werden mit Rachel und Leah verbunden, vgl. Rut 4,11.
[416] Weiterführende Information zu Jokschan, v.a. zu Ketura, seiner Mutter und dritten Frau Avrahams, s. Knauf, Ernst Axel: *Ketura* auf WiBiLex: Januar 2007. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23448, abgerufen am 17.1.2017.

Ist Dawid der neue Jehoschua, der sich aber bei der Beseitigung von fünf Schaulidischen Königsthronanwärtern nicht die Hände schmutzig machen will?[417]
In 2Sam 21,7-8 ist von insgesamt acht Schaulidischen Nachkommen die Rede, wobei nicht klar ist, ob es sich lediglich um sieben handelt. Diese Unklarheit erinnert an die der sieben oder acht Jischajsöhne, vgl. 1Sam 16,10-11; 17,12; 1Chr 2,13-15. Umgekehrt wie bei Jischajs Söhnen in 1Sam 16,10-11, wo am Schluss der wichtigste Sohn erwähnt wird, ist in 2Sam 21,7-9 zuerst vom besonderen Schaulenkel die Rede.

Exkurs: Pesach, Mazzot und 2Sam 21,1-9
Schon aufgrund der in 2Sam 21,9 erwähnten Gerstenernte ist es unmöglich, nicht an die Tradition von Pesach und Mazzot zu denken. Welche der zu 2Sam 21,1-9 aufgeworfenen Fragen bezüglich Plot, Figuren, Themen, Motive und Zahlen könnten in den Zusammenhang von Mazzot und Pesach gestellt werden? Im Folgenden gehe ich in einem sehr kurzen Exkurs auf Mazzot und Pesach ein und hebe Anklänge von 2Sam 21,1-9 an diese Frühlingsfeste grafisch hervor.
Bei Pesach wurden ursprünglich zu Beginn der Vegetationsperiode Lebewesen, Schafe oder Ziegen, der Gottheit dargebracht, vgl. 2Sam 21,1.6.8-9, um Segen, resp. Schutz für Weidewechsel und neugeborene Tiere zu erlangen.[418] Das Opfer, pesaḥ genannt, wurde anschliessend verzehrt, vgl. z.B. Ex 12,11.21. Pesach wurde später in das Ackerbaufest Mazzot integriert, vgl. Deut 16,1-8. Bei Mazzot assen die Menschen nach dem Schnitt des ersten Getreides, der Gerste, während sieben Tagen ungesäuerte Brotfladen, maṣṣôṯ, vgl. 2Sam 21,7.9. Das verbotene Gesäuerte, *ḥāmēṣ*, vgl. z.B. Ex 12,15; Ex 13,3.7; Deut 16,3 erinnert klanglich an die fünf geopferten Michalsöhne: *ḥᵃmēšeṯ* bᵉnê mîḵal, vgl. 2Sam 21,8.[419] Das Opfer, bei Mazzot aus einem Omer Gerste bestehend, wurde auf einem Höhenheiligtum dargebracht, vgl. 2Sam 21,6.8-9. Der Name Armoni, ʾa**rmō**nî, erinnert an das ʿ**ōm**e**r**-Mass, dessen Buchstaben **ō m r** in umgekehrter Reihenfolge in der Mitte des Namens des Rizpahsohnes erscheinen. Sieben Wochen später kam es zum Schnitt des zweiten Getreides, des Weizens, vgl. 21,7-9. Später wurde die Erzählung des Exodus und des Vertrages zwischen JHWH und den Jisraeliten für dieses Fest zentral, vgl. 2Sam 21,2, Ex 13,3-4.6.8-10 und z.B. Ex 6,4-5; 19,5; 31,16; 34,10.27. Beide Namen der unterschiedlichen Frühlingsfeste wurden synonym weiterverwendet, vgl. z.B. Ex 23,15; 34,18.25, deren Riten wurden in einen geschichtlichen Kontext gestellt und theologisch neu interpretiert. Die maṣṣôṯ wurden durch das Brot des Elends der Jisraeliten in Ägypten, vgl. Deut 16,3 und 2Sam 21,1, und durch die Eile, mit der sie fliehen mussten, begründet, vgl. Ex 12,39. Das pāsaḥ bekam eine Schutzfunktion gegen den mašḥîṯ, *Schlächter.* Wenn JHWH Blut an den Türbalken und -pfosten sah, zog er vorüber: û-pāsaḥ yhwh, vgl. Ex 12,21-23. psḥ bedeutet vorüberziehen oder hinken, vgl. 2Sam 4,4; 21,7. Das ursprünglich nur einen Tag dauernde Pesach wurde nun wie das Mazzot-Fest sieben Tage begangen, vgl. 2Sam 21,6-9. Der erste, wichtigste Tag wurde Pesach (später Seder) genannt, der letzte Mazzot, vgl. Lev 23,5-6 und 2Sam 21,7.9. Pesach wird fortlaufend aktualisiert und vergegenwärtigt, indem weiterer Verfolgungs- und Unterdrückungserfah-

[417] Weiterführende Information zu Jos 10,1-27 s. Knauf 2008:95-104. Zu Dawid als neuer Jehoschua vgl. 2Sam 8,4 und Jos 11,6.
[418] Es ging aber vor allem darum, Schutz für die Daheimgebliebenen zu erlangen. Persönliche Information von Prof. Dr. Ernst Axel Knauf.
[419] Während gemäss Lev 2,11 Speiseopfer für JHWH nicht mit Gesäuertem zubereitet werden dürfen, darf gemäss Lev 7,13 Gesäuertes als Lob- und Dankopfer dargebracht werden.

rungen gedacht wird, vgl. Ex 13,8; mPes 10,5. Die Figur des Gesalbten, des Messias', die Figur Dawid, der sein Königtum wiedererrichten und sein Volk von Fremdherrschaft befreien sollte, wurde zentral. Bei der heutigen Pesachfeier im Familienkreis werden um die Mazzot fünf Speisen (Sero'a, Charosset, Maror, Karpass und Beiza) gruppiert. Es werden fünf Becher Wein eingeschenkt, vier in Gedenken an JHWHs Worte in Ex 6,6-7, einer in Gedenken an JHWHs Wort in Ex 6,8 für den Propheten Elija.[420]
In 2Sam 21,1-9 ist sowohl das Motiv der Darbringung von Lebewesen, hier Menschen, wie auch das Motiv der Gerste relevant. Die Schauliden werden hier zum Pesach. Das **m** und das **r** des Omer aus dem ursprünglichen Mazzot erklingen sowohl beim siebenfachen **ʾmr**, *sagen,* wie auch im Namen **ʾarmōnî**. Steht Armoni für das Omer, die Gesamtheit aller Opfer? Warum sonst werden nur er und Mefivoschet namentlich genannt? Die Protagonisten von Pesach finden sich unter anderen Namen auch in 2Sam 21,1-9: Der Täter Pharao (resp. die Ägypter) wird durch Schaul (resp. die Schauliden) ersetzt, die Opfer, die Jisraeliten, durch die Giveoniten und der Helfer Moscheh durch Dawid. Aus dem Kampf Moschehs gegen Pharao und die Ägypter ist hier ein Kampf Dawids gegen die Schauliden geworden.
Wichtig ist bei 21,6-9 wie beim ursprünglichen Pesach die Zahl eins und wie beim ursprünglichen Mazzot die Zahl sieben. Und wie beim neuen Pesachfest werden die Zahlen eins und sieben kombiniert und die Zahl fünf kommt dazu. Die sieben Schaulnachkommen erinnern an die sieben Tage des ursprünglichen Mazzot und der neuen Pesachfeier, der eine (zunächst) verschonte Schaulnachkomme und das Einswerden der sieben Schaulnachkommen im gleichgearteten Tod erinnern an das ursprünglich nur einen Tag dauernde Pesach, das neu sieben Tage begangen wurde, wobei der erste, wichtigste Tag damals Pesach genannt wurde. Und die fünf Michalsöhne finden ihre Parallele bei den fünf Speisen, die an JHWH und den Auszug aus Ägypten erinnern. Der Begriff rāʿāḇ *Hungersnot* in 2Sam 21,1 erinnert daran, dass die Jisraeliten aus diesem Grund nach Ägypten zogen, vgl. z.B. Gen 12,10. Der Begriff p̱sḥ, *hinken*, vgl. Ex 12,21-23, erscheint bei Mefivoschet, vgl. 2Sam 4,4. Bezeichnend ist, dass sein Unfall auf der Flucht geschah. Die Schauliden flohen vor Dawid, so wie die Jisraeliten vor Pharao flohen. (Der hinkende) Mefivoschet wird in 21,7 verschont, Dawid zieht (vorerst) an ihm vorüber, wie dies JHWH bei den mit Blut bezeichneten Türen tat. Mefivoschtes npl aus 2Sam 4,4 erscheint jedoch in 21,9a: Hier fallen die sieben Schauliden, inklusive einem Mefivoschet, gemeinsam und werden im Tod eins way-yippᵉlû šᵉḇaʿtām yāḥaḏ.

8.2 Wiedergutmachung in 2Sam 21,10-14

Auch wenn es zunächst den Anschein machen könnte: Die Erzählung ist mit 21,9 nicht zu Ende. Das Problem der Hungersnot ist mit der Tötung der Schauliden nicht gelöst. Die Gerstenernte, die eigentlich Linderung des Hungers verspräche, ist lediglich eine Zeitangabe. Den drei Zeitangaben von 2Sam 21,9d folgen zwei weitere in 21,10b, wobei die erste in 21,10b auf die dritte in 21,9d Bezug nimmt. Die unerhörte Grausamkeit Dawids und der Giveoniten aus 2Sam 21,8-9 wird in 21,10 nochmals gesteigert und mit weiteren Details ausgeschmückt. Denn in 21,10d lässt Dawid das Wirklichkeit werden, was er Jisraels Feinden, den Pelischtäern und Goljat, angedroht hatte: Stellvertretend für ihn liefern hier die Giveoniten

[420] Vgl. v.a. Galley 2003:128-148, weiterführende Information Knauf 2008:65-67.

die getöteten Sauliden wilden Tieren aus,[421] zu ʿôp haš-šāmayim und ḥayyaṯ haś-śāḏeh (hāʾāreṣ) vgl. 1Sam 17,46. Gleichzeitig aber tritt in 21,10 überraschend seine Kontrastfigur, die Schaulidin Rizpah, auf die Bühne, vgl. 2Sam 3,7, tritt den bestialischen Verhaltensweisen entgegen und zwingt Dawid zu einer Wiedergutmachung. Wiederum vertritt eine Schaulidin die Werte der Tora Dawid gegenüber.[422] Die Erzählung, die aus Sicht der Erzählerschaft erfolgt, geht anders als erwartet weiter und endet in 2Sam 21,14. Durch die solidarische Frauenfigur und dem Motiv der Gerstenernte werden die Figuren Michal und Noomi miteinander verbunden. Zu Beginn der Gerstenernte, biṯḥillaṯ qᵉṣîr śᵉʿōrîm, kehrt die kinderlose Noomi mit ihrer Retterin Rut aus Moab ins Haus des Brotes, nach bêṯ leḥem, zurück, vgl. Rut 1,22. Die Rolle der Retterin hat hier Rizpah.

Obwohl Rizpah von keinem hier besprochenen Dichter und keiner hier vorgestellten Schriftstellerin rezipiert wird, gehe ich kurz auf 2Sam 21,10-14 ein, da ich der Ansicht bin, dass Rizpah, die hier in den Rollen der Schaulidin und Mutter interveniert, auch stellvertretend für Michal aktiv ist: Sie nimmt das Trauergewand, spannt es zum Schutz beim Felsen auf und hält dort ununterbrochen Wache, um Tag und Nacht Vögel und Tiere von den Leichen fernzuhalten. Es geht hier um Mutterliebe und um Loyalität der eigenen Sippe gegenüber. Mit ihrem Verhalten fordert sie gebührende Bestattungen. Denn ohne diese blieben die Schauliden wie Verbrecher stigmatisiert.[423] Da die Schauliden nach ihrem Tod nicht in Frieden ruhen können, sorgt sie dafür, dass Dawid, der ohne Schauliden endlich Ruhe vor Konkurrenz hätte, auch keine findet, es sei denn, er reagiere auf ihren Protest. Warum Rizpah hier nicht zusammen mit Michal auftritt, verschweigt die Erzählerschaft. Ist sie eines natürlichen oder unnatürlichen Todes gestorben? Oder lebt sie in Gefangenschaft?

Das mittlere Michal-Fragment inkl. ‚Rizpah-Vorspann' und das letzte Michal-Fragment inkl. ‚Rizpah-Anhang' haben folgende Struktur gemein:[424]

2Sam 3,7.14-16; Thema: **Dawids Anbindung an Schauls Familie**	**2Sam 21,6-11; Thema:** **Dawids Loslösung von Schauls Familie**
7 Rizpah ist Opfer.	8 Michal und Rizpah sind Opfer.
7-8 Avner fordert Rizpah.	6 Die Giveoniten fordern sieben Söhne von Rizpah und Michal.
13-14 Dawid fordert Michal.	
7-8 Avner nimmt Isch-Boschet Rizpah weg.	8 Dawid nimmt Rizpah zwei und Michal fünf Söhne weg.
13-16 Dawid lässt Paltiel Michal wegnehmen. Sie könnte Mutter seines siebten Sohnes werden, vgl. 3,2-5.	Dawid veranlasst die Tötung von insgesamt sieben Schaulidischen Nachkommen. Michal ist Mutter von fünf Söhnen Adriels.
16 Paltiel trauert öffentlich um die Schaulidin Michal.	10 Rizpah trauert öffentlich um die sieben Schauliden.
Das Opfer Paltiel ist aktiv.	Das Opfer Rizpah ist aktiv.
Michal ist passiv.	Das Opfer Michal ist passiv (inexistent).
(31 Dawid befiehlt das Tragen des śaq.)	10 Rizpah trägt den śaq, resp. spannt ihn auf.
(32 Dawid veranlasst die Bestattung des Schauliden Avner.)	11 Dawid wird zur Bestattung mehrerer Schauliden veranlasst.

[421] Das Aussetzen der Leichen den Vögeln des Himmels wie auch die Beisetzung von Knochen erinnern an zoroastrische Gepflogenheiten. Weiterführende Information s. Rusell, James R.: *Burial III. In Zoroastrianism.* In: Encyclopaedia Iranica. Vol IV. Fasc. 6: 561-563. Online: www.iranicaonline.org/articles/burial-iii, abgerufen am 21.09.2016.

[422] Weiterführende Information s. z.B. Metzler, Luise: *Das Recht Gestorbener. Rizpa als Toralehrerin für David.* Marburg: LIT 2015.

[423] Vgl. Fokkelman 1990:285-286.

[424] Vgl. Kunz 2004:55.

In 2Sam 21,10 protestiert Rizpah wie Paltiel in 3,16 mit öffentlicher Trauer. Während Paltiel weint, wacht Rizpah bei den Leichen und vertreibt die wilden Tiere. Beide Opfer Dawids appellieren mit ihrer öffentlich zur Schau gestellten Trauer an diesen. Während die Erzählerschaft sich über den Erfolg von Paltiels Weinen ausschweigt, berichtet sie von Rizpahs erfolgreichem beharrlichen Wachen. Offenbar braucht es aber Zeit, bis Dawid sich von ihr zu einer Bestattung bewegen lässt. Jetzt, am Ende von 21,10, hat die Hungersnot noch nicht ein Ende gefunden, lediglich Regen ergiesst sich vom Himmel. Steht dieser im Zusammenhang mit Rizpahs Trauer? Er kann nicht im Zusammenhang mit der Tötung der Schauliden stehen, denn nach 21,9 regnet es nicht.[425] Rizpahs öffentliche Demonstration zwingt Dawid zu etwas ebenfalls Unerwarteten: Er nimmt Schauls und Jehonatans Knochen von Jabesch weg und lässt ein Begräbnis inszenieren, bei dem er die Knochen der gefallenen Schauliden zusammen mit denen der hingerichteten begraben lässt. Erst diese Handlung stimmt Elohim in 21,14d gnädig: way-yēʿāṯēr ʾᵉlōhîm lāʾāreṣ ʾaḫᵃrê-ḵēn. Rizpah zwang Dawid zu einer Wiedergutmachung. Nicht er, sondern sie errettet das Land vor der Ungnade Elohims.

Am Ende der Erzählung in 21,14 stellen sich folgende Fragen: Warum kam Dawid nicht selber auf die Idee, die Leichname der hingerichteten Schauliden zu bestatten, vgl. Deut 21,22-23? Weshalb bemühte er sich nie um ein angemessenes Begräbnis seines jisraelitischen Vorgängerkönigs Schaul und seines Freundes Jehonatan?[426] Aus welchem Grund lieferte er die Söhne Rizpahs und Michals an die Giveoniten aus? Nicht das gewaltsame, unmenschliche Vorgehen Dawids und der Giveoniten hat JHWH, resp. Elohim gnädig gestimmt, sondern erst seine Reaktion auf den gewaltlosen Protest der Totenwächterin Rizpah. Wer hat zu verantworten, dass JHWH, resp. Elohim dem Land nicht gnädig war, vgl. 21,1? Schaul? Dawid? Besteht ein Zusammenhang zwischen der Hungersnot und Dawids Verhalten dem gefallenen Erwählten JHWHs, Schaul, und seinem Erstgeborenen gegenüber?

Während 2Sam 21,10 drei Zeitangaben aufweist, finden sich in 2Sam 21,14 drei Ortsangaben, wobei wieder mit der gröbsten Angabe begonnen und mit der genausten aufgehört wird. Auch dies sind Zeichen, dass die Erzählung, resp. ihr Nachspann hier zu Ende ist. Gerahmt wird 21,1-14 von der Hungersnot und von JHWH in 21,1ab und der Gnade Elohims in 21,14d. Die letzte Wendung in 21,14d ʾaḫᵃrê-ḵēn, *also danach*, weist darauf hin, dass Elohim die Hungersnot nicht beendigt hätte, hätte Dawid die Schauliden nicht angemessen bestattet.[427]

Fokkelman weist auf folgende Analogien hin: Nicht-Jisraeliten, Pelischtäer, haben König Schaul und seinen Sohn öffentlich gehängt. Nicht-Jisraeliten, Giveoniten richten dessen Nachkommen öffentlich hin. Im Gegensatz dazu setzen sich sowohl Jabeschiten wie auch Rizpah für angemessene Begräbnisse der Schauliden

---

[425] M.E. regnet es, als die reguläre Regenzeit im Herbst kommt. 2Sam 21,9-10 weist darauf hin, dass Rizpah von der Gerstenernte im April bis im Oktober/November die Leichen bewacht. Auch gemäss Fokkelman 1990:288 beginnt ihre Wache während der theoretischen Erntezeit. Hätte es zur frühen Sommerzeit ausnahmsweise geregnet, wäre sie nur ein paar Wochen bei den Leichen geblieben. Im Gegensatz zu den ausserordentlichen, durch JHWH verursachten Gewittern, vgl. 1Sam 7,10; 12,17-18, ist hier nicht von Donner die Rede. Auch das einfache nāṯaḵ nif mayim zeigt eher, dass sie monatelang bis zur regulären Regenzeit im Spätherbst ausharrte. Die Hungersnot endet wahrscheinlich mit der Gerstenernte im April.

[426] Weiterführende Information zu Ungereimtheiten zwischen 1Sam 31,12-13 und 2Sam 21,12 s. z.B. Kunz 2004:41-51.

[427] Vgl. Fokkelman 1990:289-290.

ein. Todesmutig bergen erstere die Leichen Schauls und Jehonatans, todesmutig bewacht letztere die Leichen von Schauls Nachkommen.[428]
Rizpah ist die vierte Figur, die öffentlich gegen König Dawids Verhalten protestiert: Paltiel protestierte in 2Sam 3,16 mit Weinen, Michal in 2Sam 6,20 mit ihrem Entgegentreten und einer ironischen ‚Segnung', Schimi in 16,5-13 mit ohnmächtig-wütendem Steinewerfen und Verfluchungen, Rizpah in 21,10 mit der beharrlichen Totenwache. Während Paltiels Weinen, Michals Entgegentreten und ihre Ironie und Schimis Verfluchungen nicht fruchteten, erweist sich Rizpahs stiller Protest als erfolgreich. Dank ihr überlebt das Land. Sie weist Dawid darauf hin, was seine Aufgabe als König ist. Was das jisraelitisch-schaulidische Königshaus anbelangt, gelingt es ihr lediglich, die blutige Tragödie mit einem anständigen Begräbnis zu beenden.[429]
Die Themen von 2Sam 21,1-14 werden in 2Sam 24 aufgegriffen: Verfehlung eines Königs, Zorn JHWHs, Strafe des Landes, Wiedergutmachung durch den König und Gnädig-Sein JHWHs. Gad spielt in 24,13 mit JHWHs Androhung einer Hungersnot auf 21,1 an. Ähnliche Themen und Motive wie bei der Erzählung über das Ende der Schauliden von 21,1-14 werden in der über das Ende der Dawididen auftreten. Da Zidkijahu den Vertrag mit dem König von Bawel gebrochen hat, werden seine Söhne vor seinen Augen getötet, vgl. 2Kön 25,1-7; zum Motiv Hunger vgl. 2Kön 25,3, zu den Motiven Wegnahme und Tötung von fünf Männern vgl. 2Kön 25,18-21.

9 Übergeordnete Struktur bezüglich Plot, Figuren und deren Namen

Im ersten und im letzten Michal-Fragment geht es um familiäre Zusammenhänge der Schauliden. 1Sam 14,49 endet mit der Erwähnung des jüngsten Schaulkindes Michal, 2Sam 21,9 endet mit dem Tod von Michals Kindern. Fünf lebende Schaulkinder eröffneten das erste Michal-Fragment, mit fünf toten Michalkindern schliesst das letzte.[430] Mit der Anzahl Kinder wird Michal wie ihr Vater mit Channah verbunden. Diese erklärte den Namens ihres langersehnten Sohnes šᵉmûʾēl, Schmuel, mit: mē-yhwh šᵉʾiltîw (šāʾal q Perf), *von JHWH habe ich ihn erbeten*, vgl. 1Sam 1,20, was nicht einleuchtet. Das *Erbeten* im Namen trifft auf šāʾûl, Schaul zu. Wie Elkanah und Channah werden Schaul und Achinoam mit drei Söhnen und zwei Töchtern gesegnet, vgl. 1Sam 2,21. Die mittleren Michal-Fragmente zwei bis acht rahmen Dawids Aufstieg zum König. Nach der Ankündigung von Michals Tod und ihrem Verschwinden aus dem Text in 2Sam 6,23 nehmen Dawids Verfehlungen zu; sein Abstieg beginnt. Das neunte und letzte Michal-Fragment, wo Michal repräsentiert durch ihre Söhne auftritt, ist in Dawids letzter Abstiegsphase anzusiedeln. Die Szenen, wo Michal und Rizpah auftreten, also das mittlere Michal-Fragment inkl. Vorspann von 2Sam 3,6-16 und das letzte Michal-Fragment inkl. Nachspann von 2Sam 21,1-14, rahmen seine Königsherrschaft.[431] In beiden Fragmenten wird er negativ dargestellt. Sympathieträger ist in 3,16 Paltiel, in 21,10 Rizpah. Nicht der amtierende König, sondern die Nebenfrau des Vorgängerkönigs wendet JHWHs

[428] Vgl. Fokkelman 1990:291-292.
[429] Vgl. auch Exum 1992:81-95, v.a. 93-95.
[430] In 1Sam 14,49 werden fünf Kinder Schauls genannt: Jonatan, Jischwi, Malkischua, Merav, Michal. Ab 2Sam 2,8 kommt noch ein weiterer Sohn dazu: Isch-Boschet. Warum fehlte er in 1Sam 14,49? Wäre von der Anzahl her ein Kind zu viel gewesen, wenn er auch erwähnt worden wäre?
[431] Bat-Scheva hingegen taucht an den Eckpunkten von Dawids Herrschaftsausübung auf: in 2Sam 11,1-12,25 und 1Kön 1,11, vgl. Kunz 2004:356-357. Zur Kontextualisierung des grösseren Rahmens s. z.B. Müllner 1998:115-117 (114-129).

Ungnade von Jisrael ab. Als letzte Schaulidin verschwindet sie im Nachspann des letzten Michal-Fragmentes in 21,11 aus dem Text. Während Michal Schauls zweite Tochter ist, ist Rizpah seine zweite Frau, resp. Nebenfrau, pilegeš, vgl. 3,7. Die Frage, was mit ihr geschah, bleibt wie bei Michal unbeantwortet.
Auch der Name Adriel ist für die Rahmung der Michal-Fragmente von Belang. Michals Grossvater hiess ähnlich: Aviel, *mein Vater ist El,* vgl. 1Sam 14,51. Da im Zusammenhang mit Merav und Michal im zweiten Fragment zwei Männer genannt werden, Dawid und Adriel, ist es folgerichtig, dass das letzte Michal-Fragment mit diesen endet. Adriels, nicht Dawids Name weist in 2Sam 21,8 auf 21,14 hin: *El ist meine Rettung*. Die Frage: mîḵal? *Wer ist wie El?* wird in den Michal-Fragmenten nicht beantwortet. Aus Sicht Michals und aufgrund des Plots in ihren Biografie-Fragmenten kann die Frage in ihrem Namen nur negativ beantwortet werden: Es kann nicht Dawid sein.

Fazit zur antiken Literatur

Alle antiken Vorlagen spiegeln die Zeit und die Kultur, in der sie verfasst wurden. In diesem Kapitel erfolgt die Zusammenfassung der Antworten auf die anfangs gestellten Kernfragen.

Wie wird die Figur Michal in 1-2 Sam dargestellt?

Michal-Fragmente/Gattung des Fragments/Inhalt	**Vorstellung, Darstellung, Kontext, Parallelen**
	Michal wird durch ihren Namen *Wer ist wie El* vorgestellt und in ihrem Aktiv- und Passiv-Sein ihrem Vater Schaul, *dem Erbetenen*, und ihrem Mann Dawid, *dem Liebling*, gegenüber gestellt.
Erstes Fragment 1Sam 14,49-50: Genealogie. Michals Herkunft	Erste Erwähnung. Vorgestellt namentlich und als die jüngste Tochter Schauls, als letztes der Schaulkinder. Parallele zu Jischajs Kindern, wo Dawid als letzter vorgestellt wird. Neutrale Darstellung Michals durch die Erzählerschaft.
Zweites Fragment 1Sam 18,17-28: Erzählung mit dir. Reden. Heiratsverhandlungen und Michals Liebe	Vorgestellt namentlich und als Schauls Tochter. Wird in eine Reihe Liebender als letzte eingegliedert: nach Schaul, Jehonatan, ganz Jisrael und Jehuda. Wird Dawids Frau. *Michal aktiv* durch ihre Liebe zu Dawid, Hervorhebung durch Verdoppelung. Durch Liebesmotiv Verknüpfung mit Jaakov. Positive Darstellung Michals durch die Erzählerschaft.
Drittes Fragment 1Sam 19,9-18: Erzählung mit dir. Reden v.a. Michals. Michals Rettung von Dawid, ihrem Mann, vor Schaul, ihrem Vater	Vorgestellt namentlich und als Dawids Frau. *Michal aktiv*, Umsetzung ihrer *Liebe:* Rettung Dawids und mehrfache Täuschung seiner Verfolger. Durch Rettungsmotiv aus dem Fenster Verknüpfung mit Rachav, durch Terafimmotiv Verknüpfung mit Rachel. Im Vergleich zu Jehonatan aktiver, stärker, überzeugender. Positive Darstellung Michals durch die Erzählerschaft.
Viertes Fragment 1Sam 25,42-44: Anhang zur Avigaijl-Erzählung. Michal wird von Schaul Palti gegeben	Vorgestellt namentlich und als seine (Schauls) Tochter, Dawids Frau. *Michal passiv.* Im Kontext von zwei weiteren Ehefrauen Dawids. Durch *Achinoam* (inhaltlich) und Palti ben *Lajisch* (klanglich) in den Kontext der Herkunftsfamilie gestellt. Neutrale Darstellung Michals durch die Erzählerschaft.
Fünftes Fragment 2Sam 3,12-16: Erzählung mit dir. Reden. Dawids Rückforderung Michals	Vorgestellt namentlich und durch die Erzählerschaft als Schauls Tochter, durch Dawid als ‚meine Frau'. Im Kontext von Dawids weiteren Frauen, der Rizpah-Affäre und Avners Überlaufen zu

und Paltiels Weinen	Dawid, Dawids Aufstieg. *Michal (und Rizpah): passiv.* Positive Darstellung Paltiels, resp. negative Darstellung Dawids durch die Erzählerschaft.
Sechstes Fragment 2Sam 6,16: Erzählung. Michals Verachtung für Dawids Verhalten	Vorgestellt namentlich und als Schauls Tochter. Wird in eine Reihe verachtender Figuren als letzte eingegliedert: nach Eliav, Goljat, Schimi. *Michal aktiv* durch ihr Sehen und ihre Verachtung für Dawid. Durch Fenstermotiv Verknüpfung mit drittem Fragment und mit Isebel. Negative Darstellung Dawids durch Michal.
Siebtes Fragment 2Sam 6,20-22: Erzählung, v.a. Streit. Michals Kritik an Dawids Verhalten, Dawids Verteidigung	Vorgestellt namentlich und als Schauls Tochter. *Michal aktiv,* Umsetzung ihrer Verachtung in 6,20: Reales und verbales Entgegentreten. Durch Motiv ‚Ehefrau streitet mit Ehemann' Verknüpfung mit Rachel; durch Motiv ‚Ehefrau tritt Ehemann entgegen' Verknüpfung mit Leah, durch Motiv ‚Entgegentreten/Entgegnung mit der Intention, Dawid zu stoppen' Verknüpfung mit Eliav, Goljat und JHWH. Negative Darstellung Dawids durch seine direkte Rede.
Achtes Fragment 2Sam 6,23: Unabhängiger Nachtrag. Michals Kinderlosigkeit	Vorgestellt namentlich und als Schauls Tochter. *Michal passiv.* Durch Motiv der Kinderlosigkeit Verknüpfung mit Saraj, Rachel, Channah. Neutrale Darstellung Michals durch die Erzählerschaft.
Neuntes Fragment 2Sam 21,8-9: Erzählung. Hinrichtung der Söhne Michals	Vorgestellt namentlich und als Schauls Tochter. *Michal passiv.* Letzte Erwähnung Michals im Kontext der Tötung von Schauls Nachkommen. Verschwindet als letztes ‚Schaulkind' aus der Erzählung. (Danach: *Rizpah aktiv.* Positive Darstellung Rizpahs und negative Darstellung Dawids durch die Erzählerschaft).

Die Figur Michal wird auch durch die konzentrisch angeordneten Hauptmotive dargestellt. Im ersten und in den letzten Michal-Fragmenten erscheint das Motiv der Kinder, im Zentrum steht das Motiv des Weinens eines Mannes. Anstelle des Liebesmotivs im zweiten und dritten Fragment erscheint im sechsten und siebten Fragment dessen Umkehrung, das Verachtungsmotiv.

1. Fragment 1Sam 14,49: Saul: *Motiv der Kinder* (5). Vorstellung Michals *als letztes ‚Schaulkind'.*
2./3. Fragment 1Sam 18,17-28; 19,9-18: Michal: *Liebesmotiv*.
4./5. Fragment 1Sam 25,44; 2Sam 3,12-16: Palti(el): *Motiv des Weinens*.
6./7. Fragment 2Sam 6,16.20: Michal: *Verachtungsmotiv.*
8./9. Fragment 2Sam 6,23; 21,8-9: *Motiv der Kinder* (keine/*5*). Michal verschwindet *als letztes ‚Schaulkind'* aus dem Text.

Die Michal-Fragmente und Gen 11,30; 16,1; 27,6-33; 29,18-31; 30,1-2.16-17; 31,16-35; Jos 2,1-23, 1Sam 1,2; 2,5; 17,28.42; 2Sam 6,4-7; 11,2 - 12,19; 16,5-13; 2Kön 9,30, Rut 1,1-22; 4,13-22 weisen Parallelen auf. Die Parallelen zwischen den Michal-Fragmenten und der Tora erstaunt nicht. Aus jüdischer Sicht gelten die Neviim, wozu 1-2 Sam gehören, als Midraschim zur Tora.

Parallelen	
Zweites Michal-Fragment 1Sam 18,17-28: und Gen 29,18-31	Liebesgeschichte in 1Sam 18,20 beginnt wie in Gen 29,18. Verheiratungssatz von 1Sam 18,27 ist mit dem von Gen 29,28 identisch. In beiden Erzählungen wird die einseitige Liebe bei umgekehrten Gendervorzeichen mehrmals erwähnt. Gemeinsam ist die Liebe von Jüngsten in einer Geschwisterreihe zu ebensolchen. Wie Lavan Jaakov bezüglich seiner Töchter täuscht, ist Schauls Verhalten bei den Verheiratungsplänen seiner Töchter mit Dawid fragwürdig.

Drittes Michal-Fragment 1Sam 19,9-18 und Gen 27,6-33	Das Betrugsthema hat das dritte Fragment mit Gen 27,6-33 gemein. V.a. 1Sam 19,13 und Gen 27,16 gleichen sich: hā-ʿizzîm ist eine Anspielung auf Rivkahs Betrug mit Jaakovs Fellkleid.
Drittes Michal-Fragment 1Sam 19,9-18 und Gen 30,43 - 31,35	Wie Rachel und Leah sich mit ihrem Mann solidarisch zeigen, verhält sich Michal dem ihrigen gegenüber loyal. Wie Rachel ihren Vater bezüglich der Terafim betrügt, täuscht Michal den ihrigen damit. Bei beiden Frauenfiguren sind die Terafim versteckt. Lavan wie Schaul versuchen erfolglos ihre Töchter zu stellen.
Drittes Michal-Fragment 1Sam 19,9-18 und Jos 2,1-23	In beiden Erzählungen verbringt ein Mann/verbringen Männer nächtliche Stunden bei einer Frau, der/die für den König eine Gefahr darstellt/darstellen und der ihn/sie töten will. Beide Frauenfiguren geben dem/den Bedrohten Tipps zur Rettung und wenden Mittel der Täuschung an. Beide handeln aus Loyalität und verraten ihre Herkunftsgemeinschaft. Während Rachav zwei jisraelitische Männer ‚nimmt' und verbirgt, nimmt und versteckt Michal Terafim. Gemeinsam ist das Motiv der Frau am Fenster.
Fünftes Michal-Fragment 2Sam 3,16 und Gen 29,11	Paltiels Weinen beim Abschied von Michal, das Weinen eines Mannes wegen einer Frau, findet sein Gegenstück bei Jaakovs Weinen beim ersten Treffen mit Rachel.
Sechstes Michal-Fragment 2Sam 6,16 und 1Sam 17,28.42; 2Sam 16,5-13; 2Kön 9,30	Michal hat mit Goljat, Eliav und Schimi das Motiv der Verachtung für Dawid gemein. Michal und Isebel werden durch ihre Rollen als Königstöchter und das Motiv der Frau am Fenster verbunden.
Siebtes Michal-Fragment 2Sam 6,20-22 und Gen 30,1-2.16-17	Rachel, Leah und Michal treten ihren Männern entgegen; wie Rachel bricht Michal einen Streit vom Zaun. Jaakov wie Dawid argumentieren in ihrer Entgegnung mit Elohim, resp. JHWH. Und wie Leah bewegt sich Michal ‚hinaus', ihrem Mann bei seiner Rückkehr ‚entgegen'.
2Sam 6,20 aus dem siebten Michal-Fragment und 2Sam 6,4-7	Michal versucht wie JHWH vergeblich, Dawids Verhalten zu stoppen.
Achtes Michal-Fragment 2Sam 6,23 und Gen 11,30; 16,1; 29,31; 1Sam 1,2	Michal wird durch das Motiv der Kinderlosigkeit mit Saraj, Rachel und Channah verbunden.
Neuntes Michal-Fragment 2Sam 21,8-9 und Rut 1,3-5; 4,15	Dieses Fragment und die Rut-Rolle werden von einer Hungersnot eingeleitet. Bei Michal und Noomi geht es um den Tod von Söhnen. Beide erfahren Frauensolidarität. So wie Rut für Noomi besser ist als sieben Söhne, ist im Nachspann des Fragments die Schaulidin Rizpah für Jisrael besser als Dawid. Mit Noomi und Rut teilen Michal und Rizpah das Motiv der sieben Söhne.
Neuntes Michal-Fragment 2Sam 21,8-9 und Gen 30,16-17; 1Sam 2,5; 2Sam 12,18-19, Rut 1,3-5	Wie Leah hat Michal fünf Söhne, nachdem sie ihrem Ehemann entgegengetreten ist. Mit Bat-Sheva, deren Kind am siebten Tag stirbt, und Noomi, deren zwei Söhne wie Rizpahs zwei Söhne als Erwachsene sterben, hat Michal das Schicksal des Kindstodes gemein. Während Channah das Glück der Unfruchtbaren besingt, die sieben Söhne gebiert, werden sieben Schaulsöhne getötet.

Von besonderem Interesse sind die Intertexte Gen 27,6-33; 29,18-31; 30,1-2.16-17; 31,16-35; Rut 1,1-22; 4,13-22. Handlungen, Themen, Motive und das Schicksal weiblicher Figuren gleichen und ergänzen sich. Rachel ist die Vorfahrin der

Binjamitin Michal, während Leah und Rut die Vorfahrinnen Dawids sind. Die Frage, warum Michal und nicht Dawid sich in der Stammmutter Rachel und dem Stammvater Jaakov spiegelt, ist durch ihre Herkunft und deren Bedeutung erklärbar. Der Dawid in den Michal-Fragmenten gleicht Jaakov nur in seiner Flucht vor dem Schwiegervater. Durch seine Farbe wird der junge Dawid mit dem Bruder Jaakovs, mit Esau, verbunden. Die Michal-Fragmente in 1-2Sam sind Dawid-kritisch.

Wie wird die Figur Michal in anderen antiken Texten dargestellt?
In Chr erscheint einzig das fünfte Michal-Fragment, 2Sam 6,16. Doch in 1Chr 15,29 wird kein Grund für Michals Verachtung angegeben: Dawid ist züchtig gekleidet und benimmt sich auch so. Durch das Tragen des Efod in 2Sam 6,14b beansprucht er zur politischen die religiöse Autorität. Die Erzählerschaft von 1Chr 15,25 - 16,43 scheint sich daran gestört zu haben, dass nicht von Priestern die Rede ist. In 1Chr 15,27 wird Dawid mit seiner Kleidung, priesterlichem *Obergewand* und Efod, und seinem Verhalten in die Gemeinschaft eingegliedert: Alle *Lewiten*, welche den Kasten tragen, die *Sänger* und der *Gesangsleiter*, sind mit einem *Obergewand* bekleidet. In 1Chr 15,28 wird Dawid im Gegensatz zu 2Sam 6,15 nicht erwähnt: Ganz Jisrael bringt JHWHs Kasten jauchzend und unterschiedliche Instrumente spielend hinauf. Dawids alleiniges, überbordendes Gebahren vor JHWH von 2Sam 6,14.16 bleibt unerwähnt. Erst in 1Chr 15,29 erfährt die Zuhörerschaft von einem tanzenden und sich freuenden Dawid. Für mᵉpazzēz û-mᵉkarkēr von 2Sam 6,16 stehen die harmlosen Partizipien mᵉraqqēd û-mᵉśaḥēq. In Chr musiziert Dawid gesittet auf Instrumenten. Michal verachtet ihn hier wegen seiner freudvollen, bewegten Religiosität.

In LXX Cod. Vaticanus fehlen 1Sam 17,12-31.41.42a.48b.50.(51).55-58; 18,1-6; 18,10-11.17-19. Es kommt deshalb zu keinem vermeintlichen Versprechen Schauls bezüglich seiner Tochter und zu keinen Heiratsverhandlungen bezüglich Merav, die hier *Merob* genannt wird. Was Michal anbelangt, die hier *Melchol* heisst, ist der Bedeutungshorzionts von *lieben* eingegrenzt: Sie ist Dawid zugeneigt, worauf es (nur) zu indirekten Verhandlungen bezüglich dieser Tochter kommt. Dawid verdoppelt die Brautgabe für Michal nicht. Im dritten Fragment besteht ihre List darin, dass sie leere Grabdeckel aufs Bett und eine Ziegenleber ans Kopfende legt. Die Verfasserschaft scheint von einer Vorlage auszugehen, in der kāḇēd anstelle von kāḇîr steht. Michals verbales Engagement für Dawid erscheint hier nicht; die Boten sagen, er sei krank. Schaul will Dawid eigenhändig umbringen, worauf die Boten Michals Täuschung aufdecken. Im vierten Fragment gibt Schaul Michal Palti, einem Sohn des Laisch aus *Romma*. Im fünften Fragment schickt Abner Boten nach *Thailam* und will Dawid das ganze Haus Israel zuwenden. Ischboschet, hier *Memphibosthe* genannt, ‚sendet hin' und nimmt Michal *ihrem* Mann Paltiel, *Selles* Sohn, weg. Im sechsten Fragment musiziert ein mit besonderem Gewand bekleideter Dawid *vor dem Herrn*. Michal verachtet ihn, als sie ihn *vor dem Herrn* tanzen und *musizieren* sieht. Im siebten Fragment unterbricht sie ihn bei seiner Intention zu segnen, indem sie ihn *segnet*: Sie kritisiert, dass er sich wie ein einziger *von den Tanzenden* entblösst habe. Im neunten Fragment sucht Dawid in LXX ANT nicht das Angesicht des Herrn (MT; LXX RA), sondern *ein Wort vom Herrn*. Euphemistisch sprechen die Giveoniten in LXX RA davon, die Schauliden *der Sonne auszusetzen* (LXX ANT Entsühnen). In LXX ANT wird Giveon nicht als Ortsname belassen, sondern als *Hügel* übersetzt. Gemäss LXX

ANT stammen die fünf Kinder von Merav. LXX RA spricht von einer Schaultochter namens *Michol*, was im Widerspruch zu Dawids Frau Michal/*Melchol* steht.

c Josephus Flavius gebraucht verschiedene Namen für Michal: in Ant 6,129 heisst sie *Michaal*, in Ant 6,204.215.309 *Melcha*, in Ant 7,25-26 *Mechale*, in Ant 7,85.87.89 *Michale*. In Ant 6,215.309; 7,85 bezeichnet er sie als Schauls Tochter und Dawids Frau, wobei er in Ant 7,85 betont, dass sie die Tochter des ersten Königs ist. In Ant 6,170-190 ist nicht die Rede davon, dass dem Golijat-Besieger als Preis die Königstochter winken könnte. Im zweiten Fragment erklärt Josephus, dass die jungfräuliche Schaultochter sich wegen Dawids Mut in ihn verliebt habe, womit der Bedeutungshorziont von ʾhb̲ in Ant 6,196 eingrenzt wird. Der dahinterliegende Grund sei Dawids göttliche Begleitung gewesen. Hier wird erklärt, weshalb Schaul von Michals Liebe erfährt: Sie habe ihre Verliebtheit nicht verbergen können. In Ant 6,197-198 spricht Schaul zu denjenigen, die ihm davon berichtet haben. In Ant 6,199-200 finden keine verdeckten Verhandlungen statt. Schaul bietet ihm Michal an, und zwar für sechshundert Pelischtäer-Köpfe, eine Forderung, die Dawid nicht verdoppeln wird. Josephus vermeidet generell das Thema Beschneidung, um das Judentum in attraktivem Licht erscheinen zu lassen. Gemäss Ant 6,201-202 will Schaul seine Tochter nicht verkaufen, sondern einem Mann geben, der seine Tapferkeit beweisen kann. In Ant 6,203 erweist sich Dawid als Haudegen, der ohne Besonnenheit aufbricht und mit Gottes Hilfe die Pelischtäer erschlägt und dafür in Ant 6,204 Michal zur Frau erhält. Von Merav ist nirgends die Rede. Im dritten Fragment, in Ant 6,214-215, flieht Dawid vor Schaul in sein Haus und bleibt dort den ganzen Tag. In der (darauffolgenden) Nacht schickt Schaul Boten, um ihn zu bewachen. Er will Dawid vor Gericht stellen und die Todesstrafe über ihn verhängen lassen. Hier geht Josephus von Gepflogenheiten im römischen Reich aus. In Ant 6,215-216 handelt eine über Gefühle definierte Michal im eigenen Interesse: Sie warnt Dawid aus grosser Angst um ihr eigenes Leben, das für sie nicht mehr lebenswert wäre, wenn er stürbe. In Ant 6,217 wird erzählt, dass Michal Dawid mit Hilfe eines Seils aus dem Fenster rettete. Terafim werden keine erwähnt. Da Josephus in Ant 1,310-311 Rachels Götterbild erwähnt, kann nicht davon ausgegangen werden, dass er das Judentum generell als anikonische Religion zeigen will. In Ant 6,217 ist Michals verbaler Einsatz für Dawid grösser als in 1Sam 19,14: Sie soll gesagt haben, Dawid sei die ganze Nacht unruhig gewesen und habe den Anwesenden das zugedeckte Bett gezeigt. Da die Ziegenleber durch ihre Zuckungen die Decke bewegt habe, habe sie diese glauben gemacht, Dawid liege darunter und atme schwer. Josephus hat also LXX benutzt oder denselben hebräischen Prätext wie deren Verfasser vor sich gehabt, bei dem kāb̲ēd anstatt kāb̲îr stand. In Ant 6,218 decken die Diener das Bett, resp. den Betrug auf. Schaul befiehlt, Dawid herbeizuschaffen, wie krank er auch immer sein möge, denn er wolle ihn (eigenhändig) umbringen. Gemäss Ant 6,219-220 erfindet Michal vor Schaul eine Entschuldigung, was diesen veranlasst, ihr zu verzeihen: Aus Furcht vor Dawids Todesdrohung habe sie ihn gerettet. Da sie aus Not gehandelt habe, gebühre ihr Nachsicht. Sie glaube nicht, dass ihrem Vater ebensoviel am Tod seines Feindes wie an ihrer Errettung liegen sollte. Im fünften Fragment, in Ant 7,25-26, fordert Dawid Michal als Zeichen des Bündnisses mit Avner zurück. Das Weinen Paltiels, der hier als Michals Mann bezeichnet wird, erwähnt Josephus nicht. Im sechsten Fragment, in Ant 7,85, erscheint kein Fenstermotiv. Michal sieht hier lediglich Dawids Harfenspiel und Händeklatschen und lacht ihn aus. Im siebten Fragment, in Ant 7,86-87, hat Dawid nicht die Intention, die Seinen zu

segnen. Michal, die hier als seine Frau und als Schauls Tochter bezeichnet wird, tritt ihm nicht entgegen, sondern zu ihm heran, mit dem Wunsch, dass ihm Gott alles gewähre. Dann jedoch tadelt sie den grossen König explizit für sein unziemliches Tanzen. Doch der Dawid von Ant 7,88 schert sich nicht um die Meinung anderer: Er schäme sich nicht für das, was Gott gefalle, er werde künftig öfter spielen und tanzen, ohne sich darum zu kümmern, was weibliche Untertanen oder Michal davon denken. Das achte Fragment in Ant 7,89 handelt zwar zunächst von Michals Kinderlosigkeit, erwähnt jedoch zugleich, dass sie später (!) mit dem Mann fünf Kinder hatte, an den sie ihr Vater verheiratet hatte. Josephus füllt auch die Leerstelle von 2Sam 21,1, weshalb Dawid JHWHs Angesicht sucht: In Ant 7,294 will Dawid von Gott (durch Propheten) wissen, weshalb es zur Hungersnot kam und wie diese behoben werden kann. Ein neuntes Michal-Fragment existiert bei Jose-phus nicht. In Ant 7,294-297 erwähnt er weder Michal noch Rizpah. Nachdem Da-wid sieben Söhne Schauls an die Giweoniten ausgeliefert und diese Schauls Schuld ausgeglichen haben, regnet es und die Hungersnot ist vorbei.

In der rabbinischen Literatur aus talmudischer Zeit sind die Rabbinen nicht einer Meinung.[432]

Erstes Fragment: Die Rabbinen beantworten die Leerstelle, wie Michal aussah und welchen Charakter sie hatte. Sie sei eine der schönsten Frauen gewesen und zwar sowohl von ihrer Erscheinung wie auch von ihrer Spiritualität her (bMeg 15a). Sie habe einen starkem Willen gehabt, was durch ihren Namen Eglah zum Ausdruck komme. Wie ein Kalb habe sie das Joch in ihrem Nacken, das ihr Schaul auferlegt habe, nicht akzeptiert (MTeh 59,4). Andere sind der Ansicht, dass sie wegen ihrer Antwort vor Schaul Eglah heisse, da sie ihn wie ein Kalb angebrüllt habe (MShem 22,4). In vielen Texten wird beschrieben, dass sie die Mizwa des Tefillin-Tragens befolgt habe. Sie stand bei vielen im Ansehen, Tora studiert zu haben (bEr 96a). Einzelne betrachten dieses Verhalten aber als Verletzung der Tora (yBer 14b).

Zweites Fragment: Die Rabbinen beantworten die Fragen, ob ein Zusammenhang zwischen 1Sam 17,25 und 18,17-27 besteht, weshalb Merav Adriel gegeben wird, was bištayim bedeutet und weshalb Dawid die Brautgabe verdoppelt. Es gibt die Ansicht, dass Schaul demjenigen seine Tochter versprochen habe, der Goliat erschlage (MLev R 37,4). Eine weitere besagt, dass Schaul dachte, er schulde sie Dawid, nachdem dieser Goliat getötet hatte. Wer aber eine Frau wegen einer Schuld heirate, sei nicht verheiratet, deshalb habe Schaul Merav Adriel gegeben. Daraufhin habe er Dawid für hundert Pelischtäer-Vorhäute Michal angeboten. Eine weitere lautet, dass Dawid Michal nach Meravs Tod geheiratet habe. Eine weitere besagt, dass Dawid für beide Schaultöchter den erforderlichen Preis bezahlt habe und beide geheiratet habe. Eine weitere sieht keinen Widerspruch zwischen 1Sam 25,44 und 2Sam 21,8: Hier würde die Ehe von Merav mit Adriel mit der von Michal mit Palti verglichen, um zu zeigen, dass beide Ehen ungültig gewesen seien (bSanh 19b).

Drittes Fragment: Die Rabbinen füllen die Leerstellen, wie Michal Dawid und sich selber vor ihrem Vater rettete. Sie habe Dawid mit einer Kette aus dem Fenster heruntergelassen (MTeh 59,4). Dem Vater habe sie entgegnet, dass eigentlich alles seine Schuld sei: Er habe sie an einen seiner Räuber verheiratet, der ihr Le-

[432] Die Klammerhinweise zeigen eine Auswahl wichtigster Stellen.

ben bedroht habe. Aus Angst habe sie ihm geholfen und ihn entfliehen lassen (MShem 25,6). Generell loben die Rabbinen Michals weises Handeln bei Dawids Rettung und ihre intelligente Art, ihrem Vater entgegen zu treten. So sei Spr 31,23, das Lob der 'tüchtigen Frau', Michal gewidmet (MMish 31,23).

Viertes Fragment: Die Rabbinen beantworten die Fragen, weshalb es zur Verbindung zwischen Palti und Michal kam und wie diese aussah. Viele heben Doegs Rolle hervor: Dieser habe Schauls Eifersucht gegen Dawid geschürt, habe dessen moabitische Herkunft hervorgehoben, um ihn von der Gemeinschaft Jisraels auszuschliessen. Er habe Schaul überzeugt, dass Dawids Ehe mit Michal nicht gültig sei. Deshalb habe Schaul sie mit Palti verheiratet (bZev 54b). Viele sind der Meinung, dass die Ehe zwischen den beiden nie vollzogen worden sei. Palti hätte Michal genommen, da ihm Schaul dies befohlen habe. Er habe sie als Dawids Frau betrachtet und sie nicht berührt. Er habe ein Schwert im Bett zwischen sich und sie platziert und gesagt, wer diese Grenze überschreite, würde durch dieses getötet werden (bSanh 19b).

Fünftes Fragment: Die Rabbinen beantworten die Frage, weshalb Dawid Michal zurückforderte, ob es rechtens war, was Dawid tat und weshalb Palti hier Paltiel heisst und welche Charaktereigenschaften dieser hatte. Nur ausnahmsweise kommt zum Ausdruck, dass Dawid eine emotionale Beziehung zu Michal gehabt haben könnte: Sie werde auch Eglah genannt, weil sie Dawid so lieb war wie ein Kalb (bSanh 21a). Es wird auf den Brautpreis hingewiesen, um zu zeigen, dass Dawids Anspruch legal war und dass Michal trotz der Episode mit Palti Dawids Frau blieb. Paltiel habe geweint, weil er die Selbstbeherrschung verloren habe. Dass er Michal bis Bachurim gefolgt sei, zeige, dass die beiden nicht die ehelichen Vergnügen genossen hätten, was auch der geographische Name baḥurîm und der Begriff *Junge*, bāḥûr, Pl. baḥûrîm, beweise. Mit dem zusätzlichen -el im Namen Paltiel werde aufgezeigt, dass Gott (El) bezeuge, dass er keinen Kontakt mit Dawids Frau gehabt habe. Paltiel wird auch mit Joseph und Boas verbunden, denen weibliche Eigenschaften zugeschrieben werden (bSanh 19b). Michal wird aber auch mit Pred 7,26 verbunden: Palti sei ein frommer, rechtschaffener Mann gewesen, der erfolgreich einer schlechten Frau wiederstanden habe (QohR. 7,39).

Sechstes Fragment und siebtes Fragment: Die Rabbinen beantworten die Frage, weshalb es zum Streit zwischen Michal und Dawid kam und wie sein Verhalten zu werten ist. Michal habe Dawid vorgeworfen, dass er sich im Gegensatz zu den bescheidenen Schauliden entblösst habe und nicht wisse, wie er sich als König zu verhalten habe. Doch Dawid habe wie ein kleines Kind, das sich nicht schäme, vor seiner Mutter nackt zu sein, seine Seele Gott gezeigt (BemR 4,20).

Achtes Fragment: Die Rabbinen beantworten die Frage, weshalb Michal kinderlos ist. Eine Meinung besagt, dass sie dafür bestraft worden sei, weil sie Jeruschalaims Frauen beleidigt habe, als sie diese nicht als Mütter sondern als Mägde bezeichnete (BemR 4,20). Interessant an dieser Meinung ist, dass Michal nicht aufgrund eines ungebührlichen Verhaltens gegenüber Dawid bestraft wurde. Eine andere Meinung besagt, dass sie unter dem Namen Eglah geboren habe und an der Geburt eines Kindes gestorben sei (BerR 82,7).

Neuntes Fragment: Die Rabbinen erklären den Widerspruch zwischen 2Sam 6,23 und 21,8. Es müsse angenommen werden, dass hier Meravs Söhne gemeint seien. Weil Michal sie aufgezogen habe, seien sie aber nach ihr benannt worden (bSanh 19b).

Solange Michal also eine wichtige Rolle in Dawids Karriere spielt, wird sie von den Rabbinen positiv, danach eher negativ rezipiert. Erstaunlich ist die Meinung zu Michals Kinderlosigkeit und ihrer Frömmigkeit. Nicht alle entlasten Dawids Verhalten. Was Dawid den Schauliden zufügte, z.B. Mefivoschet in 2Sam 19,30, verbinden einige mit dem, was seinen eigenen Nachfahren passierte (bSchabb 56b).

Welche literarische Qualität haben die hebräischen Michal-Fragmente?
Die literarische Qualität der Michal-Fragmente ist hoch. Sie sind von klanglicher und struktureller Schönheit geprägt. So sind viele lautmalerische Stellen, Alliterationen, Binnen- und Schlagreime, Assonanzen, identische Silben und Laute und deren Umkehrungen auszumachen, sei dies in direkten Reden oder im erzählten Text. Diese Mittel können der Be*ton*ung von Gegebenheiten dienen. Doch auch Tilgungen, Generalisierungen und selbst vermeintliche Fehler können durchaus einen Sinn haben. Immer wieder kommt es zu wörtlichen Anspielungen auf andere Stellen im Tanach, zu Wortspielen, Parallelismen und Chiasmen. Strukturelle und syntaktische Ordnung oder Unordnung und akustischen Besonderheiten drücken bestimmte Intentionen aus. Die Qualität zeigt sich auch in der Kommunikation der Figuren. Diese weisen zum Teil sehr hohe rhetorische Fähigkeiten, aber auch Ambiguität auf.
Namen haben Bedeutungen und können sowohl auf den Charakter von Figuren und deren Rollen hinweisen. Oft werden Figuren klanglich durch ihre Namen verbunden. Ästhetisches, l'art pour l'art, die schiere Freude an der Kunst, scheint den Verfasserschaften sehr wichtig zu sein. Sie erweisen sich als ästhetisch orientierte ‚Spracharbeiter', die ᶜabōḏā, *Arbeit*, resp. *(Gottes-)Dienst* (an der Sprache) leisteten. Einiges, was historisch-kritisch arbeitenden Bibelwissenschaftlern unverständlich ist, kann durch den ästhetischen Anspruch der Verfasserschaften im Sinne von ‚sie taten es des Reimes, des Klanges oder der schönen Struktur willen', erklärt werden.[433] Im Folgenden werden ein paar Resultate zusammengefasst:
1Sam 17,23-26 Das Erscheinen Goljats löst in den Schlachtreihen der Jisraeliten Chaos aus, was sich sowohl syntaktisch wie auch akustisch spiegelt. Wahre Fantasten und Wortkünstler spekulieren hier über Belohnungen des Königs. Zum vermeintlichen Versprechen Schauls könnte es der Alliterationen willen gekommen sein. Der Grund von Dawids redundantem Nachfragens liegt in der chiastischen Struktur seiner Reden und der chiastischen Aufnahme der Rede der Armeeangehörigen.
1Sam 18,21.27 Mit dem ‚fehlerhaften' bi-štayim macht Schaul eine unklare Aussage, um sich nicht festlegen zu müssen. Möglicherweise erschlägt Dawid pᵉlištîm māʾṯayim, *zweihundert Pelischtäer*, weil sich nur māʾṯayim auf pᵉlištîm und bi-štayim reimen.
1Sam 19,10-11 Auffällig sind die lautmalerischen Konsonanten, die mindestens dem heutigen Ohr zu erkennen geben, dass Schaul Dawid ‚(er-)schlagen' will. Möglicherweise nennt die Erzählerschaft die mit Bewachung und Tötung Beauftragten malʾāḵîm, *Boten*, weil diese konsonantisch melek, *König*, aufleben lassen.
1Sam 25,44; 2Sam 3,15 Klanglich kommt es zu folgenden Verbindungen: Michal bat Schaul und Palti ben Lajisch aus Gallim; Lajisch und (Dawids Feind) Schaul; Paltiel ben Lajisch und (Dawids Feinde) die Pelischtäer; Isch-Boschet und der Ben Lajisch.

[433] Vgl. Christian Morgenstern: *Das ästhetische Wiesel*. In: Galgendichtung 1905.

2Sam 3,16 Der Vers enthält Klagelaute. Paltiels Zugehörigkeit zu Michal wird mit Schlagreimen betont. Möglicherweise ist er wegen eines doppelten Reimes zu *ihrem Mann* geworden.
2Sam 6,16 Einerseits wird durch die Konsonanten in Michals Name auf ihre Königlichkeit gegenüber Dawid angespielt (mîkal/melek), anderseits wird durch die Bedeutung ihrer Namen (*wer ist wie El*, Tochter *des Gefragten*) die religiöse Ambition Dawids (*Liebling)* in Frage gestellt.
2Sam 6,20 Michals Rede ist geprägt von Alliterationen, sich reimenden Anlauten, die Wiederaufnahme einzelner Silben, gespiegelten Silben und Schlagreimem. Ihre Rhetorik zeigt beissende Ironie, in ihrer Bedeutung oszillierende Begriffe, Anspielungen auf die Tora und auf Avijgajils Verhalten.
2Sam 6,21 Ein persönlich verletzter Dawid wiederholt sich hilflos, unfähig, einen poetischen, geschweige denn korrekten Satz zu bilden.
2Sam 6,22 Möglicherweise gebraucht Dawid das spätbibelhebräische männliche Suffix bei ʿimmām des guten Klanges und der klanglichen Anspielung auf 6,19 willen.
2Sam 21,1-2 Was die Zuhörerschaft im Zusammenhang mit Schauls Blutschuld erwarten würde, wäre nōb. Möglicherweise erscheinen hier hag-gibʿōnîm, weil sich diese auf had-dāmîm reimen. Schauls ‚Niederhack'-Eifer in 2f ist aufgrund der Explosivlaute der Kategorie fortis hörbar.
2Sam 21,5-7 Klanglich wird **šib**ʿā ʾ**ª**nāšîm mit hā-ʾî**š** ʾ**ª**ši**e**r verbunden. Die Giweoniten könnten sieben Schauliden gefordert haben, weil šebaʿ bei šibʿā ʾªnāšîm drei Konsonaten in gleicher Reihenfolge mit šᵉbuʿā bei šᵉbuʿat yhwh, dem *JHWH-Schwur,* gemein hat.
2Sam 21,8 Möglicherweise hat Rizpah zwei Söhne, da sich bᵉ**nê** auf **šnê** reimt und Michal fünf Söhne, damit sich deren Anzahl im constr. ḥª*m*ē**šet** auf *m*ᵉpibōšet reimt.

Die literarische Qualität des biblischen Prätextes ergibt sich nicht nur durch Klang und Struktur, sondern auch durch die Ambiguität der Figuren und die dramatische Handlung, die viele Leerstellen aufweist, was zum Weiterdenken und -schreiben anregt. Dies erklärt die breite Rezeption in der späteren Literatur. Die literaturwissenschaftliche Betrachtungsweise der Prätexte ermöglichte noch viele weitere Antworten. Da sie für den zweiten Teil der vorliegenden Arbeit nicht relevant sind, gelten sie als ‚Nebenprodukte'. Als Beispiel sei ein Resultat herausgegriffen, das für die Bibelwissenschaft von Interesse ist: Die literaturwissenschaftliche Untersuchung berücksichtigt verschiedene Perspektiven. Auf die Fragen zu 1Sam 19,11-17, wie der ‚arme' Dawid zu einem Haus kommt, wie er aus diesem und aus der Stadt entfliehen kann, warum Schauls Soldaten Boten genannt werden und weshalb der König immer neue Boten schicken muss, bietet sie folgende Antworten an: Die Erzählerschaft bezeichnet Schauls Soldaten nicht als Schauls Leute, da sich diese selber in der Rolle von Boten sehen. Aus ihrer Perspektive ist mit ‚Dawids Haus' Dawids und Michals Königshaus gemeint. Wie Jehonatan befinden sie sich in einem Loyalitätskonflikt. Sie versuchen Schaul gegenüber loyal zu sein, sind aber Dawid und Michal gegenüber loyaler. Sie lassen Dawid entfliehen, und Schaul muss immer wieder (andere) Boten schicken.

Inwiefern finden Interpretationen bei Übertragungen ins Deutsche statt?
Übersetzungen spiegeln die Zeit und Kultur, in der sie entstanden, und den geistigen, resp. kulturellen Hintergrund der Übersetzer. Viele deutsche Begriffe sind heute missverständlich: ʿebed in 1Sam 17,34.36; 2Sam 6,20 wird generell mit

Knecht/*Diener* übertragen, womit heute Angestellte auf unterster Hierarchiestufe in einem damals nicht existierenden Lohnsystem gemeint sind. nāgîḏ in 2Sam 6,22 wird generell mit *Fürst/Herzog* übertragen, was im Feudalismus Adelsränge bezeichnete, damaligen Hierarchien aber nicht angemessen ist. Die Übertragung von mōhar mit *Brautpreis* bei Bu, T und L 1984 in 1Sam 18,25 ruft heute die Vorstellung eines damals inexistenten monetären Systems hervor. Auch wenn Be in 2Sam 6,20 für bêṯô *seine Familie* schreibt, ist dies in Zeiten von Kleinfamilien missverständlich. Übersetzen heisst immer auch interpretieren. Generell richten sich die hier verwendeten jüdischen Übersetzer eher nach dem MT als die christlichen, zum Teil aber auch nach rabbinischen Interpretationen. Bu tanzt als einziger aus der Reihe und interpretiert oft ähnlich wie die hier verwendeten christlichen Übersetzer. Im Folgenden seien die wichtigsten Interpretationen der untersuchten Übersetzungen herausgegriffen:

1Sam 18,20 Sch, L 1912 und L 1984 sind der Meinung, dass Michal Dawid lieb habe, Bu, dass sie in ihn verliebt sei. Die (anderen) jüdischen Übersetzer schreiben für ʾhḇ *lieben*, was dem weiten Bedeutungshorizont des hebräischen Verbes entspricht.

1Sam 18,21 bi-štayim beziehen jüdische Übersetzer (ausser Bu) – wie dies eine rabbinische Meinung besagt – auf die zwei Töchter Schauls. Bu ist der Ansicht, dass Schaul *ein zweitesmal* zu Dawid sprach. Sch und L 1912 interpretieren die Stelle so, dass Schaul meine, dass Dawid mit seiner zweiten Tochter Schwiegersohn werden könne, und L 1984, dass Schaul sich auf eine Zeitspanne von *zwei Jahren* beziehe, bis Dawid Schwiegersohn werden könne.

1Sam 18,25.27 Be, der sich auch an Jugendliche richtet, übersetzt ʿorlôṯ (absichtlich) falsch mit *Leichnamen*.

In 1Sam 19,11 Bei b lᵉšāmᵉrô c wᵉ-lahᵃmîṯô bab-bōqer lassen L 1984 und jüdische Übersetzer (ausser Bu) offen, wer Dawid töten soll, wie es MT vorgibt. Gemäss Sch, L 1912 und Bu sollen die Boten diese Aufgabe übernehmen. Während jüdische Übersetzer (ausser Bu) und L 1984 für napšᵉḵā, *dein Leben,* schreiben, übertragen Sch, L 1912 und Bu problematisch mit *deine Seele*.

1Sam 19,13.16 Den nicht vollkommen geklärten Begriff hat-tᵉrāpîm übernehmen Zu, Be und G tel quel aus der Vorlage. Sch sieht darin *eine Bildsäule,* L 1912 *ein Götzenbild* (19,16 *Bild*), L 1984 *das Götzenbild,* Bu *die Wunschlarve* (19,16 *Larve)*, T *die Puppe*.

1Sam 19,17 In den christlichen Übersetzungen wird Dawids lā-mā, das Schauls lām-mā aufnimmt, nicht als Fragewort interpretiert. Obwohl Michals Rede gleich lang wie Schauls Rede ist, übersetzt L 1984 wie in 19,13.16 zu ihren Ungunsten.

1Sam 25,44 Alle christlichen Übersetzer, T und Bu übertragen nāṯan q Perf. als Plusquamperfekt, um auszudrücken, dass Dawid erst wieder heiratete, nachdem Schaul Michal Palti gegeben hatte. Die Imperfekt-Übersetzungen von Zu, Be und G implizieren, dass Schaul auf Dawids neue Ehen reagierte und schliessen sich damit einer rabbinischen Meinung an. Be grenzt sich mit *gab ... (zum Weibe)* von einer anderen rabbinischen Ansicht ab, dass Schaul seine Tochter lediglich in Paltis Obhut gab.

2Sam 3,12 taḥtāyw (A taḥtāw) übersetzen L 1912 und L 1984 mit *für sich*. Sch, Zu, Be, G und T hingegen übersetzen mit *auf der Stelle,* und Bu überträgt mit *vom Platz weg*.

2Sam 3,13: Sch und L 1912 übersetzen Dawids Forderung ʾānōḵî šōʾēl als (harmlose) Bitte. Ebenfalls harmlos überträgt Be Dawids Aussage li-rʾôṯ ʾeṯ-pānāy mit *wenn du mich zu besuchen kommst*.
2Sam 6,15 Die christlichen Übersetzer richten sich nach LXX, wenn sie für das suffixlose ʾîš *ihr (Michals) Mann* schreiben.
2Sam 3,16: Wie LXX tilgen die christlichen Übersetzer mit *und weinte (stets) hinter ihr her* und Zu mit *fort und fort weinend hinter ihr her* das zweite hlḵ, wobei L 1912 und L 1984 selbst Paltiels andauerndes Weinen übergehen. Be tilgt Paltiels ‚Mit-Michal-Gehen'.
2Sam 6,16: Alle Übersetzer ausser Bu sehen bei bᵉʿaḏ ha-ḫallôn kein Oben-Unten-Verhältnis und übertragen mit *durchs/aus dem Fenster* oder *zum Fenster hinaus*. Michals Verachtung wird so die zusätzliche Spitze genommen.
2Sam 6,23: Ausser G und T übersetzen alle das û bei û-lᵉ-mîḵal mit *aber*, was einen Zusammenhang zwischen Michals Kinderlosigkeit und dem Vorangegangenen impliziert. Wenn Zu, He und Bu lōʾ-hāyā lāh yāleḏ ʿaḏ yôm môṯāh mit *ihr ward kein Kind bis zum Tag(e) ihres Todes* übersetzen, weisen sie auf eine höhere Macht hin, die für Michals Kinderlosigkeit verantwortlich ist. Be schreibt *bekam ... kein Kind bis zu ihrem Lebensende* und gibt als Grund eine rabbinische Meinung an: *zur Strafe für ihre geringschätzige Bemerkung.* Zu drückt sich in einer Fussnote vorsichtiger aus: *... Vielleicht eine Erklärung für ihre Kälte und Herzlosigkeit*. Hi schliesst sich mit *hatte fortan kein Kind, bis zu ihrem Todestage* ebenfalls einer rabbinischen Meinung an, die besagt, dass Michal vor dem Streit Kinder hatte.
2Sam 21,2 f Zu und T übersetzen nḵh hif Inf. constr. mit *tö(d)ten* und glätten so die unterschiedliche Aussage von JHWH aus 21,1e, der mwṯ hif, *töten*, gebrauchte.
2Sam 21,6: Zu schreibt für bᵉ-ḡibʿaṯ šāʾûl *am Hügel Schaüls*, was aus LXX ANT stammt, wo der Ortsname übersetzt wird, L 1984 *in Gibeon*, *auf dem Berge des Herrn,* was er aus 2Sam 21,9b hat, wo die Giveoniten die Schauliden auf dem Berg darbringen.
2Sam 21,8 Zu, G, Be und T schreiben wie in MT *Michal/Mikhal* (Be *Merab* in Klammern). Die christlichen Übersetzer und Bu halten sich an die griechischen und hebräischen Handschriften, die in 2Sam 21,8 anstelle von Michals Söhnen Meravs Söhne schreiben und so Widersprüche zu 1Sam 18,19 und 2Sam 6,23 glätten.

B Deutsch-jüdische Michalliteratur des 20./21. Jahrhunderts

Michalrezeptionen und ihre deutsch-jüdischen Verfasserinnen und Verfasser: Kontextualisierungen, Analysen, Deutungen, resp. Denk- und Diskussionsanstösse

Die Weltliteratur ist ein unendliches Gespräch

(Titel des Artikels über William Faulkner von Beatrice von Matt in der NZZ vom Samstag, 17. Juni 2017, S. 48-49)

Einleitung zur deutsch-jüdischen Michalliteratur des 20./21. Jahrhunderts

Die Frage, wie es zur breiten literarischen Rezeption der Figur Michal in der englisch- und deutschsprachigen Literatur kommen konnte, wurde im ersten Teil dieser Arbeit beantwortet: Es liegt an der Qualität des dramatischen Prätextes mit seinen ambiguen Figuren, der viele Leerstellen und Widersprüche aufweist, die zum Weiterdenken und -schreiben anregen. Die Untersuchung neuzeitlicher Literatur verspricht weitere Antworten. Im Folgenden beschränke ich mich auf deutsch-jüdische Schriftstellerinnen und Dichter des 20./21. Jahrhunderts. Bei der Untersuchung ihrer Werke geht es darum herauszufinden, wie sie mit Leerstellen und Widersprüchen des Prätextes umgehen.

Übersicht

Im Folgenden untersuche ich einen Michalroman, eine Michalnovelle und vier Michalgedichte von vier deutsch-jüdischen Dichtern, zwei Frauen und zwei Männern:

- Lasker-Schüler, Else: *Abigail.* Gedicht. Versionen 1923 und 1932
- Tramer, Hans: *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* Novelle. 1940
- Weil, Grete: *Der Brautpreis*. Roman. 1988
- Hermann, Matthias: *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter.* Gedicht. 1989 und *Michals Spottlied.* Gedicht 2013

Die Geburtsdaten dieser Dichterinnen und Schriftsteller liegen zwischen 1869 und 1958. Alle wurden in Deutschland geboren, zwei starben in Palästina/Israel.

Folgende **Kernfragen** stehen im Vordergrund des neuzeitlichen literarischen Teils:

- Welches ist der biografische und kulturelle Hintergrund der Schriftstellerinnen und Dichter?
- Wovon handelt ihr Michalwerk? In welchem Kontext steht es?
- Welche konkreten Bezüge zu den biblischen Michal-Fragmenten und zur Dawiderzählung, aber auch zu anderen Vorlagen sind auszumachen?
- Wie wird die Figur Michal rezipiert? Welche Bedeutung hat die Wahl dieser Figur als Protagonistin?
- Wie wird mit den Michal-Fragmenten umgegangen? Wie werden die vom Prätext aufgeworfenen Fragen beantwortet? Was wird getilgt, was hinzugefügt?
- Wie spiegeln die Kunstschaffenden sich und ihre Zeit in ihrem Michalwerk?
- Wie werden die Dichterinnen und Schriftsteller und ihr Michalwerk rezipiert?

Wissenschaftlicher Ansatz und Begriffserklärung

Bei der Analyse der neuzeitlichen Literatur arbeite ich wie im Teil über die antike textimmanent, wobei meine Literaturbetrachtung ausserästhetische Überlegungen zulässt.[1] Neben literaturwissenschaftlichen Aspekten werden hier kulturwissenschaftliche und sozialgeschichtliche beleuchtet.[2] Was die Definition deutsch-jüdischer Schriftsteller, respektive die Bestimmung des ‚Jüdischen' in der deutsch-

[1] Weiterführende Information s. Teil A S. 19.

[2] Grundlagenliteratur bietet z.B. Dachs, Gisela (Hg.): *Die Jeckes.* Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp 2005; Kaplan, Marion A.: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich.* Strobl, Ingrid (Übers.). Hamburg: Dölling und Galitz 1997; Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hgg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlin: Metropol 2006; Hackeschmidt, Jörg: *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung der jüdischen Nation.* Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1997; Wahl, Dorothee: *Lyris. Deutschsprachige Dichterinnen und Dichter in Israel.* Frankfurt a.M.: beerenverlag 2004.

sprachigen Literatur anbelangt, richte ich mich vornehmlich nach Hans-Otto Horch, Itta Shedletzky, Andreas A. Kilcher und Thomas Nolden.[3] Zur Frage, was jüdische Identität ist, gibt es verschiedene Definitionen oder: Verlegenheit.[4]
Hinsichtlich der Konstituierung jüdischer Identität ist der religiöse Charakter des Judentums wichtig. Doch sie wird vor allem auch von Aufklärung, Antisemitismus und Zionismus bestimmt. Die Aufklärung bewirkte tendenziell eine Säkularisierung, der Antisemitismus eine Bewahrung des Judentums. Letzterer ist besonders als kollektive Erinnerung ein Grundmotiv jüdischer Identifikation. Heute hat sich das Verständnis jüdischer Identität so pluralisiert, dass nicht mehr von dem Judentum, sondern von Judentümern gesprochen wird. Diese können aber nur dann angemessen beschrieben werden, wenn beständig nach neuen Beschreibungsschemata gesucht wird, die nebeneinander angewandt werden. So gibt es vielfältige Binnendifferenzierungen wie z.B. religiös/säkular, aschkenasisch/sephardisch, zionistisch/nicht-zionistisch und regionale Differenzierungen, denn die Identitäten von Jüdinnen und Juden in verschiedenen Staaten und Kulturen unterscheiden sich stark voneinander. Werden zusätzlich noch historische Ausprägungen von Judentümern wie z.B. palästinisch/babylonisch oder nicht-assimiliert/assimiliert betrachtet, ergibt sich eine komplexe Matrix von Binnendifferenzierungen.[5] Pfestroff formuliert zutreffend: *„Jeder Versuch ... einen gemeinsamen Nenner jüdischer Identität zu formulieren, steht ... in Gefahr, die Pluralität jüdischer Selbstdefinitionen zu missachten und einen eigenen normativen Begriff des Judentums zu propagieren.“*[6]
Auch was deutsch-jüdische Literatur ist, wird im Lauf der Zeit verschieden definiert.[7] Ich halte mich vor allem an die Definition von Horch und Shedletzky, die darunter das *„literarische Werk jüdischer Autoren in deutscher Sprache, in dem explizit oder implizit in irgendeiner Form jüdische Substanz erkennbar ist“* verstehen, die sich *„im Sinn einer Auseinandersetzung mit jüdischer Tradition oder jüdi-*

---

[3] Horch, Hans-Otto/Shedletzky, Itta: *Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte.* In: Neues Lexikon des Judentums. Überarbeitete Neuausgabe. Julius H. Schoeps (Hg.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000:521-525; Shedletzky, Itta: *Existenz und Tradition. Zur Bestimmung des ‚Jüdischen' in der deutschsprachigen Literatur.* In: Dies./Horch, Hans-Otto (Hgg.): Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jh. Tübingen: M. Niemeyer 1993:3-14; Kilcher, Andreas B.: *Vorwort* und *Einleitung.* In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. 2012:V-XXVII; Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart.* Würzburg: Königshausen & Neumann 1995.
[4] Weiterführende Information s. Meyer, Michael: *Jüdische Identität in der Moderne.* Anne Ruth Frank-Strauss (Übers.) Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag 1992; Goldberg, David Theo/Krausz, Michael (Eds.): *Jewish Identity.* Philadelphia: Temple University Press 1993; Pfestroff, Christina: *Der Name des Anderen. Das ‚jüdische' Grundmotiv bei Jean-François Lyotard.* Paderborn: Schöningh 2004. Schoeps spricht von *„Verlegenheit, die die offene Frage nach der ‚jüdischen Identität' hinterlässt“.* ‚Judentum' wird erklärt als *„urspr. Bez. für die Religion der Juden, ist als Begriff nicht einheitl. definierbar“. Neues Lexikon des Judentums.* 2000:6,430.
[5] Vgl. Pfestroff 2004:284-285.
[6] Pfestroff 2004:284.
[7] Zu deutsch-jüdischer Literatur als deutsche Literatur jüdischer Autoren s. Geiger, Ludwig: *Die Deutsche Literatur und die Juden.* Berlin: G. Reimer 1910:12; als jüdische Literatur s. Krojanker, Gustav: *Vorwort.* In: ders. (Hg.): *Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller.* Berlin: Welt-Verlag 1922:7-16; als Literatur der deutsch-jüdischen Symbiose s. Susman, Margarete: *Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte*. In: Christoph Schulte (Hg.): Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland. Stuttgart: Reclam 1993:138-149. Zur heutigen Definition s. Kilcher in Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur 2000:VII-XX, resp. 2. aktualisierte und erweiterte Aufl. 2012:VI-XXVII.

scher Existenz ... innerhalb eines dominierend deutschen kulturellen Bewusstseins" entwickelt.[8]
Zwischen 1820 und 1830 beginnt mit Schriftstellerinnen und Dichtern wie z.B. Rahel Varnhagen, Ludwig Börne und Heinrich Heine die Epoche der deutsch-jüdischen Literatur. Mit Autoren und Autorinnen wie z.B. Alfred Döblin, Franz Kafka, Else Lasker-Schüler, Jakob Wassermann und Franz Werfel wird während rund hundert Jahren aus deutscher Literatur eine jüdische und aus jüdischer Literatur eine deutsche. Im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts ist die grosse ‚deutsche Literatur' deutsch-jüdisch.[9] In der Nacht vom 10. auf den 11. August 1933 werden jedoch in der Aktion ‚Wider den undeutschen Geist' an deutschen Universitäten Bücher von jüdischen Dichtern und Schriftstellerinnen verbrannt,[10] danach werden jüdische Verlage arisiert, ab 1940 alle Werke ‚voll- und halbjüdischer Verfasser' indiziert und verboten. Viele Schriftsteller fliehen ins Exil.[11] Damit endet die deutsch-jüdische Literatur, wie sie seit dem frühen 19. Jahrhundert bestanden hat: als deutsche Literatur in Deutschland. Jüdische Literatur deutscher Sprache entsteht nun im Exil.[12] Der Begriff ‚deutsch-jüdische Literatur' wird erst ab Ende der achtziger Jahre reflektiert und noch später wieder verwendet.[13]
Nach 1945 wird die deutsche Literatur von nicht-jüdischen Autoren dominiert.[14] Deutsch-jüdische Schriftsteller und Dichterinnen, welche die Konzentrationslager überlebt haben, emigrieren nach ihrer Befreiung.[15] Paul Celans *Todesfuge* (1947), Nelly Sachs' *In den Wohnungen des Todes* (1947) und Grete Weils *Ans Ende der Welt* (1949), Werke ‚über Auschwitz' und ‚aufgrund von Auschwitz', bleiben zunächst ohne Resonanz.[16] Die Vernichtung des europäischen Judentums und der

---

[8] Horch/Shedletzky 1993:291; vgl. auch Lamping, Dieter: *Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts.* Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1998:10-36 und Kilcher 2012:XXVI-XXVII, der in Bezug auf Stefan Zweig die Ansicht vertritt, dass es nicht Aufgabe der Literaturwissenschaft sei festzulegen, was deutsch-jüdische Literatur ist. Vielmehr müsse sie literarische Selbstbestimmungsdiskurse zum Gegenstand machen und fragen, wie in jedem einzelnen Text der vieldeutige interkulturelle Raum der deutsch-jüdischen Literatur konstruiert und interpretiert wird. Die Singularitäten der Interpretationen manifestierten sich nicht in den Topoi jüdischer Identität, sondern erst in den Stellungsnahmen dazu. Kilcher will ein Mosaik aus Porträts, Formationen und Perzeptionen des vielstimmigen Diskurses über das Judentum sichtbar machen. Aus diesem Grund nimmt er wahrscheinlich sowohl Grete Weil wie auch Matthias Hermann in sein Lexikon auf. Hans Tramer erscheint jedoch nicht darin.
[9] Vgl. Lamping 1998:80-81.
[10] Verbrannt wurden z.B. Werke von Georg Bernhard, Sigmund Freud, Alfred Kerr, Emil Ludwig, Ernst Toller, Kurt Tucholsky und Theodor Wolff.
[11] Z.B. Alfred Döblin, Else Lasker-Schüler, Lion Feuchtwanger, Bruno Frank, Hans Keilson, Alfred Kerr, Hermann Kesten, Ludwig Marcuse, Erich Mühsam, Joseph Roth, Ernst Toller, Franz Werfel, Arnold Zweig.
[12] Weiterführende Information zur Vertreibung jüdischer Schriftsteller aus Deutschland, zur Situation der jüdischen Exilliteratur, zum jüdischen Diskurs im Exil s. z.B. Lamping 1998:79-98.
[13] Reich-Ranicki sagte noch 1989, dass das Kapitel der deutsch-jüdischen Literatur endgültig abgeschlossen sei. Reich-Ranicki, Marcel: *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur.* Erw. Neuausgabe. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1989:57. Andreas B. Kilcher reflektierte und verwendete den Begriff als Erster wieder. Vgl. ders. *Einleitung.* In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. 2000:V-XX.
[14] Die deutsch-jüdische Exilliteratur war zu verschiedenartig, als dass es zu einem literarischen Zusammenhalt gekommen wäre. Vgl. Lamping 1998:135-136. Von Ilse Aichinger abgesehen, waren keine Juden Mitglieder der Gruppe 47. Vgl. Richter, Hans Werner (Hg.): *Almanach der Gruppe 47, 1947-1962.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1962.
[15] Z.B. Hans Günther Adler und Jean Améry.
[16] Weiterführende Information zur Rezeption von Celan s. z.B. Lamping 1998:99-112,138-142. Der Begriff ‚aufgrund von Auschwitz' stammt von Peter Szondi, der Adornos Satz, dass Lyrik nach Auschwitz barbarisch sei, folgendermassen deutete: *„Nach Auschwitz ist kein Gedicht mehr mög-*

Erfolg deutscher Autoren, die trotz nationalsozialistischer Vergangenheit nach 1945 weiterhin bedeutende Literaturpreise erhalten, hindern viele deutsch-jüdische Dichterinnen und Schriftsteller daran, zurückzukehren.[17] Von denen, die eine Rückkehr nach Deutschland wagen, scheitern viele.[18]
Die meisten deutsch-jüdischen Schriftstellerinnen und Dichter haben nach der Schoa Schwierigkeiten mit ihrer jüdischen Identität. Ihre Distanz zum Judentum gründet im universalistischen Denken in der Tradition der Aufklärung, welches das assimilierte jüdische Bürgertum geprägt hat. Hilde Domin, Jean Améry, Wolfgang Hildesheimer und Grete Weil definieren nun ihr Jüdischsein als Zugehörigkeit zu einer ‚Schicksalsgemeinschaft'. Sie begreifen sich jenseits von nationaler und religiöser Identität als Jüdinnen und Juden. Als jüdische Autoren richten sie sich kaum an ein jüdisches Publikum; ihr Engagement gilt vor allem der deutschen Leserschaft.[19]
Als Paul Celan sich 1970 das Leben nimmt, kurz darauf Nelly Sachs stirbt und 1978 Jean Améry Selbstmord begeht, scheint es, als sei das Ende der jüdischen Nachkriegsliteratur gekommen. Doch die jüdische Literatur in deutscher Sprache geht weiter: z.B. Jurek Becker und Edgar Hilsenrath verweisen mit ihren Romanen auf das Scheitern des deutsch-jüdischen Verhältnisses. Sie werden die Wegbereiter der sogenannten ‚jungen deutsch-jüdischen Literaten', die ab Anfang der achtziger Jahre mit ihren politischen und kulturellen Aktivitäten einsetzen.[20] Ungefähr ab diesem Zeitpunkt beginnen sich die nachgeborenen Deutschen für jüdische Kultur zu interessieren. Die Wiederentdeckung deutsch-jüdischer Literatur steht im Zusammenhang mit der Suche nach einer neuen deutschen Identität.[21]
Den ‚jungen deutsch-jüdischen Autoren' mangelt es an rezipierbaren Modellen jüdischen Lebens. Vor allem die nichtjüdische deutsche Umwelt bildet ihr Gegen-

---

lich, es sei denn auf Grund von Auschwitz." Adorno, Theodor W.: *Prismen – Kulturkritik und Gesellschaft.* Frankfurt a.M. 1953:31. Szondi, Peter: *Celan-Studien.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972:102-103.

[17] Kesten geht streng ins Gericht und nennt folgende Autoren *„preisgekrönte Nazis, Supernazis, SS-Männer, Hitler-Hymniker und Quisling-Präsidenten zur Förderung des Faschismus"*: Paul Alverdes, Gottfried Benn, Richard Billinger, Bruno Brehm, Georg Britting, Hermann Burte, Hans Carossa, Herman Claudius, Heimito von Doderer, Gerd Gaiser, Bernt von Heiseler, Hans Egon Holthusen, Ernst und Friedrich Georg Jünger, Erwin Guido Kolbenheyer, Max Mell, Franz Nabl, Wilhelm von Scholz, Ina Seid, Emil Strauss und Karl Heinrich Waggerl. Kesten, Hermann: *Andere Völker – andere Sitten.* In: ders.: *Filialen des Parnass. 31 Essays.* Frankfurt a.M.: Ullstein 1984:271.

[18] Z.B. Alfred Döblin, der 1945 als Offizier der französischen Armee zurückkehrt und sich für eine Reedukation der Deutschen einsetzt, verlässt 1953 die BRD wieder, da er dort nicht nur politisch, sondern auch literarisch keinen Erfolg hat. Walter Mehring, der 1953 in die BRD zurückkehrt, verlässt das Land fünf Jahre später, da er am westdeutschen Literaturbetrieb scheitert. Ludwig Marcuse, der nach dreissig Jahren aus dem Exil zurückkommt und in der BRD bleibt, macht ähnliche Erfahrungen. Die meisten jüdischen Exilanten fühlen sich von der Gruppe 47 verdrängt, die beansprucht, die deutsche Nachkriegsliteratur zu repräsentieren. Vgl. Lamping 1998:132-134.

[19] Vgl. Lamping 1998:135-138.

[20] Becker, Jurek: *Jakob der Lügner* (1969), *Der Boxer* (1976). Hilsenrath, Edgar: *Der Nazi und der Frisör* (1977), *Bronskys Geständnis* (1980). Vgl. Lamping 1998:152-153. Bekannte ‚junge deutsch-jüdische Autoren' der zweiten und dritten Generation sind z.B. Maxim Biller (*1960), Esther Dischereit (*1952), Lea Fleischmann (*1947), Barbara Honigmann (*1949), Gila Lustiger (*1963), Robert Menasse (*1954), Viola Roggenkamp (*1948).

[21] Vgl. Zipes, Jack: *The Contemporary German Fascination for Things Jewish: Toward a Minor Jewish Culture.* In: Sander L. Gilman (Ed.) et al: Reemerging Jewish Culture in German Life and Literature since 1989. N.Y./London: N.Y. University Press 1994:15-45 und Nolden 1995:15-23.

über im Prozess der Identitätsbildung.[22] Sie sind meist säkular, und ihre Literatur entsteht folglich nicht aus der Tradition heraus,[23] und sie suchen nach ihren Rollen und ihrer Identität. Thematisch kreisen sie um die Schoa.[24] Und obschon der Grossteil ihrer Werke auf ihren Lebensgeschichten basiert, ist die literarische Reflexion über die eigene Identität eher ein Versuch, am Beispiel der eigenen Erfahrung Auskunft über die kollektive Befindlichkeit der jungen jüdischen Bevölkerung zu geben.[25] Viele ‚junge deutsch-jüdische Literaten' stehen in nationaler, kultureller und sprachlicher Differenz zum Staat Israel. Ihr Werk bezieht sich sowohl auf die historische wie auch auf die gegenwärtige Realität dieser Länder. Die Dichterinnen und Schriftsteller beschäftigen sich mit der eigenen gesellschaftlichen Randposition.[26] Sie suchen nach Lösungsmöglichkeiten, wie sie sich als Erben einer nur noch rudimentär vorhandenen Kultur verstehen können.[27]

Vorgehen

Jede Schriftstellerin und jeden Dichter und ihre Michalwerke positioniere ich in einen grösseren Zusammenhang. Zuerst untersuche ich die Biografie, die Identität und das Gesamtwerk der einzelnen und die (historische) Situation, in der sie sich befinden. Dabei interessieren vor allem die Aspekte, die in jedem Michalwerk angesprochen werden. Indem dieses kontextualisert wird, erweitert sich der Verständnishorizont. Die vorgängige Untersuchung der Biografien ermöglicht erst die Beantwortung der Frage, inwiefern die einzelnen Schriftsteller sich, ihre Situation und ihre Zeit in ihrem Michalwerk spiegeln. Diese werden nach herkömmlichen literaturwissenschaftlichen Kriterien untersucht. So gehe ich der Bedeutung des Titels nach, analysiere Inhalt und Bau, Figuren und Perspektiven, Themen und Motive, Stil, Leitworte und Wortfelder und arbeite die Orte der Handlung und die Zeitebenen heraus.

Von grossem Interesse sind die Vorlagen der Künstler. Anspielungen nicht nur auf die Michal-Fragmente und die Dawiderzählung, sondern auch auf weitere antike und neuzeitliche Literatur werden herausgearbeitet und das Vorgehen im Umgang mit diesen Prätexten untersucht. Denn jegliche weitere antike oder neuzeitliche Literatur tritt in Kommunikation mit den Michal-Fragmenten und erweitert ebenfalls deren Verständnishorizont. Auf Anregung von Herrn Prof. Dr. Ernst Axel Knauf erfolgen auch Untersuchungen zu den Bibel-Übersetzungen, die den einzelnen Dichtern als Vorlage gedient haben könnten, bei Hans Tramer sogar ein umfangreicher Kommentar, der sich im Anhang befindet. Dieser ist gerechtfertigt, da die Novelle des Rabbiners Hans Tramer viele Anspielungen an den Tanach aufweist.

Die Transkription von Namen und Begriffen richtet sich hier nach der Schreibweise in den jeweiligen literarischen Werken. Zahlen in Klammern im fortlaufenden Text verweisen auf Seiten des jeweils besprochenen Werks.

---

[22] Zu deutsch-jüdischer Identität allgemein s. z.B. Mendes-Flohr, Paul: *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*. Dorthe Seifert (Übers.). München: Wilhelm Fink 2004.

[23] Vgl. Nolden 1995:77. Eine Ausnahme ist Matthias Hermann (*1958) s. S. 330-332.

[24] Nolden nennt dies ‚konzentrisches Schreiben' und versteht darunter nicht eine stilistische Technik oder eine historische Perspektivierung, sondern die Annäherung an Themen wie die Vernichtung in den Konzentrationslagern und ganz allgemein das Spannungsverhältnis zwischen den Nachfolgegenerationen der Schoa und den von Traditionen verbürgten kulturellen Mittelpunkten des Judentums. Nolden 1995:9-13.

[25] Die ‚jungen deutsch-jüdischen Literaten' setzen bei ihrer eigenen Geschichte an, wo ihnen der Zugang zu den jüdischen Traditionen versperrt ist. Vgl. Nolden 1995:32.

[26] Vgl. Nolden 1995:9-13,62.

[27] Vgl. Nolden 1995:26-27.

I Else Lasker-Schüler: *Abigail*. Gedicht. Versionen 1923 und 1932

1 Else Lasker-Schülers Leben und Werk

Else Lasker-Schüler hinterlässt ein sorgfältig komponiertes Bild ihres Lebens, so dass es schwierig ist, Fiktion von Realität zu unterscheiden. Ihre Ich-Figuren – die Prinzessin Tino von Bagdad und Prinz Jussuf von Theben, der auch Abigail oder Jussuf Abigail genannt wird – und die Figur der Künstlerin selbst sind poetologische Figurationen, die sich nicht auf eine biografisch verbürgte Person reduzieren lassen. Sie vermischt Imaginäres und Biographisches, fiktionalisiert bewusst ihr Leben und verschleiert ihre Identität.[28] So sind verschiedene Geburtsjahre im Umlauf, v.a. das Jahr 1876 findet sich noch heute in der Sekundärliteratur.[29]

Doch eigentlich wird Else Lasker-Schüler als Elisabeth Schüler am 11. Februar 1869 in Elberfeld (Wuppertal) als sechstes und jüngstes Kind von Jeanette und Aron Schüler geboren. Sie wächst in einem gutbürgerlichen jüdischen Elternhaus auf. Ihr Vater, ursprünglich Manufakturwarenhändler und Besitzer eines Bankgeschäfts, steigt aufgrund einer Wirtschaftskrise ins Immobiliengeschäft ein. Er ist begnadeter Erzähler und liebt das Theater. Die Mutter liest viel und leitet einen Lesezirkel.[30] Sie stirbt 53-jährig 1890. Wie schon ihren 1882 verstorbenen Bruder Paul wird die Dichterin ihre Mutter ihr Leben lang verehren. Ihre Dichtungen werden oft Totenklagen sein.

An der höheren Töchterschule scheinen Elses Leistungen eher knapp zu sein. Ab 1880 erhält sie Privatunterricht.[31] Sie begründet später ihren Schulaustritt mit ihrem ‚Veitstanz'.[32] Vermutlich steht hinter ihrer Krankheit antisemitische Kränkung.[33] Bauschinger sieht die Wurzeln von Lasker-Schülers Motiven, vor allem das Motiv des Kindes, in ihrer Kindheit: *„So wie sie sich im Rückblick auf die Kindheit darstellt, geliebt, geborgen, frei sich entfaltend, so erschien ihr die menschliche Existenz in ihrer Vollkommenheit. Das Höchste, was sie von einem Menschen sagen konnte, war, dass er ein Kind war, alterslos, keinem Geschlecht zugeordnet, frei, zum Spielen fähig und damit zur Kunst.“*[34]

1893 heiratet sie den Arzt Berthold Lasker und zieht mit ihm nach Berlin. Sie nimmt Zeichenunterricht, beginnt in literarischen Kreisen zu verkehren, lernt Künstler und Lebensreformer kennen, so z.B. im Kreis der ‚Kommenden' 1899

---

[28] Vgl. Schmetterling, Astrid: *„Es ist direkt ein Diebstahl an den Kunsthistorikern. Else Lasker-Schülers bildnerisches Werk im kunsthistorischen Kontext.* In: Ricarda Dick (Hg. im Auftr. des Jüd. Museums Frankfurt a.M.): *Else Lasker-Schüler. Die Bilder.* Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp 2010:167-168 (159-193). Lasker-Schülers Rezeption war lange mythisierend. Weiterführende Information s. z.B. Hessing, Jakob: *Die Heimkehr einer jüdischen Emigrantin. Else Lasker-Schülers mythisierende Rezeption 1945-1971.* Tübingen: Max Niemeyer 1993. Selbst Bauschinger, Sigrid: *Else Lasker-Schüler. Biographie.* Göttingen: Wallstein 2004 basiert z.T. auf Lasker-Schülers literarischen Selbstdarstellungen.

[29] So z.B. bei Schütz, Hans J.: *„Eure Sprache ist auch meine“. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte.* Zürich/München: Pendo 2000:199.

[30] Vgl. die literarische Darstellung von Jeannette Schüler in *Im Rosenholzkästchen* in *Konzert* (1932) in Lasker-Schüler, Else: *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe* (in der Folge KA abgekürzt). Bd. 4.1. Norbert Oellers/Heinz Rölleke/Itta Shedletzky (Hgg.). Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag 2001:217-220, vgl. KA 4.2:181-184.

[31] Vgl. Bauschinger 2004:7-30.

[32] Vgl. Lasker-Schüler, Else: *Der letzte Schultag.* In: *Konzert*. Berlin: Rowohlt 1932:199 (186-199).

[33] Vgl. Hessing, Jakob: *Else Lasker-Schüler. Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin.* Karlsruhe: Von Loeper 1985:36-37. Vgl. Bodenheimer, Alfred/Kilcher, Andreas: *Lasker-Schüler, Else.* In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. 2012:327 (327-331).

[34] Bauschinger 2004:38.

Peter Hille, Ludwig Jacobowski, Rudolf Steiner und Stefan Zweig, und bricht aus der bürgerlichen, jüdisch-assimilierten Welt aus. Der schon zu Lebzeiten legendäre Peter Hille (1854-1904), der freiwillig am Rand der Gesellschaft lebt, wird ihr Mentor. Sein Wissen beeindruckt Lasker-Schüler, die von ihm Tino genannt wird. Der Kenner vieler Kulturen und Religionen verkehrt in Sozialistenkreisen und verfasst Romane. Sein Lasker-Schüler gewidmeter *Sappho – Roman der Schönheit* bleibt wegen seines frühen Todes unvollendet. In Lasker-Schülers Erinnerungen wird er zu ‚St. Peter Hille': der Fels, auf dem sie ihre Kunst baut. Ludwig Jacobowski (1868-1900), Gründer der ‚Kommenden', gilt als Lasker-Schülers Entdekker. Ihr erstes Gedicht erscheint in seiner Zeitung *Gesellschaft* im August 1899, im gleichen Monat, als ihr Sohn Paul geboren wird. Zu dieser Zeit lebt sie nicht mehr mit Lasker zusammen. Gemäss ihrer Aussage stammt das Kind nicht von ihm. Kurz darauf lernt sie den 22-jährigen Musiker Georg Levin kennen, den sie Herwarth Walden nennt. 1901 gründen die beiden zusammen mit anderen Künstlern das Direktorium des ‚Teloplasma – Cabaret für Höhenkunst', eine Art Gesamtkunstkabarett. Das Unterfangen endet im Desaster und bildet den Beginn weiterer Finanz-Debakel.

Ab 1900 verkehrt Lasker-Schüler bei der ‚Neuen Gemeinschaft'. Die Dichter in dieser Gruppe verbreiten optimistischen Glauben an eine Weltharmonie und an Erlösung von Determinismus. Sie glauben, dass der Mensch sich und dadurch die Welt erneuern kann. Lasker-Schüler entwickelt diesen Gedanken weiter: Sie sieht Dichter in der Tradition von Propheten, die zur Umkehr und Erneuerung aufrufen. Ob jemand Jude oder Christ ist, spielt in diesen Kreisen keine Rolle. Ende 1901 erscheint Lasker-Schülers erste Gedichtsammlung *Styx*. Sie experimentiert mit verschiedenen Formen und Inhalten, schreibt im Volksliedton und verwendet neuromantische Bilder. Kritiker reagieren unterschiedlich: Samuel Lublinski und Martin Buber, die Herausgeber von *Ost und West*, dem Sprachrohr der jüdischen Renaissance, äussern sich begeistert, die bürgerliche Presse reagiert eher ablehnend.[35]

Lasker-Schüler ist überzeugt, dass Kunst so alterslos ist wie der Künstler. Schon zu dieser Zeit sagt sie, dass ihr Geburtsjahr 1877 sei. Auch als sie 1903, kurz nach der Scheidung von Lasker, den beinahe zehn Jahre jüngeren Walden heiratet, gibt sie ein späteres Geburtsjahr an. Was die beiden charakterlich sehr unterschiedlichen Künstler eint, ist ihr Kampf für die Kunst und die Erneuerung der Gesellschaft. Beide gehören zur Avantgarde der klassischen Moderne. 1905 erscheint ihr Gedichtband *Der siebente Tag*, 1906 ihr *Peter-Hille-Buch*. Trotz prekärer finanzieller Lage gründet Walden im gleichen Jahr einen Verein für Kunst. Künstler präsentieren hier eigene Dichtungen oder Kompositionen: Es lesen u.a. Richard Dehmel, Alfred Döblin, Heinrich und Thomas Mann. Obwohl finanziell nicht gesichert, schliesst Walden dem Verein einen Verlag an. In diesem erscheint Lasker-Schülers zweiter Gedichtband.

Lasker-Schülers erste drei Werke sind vom Vitalismus und der Lebensreform geprägt. Mit den Prosatexten *Die Nächte Tino von Bagdads* wendet sie sich dem Orient zu. 1907 kommt dieses Werk, das auch zehn Gedichte enthält, heraus. Hier kommt die Sprache zum Ausdruck, die sie auch später für ihr Lyrik gebrauchen

[35] *Styx* erscheint Ende 1901 im Axel Juncker Verlag mit der Jahreszahl 1902. Die kulturzionistische *Illustrierte Monatsschrift für Modernes Judentum. Ost und West* wird 1901 gegründet. Ziel ist es, jüdisches Selbstverständnis in Deutschland neu zu bestimmen, jüdische Kultur soll in ihrem Anderssein zwischen Orient und Okzident verortet werden. Lasker-Schüler veröffentlicht darin zwei Gedichte: *Das Lied des Gesalbten* und *Sulamith*; KA 1.2:13, 83-84; Schmetterling 2010:174-176.

wird. Mit ihren ‚orientalischen Dichtungen' stellt sie sich in eine Tradition, die anfangs 19. Jahrhunderts begann. Ergebnisse von Ausgrabungen und Expeditionen inspirieren viele Kunstschaffende. Während sich viele Expressionisten der afrikanischen Kunst zuwenden, da die orientalische als entwickelt gilt, stellt Lasker-Schüler ihre multikulturelle, ägyptisch-hebräische Welt zusammen.
Lasker-Schüler ist nun über die Bohème-Kreise hinaus bekannt, hat in verschiedenen gesellschaftlichen Schichten Bewunderer und wird in Eduard Engels zweiter Auflage seiner *Geschichte der Deutschen Literatur von den Anfängen bis in die Gegenwart* (1907) aufgenommen. 1909 erscheint *Die Wupper, Schauspiel in 5 Akten*. Doch 1910 sind die finanziellen Mittel des Ehepaars Walden erschöpft. Walden erhofft sich mit einer erneuten Zeitschriftgründung Abhilfe. Unterstützt durch seine Frau und dem Autor Karl Kraus gibt er ab 1910 die expressionistische Zeitschrift *Der Sturm* heraus. Bis 1912 ist Lasker-Schüler in fast jeder Nummer mit Gedichten, Prosa und Zeichnungen vertreten. Die einzigen Einnahmen des Ehepaars stammen aus den Annoncen. Lasker-Schüler kann *Gesichte, Essays und andere Geschichten* lange nicht veröffentlichen (erst 1913) und auch das Schauspiel *Die Wupper* gelangt nicht zur Aufführung (erst 1919). Die Not bleibt gross. Zwischen 1909 und 1913 ist Lasker-Schüler oft krank. In dieser Zeit schreibt sie weitere ‚orientalische Erzählungen', Porträts, die *Hebräischen Balladen* und einige ihrer bedeutendsten Gedichte und Essays. Ab 1910 entwickelt sie die Idee, Geld mit ihren ‚arabischen Dichtungen' zu verdienen. Als Performance-Künstlerin will sie auf Tournee gehen und sammelt Geld für ihr Projekt. Doch es bleibt bei den Plänen, ihre ‚orientalischen Dichtungen' farbenfroh mit Tanz und Flötenspiel aufzuführen.
1911 bringt Lasker-Schüler die Gedichtsammlung *Meine Wunder* heraus. Es sind vor allem Liebes- und Trauergedichte, die sie später den *Hebräischen Balladen* beifügt. Aus ihrer Ich-Identifikation Tino, der Prinzessin von Bagdad, wird in dieser Zeit in ihren Briefen Jussuf, der Prinz von Theben. Zwei Welten verbinden sich in dieser Figur: die hebräisch-biblische, vgl. Gen 37-50, und die orientalisch-islamische, vgl. 12. Sure. Lasker-Schüler erkennt sich in Joseph wieder, dessen Träume wie ihre Dichtungen nicht verstanden werden. Ihr Joseph ist ein Dichterprinz, der seine Träume in Ägypten verwirklicht.
1912 ist von Trauer geprägt: Vom Tod der Schwester Anna, von der Trennung von Walden, ihrer Krankheit, finanziellen Ängsten und Sorgen um ihren Sohn.[36] *Mein Herz. Ein Liebesroman mit Bildern und wirklich lebenden Menschen* und die *Hebräischen Balladen* werden im Scheidungsjahr 1913 veröffentlicht.[37] Die fünfzehn Gedichte in den *Hebräischen Balladen* sind biblischen, resp. religiös-jüdischen Inhalts. In *Mein Volk* bezeichnet sie das Judentum als ‚morschen Fels', sie spürt dessen ‚Wiederhall' in sich und bekennt sich zu diesem, zu Gott schreienden Volk.[38]

---

[36] Vgl. Bauschinger 2004:34-108,129-184.
[37] Die erste Ausgabe der *Hebräischen Balladen* erscheint Ende 1912 mit der Jahreszahl 1913, die zweite vermehrte Ausgabe Anfang 1914 bei A. R. Meyer. Die dritte (vermehrte) Ausgabe wird bei Paul Cassirer in Berlin 1920 verlegt. Vgl. KA 1.2:21,32.
[38] Zum ersten Mal publiziert Lasker-Schüler das Gedicht 1905 in *Der siebente Tag*, das letzte Mal 1941 in der *Jüdischen Wochenschrift für die Schweiz*. 1941 schreibt sie anstelle von *„Der Fels wird morsch" „Mein Volk wird morsch".* Die Gedichte *Mein Volk* und *Versöhnung* sind eigentlich keine Balladen. Henneke-Weischer erachtet *Mein Volk* als poetische Selbstbestimmung der Dichterin. Zur Interpretation s. Henneke-Weischer, Andrea: *Poetisches Judentum. Die Bibel im Werk Else Lasker-Schülers.* In: Karl-Josef Kuschel/Georg Langenhorst (Hgg.): Theologie und Literatur. Bd. 14. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2003:135-143.

Durch seinen Holzschnitt zum Gedicht *Versöhnung* kommt der Maler Franz Marc (1880-1916) mit Lasker-Schüler in Kontakt.[39] Ihr Briefwechsel beginnt im November 1912.[40] Die Themen sind meist von ihr bestimmt. Er übernimmt und variiert auf seinen Karten Motive aus ihren Texten und Zeichnungen.[41] So zeichnet sie neben ihrer Unterschrift als Prinz von Theben oft einen Kometen, eine Mondsichel, einen Stern oder mehrere Sterne. Lasker-Schüler nennt Marc nach dem Halbbruder Josephs Ruben.[42] Er lässt sich auf das Rollenspiel ein und unterschreibt so seine Karten. Marc schickt dem ‚Prinzen Jussuf' Aquarelle mit Tiermotiven und kurze Nachrichten, um sie zu trösten. Sein menschenloses Tierreich ist friedlich.[43]
Das Ehepaar Marc ermuntert Lasker-Schüler im Mai 1913, Karten zu zeichnen und ihnen Bilder zur Ansicht zu schicken. Auch ihre Bilder sind etwas ‚Nie Dagewesenes'. Nachdem Marc in den Krieg eingerückt ist, antwortet er nur noch zwei Mal auf ihre Briefe. Denn sie versucht nach wie vor, *„in den Briefen .. den Ton des kindlichen Spiels von 1913 aufrechtzuerhalten, der aber nun eher kindisch anmutet, weil er in seiner verniedlichenden Tendenz die Wirklichkeit zu ignorieren scheint".*[44]
Lasker-Schüler schreibt auch Liebesgedichte an Gottfried Benn, den sie Giselheer nennt. Der poetische Dialog spielt sich öffentlich ab und dauert von 1912-1914. Diese Gedichte kommen zunächst in Zeitschriften, später in *Gesammelte Gedichte* (1917) und in *Die Kuppel* (1920) heraus. Benn ist ein Lasker-Schüler entgegengesetzter Künstlertyp. Da sie zu weit von seiner Weltanschauung und seinem Kunstbegriff entfernt ist, trennt er sich von ihr. Den Verlust über ‚ihren Mitstreiter für die Erneuerung der Künste' beschreibt sie in *Briefe und Bilder* (1913-1917), resp. in *Malik* (1919). Ihre *Briefe und Bilder* erscheinen in den avantgardistischen Zeitschriften *Aktion*, *Brenner* und *Neue Jugend.* In den veröffentlichten Briefen stehen ihr Leben und das von ihr nahe stehenden Menschen im Zentrum. Ihrem Halbbruder Ruben teilt sie als Prinz von Theben mit, was sie beschäftigt: z.B. ihre Liebe zu Giselheer. Nach erfolgreichem Kriegszug wird er zum Malik Jussuf Abigail der Erste gekrönt. Er lässt sich von seinem Volk einen ‚Ehekandidaten' auswählen. Jussuf Abigail steht also zwischen den Geschlechtern. Die Macht überlässt der Kunstkaiser seinem schwarzen Diener.[45]
Der *Prinz von Theben* erscheint 1914. Die zwölf Erzählungen gleichen den *Nächten Tinos von Bagdad*: Es geht auch hier um das Verhältnis zwischen den Vertretern zweier Religionen.[46] Neu kommt eine Trilogie von Abigail-Geschichten hinzu. Diese berichten von der Thronfolge in Theben: Es ist eine Genealogie der thebischen Fürsten. Abigail I weigert sich zur Welt zu kommen und dichtet im Mutterleib. Als seine Mutter stirbt, kommt er an der Spitze Thebens. Abigail II ist ein

[39] Vgl. Bauschinger 2004:185-193.
[40] In ihrem ersten Brief vom 9. Nov. 1912 spricht sie ihn mit „Wertester Maler" an, stellt sich als „Jussuf der Prinz von Theben" vor, unterzeichnet mit „der arme Prinz von Theben" und zeichnet dazu einen Kometen; KA 6:266-267.
[41] Vgl. Marquardt, Ulrike/Rölleke, Heinz: *Else Lasker-Schüler/Franz Marc. Mein lieber, wundervoller blauer Reiter. Privater Briefwechsel.* Düsseldorf/ Zürich: Artemis und Winkler 1998:8-9, 22 Anm. 5. Offenbar finden sich schon Mondsicheln und Sterne auf einem von Marc 1911 oder 1912 entworfenen Exlibris.
[42] Ruben hatte als einziger gegen die Absicht der anderen Brüder, Joseph zu töten, aufbegehrt.
[43] Vgl. Bauschinger 2004:196-197.
[44] Marquardt/Rölleke 1998:13-14. Vgl. KA 7:92, Brief 139 vom 6. Juni 1915 an Marc.
[45] Vgl. KA 3.1:299-359 (v.a. 302, 304-305, 316-321, *324, 329, 332*)
[46] Vgl. auch *Arthur Aronymus* (1932), KA 4.1:241-266.

Despot. Jussuf, der Prinz von Theben, Sohn des obersten Priesters, tötet ihn und wird Abigail III. Dieser Künstlerkönig liebt einen Mann namens Salomein.[47]
Während des Ersten Weltkrieges verliert die Dichterin viele Künstlerfreunde. Der Dichter Georg Trakl (geb. 1887) nimmt sich 1914 das Leben, 1915 fällt der von ihr als Tristan besungene Lyriker Hans Ehrenbaum-Degele (geb. 1889), 1916 Marc. Sie leidet mit den Soldaten. Vor allem blinde Soldaten erregen ihr Mitleid. Als sie den erblindeten Adolf von Hatzfeld kennen lernt, fördert sie diesen, wo sie nur kann.[48]
1915 und 1916 kommt es zu Ausstellungen ihrer Bilder. Doch eigentlich hat sie keinen Erfolg und ist krank. Auch ihr Sohn Paul erkrankt schwer. 1917 bis 1919 ist er in unterschiedlichen Sanatorien und Lasker-Schüler pendelt deshalb zwischen Berlin, Konstanz, Zürich und Locarno. Ab 1917 nimmt sie das Projekt *Briefe und Bilder*, das während des Krieges ins Stocken geraten ist, unter dem Titel *Der Malik* wieder auf. Jussuf (Abigail) richtet nun keine Briefe mehr an Ruben, der in der Person von Franz Marc gestorben ist. Ein Erzähler berichtet nun von Ereignissen.[49] Im Rahmen der *Gesamtausgabe in zehn Bänden* erscheinen 1919 *Der Malik. Eine Kaisergeschichte mit Bildern und Zeichnungen; Die Wupper; Die Nächte der Tino von Bagdad; Das Peter Hille-Buch* im Paul Cassirer Verlag, Berlin. Für diese Ausgabe überarbeitet die Dichterin den *Malik*, der sich hier am Schluss erhängt. Abigail Jussuf der Liebende hinterlässt seinem Bruder Bulus das Reich. Gemäss Bauschinger kann *Der Malik „als persönliches, ästhetisches und politisches Testament gelesen werden. Sie wusste ... welchen Zivilisationsbruch der Grosse Krieg bedeutete. Sie hinterlässt im ‚Malik' ... eine Botschaft von einer Welt, in der die Rettung durch Kunst so nahe war".*[50]
1921 erscheint *Der Wunderrabbiner von Barcelona,* in dem Lasker-Schüler den Antisemitismus aufs Schärfste anklagt. Sie nimmt auf die widersprüchlichen Vorurteile gegenüber Juden als Kapitalisten und Kommunisten Bezug. Das Werk beweist, dass Lasker-Schüler nicht Zionistin ist. Gemäss der Figur Eleasar ist das kleinste Volk, ‚das Kind unter den Völkern', dem Schöpfer verantwortlicher und zärtlicher geraten. Er setzt ihm einen Stern aus seinem Kleid in die Stirn. So werden die erleuchteten Juden zum Volk der Propheten. Die grösseren Geschwistervölker bekommen dafür eine Heimat. Das Zusammenleben zwischen den Juden und den sesshaften Völkern gelingt jedoch nicht. Eleasar hadert mit Gott, ringt wie Jakob mit ihm und lässt immer wieder seinen ‚Lieblingssohn' hinschlachten.[51] Gemäss Bauschinger ist Eleasars Kampf *„Ausdruck seiner Forderung nach einer Rechtfertigung Gottes angesichts des Ungeheuerlichen, das in der von ihm geschaffenen Welt immer wieder geschieht"*.[52]
Die zehnbändige Werkausgabe verkauft sich schlecht. 1923 erscheint *Theben. Gedichte und Lithographien*. Das Einkommen daraus und ein Erbe zerrinnen aufgrund der Inflation und ihrer Spendenfreudigkeit. Die Dichterin hat vor allem mit ebenso armen Künstlern Umgang, z.B. mit Abraham Stenzel (1897-1983), bei

---

[47] *Das Buch der drei Abigails* aus *Der Prinz von Theben*. Vgl. KA 3.1:391-400.
[48] Vgl. Bauschinger 2004:218-242; KA 7:72-73. Adolf von Hatzfeld (1892-1957) beginnt eine militärische Karriere, gerät aber mit seinen Vorgesetzten in Konflikt. 1913 versucht er sich umzubringen. Der Schuss in den Kopf führt zur Erblindung. Er verlässt das Militär, studiert Germanistik und wird Schriftsteller. Weiterführende Information s. z.B. Schmidt, Dietmar N.: *Hatzfeld, Adolf von.* In: Neue Deutsche Biographie, Bd. 8. Berlin: Duncker & Humblot 1969:61-62.
[49] Vgl. Bauschinger 2004:237-261.
[50] Bauschinger 2004:263.
[51] Vgl. Bauschinger 2004:264-272
[52] Bauschinger 2004:273.

dem sie viel über die chassidische Tradition lernt.[53] Mit ihrer Kampfschrift *Ich räume auf! Meine Anklage gegen meine Verleger* rechnet sie mit dem Literaturbetrieb ab. Kunst ist für sie Darbietung aus Inspiration. Sie kehrt die Idee des Tzimtzum um: Bei Isaak Luria zieht sich Gott in seinem Glanz zusammen, so dass die Menschen ihn ertragen, bei ihr macht der schöpferische Mensch Platz für Gott. Sie fordert, dass der Staat den Kunstbetrieb regelt. 1925 gibt sie das Werk im Eigenverlag heraus.
Immer wieder besucht sie ihren kranken Sohn im Ausland. 1924 wird auch sie krank. 1926 wird bei Paul Tuberkulose diagnostiziert. Er kommt in ein Sanatorium nach Agra, später nach Davos. Die Dichterin hält sich 1926 und 1927 in seiner Nähe auf. In dieser schwierigen Zeit entstehen viele Essays, die sich um Kindheit, Natur und Religion drehen. Im Dezember 1927 stirbt Paul. Danach ist Lasker-Schüler geradezu hektisch tätig und hält Lesungen in ganz Europa. Ab 1929 spricht sie vermehrt im Radio. Die Reaktionen sind unterschiedlich: So kritisiert die Gemeindezeitung für die Israelitischen Gemeinden Württembergs, dass sie sich bei den *Hebräischen Balladen* auf unzulässige Weise von der Bibel entferne.
1930 erlebt Lasker-Schüler in Kolberg antisemitische Beleidigungen. In dieser Zeit schreibt sie ihren Essay *Das Gebet*. Im März 1931 wird ihr Schauspiel *Arthur Aronymus und seine Väter. Aus meines geliebten Vaters Kinderjahren* uraufgeführt. In diesem Werk verarbeitet Lasker-Schüler die Biographie ihres Vaters und eine Begebenheit, die sich offenbar in seinem Dorf Geseke abgespielt hat. Im Oktober 1932 erscheint die Erzählung *Arthur Aronymus. Die Geschichte meines Vaters,* bei der inhaltlich kleine Veränderungen auszumachen sind. Mit beiden Werken will die Dichterin dem Antisemitismus begegnen. Er ist erst überwunden, wenn Juden und Christen die enge Verwandtschaft zwischen ihren Religionen erkennen. Von Konversionen hält sie offensichtlich nichts.[54]
Im Mai 1932 erscheint *Konzert*, eine Sammlung von Essays, Gedichten und zwei ‚Ulkiaden'. Im November desselben Jahres erhält die Dichterin den Kleistpreis zusammen mit Richard Billinger. Die Teilung des Preises *„zwischen der deutsch-jüdischen Dichterin aus dem Rheinisch-Westfälischen und dem oberbayrischen Innviertel stammenden Bauernsohn"*, die Lasker-Schüler verletzt, kann man nach Bauschinger *„als Endpunkt der vermeintlichen deutsch-jüdischen Symbiose betrachten".*[55] Die rechtsgerichtete Presse fragt empört, wann Dichter des neuen Nationalismus anstelle von ‚wesensfremden' ausgezeichnet würden. Lasker-Schüler, die sich als jüdische Künstlerin zwischen Expressionismus und Dadaismus bewegt, ist diesen Kreisen ein Dorn im Auge. Die Premiere von *Arthur Aronymus* im Hessischen Landestheater Darmstadt, die auf den 1. Februar 1933 angesetzt ist, kommt aufgrund der politischen Situation nicht mehr zustande.

---

[53] Weiterführende Information s. Valencia, Heather: *Else Lasker-Schüler und Abraham Nochem Stenzel. Eine unbekannte Freundschaft.* Frankfurt a.M.: Campus 1995.
[54] 1844 war ein jüdischer Junge wegen eines katholischen Pfarrers konvertiert. Die Eltern wollten den Jungen wieder zu ihrem Glauben zurückführen. In der Folge kam es zu antisemitischen Ausschreitungen. Die Figur des Landesrabbiners Uriel ist von Lasker-Schülers Urgrossvater inspiriert. Gott prüft ihn wie Abraham. Er feilscht um seinen Lieblingsenkel Arthur Aronymus, bis der Todesengel ihn auf seinen Wunsch hin zu sich nimmt und das Kind rettet. Arthur Aronymus' Vater will dem Antisemitismus entgegentreten und berät sich mit dem Kaplan. Dieser schlägt vor, dass Arthur Aronymus als Christ erzogen wird, was der Vater ablehnt. Die beiden pflegen aber nach wie vor eine freundschaftliche Beziehung und richten sich gemeinsam gegen den Hexenglauben. Zu *Arthur Aronymus. Die Geschichte meines Vaters* (1932) s. KA 4.1:241-266, vgl. 317-341; KA 4.2:195-217, vgl. 259-267. Vgl. Bauschinger 2004:273-344.
[55] Bauschinger 2004:346.

Nach Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft am 30. Januar 1933 setzt Lasker-Schüler sich erfolglos an höchster Stelle für Juden ein. Sie schickt am 7. März einen Brief mit *Konzert* und *Arthur Aronymus* an den Vizekanzler und Reichskommissär für das Land Preussen, Franz von Papen. Offenbar wird die Dichterin mehrmals tätlich in Berlin angegriffen. Sie realisiert, dass ihr Deutschland keine Zukunft bietet und flieht am 19. April 1933 nach Zürich. Dort muss sie sich eingeschränkten Arbeits- und Veröffentlichungsbedingungen unterwerfen. Sie lebt von der Sozialhilfe der israelitischen Gemeinde und einzelnen Zuwendungen. Sie verkehrt mit den Manns, Eduard Korrodi, Emil Oprecht, Jakob Zucker, David Farbstein und Emil Raas, besucht die Synagoge und schätzt deren Rabbiner Martin Littmann.[56]

Um die Aufenthaltsbewilligung erneuern zu können, muss sie 1934 und 1937 die Schweiz verlassen. Literarisch verarbeitet sie ihre erste Reise 1934 nach Alexandria und Jerusalem in *Das Hebräerland* (1937). Im *Wunderrabbiner von Barcelona* schreibt sie, dass die Juden die Aufgabe hätten, Gott in jedem Land zu dienen. Nun wird das jüdische Volk in Deutschland, wo es Gott und seiner Schöpfung mit seinen Werken grösste Dienste erweisen hat, verfolgt. Obwohl Lasker-Schüler der Ansicht ist, dass Juden nun nicht mehr in einem fremden Land, sondern in Gottes Land ihren Gottes-Dienst verrichten sollten, wird sie nicht Zionistin. So widmet sie den Arabern in *Das Hebräerland* sehr viel Aufmerksamkeit. Ihr schwebt Einheit zwischen Christen und Juden und Juden und Arabern vor.[57]

Nach ihrer Rückkehr aus Jerusalem versäumt sie es, sich sofort bei der Schweizer Fremdenpolizei zu melden. Deshalb wird ihr zunächst die Aufenthaltsgenehmigung verweigert. Ende Juni 1935 zieht sie ins Tessin, wo sie bis September 1936 bleibt. Im Dezember 1936 wird *Arthur Aronymus* im Zürcher Schauspielhaus aufgeführt, doch schon nach wenigen Vorstellungen abgesetzt. 1937 erscheint *Das Hebräerland* im Verlag Oprecht, Zürich. Doch Erfolg hat sie damit nicht. Vom Juni bis August 1937 ist sie wieder in Jerusalem. Im September wird ihr die deutsche Staatsbürgerschaft aberkannt. Nachdem sie Ende März 1939 erneut nach Tel Aviv und Jerusalem ausgereist ist, wird ihr im August die Einreise in die Schweiz für zwei Jahre verweigert.[58]

Das von ihr besungene Hebräerland kann Lasker-Schüler in seiner Realität fast nicht ertragen. Ihre letzten Jahre verbringt sie – von der Jewish Agency unterstützt – arm, krank, einsam und verzweifelt in Jerusalem. Wie viele andere deutsch-jüdische Schriftsteller, z.B. Louis Fürnberg, Wolfgang Hildesheimer, Leo Perutz, Heinz Politzer und Arnold Zweig, fühlt sie sich dort nicht heimisch. Da sie der hebräischen Sprache nicht mächtig ist, nimmt sie am deutschsprachigen Kulturleben in Jerusalem teil. Im Oktober 1941 gründet sie den Freundes- und Vortragskreis ‚Der Kraal'. Bis 1944 organisiert sie 27 Veranstaltungen: Martin Buber, Werner Kraft, Schalom Ben-Chorin und andere halten Vorträge, sie macht eigene Lesungen. Im 1940/41 entstandenem Drama *IchundIch* (posthum veröffentlicht 1970, uraufgeführt 1979) verdichten sich apokalyptische Vorstellungen. 1943 erscheinen die in Zürich und Jerusalem entstandenen Gedichte in *Mein blaues Klavier*. *Neue Gedichte* in Jerusalem. Ab 1944 ist Lasker-Schüler krank, am 22. Januar 1945 stirbt sie im Hadassah Hospital und wird am folgenden Tag auf dem Mount Skopus beigesetzt. Rabbiner Kurt Wilhelm hält die Trauerrede und rezitiert ein

[56] Vgl. Schmetterling 2010:180-181; Bauschinger 2004:346-357; Bodenheimer/Kilcher 2012:329-330.
[57] Vgl. Bauschinger 2004:369-372.
[58] Vgl. Bauschinger 2004:379-410; Bodenheimer/Kilcher 2012:329-330.

deutsches Gedicht, Agnon liest das Kaddischgebet. Das Grab wird zerstört, als Jerusalem 1948 geteilt und 1960 durch den Friedhof eine Strasse gebaut wird. Ihr Grabstein wird 1967 gefunden. Anlässlich ihres hundertsten Geburtstags bekommt er einen Platz in der Nähe des Eingangs zum Südsektor des Bergfriedhofs. Seit 1972 existiert ein Denkmal für sie.[59]

2 Else Lasker-Schülers Identität als deutschsprachige Dichterin und ‚wilder Jude'[60]

Lasker-Schüler hebt die Grenzen zwischen Realität und Fiktion, Okzident und Orient, Deutschland und Hebräerland, jüdischer, muslimischer und christlicher Tradition, Mann und Frau, Kind und Erwachsene auf.

Der jüdische Hintergrund von Lasker-Schülers Elternhaus wird auch heute noch in der Sekundärliteratur unterschiedlich wahrgenommen.[61] Ausschlaggebend für die Einschätzung ist der kulturelle, resp. wissenschaftliche Hintergrund der Verfassenden. So sind die Germanistinnen Brinker-Gabler, Ludwig und Wöffen der Ansicht, Lasker-Schüler sei in ‚jüdischer Glaubenstradition' aufgewachsen, während die Judaisten Bodenheimer und Kilcher aufgrund von *Arthur Aronymus und sein Vater* und weiteren Texten schliessen, dass im Elternhaus ‚eine lose Bindung' an die jüdische Tradition bestanden habe, ja dass dieses sogar stark akkulturiert gewesen sei.[62] *Arthur Aronymus* ist sicherlich ein Text mit autobiographischem Hintergrund; ob er jedoch Realitäten des Elternhauses abbildet, sei aufgrund von Lasker-Schülers Angewohnheit, Wirklichkeiten zu konstruieren, dahingestellt. Selbst in deklarierten Autobiografien werden Standpunkte eines Kindes aus der Sicht eines Erwachsenen dargestellt.[63] Hinweise auf ein akkulturiertes Elternhaus geben die Namen der Schüler-Kinder, die auch unter Christen geläufig sind, die Heirat von Elses Schwester Anna mit einem Christen und die damit einhergehende Konversion. Lasker-Schülers Interesse an biblischen Themen und ihre Kenntnisse darüber können trotzdem im Elternhaus begründet liegen, auch wenn die Dichterin sich später zum Beispiel ironisch über das Verhaltens ihres Vaters am Versöhnungstag äussert.[64] Klar zeugt hingegen Lasker-Schülers Leben und Werk von ihrer Bindung an und ihrem Verhältnis zum Judentum. So engagiert sie sich Zeit ihres Lebens für Mitglieder ihrer Familie, was in jüdischen Kreisen sehr wichtig ist. Ihr Fantasie-Orient, ihre biblischen Figuren, ihre Angewohnheit, sich selber, ihre Familie und Freunde in biblische Figuren zu verwandeln, kann als religiöse Sehnsucht gedeutet werden. Obwohl sie nicht Hebräisch beherrscht, ist sie von dieser

---

[59] Vgl. Schütz 2000:199-201,410-411; Bauschinger 2004:411-447; Bodenheimer/Kilcher 2012: 329-330.

[60] Mit diesem Begriff beziehe ich mich auf die ‚wilden Juden' im *Prinz von Theben* (1914), die ein Gegenbild zu den assimiliert-bürgerlichen Juden und den zionistischen ‚Jerusalemitern' bilden.

[61] Zu früherer jüdischer und christlicher Wahrnehmung s. Hessing 1993 und Henneke 2003:22-24.

[62] Vgl. Brinker-Gabler, Gisela/Ludwig, Karola/Wölffen, Angela: *Lexikon deutschsprachiger Schriftstellerinnen 1800-1945*. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1986:182. Bodenheimer/Kilcher 2012:327.

[63] Kaplan, die Memoiren von Jüdinnen untersucht hat, kommt zum Schluss, dass diese darin Erfahrungen unterschlagen oder uminterpretieren. Kaplan, Marion A.: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich.* Ingrid Strobl (Übers.). Hamburg: Dölling und Galitz 1997:12. Zur Darstellung von vermeintlich komplett assimilierten Elternhäusern vgl. z.B. Gershom Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977 mit Scholem, Betty/Scholem, Gershom: *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946.* Itta Shedletzky et al (Hgg.). München: Verlag C.H. Beck 1989.

[64] *Der Versöhnungstag* in: KA 4.1:98-104. Vgl. Bauschinger 2004:32-38.

‚Harfenschrift' fasziniert und liebt es, hebräische Buchstaben zu malen. Schon früh gilt sie als ‚jüdische Dichterin'.[65] Gemäss Bauschinger schafft sie mit ihren Dichtungen eine Synthese von Deutschem und Jüdischen: Inhaltlich und stilistisch wirken diese jüdisch, die neuromantischen Elemente deutsch.[66]
Henneke-Weischer deutet Lasker-Schülers Judentum vor allem als ‚poetisches Judentum'. Sie zeigt auf, wie sich die Schriftstellerin bei den *Hebräischen Balladen* in den biblischen Text einschreibt und ein Panoptikum des jüdischen Ich darstellt, indem sie biblische Figuren als Identifikationsgestalten heranzieht und den Bildervorrat, Themen und Sprachelemente der Bibel nutzt. Mit der Bibel als Basis entwickle sie ihre ‚Postfigurationen'. Lasker-Schülers mystischer Ausdruck, ihr Versuch, religiöse Erlebnisse in Wort zu fassen, sei mit dem von Kabbalisten und moderner jüdischer Religionsphilosophen verwandt. Doch ähnlich wie mit der Bibel gehe sie frei mit der Kabbala um.[67]
Ab 1912 wird Lasker-Schüler zu Jussuf, in dem sich die hebräisch-biblische und orientalisch-islamische Welt verbinden. Manchmal ist die Figur männlich konnotiert, manchmal wirkt sie weiblich, meistens ist sie unbestimmbar androgyn. Sie erscheint auch zusammen mit anderen androgynen Figuren, die zum Teil miteinander verschmelzen, wie dies bei Jussuf-Abigail oder meines Erachtens bei der Protagonistin in *Abigail* der Fall ist.
Der Orient ist für Lasker-Schüler Projektionsfläche für ihre Wünsche, ihr Raum des Andersseins. Sie setzt sowohl dem Antisemitismus der Deutschen, wie auch den assimilatorischen Tendenzen des bürgerlichen Judentums, der Orthodoxie und den Zionisten ihre mythisierende und orientalisierende Gegenwelt entgegen. Schon 1905 ist im Gedicht *Mein Volk* Lasker-Schülers Nähe zum Kulturzionismus feststellbar, und ihre Distanz zum politischen Zionismus wird kurz darauf im *Peter Hille-Buch* klar. Im *Prinz von Theben* (1914) erschafft sie die ‚wilden Juden', die ein Gegenbild zu den assimiliert-bürgerlichen Juden und den zionistischen ‚Jerusalemitern' bilden.[68]
Der Wunderrabbiner von Barcelona (1921) kann als poetische Absage an den Zionismus gedeutet werden.[69] Selbst als Lasker-Schüler zur Zeit des Nationalsozialismus zur Ansicht kommt, dass Juden im ‚Gottesland' wirken sollten, wird sie nicht Zionistin. Sie hält sich Zeit ihres Lebens von jüdischen Organisationen fern und hat ihre eigene Anschauung vom Judentum. Zwar fühlt sie sich der Person Jesu gegenüber wegen dessen jüdischer Herkunft verbunden, das Christentum lehnt sie jedoch ab. Sie sieht darin die Wurzeln von Antisemitismus.[70]

---

[65] Peter Hille über Else Lasker-Schüler in: *Kampf*. Zeitschrift für – gesunden Menschenverstand. Der neuen Folge No. 8 vom 26. März 1904: 238-239. Auch im Vorwort von *Gesammelte Gedichte* 1917. Auch Werner Kraft sieht sie so. Ders. (Hg.): *Else Lasker-Schüler. Eine Einführung in ihr Werk und eine Auswahl.* Wiesbaden 1951:7-16. Zur Harfenschrift s. z.B. *Versöhnung* in Gesammelte Gedichte 1917.
[66] Vgl. Bauschinger 1980:180.
[67] Vgl. Henneke-Weischer 2003:31,92-96,179-204,205-236,357-358,396. Henneke-Weischer gibt einen Überblick über Lasker-Schülers Bibelbezüge und beleuchtet ihre Bibelrezeption vor biografischem, historischem und kulturgeschichtlichem Horizont und unternimmt eine theologische Wertung und Würdigung ihrer literarischen Bibelrezeption.
[68] Vgl. Bodenheimer/Kilcher 2012:328. Die wilden Juden, dessen Oberhaupt Jussuf Abigail I ist, erscheinen auch in *Briefe und Bilder* (1913-17) KA 3.1:333. Vgl. auch das Bild ‚Der Bund der wilden Juden' um 1920. Standort: Kunstmuseum Solingen. Sich umarmende Personen unter dem Davidstern. Vorlage für eine Illustration in *Theben,* Abb 84 in Dick 2010:50,219.
[69] Vgl. Bauschinger 2004:272.
[70] Jesus ist für sie der *„stärkste und holdeste Jude"*. S. z.B. *Dichtung und Christentum (Antwort auf eine Rundfrage* (1926) KA 4.1:131-133. Vgl. Bauschinger 2004:331; Schütz 2000:199-202; Boden-

Es fällt auf, dass in Lasker-Schülers Gedichtswelt zwar zwiespältig dargestellte Patriarchen wie Abraham und Isaak vorkommen, nicht aber Matriarchinnen. In ihrer Gedichtswelt erscheinen neben Sulamith und Esther Frauen aus fremden Völkern: Ruth, Hagar und Abigail. Ihre Identifikation mit den Figuren Abigail und Jussuf steht meines Erachtens für ihr Gefühl des Fremd-Seins, nicht nur den Deutschen, sondern auch den in Deutschland existierenden Judentümern gegenüber.[71] Wie ich aber aufzeigen werde, spielt die Dichterin in *Abigail* indirekt auf die Matriarchinnen an.
Auch wenn es so aussieht, als würde Lasker-Schüler das Leben in der Bohème selber wählen, leidet sie wie viele Juden am Gefühl der Heimatlosigkeit und des Fremdseins. Ihre finanzielle Lage ist meist prekär, nach ihren Scheidungen wohnt sie nur noch in kleinen gemieteten Zimmern. Später muss sie aus ihrer Heimat fliehen und unter schwierigsten Bedingungen im Exil leben. In Palästina fühlt sie sich nicht heimisch. Von frühester Jugend an muss sie sich mit der christlichen und antisemitischen Umwelt auseinandersetzen, was ihre Identität als Jüdin prägt.[72]

3 Gedicht *Abigail*. Versionen 1923[73] und 1932[74]

Vom Gedicht *Abigail* existieren zwei Versionen. Die Unterschiede sind in der untenstehenden Darstellung unterstrichen. Die Nummerierung der Strophen ist nicht ursprünglich und wurde für die Analyse vorgenommen.

Abigail 1923

1
Im Kleid des Hirten schritt sie aus des Melechs Haus
Zu ihren jungen Dromedarenherden,
Im edlen Wettlauf mit den wilden Pferden
Und trieb die Silberziegen vor die Stadt hinaus,
Bis sich die Abendamethysten reihten um die Erden.
Um seine einzige Tochter bangte König Saul.

2
Sie setzte das verirrte Tier nicht aus
Der Wüste hungernder Schakale
Und trug am Arme blutiger Bisse Male,
Entriss das Böcklein noch der Löwin Maul.
– Der blinde Seher sah es jedesmal voraus. –
Die Gräser zitterten im Judatale.

Abigail 1932

1
Im Kleid der Hirtin schritt sie aus des Melechs Haus
Zu ihren jungen Dromedarenherden.
Im edlen Wettlauf mit den wilden Pferden
Trieb sie die Silberziegen vor die Stadt hinaus,
Bis sich die Abendamethysten reihten um die Erden,
Sich nach der Tochter bangte König Saul.

2
Sie setzte das verirrte Tier nicht aus
Der Wüste hungernder Schakale,
Und trug am Arme blutiger Bisse Male;
Entriss das Böcklein noch der Löwin Maul.
– Der blinde Seher sah es jedesmal voraus ...
Die Gräser zitterten im Judatale.

---

heimer/Kilcher 2012:327. An Buber schreibt sie 1942: „ *... ich bin keine Zionistin, keine Jüdin, keine Christin; ich glaube aber ... ein sehr tieftrauriger Mensch".* KA 11:191-192, Brief 319 an Martin Buber vom 23. Dez. 1942.

[71] Ich gehe also mit Schmetterling 2010:169-172 einig, dass die bibl. Figur Joseph für das Fremdsein in Ägypten steht. Doch ihre Meinung, dass Lasker-Schüler mit der Figur Jussuf auf ihr Fremdsein in Deutschland und damit eventuell provokativ auf das antisemitische Stereotyp der Juden als Orientalen anspiele, teile ich nicht ganz. Zur jüd. Selbstwahrnehmung als Orientalen s. S. 219 und Anm. 159.

[72] Weiterführende Information s. z.B. Henneke-Weischer 2003.

[73] KA 1.1:227-228 (Gedicht 300). Zu Varianten s. KA 1.2:271.

[74] KA 1.1:252-253 (Gedicht 330). Zu Varianten s. KA 1.2:299.

3
Im Schoss des Vaters schlief die kleine Abigail
Wenn über Juda lauschte Israels Gebieter
Hinüber zu dem feindlichen Hettiter.
Der Skarabäus seiner Krone wurde faul.
Treu aber hütete der Mond des Melechs Güter
Und seine Krieger übten sich im Pfeil.

4
Bis Isaak blies den goldenen Abraham
aus
„Den Mond“ – erzählte ernst der Melech seinem Kinde.
Der bleibt in seinem ewigen Scheine ohne Sünde.
Auch Isaak glitzerte ganz
hell und weiss.
Man konnte ihn noch funkeln seh'n im Winde.
Einst trug sein Vater ihm ein Osterlämmlein hin auf seines Herrn Geheiss.

5
Als auf den Feldern blühte jung das Reis,
Schloss Saul die mächtigen Judenaugen beide,
Und seiner Abigail begegnete ein Engel auf der Weide,
Der kündete: „Jehova blies die Seele deines Vaters aus“ ...
– Die arme Hirtin weinte zwischen ihren Herden leise.
Die scharten sich um sie in ihrem Herzeleide.

3
Im Schoss des Vaters schlief die kleine Abigail,
Wenn über Juda lauschte Israels Gebieter,
Hinüber zu dem feindlichen Hethiter.
– Der Skarabäus seiner Krone wurde faul. –
Treu aber hütete der Mond des Melechs Güter,
Und seine Krieger übten sich im Pfeil.

4
Bis der Allmächtige blies den goldenen Hirten
aus.
„Den Vater Abraham“ ... Erklärte ernst der Melech seinem Kinde:
„Der blieb in seinem ewigen Scheine ohne Sünde.“
Und auch sein spätes Sternlein glitzerte ganz
hell und weiss;
Man konnte es noch funkeln sehen im Winde:
„Einst trug sein Vater es, ein Osterlämmlein hin auf seines Herrn Geheiss.“

5
Als auf den Feldern blühte jung der Reis,
Schloss Saul die mächtigen Judenaugen beide,
Und seiner Abigail begegnete ein Engel auf der Weide,
Der kündete: „Jehova blies die Seele deines Vaters aus“ ...

3.1 Kontextualisierung der Gedichte, Inhalt, Bezüge zu den Michal-Fragmenten

Um den Abigail-Gedichten gerecht zu werden, ist meines Erachtens ihre Kontextualisierung in Lasker-Schülers gesamtem Werk erforderlich. Aus diesem Grund zeichne ich hier die Entstehungsgeschichte ihrer Figuren, Themen und Motive nach. [75]

Ab 1906 begleiten Bildzeichen die Schriftzeichen in Lasker-Schülers Briefen: Sterne, Mondsicheln und Kometen. Sie setzt sie in und zwischen die Zeilen. Später zeichnet sie auch einzelne Körperteile, Mondgesichter oder orientalische Gebäude. Diese Motive setzt sie als Piktogramme, Ideogramme oder phonetische Zeichen ein. Von Anfang an gibt es bei ihr eine grosse Nähe von Text, Schrift und Bild, von Zeichen und Zeichnung. Text und Bild verweisen dabei aufeinander.

Hauptthema des literarischen und zeichnerischen Werks ist Lasker-Schülers Ich. Zunächst taucht textlich die Ich-Figuration der Tino, Prinzessin von Theben, auf. Danach wird diese von der Ich-Figuration Jussuf Prinz von Theben abgelöst. Ab den *Briefen und Bildern* wird dieser oft auch Abigail genannt. Die Aneignung der Jussuf-Ich-Figuration vollzieht sich textlich, aktionskünstlerisch, bildnerisch, bei ihr selber und bei ihrer Interaktion. [76] Sie gebraucht sie ein Leben lang als künstlerisches Prinzip, Leitmotiv, eigene Repräsentation in Text, Bild und realem Leben.

[75] Vgl. auch S. 206-216.
[76] Vgl. Dick 2010:118-119, 121-124.

Religionen, Räume, Zeiten, Geschlechter und Ethnien transzendiert sie in ihrer Jussuf-Figur.
Diese kommt erstmals in der Erzählung *Der Fakir von Theben* in *Die Nächte Tino von Bagdads* (1907) vor. 1912 lässt Lasker-Schüler sich als Fakir von Theben für eine geplante szenische Lesung ablichten. Dabei präsentiert sie sich in der Tradition altägyptischer Ikonographie im Linksprofil in der Haltung der ‚Stand-Schreit-Figur'. 1911 unterschreibt sie erstmals einen Brief mit ‚Jussuf der Egypter und Prinz von Theben'. Im Sommer 1912 steht ihre Selbstbezeichnung ‚Jussuf Prinz von Theben'. Zeichnerisch fehlt Jussuf aber zunächst Gesicht und Gestalt. Die erste Darstellung in einem Brief an Karl Kraus vom April 1912 zeigt seinen Kopf mit grossem Hut im Linksprofil mit einem Thebenfries im Hintergrund. Auf einem Bild für die *Hebräischen Balladen* (Ende 1912) werden die Motive miteinander verbunden: Eine Ganzfigur im Profil trägt eine Thebenminiatur auf ihrem ausgestreckten Arm. Sie gleicht aber mehr Lasker-Schülers Inszenierung auf dem Photo als einer späteren Jussuf-Darstellung.
Beim Aufgreifen von Kompositionsprinzipien der altägyptischen Kunst hat die Künstlerin sich wahrscheinlich von der Ausstellung über die Amarna-Zeit im Ägyptischen Museum im November 1913 anregen lassen. Ihre von der Amarna-Kunst beeinflusste Jussuf-Darstellung erscheint erstmals in ihren *Briefen und Bildern* in der *Aktion* am 27. Dez. 1913, wo sie einen Teil ihrer Briefe und Zeichnungen an Franz Marc veröffentlicht. Schon den ersten Brief vom 9. Nov. 1912 verziert Lasker-Schüler mit einer Krone, Sternen, einer Mondsichel, einem Kometen und einem Thebenfries.
Marc und Lasker-Schüler inspirieren sich gegenseitig. Als Neujahrsgruss für 1913 schickt er ihr den ‚Turm der blauen Pferde': Vier übereinandergestaffelte mit Sternen und Mondsicheln verzierte Tiere. Offensichtlich lässt er sich von ihren Zeichen anregen. Sie reagiert begeistert, lobt die Wahl ihrer Lieblingsfarbe und die Mondsicheln und ägyptischen ‚Kronprinzendolche' auf den Pferden.[77] Das Motiv der Pferde im Gedicht *Abigail* ist möglicherweise von Marcs Bildern inspiriert, denn seine an sie gerichteten Pferdebilder nimmt sie im *Prinz von Theben* (1914) auf.[78]
Während Lasker-Schülers Dichterinnen-Selbstbewusstsein bald gefestigt ist, ist das der Bildkünstlerin noch länger brüchig. Sie lernt von Marc, dass Zeichen in ein Bild eingefügt werden können, ohne dessen Charakter zu verändern, und findet so zu ihrem Stil. Ab Frühjahr 1913 setzt sie Jussuf in Briefen einen Stern und eine Mondsichel auf Stirn und Wange.[79] Die in dieser Zeit entstandenen Illustrationen für den *Prinz von Theben* zeigen neue Motive. Die Personendarstellungen sind hier Variationen des Jussuf-Linksprofils, die ihre Identität durch Zeichen auf ihren Körpern und Bildbezeichnungen bekommen.[80]
Ein Brief, wahrscheinlich vom 21. August 1913, zeigt ein nach links gerichtetes Gesicht im Profil, dessen Wange von einem Mond und einem Stern verziert ist.[81] Denselben nach links, nun aber in die Höhe gerichtete Kopf findet sich auch auf ihren Briefen vom 1. und 14. November 1913. Die hier im Profil abgebildeten Figuren halten nun eine Waffe in der Hand. Auf dem Brief vom 1. November befindet

[77] Vgl. KA 6:282. Brief Nr. 440 an Franz und Maria Marc, 3. Januar 1913. Das gleichnamige Gemälde, das er im Frühjahr 1913 fertigstellt, ist heute verschollen.
[78] So die sog. ‚Mutterstute der blauen Pferde' (ohne Titel) vom 20. März 1913 und das sog. ‚Schlachtpferd des Prinzen Jussuf' (ohne Titel), vom 7. April 1913. Zu den Bildern s. Dick 2010: 281, iA 2 und 3. Eine Pferde-Zeichnung von Lasker-Schüler ist mir nicht bekannt.
[79] Zu Josephs Traum über Sonne, Mond und elf Sterne s. Gen 37,9-10, resp. 12. Sure 4-6.
[80] Vgl. Dick 2010:128-137.
[81] Marquardt/Rölleke 1998:77-79.

sich links über dem Kopf ein zunehmender Mond mit drei Sternen, auf dem vom 14. nur ein zunehmender Mond, während hier aber Monde und Sterne auf einem angedeuteten Mantel prangen.[82] Hier schon klingt das Motiv der kämpferischen Figur Abigail im Zusammenhang mit den Motiven Mond und Sterne an. Auf der Postkarte an Franz Marc vom 23. Dez. 1913 mit dem Titel ‚Jussuf prince Tiba' schaut dieser ebenfalls nach links, die Wange mit Stern und zunehmendem Mond, den linken Handrücken mit zwei Sternen verziert. Im Hintergrund befindet sich eine unter Sternenhimmel, einem roten, zunehmenden und gleichzeitig gelben Vollmond liegende Stadt Theben.[83] Sterne und Mondsicheln werden zu Jussufs, resp. Abigails Signatur. Schon ihren Brief an Paul Zech, abgestempelt am 6. Feb-ruar 1913, unterschreibt Lasker-Schüler mit ‚Prinz Jussuf spätere Abigail I' und den an Franz und Maria Marc, abgestempelt am 10. März 1913, mit ‚Eurer Abigail I'. Am 19. März 1913 unterzeichnet sie einen Brief an ihren Verleger Wolff mit Abigail III.[84] Diese Ich-Figuration taucht ab nun immer wieder auf.[85] Im Mai 1913 schickt Marc ihr das ‚Bild aus Jussuffs Friedenszeiten', einen aus Silberpapier gestalteten Baum, dessen Stamm mit einem Herz verziert ist, und um den sich drei Schafe scharen. [86] Das literarische Motiv der sich um die weinende Hirtin scharenden Herden im Gedicht *Abigail* (1923) erinnert an diese Postkarte. Marcs Impulse nimmt Lasker-Schüler auf, gestaltet aber Eigenständiges. Bei ihr durchdringen sich literarische und bildkünstlerische Ausdrucksformen.[87]

In der erste Strophe der vorliegenden Gedichte wird erzählt, dass Abigail bis am Abend Tiere hütet. Ihr Vater, Melech Saul, macht sich zu Recht Sorgen, was die zweite Strophe beweist: Sie schreckt nicht davor zurück, mit einer Löwin zu kämpfen, um ein Böcklein zu retten. Dass ihre Tat hoch zu werten und nicht einmalig ist, beweisen die beiden Verse: *„Der blinde Seher sah es jedesmal voraus./Die Gräser zitterten im Judatale."* In der dritten Strophe wird erzählt, dass Abigail am Abend im Schosse ihres Vaters schläft. Schon hier kündigt sich Sauls Untergang durch die Erwähnung des Feindes und des faulenden ‚Skarabäus seiner Krone' an. In der vierten Strophe wird berichtet, dass der Melech (König) bei Mondundergang seine Tochter in Tora und Sternenkunde unterweist. Abraham ‚hütet' zunächst als Mond ‚des Melechs Güter', hat also die Funktion eines Hirten über Israel. Die Krieger des Mondes, nicht Sauls Krieger, üben sich im Pfeile, (was sich in Sternschnuppen ausdrücken könnte). Später wird ‚Abraham der Mond' von ‚Isaak dem weissen Sternlein' ausgeblasen. Die fünfte Strophe handelt zu einem späteren Zeitpunkt. Zur Zeit der ‚Reisblüte' wird Sauls Seele durch Jehova ausgeblasen, was Abigail von einem Engel verkündet wird.
In der ersten Strophe der Version von 1932 schreitet Abigail nicht im Kleid eines Hirten, sondern einer Hirtin aus dem Hause ihres Vaters. Während sie in der ersten Version noch dessen einzige Tochter ist, wird diese ‚Einzigartigkeit' in der

[82] Marquardt/Rölleke 1998:88-91.
[83] Else Lasker-Schüler: Jussuf prince Tiba. Tusche, Farbstifte. Postkarte an Franz Marc vom 23. Dezember 1913. In: Marquardt/Rölleke 1998:92-93.
[84] Paul Zech (1881-1946) ist Schriftsteller, Zeitschriftenredaktor, Übersetzer und Bibliothekar. Kurt Wolff (1887-1963) ist Lasker-Schülers Verleger. Vgl. KA 6:292 (Brief 458), 307 (Brief Nr. 486), 312 (Brief Nr. 496).
[85] Im Brief an den Dichter Uri Zwi Grünberg (1896-1981) vom 22. Februar 1925 wird Abigail kein Attribut mehr haben: *„ ... in dunkler Nacht weint Abigail nach Jerusalem?!"* KA 8:17 (Brief 24).
[86] Dick 2010:140 Abb 21. Beeinflusst von Marc ‚veredelt' auch Lasker-Schüler ab 1923 ihre Bilder mit Bonbon- und Schokoladenpapierfolien.
[87] Vgl. Dick 2010:144-146.

zweiten Version nicht mehr erwähnt. In beiden Versionen treibt sie ‚Silberziegen' aus der Stadt und begibt sich zu ihren ‚jungen Dromedarenherden'. Doch während diese in der ersten Version mit den wilden Pferden um die Wette laufen, treibt sie selber in der zweiten Version im Wettlauf mit den Pferden die Ziegen vor die Stadt hinaus. Das ‚späte Sternlein' ersetzt in der vierten Strophe der zweiten Version ‚Isaak'. In der ersten Version bläst Isaak den ‚goldenen Abraham', also den Mond aus, in der zweiten Version jedoch bläst der Allmächtige den ‚goldenen Hirten', also Vater Abraham aus.
In der ersten Version ist nicht klar, warum Isaak funkelt. Erst wenn die Leserschaft beide Versionen vor sich hat, kann sie schliessen, dass Isaak ein Himmelskörper ist. Ebenfalls ist hier nicht klar, wem Abraham ein Osterlämmlein *„auf seines Herrn Geheiss"* bringt. Mit ‚ihm' kann der Wind oder Isaak gemeint sein.[88] In der zweiten Version bezieht sich das ‚es' auf das Osterlämmlein. Beim Ausblasen von Sauls Seele durch Jehova in der fünften Strophe wiederholt sich das Ausblas-Motiv aus Sauls Erzählung in der vierten. In beiden Strophen wird das Ausblasen in direkter Rede übermittelt: von Saul und danach vom Engel. In der zweiten *Abigail*-Version wird am Schluss weder Abigails Weinen noch der Trost durch die Herden erwähnt.
In Strophe 1 ist die Rede von Sauls ‚(einziger) Tochter'. Die Figur Merab wird in 1Sam 14,49 als Sauls ältere Tochter, in 18,19 als ‚seine' Tochter bezeichnet. Auch Saul stellt sie David in 18,17 als seine Tochter vor. Michal wird in 14,49 als jüngere Saultochter vorgestellt. Nach Merabs Verheiratung ist jedoch nur noch von dieser die Rede, vgl. 18,20.27-28; 25,44; 2Sam 3,13; 2Sam 6,16.20.23; 21,8; 1Chr 15,29.[89] Michal gilt für die biblische Erzählerschaft und für die Figur David als die Saultochter, also als die Repräsentantin Israels und des israelitischen Königshauses.[90] Da meines Erachtens in diesem Gedicht von der Figur Michal die Rede ist, nenne ich sie im Folgenden Abigail-Michal. Wie schon Michal in 1Sam 19,11-17; 2Sam 6,20 eher männliches Verhalten zeigt, oszilliert auch diese Figur zwischen den Geschlechtern.

3.2 Analyse

Titel, Bau, Stil, Vorlagen, weitere biblische Anspielungen

Der Name *Abigail* im Titel bedeutet wörtlich ‚Mein Vater ist Jubel'.[91] Damit werden folgende biblische Frauen bezeichnet:

- die Tochter Nahas', Mutter Amasas, Frau Jethras eines Israeliten, Schwester Zerujas (Mutter Joabs), Ketiv: Abigal, vgl. 2Sam 17,25
- die Tochter Isais, also Schwester Davids, Mutter Amasas, Frau Jethers eines Ismaeliten, vgl. 1Chr 2,13-17
- die Frau Nabals, die dritte Frau Davids, eine Karmeliterin, Mutter Kileabs, resp. Daniels, vgl. 1Sam 25,3-42; 27,3; 30,5; 2Sam 2,2; 3,3; 1Chr 3,1.

---

[88] Im handschriftlichen Original heisst es sinnvollerweise *„Einst trug sein Vater ihn, ein Osterlämmlein ..."*. Hier ist klar Isaak gemeint, den Abraham als Osterlämmlein seinem Herrn bringt. KA 1.2: 271.
[89] Zur Frage Merab oder Michal in 2Sam 21,8-9 s. S. 158-159.
[90] Saul ist Benjamit. Benjamin ist der einzige Sohn Jakobs, der im Gebiet des späteren Israel geboren wurde. Als Nachkommen von Jakobs geliebter Frau Rahel haben die Stämme Josephs, Ephraims und Manasses und der Stamm Benjamin eine besondere Beziehung.
[91] Zwar beherrscht Lasker-Schüler nicht Hebräisch, doch die Bedeutungen der Namen ihrer Ich-Figurationen Jussuf und Abigail sind ihr sicherlich geläufig. Zu Abigail vgl. z.B. Schmidt, Uta: *Abigajil.* In: WiBiLex. Stuttgart: März 2008. http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/Abigajil, abgerufen am 28.5.2013.

Diese Figuren können nicht gemeint sein. In Strophe 1 ist die Rede von Sauls ‚einziger Tochter', in Strophe 4 von ‚seinem Kinde', in Strophe 5 von ‚seiner Abigail' und in Strophe 3 heisst es: *„ ... im Schoss des Vaters schlief die kleine Abigail".* Dieser sprechende Name bezeichnet die Beziehung zwischen Saul und seiner Tochter aus der Perspektive des Kindes oder des Vaters, der seine Tochter so nennt, weil er denkt, dass er so auf sie wirkt. Wie schon aufgezeigt, ist das Motiv des Kindes und das des Vaters in Lasker-Schülers Werk zentral.[92] Ihre Identifikation mit diesem Namen hat die Dichterin bewogen, Sauls Tochter so zu nennen. So kann sie sich selber ins Gedicht einbringen. Schon 1980 äussert Bauschinger die Meinung: *„Es lässt sich leicht erkennen, dass sie in Abigail sich selber sieht".*[93] Meines Erachtens tut sie es, um ihrer Ich-Identifikation noch den Aspekt der Saultochter Michal hinzuzufügen.
Abigail besteht aus fünf Strophen à sechs Versen, wobei die letzte Strophe in der zweiten Version von 1932 vorzeitig abbricht und nur vier Verse enthält. Das Silbenschema (Zahlen) und das Reimschema (Buchstaben) sieht folgendermassen aus:

1. Strophe:	12 a – 11 b – 11 b – 12 a – 15 b – 13 c (1932: 10 c).
2. Strophe:	10 a – 9 b – 12 b – 10 c – 12 a – 11 b
3. Strophe:	12 a – 13 b – 11 b – 12 c – 13 a – 10 a
4. Strophe:	12 a – 13 b – 14 b – 10 c – 11 b – 18 c
(1932	14 a – 17 b – 14 b – 14 c – 12 b – 18 c)
5. Strophe	10 a – 12 b – 17 b – 16 c – 10 d – 13 b
(1932	10 a – 12 b – 17 b – 16 c)

Die einzelnen Verse enthalten unterschiedlich viele Silben. Dennoch kommt in jeder Strophe mindestens ein jambischer Sechsheber vor. Zum Teil weist das Gedicht Reime auf. So haben die ersten drei Verse jeder Strophe das Reimschema a-b-b. Von der ersten Strophe abgesehen, haben die ersten vier Verse das Reimschema a-b-b-c.
Obschon früh Beunruhigendes auftritt, zeigen die beiden Verse, die sich exakt in der Mitte befinden *„Hinüber zu dem feindlichen Hettiter/Der Skarabäus seiner Krone wurde faul"*, wie das Gedicht enden wird und dass es zur Peripetie im Schicksal der Protagonistin kommen wird. Auffällig sind die regelmässig eingeschobenen, harmlos daherkommenden Verse, z.B. die ersten beiden der mittleren Strophe und der Vers nach dem Skarabäus. Sie verstärken die beunruhigende Stimmung des Gedichtes.
Lasker-Schülers Stil ist hier von biblischem Vokabular geprägt. *Herzeleid* erscheint in L 1912 insgesamt zwölf Mal, so z.B. bei Isaak und Rebekka in Gen 26,35 (auch bei Zu), *Böcklein* insgesamt sieben Mal, z.B. in Gen 27,9.16 (nicht bei Zu). *Ziegen* erscheinen im Zusammenhang mit Jakob bei Zu und L 1912 z.B. in Gen 30,32-33.35; 31,38, mit Nabal und Abigail in 1Sam 25,2, *Schakale* bei Zu und L 1912 z.B. in Jes 13,22; 34,13; 35,7; Jer 49,33; 51,37, *Herden* bei Zu (*Heerden*) und L 1912 z.B. in Gen 30,40; 32,17; *Wüste* bei Zu und L 1912 im Zusammenhang mit

[92] Zum Motiv des Kindes vgl. S. 189, Bauschinger 2004:38; zum Motiv des Vaters vgl. z.B. *Arthur Aronymus. Die Geschichte meines Vaters* (1932) s. KA 4.1:241-266, vgl. 317-341; KA 4.2:195-217, vgl. 259-267. Vgl. Bauschinger 2004:273-344.
[93] Bauschinger 1980:179. Ihre Ansicht, dass *„der König sein Land vor den feindlichen Hethitern bewacht"* und dass dies die *„einzige Anspielung auf den Bibeltext"* sei, *„denn Saul kämpfte gegen die Hethiter"* (179) ist jedoch falsch. Erstens gibt es mehrere Anspielungen auf Bibeltexte und zweitens hat der bibl. Saul nie gegen die Hettiter gekämpft. Die Philister waren seine Gegner. Zur Bedeutung der Hettiter in den Rassentheorien s. S. 221-222 und Anm. 173, vgl. auch S. 128.

dem Exodus z.B. in Ex 15,22; 19,2, im Zusammenhang mit David z.B. in 1Sam 23,14; 26,2-3, im Zusammenhang mit einem ‚Seher' (Bileam) in Num 24,1. Neben König Saul und seiner Tochter übernimmt Lasker-Schüler weitere Figuren aus dem Tanach: Mit Abraham und Isaak spielt sie auf Gen 17-25, v.a. Gen 22, mit dem *Seher* auf Samuel, der in 1Sam 9,11.19 so genannt wird, mit dem *blinden Seher* thematisch auf Bileam in Num 22,31-33, vgl. auch Ahija in 1Kön 4,14, mit den unsympathischen *Hetithern* z.B. auf Gen 26,34-35 an, wobei sie sich mit der Schreibweise in der Version 1932 nach L 1912 richtet, denn Zu schreibt die *Söhne Chet*. Da Lasker-Schüler sich in diesem Gedicht eher an die Schreibweise von L 1912 hält, transkribiere ich Namen wie in dieser Übersetzung.
Die kämpferische Abigail-Michal der zweiten Strophe hat ihr Vorbild in der Michal von 1Sam 19,11-17; 2Sam 6,20. Mit dem Thema Vaterliebe nimmt Lasker-Schüler Abrahams Liebe zu Isaak in Gen 22,2 auf. Mit dem Motiv *Dromedar/Kamel* spielt sie auf die Rebekka-Isaak-Erzählung an, vgl. Gen 24,64, resp. auf die Rahel-Jakob-Erzählung, vgl. Gen 30,43; 31,17; 32,8.16, mit dem des *Löwen*/der *Löwin* auf Juda, vgl. Gen 49,9, resp. auf David, vgl. z.B. 1Sam 17,12, Offb 5,5, mit der Kombination der Motive *Löwe/Löwin*, *Herde* und *Böcklein* auf David, vgl. 1Sam 17,34-35 (śeh in Zu ein *Widder*, in L 1912 ein *Schaf*). Abigail-Michal im *Kleid des Hirten* (Version 1923) steht in Josephs Nachfolge, vgl. Gen 37,2, oder stellt einen weiblichen David dar, vgl. z.B. 1Sam 17,34; Ez 34,23; 37,24, *im Kleid der Hirtin* (1932) hingegen steht sie in der Nachfolge ihrer Vorfahrin Rahel, vgl. Gen 29,9, vgl. Labans *Herden* v.a. in Gen 31. Die Motive *Herden*, resp. *Schafe* und *Ziegen* kommen auch bei Abigails Mann Nabal in 1Sam 25,2 und bei Davids Vater Isai in 1Sam 17,34 vor. Dass Lasker-Schülers Isaak ein *Stern* ist, könnte dadurch erklärt werden, dass die zahlreichen Nachkommen der Patriarchen in der Tora mit Sternen verglichen werden, vgl. z.B. JHWHs Verheissung an Isaak in Gen 26,4, vgl. auch Gen 15,5; 22,17; Ex 32,13; Deut 1,10.22; 28,62. Vom biblischen Jakob heisst es, dass ein Stern aus ihm aufgeht, vgl. Num 24,17. Die Krieger des Mondes lassen sich durch Deut 4,19 erklären, wo Sonne, Mond und Sterne das Heer des Himmels bilden und durch Ri 5,20, wo der Kampf der Sterne vom Himmel her stattfindet. Die Motive *Mond* und *Sterne* kommen auch in Josephs Traum in Gen 37,9 vor. Mit den Motiven des erretteten *Böckleins* und des *Osterlämmlein* (ʾayil in Gen 22,13: bei Zu *Widder,* bei L 1912 *Schaf*) greift die Dichterin ironisch das christliche Verständnis der ‚Opferung Isaaks' in Gen 22,9-13 auf, die bei Jesus' Kreuzopfer vollendet worden sein soll.[94] Mit dem Motiv *Schoss* spielt sie auf die Redewendung von Abrahams Schoss an, vgl. Lk 16,22-23, die einen paradiesischen Zustand bezeichnet. L 1912 übersetzt berek mit *Schoss*, z.B. in Gen 30,3

[94] Zu Lasker-Schülers Verhältnis zu Jesus, s. S. 197, Anm. 70. Vgl. z.B. Joh 1,29.36, 1Kor 5,7; 1Petr 1,18-19, Röm 8,32. V.a. in der Johannes-Apokalypse wird Christus als geschlachtetes Lamm dargestellt. Vgl. auch den Brief des Barnabas: *Für unsere Erlösung gibt es ein Vorbild: Isaak, der Gott auf dem Altar dargebracht wurde. Genauso sollte, so wollte es Gott, Jesus, sein Sohn, Gefäss des Heiligen Geistes, wie ein Opfer dargebracht werden."* Vgl. Berger, Klaus/Nord, Christiane (Übers./Komm.): *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften.* Frankfurt a.M./Leipzig: Insel 1999:245 (235–263). Schon früh wird im Christentum die Parallele zwischen Isaak und Jesus betont, die beide das Holz tragen. Zum Lamm als Tamidopfer vgl. Ex 29,38-42; Num 28,3-8; als Brandopfer vgl. Lev 7,15; als Schuldopfer Lev 14,12; als Dankopfer Lev 23,19. In jüdischer Tradition wird korrekt von Akedat Isaak, von der Bindung Isaaks, gesprochen, da Abrahams Sohn nicht geopfert wurde. Weiterführende Information s. z.B. Krupp, Michal: *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen.* Gütersloh: Kaiser 1995; Nielsen, Jesper Tang*: Lamm/Lamm Gottes.* In: WiBiLex. Stuttgart: Juni 2011. https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/51943/, abgerufen am 21.6.2017. Vgl. die Hinschlachtung des Lieblingssohnes in *Der Wunderrabbiner von Barcelona* 1921, resp. S. 193.

(Rachel gibt Jakob ihre Magd, damit diese auf ihrem Schoss gebäre); Gen 48,12; 50,23 (Israel-Jakob will Ephraim und Manasse auf Josephs Schoss segnen), wobei in Gen 48,10-13 auch das Motiv *Augen* auftritt. Entfernt erinnert die Beziehung zwischen Saul und seiner Tochter an Spr 8,22-31. Genderverkehrt kommt das Motiv des Schosses in der Ikonografie Marias mit dem Jesuskind (sedes sapentiae) vor. Mit dem *Reis* spielt Lasker-Schüler auf David an, vgl. Jes 11,1.10; 53,2. Der *Engel* hier verkündet den Tod. Bei Abraham in Gen 22,11.15 hingegen verhindert er den Tod. Auch beim Motiv *Verkündigung des Engels* bei Hagar in Gen 16,11 oder Maria in Luk 1,28-38 geht es um Leben, was auch für die Kombination der Motive *Engel auf der Weide* und *Hirten* in Luk 2,8-15 gilt.

Figuren, Themen, Motive, Perspektiven, Handlungsorte, Zeitebenen

Erste Hauptfigur ist Abigail-Michal, die zweite ihr Vater. Saul ist Banger, Lauscher und Lehrer, seine Tochter Böcklein-Retterin, Schlafende und Unterwiesene. Wichtige Figuren sind auch Sauls und Abigail-Michals Vorfahren Abraham und Isaak.

Das Thema Liebe ist zentral, vgl. 1Sam 18,20.28.[95] *Abigail* ist klar ein Liebesgedicht. Es handelt von der Liebe eines Vaters zu seiner Tochter: In der ersten Strophe bangt er um sie, in der dritten nimmt er sie in seinen Schoss, in der vierten unterweist er sie. Und es geht um die Liebe eines Kindes zu seinem Vater: Vertrauensvoll schläft es in der dritten Strophe in seinem Schoss und lässt sich in der vierten von ihm unterweisen. In der ersten und zweiten Strophen geht es um die Liebe der Hirtin zu ihren Tieren, die letzte – in der ersten Version – zeigt die Liebe der Tiere ihr gegenüber. Ein Missklang bezüglich uneingeschränkter Liebe kommt in der vierten und fünften Strophe zum Ausdruck. So wird z.B. das Motiv des von Abigail-Michal geretteten Böckleins in der zweiten Strophe durch das des Osterlämmleins in der vierten aufgegriffen. In der fünften Strophe, wo das Thema Tod und Trauer vorherrscht, gibt es keine Rettung mehr: Im Zusammenhang mit dem Motiv Reis stirbt der Melech.

Wie zum Teil schon im vorangegangenen Kapitel angedeutet, kommen des Weiteren folgende Motive in *Abigail* vor: kämpferische Hirtin/Hirte, Wüste, Pferd, Dromedar, Löwin, Herde, Schaf, Ziege, Schoss, Mond, Stern, Engel, Augen, Seher, Skarabäus, Bangsein, Faulwerden, nächtliches Erzählen, wachender König, Jehova. Des Weiteren wird Folgendes thematisiert: die Ich-Identifikation der Dichterin, Prüfung, glückliche Kindheit versus leidvolle Gegenwart, Sünde und Sündlosigkeit, Opfer- und Täterschaft. Auch in den folgenden Kapiteln wird von diesen Motiven und Themen noch die Rede sein.

Die Ereignisse werden aus der Sicht einer Erzählerin geschildert. Die Strophen 1-2, 5 stellen dabei eher Abigail-Michals, die Strophen 3-4 eher Sauls Perspektive dar. Im letzten Vers der ersten Strophe wird Sauls Gefühl gezeigt, im zweitletzten Vers der zweiten Strophe die Sicht des blinden Sehers, im letzten Vers derselben Strophe das Empfinden der Gräser, in den zwei letzten Versen der dritten Strophe das Engagement des Mondes und seiner Krieger, im ersten, vierten und fünften Vers der vierten Strophe die Aktivität Isaaks, im sechsten Vers die Handlung Abrahams (resp. im ersten Vers die Aktivität des Allmächtigen, im vierten und fünften die des späten Sternleins), im dritten und vierten Vers der fünften Strophe die Aktivität des Engels. Aus Abigail-Michals Perspektive kommen bedrohliche und tröstliche Momente vor: Unheilschwanger ist der Angriff der Löwin, gefährlich ihr eige-

[95] Schon Georg Schlocker vertritt die Meinung, dass Lasker-Schülers Lyrik ausschliesslich Liebeslyrik ist. Ders.: *Else Lasker-Schüler*. In: Hermann Friedmann/Otto Mann (Hgg.): Expressionismus. Gestalten einer literarischen Bewegung. Heidelberg: Wolfgang Rothe 1956:149 (140-154).

ner Heldenmut, weshalb die Gräser erzittern, beunruhigend die Erscheinung des Engels, der den Tod ihres Vaters verkündet. Beruhigend wirkt ihr Geborgensein im Schosse des Vaters. In der ersten Version wirken die sich um Abigail-Michal scharenden Herden trostreich.
Handlungsorte sind des Melechs Haus, wo Saul weilt und Felder und Weiden, wo sich Abigail-Michal befindet. Wenn sie sich zu ihrem Vater zurückbegibt, ruht sie in seinem Schoss. Es finden Handlungen am Himmel durch den Mond und das Sternlein statt. Einmal ist von Hethitern, zweimal von Juda die Rede. In den Strophen 1-3 wird ein Tag beschrieben: Tagsüber ist Abigail-Michal vor der Stadt, am Abend und in der Nacht bei Saul. In der zweiten Strophe werden mehrere frühere Zeitebenen angesprochen: Ihr Kampf mit der Löwin, der schon etliche Male stattgefunden haben muss und den der Seher zu einer jeweils noch früheren Zeit voraussah. In der dritten Strophe, während Abigail schläft, kündigt sich Sauls Untergang in späterer Zeit an. In der vierten Strophe erzählt Saul über die Vorzeit. Die fünfte Strophe handelt auf einer späteren Zeitebene als die vorangegangen Strophen. Zur Zeit der ‚Reisblüte' wird Sauls Seele ausgeblasen. Doch zuvor wird sein Tod verkündet.

3.3 Deutung

Es gibt mehrere Schlüssel zur Deutung von *Abigail*. Einen wichtigen Schlüssel bilden meines Erachtens die Figuren und Motive, die schon vor Erscheinen von *Abigail* immer wieder in Lasker-Schülers bildnerischem und literarischem, vor allem poetischen Werk auftreten. In diesem Kapitel ziehe ich deshalb konkrete Werke in die Deutung ein. Weitere Schlüssel sind im zugrunde liegenden Bibeltext, aber auch beim biografischen und zeitgeschichtlichen Hintergrund zu finden.

Deutung der Figuren und Motive bei *Abigail* im Kontext der Figuren und Motive bei Lasker-Schülers Zeichnungen vor 1932

Figuren und Motive, die in *Abigail* auftauchen, entwickeln sich, wie gezeigt, früh in Lasker-Schülers zeichnerischem Werk. In diesem Unterkapitel ziehe ich Bildwerke, die vor 1932 entstehen, in die Deutung ein. Auch das Umgekehrte ist möglich: Aufgrund des Gedichtes *Abigail* können auch Rückschlüsse auf das zeichnerische Werk gezogen werden. Im Folgenden sind Figuren und Motive fett, die Titel, die Lasker-Schüler den Zeichnungen gibt, kursiv, die literarischen Werke, wo diese erscheinen, fett und kursiv hervorgehoben. Jede Zeichnung wird kurz und stichwortartig beschrieben.
Eine Illustration der **Figur Saul** erscheint als Erstveröffentlichung im ***Prinz von Theben* (1914)**: *Der erste Judenmelech. Saul*. Zwischen Feb. und Mai 1913. Saul, mit dunklem krausen Haar, schaut nach links oben.[96]
Und viele Illustrationen der **Figur Abigail mit dem Mond-, resp. Sternenmotiv** erscheinen als Erstveröffentlichung im ***Prinz von Theben* (1914)**: z.B.

- *Abigail III. ehemaliger Prinz von Theben*. Zwischen Feb. und Mai 1913. Frontalansicht. Auf Stirn zunehmender Mond, auf linker Wange 5-zackiger Stern. Auf dem Haupt Krone mit 6-zackigem Stern.[97]
- *Abigail III. Der Traum der Liebe.* Zwischen Feb. und Mai 1913. Blick nach links unten. Linke Wange mit Herz verziert.[98]

[96] Dick 2010:199 Abb 11, 270 i. 56.
[97] Dick 2010:199 Abb 10, 269 i. 52.
[98] Dick 2010:200 Abb 14, 271 i63.

- *Abigail III der oberste Priester empfängt sein Volk.* Nach links gewandte Ganzkörperfigur mit Krone spricht zu einer Menschenmenge unter 6-zackigem Stern.[99]
- *Abigail Jussuf betet auf dem Berge.* Nach links gewandte Ganzkörperfigur mit erhobener rechter Hand und gesenktem Kopf beugt das Knie unter einem Kometen.[100]
- *Abigail III. in der Schlacht*. Im Linksprofil abgebildetes, nach oben schauendes Gesicht mit abnehmendem Mond auf der Wange, mit Ohrgehänge, einem mit Sternen und Mondsicheln verzierten Mantel und einer Waffe unter einem zunehmenden Mond.[101]

Die Titelzeichnung ***Hebräische Balladen*** (1913 und 1914) zeigt Ähnliches:

- *Ohne Titel* (‚Selbstporträt'). Ganzkörperdarstellung einer nach links gerichteten Figur im Profil mit Pagenschnitt, die auf linker Hand eine Stadt trägt.[102]

Um ***Briefe und Bilder*** in der ***Aktion***, dem ***Brenner*****,** der ***Neuen Jugend*** zwischen 1913 und 1917 zu illustrieren, zeichnet Lasker-Schüler Abigail-Vorlagen, z.B.:

- *Abigail Jusufs Krönungsrede über Theben.* Anfang März 1914. Frontales Ganzkörperbild, leicht nach links gedreht. Unter erhobener rechter Hand sind Sterne und ein zunehmender Mond. Standort: Universität Innsbruck, Brenner-Archiv (94/17a-3).[103]
- *Abigail droht einer unschuldigen Stadt*. Hintergrund Stadt, über der abnehmender Mond mit Stern und zugleich zunehmender Mond stehen. Im Vordergrund: Abigail mit erhobener rechter Faust, Blick nach links oben. Auf linker Wange Träne. Standort: Universität Innsbruck, Brenner-Archiv (94/17a-1).[104]
- *Abigail=Jussuf wirft Kusshände seinem Volk.* Zwischen März und Mai 1914. Linksprofil mit Oberkörper und einer Art Tiara mit 5-zackigem Stern, Mondsichel, Sternen, Kometen und Sternenkette. Links: Volk und Stadt unter Sternenhimmel mit Vollmond. Standort: Universität Innsbruck, Brenner-Archiv (94/17a 1).[105]
- *„Ich warne dich Abigail Jussuf", so sagt der Neger.* Frühjahr 1914. Zwei Ganzkörperabbildungen. Abigail Jussuf: nach links gerichtet. Auf der Wange: 5-zackiger Stern, links daneben: Mondsichel. Standort: Staatliche Museen zu Berlin. Kupferstichkabinett (F II 957 Nr. 7).[106]
- *Jussuf=Abigail Vertierung.* Frühjahr 1914. Nicht aufgenommenes Motiv. Profilansicht mit Pfeil, Blick nach links oben. Linke Wange mit 5-zackigem Stern, links davon mit Mondsichel verziert. Rechts daneben schwarzer Diener. Standort: Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett (F II 957 Nr. 5).[107]

Weitere Bilder der **Figur Abigail mit dem Mond-, resp. Sternenmotiv** sind z.B.:

- *Abigail dichtet die Mondsichel an*. Erste Hälfte 1913. Profilansicht mit Oberköper. Abigail schaut nach links unten auf eine Stadt. Über dieser steht zunehmender Mond. Rechte Hand vor dem Kinn. Linke Wange mit Mondsichel und

[99] Dick 2010:268 i43.
[100] Dick 2010:269 i53.
[101] Dick 2010:270 i59.
[102] Dick 2010:198, 263 Abb 4.
[103] Dick 2010:33, 205 Abb 34.
[104] Dick 2010:23, 205 Abb 35.
[105] Dick 2010:32, 205 Abb 36.
[106] Dick 2010:34, 205-206 Abb 37.
[107] Dick 2010:21, 206 Abb 38.

links davon mit Stern verziert. 5-zackiger Stern an Halskette. Standort: Privatsammlung Kanada.[108]

- *Abigail will Heinrich von Aachen sehen*. Frühsommer bis Mitte Dez. 1915. Seitliche Ganzkörperansicht Abigails auf dem Thron. Blick nach unten. Wange und linker Handrücken mit je zwei Sternen verziert. Auf dem Haupt Krone mit Stern und eine ihn umgebende Mondsichel. Am Gürtel: mondsichelartiger Dolch. Standort: Staatliche Museen zu Berlin. Kupferstichkabinett (FII 957 Nr. 2).[109]

Das Motiv der kämpfenden Abigail-Michal klingt in *Jussuf/Else Lasker-Schüler. Selbstporträt* an. Zwischen 1916 und 1919. Tinte, Farbstift. Kopf im Linksprofil, Körper in Frontalansicht. Figur steht mit weit gespreizten Beinen in Reithosen und Schnabelschuhen da. Rechte umfasst sichelförmigen Dolch. Mundwinkel sind herabgezogen. Auf linker Wange: grosse Mondsichel, links davon fünfzackiger Stern. Am Oberkleid: Abzeichen. Figur steht rechts eines roten Mondes, der links ein wenig gelb ist (evtl. um darzustellen, dass er zunimmt), darunter Striche. Standort: Staatliche Graphische Sammlung München, Schenkung Fohn (13 525).[110]

Das Motiv der kleinen Abigail-Michal in Sauls Schoss findet eine bildliche Parallele in *Jusuf spielt mit Giselheers Mägdelein*. Feb. 1917. Eine auf niedrigem Thron sitzende, nach links gewandte Figur in roten Schnabelschuhen, mit bunten Ohrgehängen und Herz auf der Wange schaut auf ein Kleinkind auf ihrem Schoss. Standort: Staatl. Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett (F II 957 Nr. 3).[111]

Das Motiv von Abigail-Michals Trauer findet eine bildliche Parallele in *Abigail trauert um Salomein*. Eine nach links oben schauende Figur mit Stern- und Mondsichel-Kappe hält beide Arme nach oben. Erstabdruck in ***Der Prinz von Theben*** (1914).[112]

Das Motiv des Hirten findet sich auf einem Bild ohne Titel. Ersterscheinung in *Der Malik* (1919). Eine nach rechts (!) gewandte, nicht im Profil abgebildete Figur mit 5-zackigem Stern auf der rechten Wange (!) hält in der linken Hand einen Hirtenstab.[113]

Das Motiv des Hirten kombiniert mit dem Ziegen- und Schaf-Motiv: Die Identifikation mit einem Hirten wird schon am 29. Nov.1914 ersichtlich, als Lasker-Schüler Marc schreibt: *„Und Hirte bin ich geworden und liess mich stricken lehren von den ärmsten Hirten. Und ich stricke dir ... ein Tuch ... .“* [114]

- Eine heute verschollene Zeichnung mit dem Titel *Abigail strickt für Ruben ein Tuch* ist 1915 bei Haas-Heye zu sehen, der sie offenbar kauft. [115]
- *Jussuf weidet die Ziegen und Schaafe* (sic). 1927/28. Strickende Figur mit roten Schnabelschuhen und blauem Mantel mit Ziege. Letztere steht auf linkem Bein der Figur und schaut ihr bei der Arbeit zu. Hals der Figur und Hinterflanke des Tieres sind je mit rotem Herz verziert. Davor befinden sich zwei sich zu-

---

[108] Dick 2010:204 Abb 26.
[109] Dick 2010:35, 208 Abb 47.
[110] Dick 2010:45, 215-216 Abb 72. Die Vorlage trägt den handschriftlichen Titel *Jussuf*. Als Illustration erscheint das Bild in Pinthus, Kurt (Hg.): *Menschheitsdämmerung. Symphonie jüngster Dichtung* (1920). Hier lautet die gedruckte Bildunterschrift: *Else Lasker-Schüler. Selbstporträt*. Dick 2010:276 i88. Marquart sieht hier einen blutenden Mond, vgl. Marquardt/Rölleke 1998:35.
[111] Dick 2010:43, 216 Abb 73.
[112] Dick 2010:271 i64.
[113] Dick 2010:275 i82. Dick nennt das Bild auch *Wandernder Jussuf mit Hirtenstab*.
[114] KA 7:72 (71-72), Brief Nr. 107 vom 29. Nov. 1914. Während Joseph in Gen 37,2 als Hirte vorgestellt wird, wird diese Bezeichnung in der 12. Sure bei Jussuf unterschlagen.
[115] Vgl. Dick 2010:227. Gemäss KA 7:106-107, Brief Nr. 165 an Marc vom Jan. 1916 ist es ein Tuch strickender Jussuf.

gewandte Ziegen. Vor diesen steht ein Schaf. Standort: Kunstmuseum Solingen.[116]

Das Dromedar-Motiv erscheint v.a. 1927/28, z.B.

- *Jussuf reitet auf dem Kameel (sic) durch die Wüste.* 1927/28. Nach links gewandtes einhöckriges Kamel (Dromedar), auf dem eine im Profil abgebildete Figur in Pluderhosen und Schnabelschuhen nach vorne geneigt sitzt. Standort: Von der Heydt-Museum, Wuppertal (KK 1978/21).[117]
- *Jussuf reitet durch die Wüste 1927/28.* Nach links schreitendes Kamel, auf dem in Seitenansicht abgebildete Figur hochaufgerichtet, aber mit gesenktem Kopf sitzt. Standort: Privatsammlung Marbach.[118]

Gemeinsam an der Titelzeichnung der *Hebräischen Balladen*, den Abbildungen und Illustrationen Abigails im und für den *Prinz von Theben* und weiteren Abigail-, resp. Selbstdarstellungen ist die Darstellung einer androgynen Figur mit altägyptischer Haartracht, meist zusammen mit einem fünf- oder sechszackigen Stern, der sich deutlich von einem Davidstern unterscheidet, und einem zunehmenden Mond. Oft befinden sich diese Insignien auf der linken Wange der Figur, wobei sich der Stern links der Mondsichel befindet. Es fällt auf, dass Lasker-Schüler ihre Figuren meist im Linksprofil zeichnet. Da die Zeichnung einer Figur oder eines Kopfes im Profil normalerweise mit den Gesichtsumrissen begonnen wird, vermutet Dick*: „dass die Dominanz des Linksprofils ... sich ... der Nähe zum Schreiben verdankt: Schreib- und Zeichenrichtung, von links nach rechts, sind identisch“*.[119] Ebenfalls fällt auf, dass Lasker-Schülers Mondsicheln einen zunehmenden Mond zeigen.

Lasker-Schülers Selbstporträt, das sie zunächst ‚Jussuf' nennt, zeigt ihre Identifikation mit einer kämpferischen androgynen Figur, die sie genauso gut ‚Abigail' nennen könnte. Die Motive der kleinen Abigail-Michal in Sauls Schoss und deren Trauer, das Motiv des Hirten, der mit seinen Ziegen und Schafen in Liebe verbunden ist, aber auch das Kamelmotiv finden sich schon in Lasker-Schülers zeichnerischem Werk.

Aufgrund des Gedichtes *Abigail* kann auch in ihrem Bildwerk der Mond als Zeichen Abrahams und der Stern als Zeichen Isaaks gedeutet werden. Durch diese Symbole ist Abigail-Michal oder Jussuf, resp. Lasker-Schüler als Nachfahrin dieser Patriarchen zu erkennen, als ‚wilder Jude', resp. wahre Israelitin/wahrer Israelit.[120] Den Davidstern, das Hexagramm, bestehend aus zwei übereinander liegenden gleichseitigen Dreiecken, gebraucht Lasker-Schüler selten. Mit ihren fünf- und sechszackigen Sternen, die sich eindeutig vom Davidstern unterscheiden, will sie sich meines Erachtens klar vom Symbol der Zionisten abgrenzen.[121] David fehlt gänzlich in ihrer Bildwelt. Könige sind hier Saul und Jussuf-Abigail.

---

[116] Dick 2010: 227 Abb 112. Farbige Reproduktion s. Marquart 1998:111.

[117] Dick 2010: 226 Abb 107.

[118] Dick 2010:65, 226 Abb 109. Vgl. *Jussuf reitet durch die Wüste* (1927/28). Nach links reitendes Dromedar, auf dem in Seitenansicht abgebildete Figur hochaufgerichtet, aber mit gesenktem Kopf mit Herz auf der linken Wange, sitzt. Standort: Bar-David Museum, Kibbuz Baram. In: Dick 2010: 65, 226 Abb 108. Vgl. auch *Prinz Jussuf von Theben* (um 1928). Ein nach links reitendes Kamel/ Dromedar (zwei Höcker), auf dem in Seitenansicht abgebildete Figur mit gesenktem Kopf sitzt. Standort: Jüdisches Museum Frankfurt a.M. (JMF07-020). In: Dick 2010:68, 230 Abb 120.

[119] Dick 2010:123.

[120] Somit ist auf mehreren Ebenen nachgewiesen, dass Lasker-Schüler mit Abigail nicht Davids Frau oder Schwester meint.

[121] Den Davidstern gebraucht Lasker-Schüler vor 1932 nur auf *Der Scheik und sein Freund Mschattre Zimt* (1913), *Die jüdischen (Häuptlinge) (die wilden Juden)* (1913), *Der Bund der Juden*

Deutung der Figuren und Motive bei *Abigail* im Kontext der Figuren und Motive bei Lasker-Schülers literarischem, v.a. poetischem Werk vor 1932

In diesem Unterkapitel ziehe ich literarische, v.a. poetische Werke, die vor 1932 entstehen, in die Deutung ein. Auch das Umgekehrte ist möglich: Aufgrund von *Abigail* können Rückschlüsse auf das gesamte literarische Werk gezogen werden. Im Folgenden sind Figuren und Motive fett, die Titel von Lasker-Schülers Gedichten und Prosatexten kursiv, die Werke, in denen diese erscheinen, fett und kursiv hervorgehoben. Jedes literarische, resp. poetische Werk wird kurz beschrieben.

Die Figur Abigail: In ***Briefe und Bilder*** (1913-1917) bezeichnet sich die Dichterin als Prinz von Theben, der später zum Malik Jussuf Abigail I gekrönt wird.[122] Ein Teil des ***Prinz von Theben*** (1914) ist *Das Buch der drei Abigails*.[123] In Lasker-Schülers Gedichtswelt kommt diese Figur nur in *Abigail* (1923 und 1932) vor.

Die Figur König Saul: Sie erscheint schon im Gedicht *Saul* (1915 an Franz Marc).[124]

Die Figuren Abraham und Isaak: Im Gedicht *Abraham und Isaak* in den ***Hebräischen Balladen*** (1912) übt sich Abraham darin, mit Gott zu sprechen. Die Engel, die gern vor seiner ‚frommen Hütte' ruhen, hören in ihren Träumen, wie Isaak Böcke quält, wenn er mit ihnen Opfern spielt. Gott ermahnt Abraham, den Altar zu schmücken. Er trägt seinen einzigen Sohn gebunden dorthin, um seinem Herrn gerecht zu werden. Das Gedicht endet mit der Feststellung, dass der Herr seinen Knecht liebt.[125]

Das Motiv des Engels: In ***Arthur Aronymus*** (1932) feilscht der Rabbiner mit Gott um seinen Lieblingsenkel, bis der Todesengel ihn auf seinen Wunsch hin zu sich nimmt und das Kind rettet. Das Motiv erscheint insgesamt 53 Mal in Lasker-Schülers Gedichtswelt.[126] Beispiele:

- ***Styx*** (1902): In *Mein Drama* weint ein Engel und versteckt sich in der Seele der Dichterin, weil er sich vor ihr fürchtet. Sie mahnt diesen ‚wilden Engel' still zu sein.
- ***Der siebente Tag*** (1905): In *Ruth* steht am Brunnen der Heimat ein Engel, der ihr Lied der Liebe singt.
- ***Die Nächte Tino von Bagdads*** (1907): In *Aber ich finde dich nicht mehr ...* jauchzen Engel zwischen den Lippen der Liebenden.
- ***Meine Wunder*** (1911): In *Abend* prägt ein weinender Engel eine Sterneninschrift auf die ‚Leibessäule' der Dichterin. In *Meine Mutter* fragt sie, ob der grosse neben ihr gehende Engel die Mutter war.
- ***Mein Herz*** (1912): Im Liebesgedicht *An den Gralprinzen* glaubt die Dichterin, dass sie und ihr Geliebter Engel sind.
- ***Gesammelte Gedichte*** (1917): In *Als ich Tristan kennen lernte* nennt die Dichterin Tristan (Hans Ehrenbaum-Degele) einen Engel. Im Liebesgedicht *Gisel-heer dem König* fangen die Engel Sterne auf. In *Sascha* ist der Protagonist

---

(um 1920), *Jussuf und sein teurer Bruder Bulus* (1921), *Der Schlangentänzer in Tiba* (um 1927). S. Abb 6,12,84,90,116 in Dick 2010:17,19,50,51,60. Der Davidstern ist ab Ende des 19. Jh.s. Emblem der Zionisten. Weiterführende Information: Eisner, Georg: *Vom Hexagramm zum Davidstern. Der Weg zum Symbol der Juden.* In: René Bloch et al (Hgg.): Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen des Judentums von der Antike bis in die Neuzeit. Basel: Schwabe 2010:199-247.

[122] Manchmal bezeichnet sie sich hier auch nur mit Abigail der Erste. Vgl. z.B. KA 3.1:321.

[123] Vgl. S. 192-193.

[124] KA 1.1:175 (Gedicht 234). In *Briefe und Bilder* (1913-17) fordert sie ihren ‚lieben Bruder aus der Bibel' Marc auf, seinen ‚Gaul' Saul zu nennen. KA 3.1:308.

[125] KA 1.1:144,157-158 (Gedichte 195,210). Isaak ist Abrahams einziger Sohn mit Sarah.

[126] Vgl. KA 1.2:444.

(Johannes Holzmann) ein Engel, der auf dem Grab der Dichterin steht. In *Gebet* sucht die Dichterin *„eine Stadt, die einen Engel vor der Pforte hat“*. Sie trägt seinen grossen, abgebrochenen Flügel. Auf der Stirn hat sie als Zeichen seinen Stern. Im Prosatext *An Franz Marc* tragen grosse Engel Marcs Körper zu Gott.

- ***Der Wunderrabbiner von Barcelona*** (1921): In Versform wird am Schluss berichtet, dass Engel für den ‚hohen Heimgekehrten' zum Himmelsmahle dekken.
- ***Konzert*** (1932): In *An meine Freunde* wohnt der Engel Gabriel im Elternhaus der Dichterin. In *Abschied* entgleitet ihr des Engels liebevolle Hand. In *Abendlied* singen die Engel von Gottes Namenstag. In *Karl Sonnenschein* (Sozialethiker und Publizist, 1876-1927) sammelt ein Engel Liebe. In *Es brennt ein feierlicher Stern* zündet ein Engel einen Stern für die um ihr Kind trauernde Dichterin an. [127] In *An mein Kind* und *Aus der Ferne* weinen die Engel.

Das Motiv des Mondes und der Sterne: Im Prosatext *Sterndeuterei* (1911) kommt Lasker-Schülers kabbalistisch anmutende Vorstellung der Schöpfung zum Ausdruck: *„Unbeschreiblich friedlich stimmt es, einen Mond in sich zu fühlen, und wer ihn in sich trägt, steht im verwandtschaftlichen Verhältnis mit dem Grossgehenden da oben. ... Wir sind das feinste Werk aus Sonne, Mond und Sternen und aus Gott. Wir sind seine Inspiration, seine Skizze zur grossen Welt ... nach unserm Modell hat Gott die grosse Welt erschaffen, in der wir Ureigentum in unserer erweiterten Kopie leben ... .“* Zu sich und ihrer besonderen Aufgabe als Künstlerin meint sie: *„... ich bin verschwenderisch, das liegt an meinem Sternsystem. Es kommt mir selbst nicht darauf an, einige Monde meines Planeten fallen zu lassen. ... Wir (Künstler jhs) sind die Lieblinge Gottes ... Wir spielen mit seinen erhabensten Schöpfungen und kramen in seinem bunten Morgen und goldenen Abend.“*[128] Beide Motive zusammen kommen in vielen Gedichten vor. Beispiele:

- ***Gesammelte Gedichte*** (1917): In *An zwei Freunde* blickt die Dichterin, auf deren Hand Monde tätowiert sind, in ihren ‚stillen Stern'. In *Georg Grosz* wurde der satirische Zeichner (1893-1959), der alle Menschen hasst, unter einem bösen Stern geboren und ist *„ein Meer mit verhängtem Mond“*. In *Saul* (1915) sinkt die Nacht sternen- und mondlos ins Grab und Sauls ‚volles Auge' nimmt ‚zur Scheibe' ab.
- ***Gesammelte Gedichte*** (1919): In *Theodor Däubler* trägt der Schriftsteller (1876-1934) auf seinen Schultern den Mond, und seine Zuhörer werden zu Sternen.
- ***Der Wunderrabbiner von Barcelona*** (1921): In *Gott hör ...* (auch in ***Konzert*** 1932) ist die Dichterin verzweifelt: Sie sah die Sterne und den Mond in Gottes ‚Früchte Tal'. Nun ist alles grau, kalt, schal und bitter.

Das Motiv des Mondes alleine erscheint oft in Lasker-Schülers Prosatexten. In *Das Meer* in ***Konzert*** (1932) heisst es: *„Wie meine Mutter starb, zerbrach der Mond.“*[129] In ihren Gedichten kommt es 55 Mal vor.[130] Beispiele:

- ***Styx*** (1902): In *Selbstmord* schneidet der Mond Fratzen in den Sumpf.
- ***Der siebente Tag*** (1905): In *Mein Liebeslied* tanzen die Träume *„unter dem*

[127] 1932:78. Erstveröffentlichung in *Berliner Tageblatt*. Jg. 59. Nr. 151 (Abend-Ausgabe) vom 29.3. 1930; KA 1.2:297.
[128] KA 3.1:162-163,166-167 (162-168). Der Text erscheint erstmals in der Zeitschrift von Karl Kraus *Die Fackel* Jg. 12, Nr. 315/ 16 vom 26.1.1911:20-26; KA 3.2:161-169.
[129] KA 4.1:196 (196-197), vgl. KA 4.2:164-166.
[130] Vgl. KA 1.2:444.

taumelnden Mond", in *Der Letzte* tanzt der Mond wie ein Derwisch um die Dichterin.

- ***Meine Wunder*** (1911): In *Ich bin traurig*, wo von erloschener Liebe die Rede ist, ist der Mond alt, in *Vollmond* schwimmt er leise durch das Blut der Dichterin.
- ***Gesammelte Gedichte*** (1917): In *Richard Dehmel* steht über diesem Schriftsteller (1863-1920) *„der Mond doppelt vergrössert"*. In *O Gott* ist der Mond Attribut Gottes: *„Könnte ich einmal Gottes Hand fassen/Oder den Mond an seinem Finger sehn."* In *Ein Lied* weiss das ‚Gesicht im Mond', dass die Protagonistin traurig ist.
- ***Die Kuppel*** (1920): In *Leo Kestenberg* sitzt der Mond *„goldbehäbig im Lehnstuhl"* zwischen den Zuhörern, wenn der Pianist (1882-1962) musiziert.
- ***Konzert*** (1932): In *An mein Kind* gleicht dessen Leben dem Mond.[131] In *Ein Lied an Gott* hat er schützende und bewahrende Funktion: *„Zwischen Winternächten liegen meine Träume/Aufbewahrt im Mond, der mich betreut ... ."* In *Letzter Abend im Jahr* begleitet er Menschen als zweites Ich durch verschiedene Leben: *„Und bin ich auch des Mondes Ebenich,/Geleitetest auch du im vorigen Leben mich."*

Das Motiv der Sterne kommt in Lasker-Schülers Prosatexten oft vor. Zum Beispiel: Als Marc durch einen Geschosssplitter tödlich verwundet wird, schreibt sie im Nachruf: *„Auf seiner Schläfe ging ein Stern auf."*[132] In ***Der Wunderrabbiner von Barcelona*** (1921) erscheint nach dem Tod des Rabbiners ein Stern über dessen Grab. Die Juden sind laut der Figur Eleasar ‚das Kind unter den Völkern', dem Gott einen Stern aus seinem Kleid in die Stirn setzt. Sie sollen ihm in jedem Land und Volk dienen.

In ihrer Gedichtswelt erscheint das Motiv 125 Mal. Es steht im Ranking ihrer meistgebrauchten Substantive an siebter Stelle.[133] Das Motiv des ‚Sternleins' kommt jedoch nur in der zweiten Version von *Abigail* vor. Beispiele des Sternmotivs:

- ***Styx*** (1902): In *Unglücklicher Hass* erscheint ein drohender Stern. In *Verdammnis, Sterne des Tartaros* und in *Elegie* kommen böse, in *Der gefallene Engel* wilde und in *Meine Blutangst* stolze Sterne vor. In *Chaos* fliehen sie ‚schreckensbleich' vom Himmel der Einsamkeit, in *Sterne des Fatums* starren sie sehnsüchtig zur Erde und suchen Liebe, in *Königswille* singen sie das Sterbelied.
- ***Die Nächte des Tino von Bagdad*** (1907): In *Wenn du kommst* sind die Körper der Liebenden goldene Sterne. In *Das Lied meines Lebens* bekommt die Dichterin ein ‚verwandertes' Gesicht, und die Sterne werden zu Greisen.
- ***Meine Wunder*** (1911): In *An Gott* lässt dieser gute und böse Sterne mit ihren Launen gewähren. In *David und Jonathan* leben deren Knabenspiele im Stern weiter. In *Nun schlummert meine Seele* streuen Sterne Nacht in vergossenes Blut. In *Leise sagen* wurden der Dichterin alle Sterne über ihrem Herzen genommen. In *Meine Mutter* kennt die Dichterin einen Stern, auf dem immer Tag ist, den sie über ihr Grab tragen will. In *Von weit* bleiben alle Sterne stehen, wenn der Geliebte an sie denkt. In *Ein alter Tibetteppich* sind die liebenden Seelen Sterne. In *Versöhnung* wird ein grosser Stern in den Schoss der Dichterin fallen.

---

[131] Erstmals abgedruckt in: Berliner Tagblatt. Jg. 57, Nr. 434, Abendausgabe 13. Sept. 1928; KA 1.2:288.
[132] *An Franz Marc* in: Berliner Tagblatt, Jg. 45, Nr. 126 vom 9. März 1916; KA 1.1: 285 (184-186).
[133] KA 1.2:444.

- ***Mein Herz*** (1912): In *An den Gralprinzen* sind die Liebenden von Sternen eingerahmt. In *An den Ritter aus Gold* sucht die Liebende Sterne des Geliebten.
- ***Hebräische Balladen*** (1913): In *Jakob und Esau* trägt Rebekkas Magd als ‚Engelin' einen Stern im Angesicht.
- ***Gesammelte Gedichte*** (1917): In *Heimlich in der Nacht* hat die Dichterin unter allen Sternen ihren Geliebten gewählt. In *Dem Barbaren* lehrt sie dessen Sterne spielen. In der zweiten Version von *Dem Barbaren* heult ihr Herz über dessen Rauheit und verscheucht ihre seligen Sterne. In *Giselheer dem Knaben* hängt an der Wimper der Dichterin ein Stern, der so hell ist, dass sie nicht schlafen kann. In *O Gott* war der Himmel früher sehr fromm, und die Sterne gaben sich die Bibel zu lesen. In den ‚Liebesliedern' *An Hans Adalbert* besteht der Freund aus Süderde, Weihrauch, Stern und Taumel und in *Aber deine Brauen sind Unwetter* ist die Dichterin ein Stern in der blauen Wolke seines Angesichts. In *Senna Hoy* scheinen Sterne in der Dämmerung. In *Gebet* trägt die Dichterin in ihrer Stirn den Stern des Engels als Siegel. In *Dem Mönch* leuchtet in ihrer Stirn der erblasste Stern, während sie nach dem Schein des Mönchs tastet.
- ***Konzert*** (1932): Im Abschiedsgedicht *An meine Freunde* sind hinter den Wolken verschleierte Sterne. In *An mein Kind* heisst es: *„Die Sterne, die in diesem Monat/Soviele sprühend ins Leben fallen,/Tropfen schwer auf mein Herz."*[134]

Das Motiv des weissen Sterns kommt in ***Styx*** (1902) vor: In *Chronika* waren die Brüder der Dichterin die drei Könige, die dem weissen Stern nachzogen, und in *Mutter* singt ein weisser Stern ein Totenlied.

Das Motiv des Sterns kombiniert mit dem des blinden Sehers: Das Adjektiv ‚blind' kommt sechzehn Mal, das Substantiv ‚Seher' insgesamt vier Mal in Lasker-Schülers Gedichten vor. Das Motiv des ‚blinden Sehers' ist einzigartig. Das Blindenmotiv kombiniert mit dem Sternenmotiv erinnert an *Elegie* in ***Styx*** (1902): Hier sind die Sterne böse, stechen und bringen Menschen zum Erblinden.

Das Motiv von Mond und Stern kombiniert mit dem Schoss-Motiv: *David und Jonathan* in ***Gesammelte Gedichte*** (1919) stellt eine Liebeserklärung Davids an Jonathan dar.[135] Solange Jonathan lebt, ‚blasst' David in seinem Schoss dahin und erscheint klein, schwach und liebesbedürftig. Er bittet diesen, in seiner Schläfe den Mond zu pflegen und des Sternes Gold zu erhalten.

Das Motiv des Schosses: In *Ein Lied an Gott* in ***Konzert*** (1932) geht es um Gottes Schoss: *„Mein Angesicht barg ich so oft in deinem Schoss –/Ganz unverhüllt: du möchtest es erkennen."*

Das Motiv des Vaters mit seinem einzigen Kind kombiniert mit den Motiven der Böcke/des Böckleins, der Engel und des Bangseins: In *Abraham und Isaak* in ***Hebräische Balladen*** (1913) wird es den Engeln bang, wenn sie hören, wie Isaak die Böcke quält.[136]

Das Motiv des Vaters mit seinem einzigen Kind kombiniert mit den Motiven des Engels, des Sterns, der Wüste, der Kamele, des Sehers und des Weinens: In *Joseph wird verkauft* in ***Konzert*** (1932) ist es schon am Mittag dunkel in der Wüste und *„Joseph sah den Engel nicht, der ihn vom Himmel grüsste".* Er weint, *„da er für des Vaters Liebe büsste".* Wenn er meint, ihn aus den Wolken

---

[134] Erstmals abgedruckt in *Berliner Tagblatt*. Jg. 57, Nr. 434 (Abendausgabe) vom 13. Sept. 1928; KA 1.2:288.

[135] Erstmals veröffentlicht in *Die weissen Blätter*. Jg. 5, H. 1 vom Juli 1918, S. 11. Weitere Veröffentlichungen mit Varianten z.B. in *Hebräische Balladen* 1920 und *Konzert* 1932, vgl. KA 1.2:244.

[136] KA 1.1:144,157-158 (Gedicht 195,210).

blicken zu sehen, versucht er ihm nachzufolgen*, bis „er dann ratlos einschlief unter einem Stern“.* Die Käufer wollen Kanaans Propheten wie Kamele durch den Sand tragen.[137]
Das Motiv des nächtlichen Erzählens: In *Heim* in ***Der siebente Tag*** (1905) erzählt man sich *„in der Stille nächtlicher Geborgenheit Geschichten, bis die Sonne den Tag ankündet“.*
Das Motiv des Faul-, resp. Morsch-Werdens hat seinen Vorläufer bei *„Der Fels wird morsch“* in *Mein Volk* in ***Der siebente Tag*** (1905).
Das Motiv des Skarabäus: In *Wilhelm Schmidtbonn* (Wilhelm Schmidt, 1876-1952) in ***Gesammelte Gedichte*** (1917) trägt der Dichter, dem der *„Schlüssel zur Steinzeit vermacht wurde“,* einen Skarabäus, bei dem es sich um Adam den Urkäfer handelt, im Ring.[138]

Wie in der zeichnerischen Welt Lasker-Schülers klingt also auch in der literarischen bei der Figur **Abigail** immer die Figur **Jussuf** mit. Wie die androgyne Figur Jussuf-Abigail im *Prinz von Theben* oszilliert Abigail-Michal zwischen Mann und Frau. Durch die Figuren Isaak und Abraham klingt in *Abigail* (1923 und 1932) der biblische Joseph mit: Isaak war sein Grossvater, Abraham sein Urgrossvater. Wie Joseph verliert Sauls Tochter den Vater und die ganze Familie. Im Gegensatz zu ihm gibt es für sie jedoch kein Zurück mehr in eine Heimat. Der Zusammenhang zwischen den Figuren Abigail-Michal und Jussuf wird dadurch verstärkt, dass in *Konzert* (1932) das Gedicht *Joseph wird verkauft* direkt nach *Abigail* steht. Die Werke in *Konzert* (1932) bieten einen Schlüssel zum Verständnis der Änderungen in *Abigail* 1932.
Schon in ***Abraham und Isaak*** (1912) werden die Patriarchen ambivalent dargestellt. Ihnen und dem Opferkult gegenüber ist ironische Kritik herauszuhören: Dass Isaak Tiere quält, wirft die Frage auf, ob Gott ihn deswegen mit seiner Weisung an Abraham in die Schranken weisen will. Wie in *Abigail* wird Isaak als Täter dargestellt.
Engel spiegeln Lasker-Schülers Bedürfnis nach Heimat und Liebe. Sie sind in, um, neben und zwischen den Menschen und wissen um deren Gefühle und Taten. Sie sammeln Liebe, singen von Liebe und jauchzen über sich liebende Menschen. Engel stehen an Gräbern, tragen Verstorbene zu Gott und decken für die ‚Heimgekehrten’ den Tisch zum Himmelsmahl. Indem sie Sterne für Trauernde anzünden, versuchen sie zu trösten. Sie können Sterne auffangen und sie Menschen als Zeichen aufprägen. Ihren liebevollen Händen können Menschen aber auch entgleiten. In dunklen Zeiten weinen sie um Menschen und um die Welt. Sie können selber verletzt sein und abgebrochene Flügel haben. Ein liebender Mensch kann sich oder den Geliebten als Engel empfinden. Meistens haben Engel schutzgebende Funktion. Ein Todes-Engel wie in *Abigail* tritt selten auf.
Bei Lasker-Schüler besteht der Mensch aus Sonne, **Mond, Sternen** und aus Gott. Ihr Nachthimmel bildet ab, was war, ist und sein wird. Der Mensch selber ist Schöpfungsplan. Wie bei der Vorstellung der Schvirat ha-Kelim hat sich die ursprüngliche menschliche Sternenhaftigkeit verdunkelt. Als anthropologische Idee

[137] Erstmals veröffentlicht in *Die weissen Blätter*. Jg. 7, H. 4 vom April/Mai 1920. S. 155; KA 1.2:250. Das Motiv des Kamels erscheint z.B. schon in *Briefe und Bilder* (1913-1917); KA 3.1:327.
[138] Der Dramatiker *„erzählt vom Paradies ... reisst den verlogenen Nebel vom Baum“,* so dass *„die Dolde der Erkenntnis blüht“.* KA 1.1:202 (Gedicht 272) und KA1.2:240-242.

des Tikkun muss der Mensch wieder sternenhaft werden.[139] Wenn Mond und Sterne verdunkelt sind oder zerbrechen, gibt es keine Liebe mehr, es herrscht Verzweiflung und die Welt scheint dem Untergang geweiht. Der Mond als Attribut Gottes ist Begleiter und Beschützer des Menschen durch verschiedene Leben und hat bewahrende Funktion. Er weiss um seine Gefühle und spiegelt sie. Als kosmische Kraft im Menschen lässt er ihn seine Verbindung zu Gott spüren. Das Leben folgt seinem Rhythmus. Er ist nahe bei Künstlern und erscheint in ihrer Nähe besonders gross. In *Abigail* 1923 ist Abraham Mond, Isaak Sternlein geworden. Wer stirbt, wird also Mond oder Stern. Was die Sterne anbelangt, gibt es bei Lasker-Schüler alle Schattierungen von guten und bösen, die Gott alle gewähren lässt. Sie spiegeln die Menschen in ihrer Entwicklung. Jeder Mensch hat seine eigenen Sterne. Was er erfährt, lebt auf seinem Stern weiter. Es ist möglich, die Sterne anderer Menschen zu beeinflussen oder für sie Stern zu sein. Intensives Denken an jemanden kann Sterne still stehen lassen. Nach dem Tod werden Menschen zu Sternen, die von Engeln angezündet werden. Sterne stehen für Seelen, die sich wieder verkörpern können. Liebende haben sich schon als Sterne umworben. Wer, wie die erleuchteten Juden, einen Stern auf der Stirn trägt, ist von Gott auserwählt und gehört zum Volk der Propheten, resp. hat dichterische Inspiration. Weisse Sterne haben eine besondere Bedeutung: Sie beschwören das Göttliche in ihrer Macht über Leben und Tod.[140] Das weiss glitzernde Sternlein (Isaak) in *Abigail* (1923) bläst den goldenen Mond Abraham aus, der Saul und Israel bis dahin beschützte. Dieses Sternlein erinnert an die Sterne in *Styx* (1902). Böse Sterne erscheinen oft in Zeiten der Dunkelheit und spiegeln existenzielle Unsicherheit.

Der Schoss steht bei Lasker-Schüler für Geborgenheit bei Eltern oder bei Gott. Guder bemerkt richtig, dass bei Lasker-Schüler trotz dieses Motivs in *Ein Lied an Gott* in *Konzert* (1932) kein ‚gläubiges Vertrauen' zum Ausdruck kommt. Der Mensch ist völlig auf sich selbst gestellt. Es sei, als ob Lasker-Schüler *„die Wirklichkeitsnot der bevorstehenden Exil- und Kriegsjahre"* erahne.[141] Dies gilt meines Erachtens auch für den trostlosen Schluss von *Abigail* (1932): Sauls einzige Tochter ist nicht mehr Sauls ‚kleine Abigail', die im Schoss des Vaters und im Schoss der Nacht der Geschichte ihrer Vorfahren lauscht. Sie wird vater- und heimatlos und muss wie Joseph Gott fern der Heimat dienen.

Das Motiv des faulen Skarabäus findet seine Parallele beim morschen Felsen, resp. morschen Judentums in *Mein Volk*. Der faule Skarabäus in Sauls Krone deutet seinen Tod und den Untergang Israels an. Durch den Skarabäus ist Saul inkarnierter Adam. Mit diesem Emblem wird er auch mit der Mythologie Ägyptens verbunden.[142]

---

[139] Vgl. Henneke-Weischer 2003:183-186. Schwirat ha-Kelim bezeichnet den Bruch der Gefässe bei der Schöpfung durch En Sof, Tikkun das Gegenteil davon: menschliche Handlungen, die die Folgen dieser Urkatastrophe erlösen. Diese Begriffe stammen aus der lurianischen Kabbala. Weiterführende Information s. z.B. Scholem, Gershom/Garb, Jonathan/Idel, Moshe: *Kabbalah*. In: Encyclopaedia Judaica. 2nd Ed. Vol. 11. Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Eds.). Detroit: Macmillan Reference USA 2007:586-692, v.a. *The Breaking of the Vessels* and *Tikkun* 644-648; Scholem, Gershom/Idel, Moshe: *Luria, Isaac Ben Salomon.* In: Encyclopaedia Judaica. Vol. 13. 2007:262-267. Morgan, Michael L.: *Tikkun olam.* In: Enzyklopädie Jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 6. Stuttgart: J.B. Metzler 2015:102-106.

[140] Vgl. auch Guder, Gotthard: *Else Lasker-Schüler. Deutung ihrer Lyrik.* Siegen: Vorländer 1966:47-49.

[141] Guder 1966:22.

[142] Der magische Sinn des Skarabäus, der in Ägypten als Siegel gebraucht wurde, ist durch das Wortspiel ḫprr (Skarabäus) und ḫpr (entstehen, verwandeln) ersichtlich. Der Sonnengott im Aspekt der morgendlichen Sonne (Chepre) heisst ursprünglich wie der Skarabäus ḫprr, später ḫprj. Die

Das Motiv des **blinden Sehers** ist in Lasker-Schülers Werk einzigartig. Es hat aber einen Bezug zu ihrer Biografie.[143] Aufschluss könnte das Blindenmotiv kombiniert mit dem des Sterns aus *Elegie* geben: Hat der ‚böse' Stern Isaak den Seher zum Erblinden gebracht? Oder spielt die Dichterin auf den blinden Seher Tereisas bei Antigone an? Denn im Tanach sind nur Eli und Ahija blind, vgl. 1Sam 3,2; 4,15 und 1Kön 14,4, aber sie sind keine Seher.
Die Gedichte *Abraham und Isaak*, *Saul*, *David und Jonathan* (zweite Version), *Joseph wird verkauft* und *Aus der Ferne* sind für die Einordnung und Deutung von *Abigail* insofern bedeutsam, da sie mehrere gemeinsame Figuren und Motive haben.[144] König in Lasker-Schülers Gedichtswelt bis 1932 ist Saul, in Prosatexten Jussuf-Abigail. Nirgends tritt David als Hirte, Held oder König auf. Er erscheint nur in den zwei Gedichtversionen *David und Jonathan.* In der ersten Version werden die beiden als ‚Spielgefährten', in der zweiten als ‚Liebgenossen' dargestellt. Im Gegensatz zum biblischen Text steht Lasker-Schülers David vor allem in der zweiten Version im Schatten Jonathans und bittet diesen, bei ihm die Symbole des Jüdisch-Seins zu pflegen. Lediglich seine Aussage *„... nimm du die königliche Träne"* könnte darauf hinweisen, dass er sich als König sieht. Nur im unveröffentlichten Gedicht *Melech David in Juda sass* in Lasker-Schülers Nachlass zeigt sich David als König. Das Gedicht ist jedoch ironisch: Der Melech liebt Kartoffelpuffer und vergisst darob seine Staatsgeschäfte. Auch sonst kommt in Lasker-Schülers Literatur David nur selten vor. Wenn er erwähnt wird, stehen meist seine Psalmen im Vordergrund.[145]

Sonne wird jeden Morgen neu aus der Erde geboren, wie dies der junge Skarabäus aus seinem Dungball, der mit dem Sonnenball verglichen wird, zu tun scheint. Die Lebensabläufe des Käfers werden auf die Sonne, resp. den Sonnengott bezogen. Skarabäus und Sonne stehen für die Erneuerung des Lebens. In Ägypten bedeutet dies: Der Tod, das Eingehen in die Erde, geht einem neuen Leben voraus. Weiterführende Information s. z.B. Bianchi, Robert S.: *Skarabäus*. In: Wolfgang Helck/Wolfhart Westendorf (Hgg.): Lexikon der Ägyptologie. Bd. V. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1984:968-969 (968-982).

[143] Während des WK I erregen Erblindete ihr Mitleid, vgl. S. 193 und Anm. 48; Bauschinger 2004: 237-261.

[144] *Abraham und Isaak*, *Saul*, die zweite Version von *David und Jonathan* erscheinen z.B. zusammen in *Hebräische Balladen (1920)*, die zweite Version von *David und Jonathan*, *Joseph wird verkauft* und *Aus der Ferne* zusammen in *Konzert (1932)*.

[145] Die erste Version von *David und Jonathan* erscheint z.B. in *Meine Wunder* 1911 und *Hebräische Balladen* 1920, die zweite z.B. in *Gesammelte Gedichte* 1919, *Hebräische Balladen* 1920 und *Konzert* 1932. In der ersten Version, die am 24. März 1910 erstmals im *Sturm* veröffentlicht wird, singt David noch Lieder. Lasker-Schüler kann sich, wenn überhaupt, nur mit dem Sänger und Dichter David identifizieren. So schreibt sie am 22. März 1910 an Jethro Bithell: *„...wie findest Du meine Bibelgedichte? Weisst Du der David bin ich und auch der Joseph"*. KA 6:142, 510, (Brief 229). In ihrem Nachlass befindet sich noch *Das Bogenlied* (*Davids Trauergesang über den Tod Sauls und Jonathans*), KA 1.1:342-343, 351 (Gedichte 452 und 461). Zum Thema Kartoffelpuffer s. *Zwei Ulkiaden* in *Konzert* (1932), KA 4.1:230-243. Eine Ausnahme bildet auch das spät entstandene, also nicht zur Diskussion stehende und erst posthum veröffentlichte Drama *IchundIch* (1940/41), wo Lasker-Schüler David zusammen mit Saul und Salomo als Könige zeigt. KA 2:187-234. In *Sterndeuterei* (1911) fragt Lasker-Schüler: *„Wie schätzen Sie mich ein? Ich bin David und tue Simsontaten, ich bin Jakob und deute die Träume der Kühe und Ähren ... So verwirrt sich die Zeit der Vergangenheit im Menschen. Heute bin ich eine Dichterin ... ."* KA 3.1:166 (162-168). In *Dichtung und Christentum (Antwort auf eine Rundfrage)* (1926) schreibt sie über Jesus: *„Er liebte David besonders und wie Ihn seine Psalme erfreuen, so würde ER auch meine Psalme lieben, die ich dem Vater dichtete ... "* (sic). KA 4.1:133 (131-133), vgl. KA 4.2:121-124. Hier setzt sich Lasker-Schülerin als Dichterin also auf die gleiche Stufe wie David. In *Ein Konzert* (1932) schreibt sie, dass Glaube fröhlich sein soll, denn auch König David habe vor der Bundeslade getanzt. KA 4.1:194 (192-196). Im gleichen Band im Text *Peter Hille* steht, dass die Psalmen Davids in Peter Hilles Ohren feierlich klangen. KA 4.1:181 (181-182). In *Arthur Aronymus* (1932) predigt der Pfar-

Rezeption und Deutung des biblischen Hintergrunds von *Abigail*

Lasker-Schüler publiziert zu Lebzeiten ein umfangreiches Werk und wird rezipiert. Direkt nach ihrem Tod kommt vor allem Werner Kraft und Ernst Ginsberg das Verdienst zu, die Erinnerung an die Dichterin wachzuhalten.[146] Heute kommt das Verdienst, das Gesamtwerk gesammelt, geordnet und so der Nachwelt erhalten zu haben, vor allem den Herausgebern der kritischen Ausgabe von Else Lasker-Schülers *Werken und Briefen* (1996-2010) und den Herausgeberinnen von *Else Lasker-Schüler. Die Bilder* (2010) zu.[147] Die Rezeption ist bis heute ungebrochen. Auch *Abigail* wird rezipiert. Leider geschieht dies meist einseitig. Dass nur der biblische Hintergrund des Gedichtes beachtet wird, ist den Rezipienten nicht vorzuwerfen. Erst die Ausstellung *Else Lasker-Schüler. Die Bilder* vom 8. September 2010 bis 9. Januar 2011 im Jüdischen Museum Frankfurt öffnete mir die Augen, dass dichterisches und zeichnerisches Werk bei Lasker-Schüler nicht zu trennen sind. Als Erste versuche ich deshalb ein Gedicht dieser Künstlerin im Gesamtkontext zu verstehen. Auch wenn aus rezeptionsästhetischer Sicht so viele Interpretationen wie Interpretinnen und Interpreten möglich sind, bemängle ich jedoch die einseitige christologische Sicht auf *Abigail*.[148] Lasker-Schülers jüdischer, aber auch ganz eigener Umgang mit dem biblischen Prätext scheint Mühe zu bereiten. Da ich als Judaistin mit vielen Interpretationen nicht einverstanden bin und ihnen direkt meine entgegensetzen will, erscheinen die Rezeption des Gedichts und meine Deutung im gleichen Kapitel.

Die Dichterin nimmt sich die Freiheit heraus, vom Wortlaut der biblischen Prätexte abzuweichen, ihnen eine eigene Botschaft zu geben oder hinzuzufügen und sich selber in den biblischen Text einzuschreiben. Einig gehe ich mit Henneke-Weischer, dass sie ein ‚Panoptikum des Ich' darstellt, meiner Meinung nach vor allem des jüdischen Ich, das ihr auch von der Gesellschaft ihrer Zeit aufgezwungen wird und mit dem sie sich dauernd auseinanderzusetzen hat. Sie lässt Bibelfiguren situativ aufleben, indem sie sie in existenziellen und lebensgeschichtlich zentralen Momenten zeigt. Durch die lyrische Gestaltung werden sie zu ihren ‚Weggenossen'.[149]

---

rer, dass der Heiland Jude und dem Blute Davids entsprossen sei. KA 4.1:260 (241-266). Ein Jahr vor dem Tod ihres Sohnes soll die Dichterin ein Gesicht von König David gehabt haben, der in schwarzem Gewand lange Zeit neben ihr sass. Vgl. *Mein Junge* KA 4.1:179 (175-179). In *Briefe und Bilder* (1913-17) zeichnet Abigail Jussuf dem österreichischen Kardinal in *„alttestamentarischen Buchstaben"*, die *„wie lauter Harfen"* aussehen, die *„wundervolle Geschichte David und Jonathans"* auf. KA 3.1:338.

[146] *Else Lasker-Schüler.* Eine Einführung in ihr Werk und eine Auswahl von Werner Kraft. Wiesbaden: Steiner 1951; *Else Lasker-Schüler.* Gedichte, Prosa, Schauspiele, Briefe, Zeugnis und Erinnerung, ausgewählt und hg. v. Ernst Ginsberg. München: Kösel 1951.

[147] Für KA z.B. Robert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky, Karl Jürgen Skrodzki, Andreas B. Kilcher, für die Bilder Ricarda Dick und Astrid Schmetterling.

[148] Zudem müsste der rezeptionsästhetische Ansatz angegeben werden, was nicht der Fall ist. Dass in den Deutschstunden in meiner Mittelschulzeit und den Germanistikveranstaltungen an der Universität Zürich Ende der 1970-er, anfangs der 1980-er Jahre der jüdische Hintergrund von Dichterinnen und Schriftstellern ignoriert wurde, ist in der Zeit zu sehen. Dass dies noch später der Fall ist, ist unverständlich. In Interpretationen werden bis heute oft der kulturelle, biografische und zeitgeschichtliche Hintergrund deutsch-jüdischer Schriftstellerinnen und Dichter ausgeblendet und Sachverhalte verharmlost. Die Naivität in Anbetracht der Umstände ist zum Teil unerträglich. Vgl. z.B. Stadler, Judith Hélène: *Grete Weil. Der Brautpreis.* Masterarbeit zur Erlangung des Mastergrades der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät Luzern, 10. Februar 2010:10, Anm. 10,11 auf: https://zenodo.org/record/30906/files/unilu_mas_2010_fulltext.pdf, abgerufen am 3.2.2016.

[149] Vgl. Henneke-Weischer 2003:235-236.

Vor allem die Germanistin Magda Motté, die sich auf moderne Literatur und ‚christlichen Glauben' spezialisiert hat,[150] hat Schwierigkeiten das Gedicht zu verstehen, wenn sie in Abigail nur Davids karmelitische Frau sehen kann und den Text nach religiösem Schema zu deuten sucht: „*So reizvoll das Bild der Hirtin Abigail auch gestaltet ist, so zahlreich und kunstvoll eine Vielzahl biblischer Metaphern auch verwoben sind, das Gedicht ist nicht mehr als eine schöne Idylle. Warum die bibelkundige Autorin Abigail zu einer Tochter Sauls macht, bleibt unerfindlich. Wollte sie etwa Michal und Abigajil zu einer Lichtgestalt vereinen? Jedenfalls trifft sie auf diese Weise nicht den Ernst der Friedensmission, die die Bibel Abigajil attestiert*."[151]

Auch der Germanist und Lasker-Schüler-Spezialist Karl Jürgen Skrodzki sieht in der Hauptfigur Davids dritte Frau und macht eine Verbindung zwischen Bibel- und Gedichttext beim Motiv des Hirtenlebens aus.[152] Dem ist entgegenzusetzen, dass nicht erst David sich in 1Sam 17,34-37, sondern schon Saul in 9,3-5.20; 11,5; 15,9 für die Tiere seiner Sippe einsetzt. Zudem: Lasker-Schülers Saul ist ‚Banger' und ‚Lauscher', erfüllt also Aufgaben eines Hirten. Doch während sich ihr Saul als solcher passiv verhält, engagiert sich seine Tochter als Hirte/Hirtin. Ist es das, worüber Saul jubelt?[153] Lasker-Schülers Saul und Abigail-Michal erweisen sich als wahre Nachkommen Abrahams, der in diesem Gedicht als Mond die Rolle des Hüters, resp. Hirten inne hat. Skrodzki ist der Ansicht, dass Abigail in diesem Gedicht *„ihre ‚genealogische Heimatlosigkeit' verliert, die sie im Alten Testament auszeichnet"* und dadurch *„einen festen Platz nicht nur in der Geschichte der Könige des Volkes Israel, sondern auch in der biblischen Welt der Dichtungen ... Lasker-Schülers"* erhält. Indem Lasker-Schüler sich die Freiheit herausnehme, vom Wortlaut der biblischen Vorlage abzuweichen, manifestiere sich ihre poetische Einbildungskraft: *„Abigail, im Alten Testament ‚nur' die kluge Beschützerin ihres Mannes, wird im Gedicht Else Lasker-Schülers zum Sinnbild jüdischen Lebens"*.[154] Die Dichterin stellt in der Tat alle ihre Figuren in *Abigail* als Sinnbilder jüdischen Lebens dar.[155] Seine Vermutung *„Vielleicht war es aber auch nur der wohlklingende Name, der Else Lasker-Schüler angeregt hat, ein Gedicht auf Abigail zu schreiben"*,[156] könnte in die richtige Richtung gehen. Trotzdem bin ich der Ansicht, dass es der Dichterin nicht nur um den Wohlklang geht. Da ist vor allem die sprechende Bedeutung des Namens.

---

[150] Vgl. Deutscher Germanistenverband. Deutscher Akademischer Austauschdienst. Aktualisierung 1999: http://www.germanistenverzeichnis.phil.uni-erlangen.de/institutslisten/files/de/00200_de/259_de.html; die emeritierte Professorin Magda Motté hat Germanistik, Theologie und Pädagogik studiert, vgl. *Herder Korrespondenz* vom 1.3.2003 auf https://www.herder-korrespondenz.de/autoren-und-interviewpartner/m/magda-motte; beides abgerufen am 11.7.2017.

[151] Motté, Magda: *Dass ihre Zeichen bleiben. Frauen des Alten Testaments.* In: Heinrich Schmidinger (Hg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur. Bd. 2. Personen und Figuren. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1999:203-258 (251).

[152] Skrodzki, Karl Jürgen: *Else Lasker-Schüler: Abigail.* Nov. 2000, ergänzt im Dez. 2011 auf www.kj-skrodzki.de/Dokumente/Text_016.htm; zu Skrodzkis Leben und Werk s. http://www.kj-skrodzki.de/vita.htm; http://www.kj-skrodzki.de/schriften.htm, alle Daten abgerufen am 10.7.2017. Skrodzki ist Mitherausgeber der KA.

[153] Zur Bedeutung des Namens Abigail s. S. 202 und Anm. 91.

[154] Skrodzki 2000 (2011).

[155] S. S. 228 und Anm. 201.

[156] Skrodzki 2000 (2011).

Auch die Germanistin Vivian Liska[157] ist der Ansicht, dass Lasker-Schüler von Davids dritter Frau ausgeht, die sich *„der Fremdenfeindlichkeit Nabals und der Rachsucht Davids“* widersetzt. Lasker-Schüler behalte die Verherrlichung Abigails bei, die in der jüdischen Tradition wegen ihrer Grosszügigkeit, Schönheit und Klugheit, aber auch wegen ihrer prophetischen Voraussicht, gelobt wird, füge ihr jedoch Attribute hinzu, *„die Abigail als wildes Mädchen erscheinen lassen“.* In der ersten Strophe verlasse sie *„das väterliche Haus und die Stadt, um draussen, in der Wildnis, in ausgelassener Freiheit mit ihren ungezähmten Wüstentieren zu spielen, bis der Vater sie wieder heimruft“*.[158]
Falls Lasker-Schüler mit der Protagonistin tatsächlich die biblische Figur aus 1Sam 25 meinte, müsste sie ihr aber nicht das Attribut des wilden Mädchen geben. Nabals Frau ist ‚wild' genug: Sie handelt eigenständig und subversiv, als sie David entgegen geht und damit ihren Mann hintergeht, was dessen Tod nach sich zieht. Dennoch: Dieses Gedicht handelt mitnichten vom Widerstand einer Ehefrau ihrem Mann gegenüber. Zwar könnte Lasker-Schülers Selbstbezeichnung Abgail von Davids dritter Frau inspiriert sein. Der Name der Nicht-Israelitin beschriebe dann aber eher ihr Gefühl des Fremdseins in der Gesellschaft, in Deutschland und innerhalb mehrerer Judentümer: der Orthodoxie, dem assimilierten (bürgerlichen) Judentum und dem Zionismus. Auffällig ist in diesem Zusammenhang schon ihre Identifikation mit dem arabischen Namen Jussuf. Ende des 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts werden Jüdinnen und Juden nicht nur als Orientalen wahrgenommen, sondern sie verstehen sich oft selber so.[159] Fremd- und Eigenwahrnehmung beeinflussen sich hier gegenseitig.
Natürlich könnte auch der prophetische Aspekt, der Abigail aus 1Sam 25,3-42 zugeschrieben wird, Lasker-Schüler angesprochen haben. Denn sie versteht sich als Dichterin als eine Art Prophetin: *„Die Dichtung bettet sich neben Gott. Wie könnten sonst die von der Dichtung vergewaltigten Auserwählten die unmenschliche Verantwortung der Weisheit auf sich nehmen? Der Prophet, des Dichters ältester Bruder, erbte die Zucht des Gewissens direkt vom Schöpfer. Die Zucht des Gewissens aber adelt auch den Dichter ... .“*[160] Auch wenn bei der Figur Abigail-Michal hier keine prophetischen Aspekte vorkommen, schwingen sie in ihrem Namen, der Verbindung mit Abigail-Jussuf, und der Erwähnung des blinden Sehers mit. Anders als alle hier erwähnten Interpreten sehe ich in Abigail-Michal nur ganz am Rande Davids dritte Frau anklingen.
Ich gehe auch nicht mit Liska einig, dass die Protagonistin nur spielt. Wohl rennt sie mit den wilden Pferden, arbeitet aber offensichtlich als Hirtin: Sie treibt die Ziegen vor die Stadt, (damit sie dort fressen können), kümmert sich um verirrte Tiere und entreisst zum wiederholten Male ein Böcklein einer Löwin. Zwar kommt das

[157] Vivian Liska ist Professorin für deutsche Literatur und Direktorin des Jüdischen Instituts der Universität Antwerpen, vgl. *Vivian Liska* auf https://www.uantwerpen.be/nl/personeel/vivian-liska/ und https://de.wikipedia.org/wiki/Vivian_Liska, abgerufen am 11.7.2017.
[158] Liska, Vivian: *Die wilden Jüdinnen. Biblische Frauen in der Lyrik Else Lasker-Schülers.* In: Dieter Burdorf (Hg.): Liebender Streit. Else Lasker-Schüler und Gottfried Benn. Iserlohn: Institut für Kirche und Gesellschaft 2002:36-58 (54).
[159] Folgende literarische Werke haben die Faszination des Orients zum Thema: z.B. Karl Wolfskehls *Das Geheimnis der Juden*, Jakob Wassermanns *Der Jude als Orientale*, Hans Kohns *Der Geist des Orient*. Ein wichtiges Organ in diesem Zusammenhang war die Bar Kochba-Vereinigung, der auch Franz Kafka und Martin Buber angehörten. Weiterführende Informationen zur jüdischen Orient-Faszination: Mendes-Flohr, Paul: *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity.* Detroit: Wayne State University Press 1991:77-109.
[160] *Das Gebet* in *Konzert* 1932:317 (314-325), resp. KA 4.1:211 (210-216). M.E. identifiziert sich Lasker-Schüler deshalb mit Jussuf aus der 12. Sure, der als Prophet gilt.

Spielmotiv im frühen Werk der Dichterin vor,[161] aber spätestens 1932 ändert sich die Welt und damit auch Lasker-Schülers Weltbild, der Ton und die Bedeutung ihrer Gedichte. Abigail-Michal spielt schon in der ersten Version nicht, sondern übernimmt Verantwortung. Saul macht sich zu Recht Sorgen um seine mit einer Löwin kämpfenden Tochter. Ihr Kampf hat etwas Ungeheuerliches: Selbst die Gräser im Judatal erzittern.[162] Trotzdem steht entgegen Liskas Ansicht nirgends, dass Saul seine Tochter heimruft. Die Protagonistin geht wahrscheinlich freiwillig zum Vater zurück (denn es wäre zu gefährlich, mit den Herden nachts vor der Stadt zu bleiben).

„Im Kleid des Hirten" in der ersten Version von ‚Abigail' interpretiert Liska als *„eine männliche Verkleidung, die Lasker-Schüler in der späteren Fassung offenbar nicht mehr für nötig erachtet hat."*[163] Hier geht es jedoch um einen zentralen Unterschied: Auch wenn die Protagonistin in der ersten Version noch Mann gespielt haben mag, spätestens in der zweiten **ist** sie Hirtin. 1932 gibt es keinen Raum für kindliches Spiel mehr. Jegliches kindliches Vertrauen zum Leben, zu Gott und seiner Schöpfung muss zerbrechen. In der ersten Version oszilliert die Protagonistin stärker zwischen Sauls Tochter und den Hirten Joseph und David. 1932 aber scheint Lasker-Schüler der Figur David noch kritischer gegenüber zu stehen, bezeichnet ihre Protagonistin deshalb als ‚Hirtin' und rückt sie so in die Nähe ihrer Stammmutter Rahel, vgl. Gen 29,9.

Die Abendamethysten interpretiert Liska im wörtlichen Sinn: *„‚Amethyst' heisst auf griechisch: ‚den Rausch abwehrend'; gemeinsam mit dem Vater beenden die himmlischen Gestirne Abigails Freiheitsrausch."*[164] Ich hingegen gehe von der Wort- und Bildkünstlerin aus, die von der klanglichen Nähe von Abend und Amethyst und der violetten Farbe des Himmels und des Steins angesprochen ist. Da die Dichterin Farben zur Darstellung von Erfahrungen und Situationen, die meist ausserhalb der Sphäre sinnlicher Wahrnehmung sind, braucht, sind sie bei ihr Stimmungsträger. Blau steht bei ihr für alles, was mit Göttlichem, rot mit allem, was mit Irdischem, mit vitalen Kräften verbunden ist.[165] Meines Erachtens stehen die Abendamethysten für den Übergang vom Tag zur Nacht, auch im übertragenen Sinne.

Gemäss Liska besteht die ‚Fabel des Gedichts' aus einer *„Collage von mindestens drei Erzählungen"*. Die erste beziehe sich auf *„Abigails Rettung Davids vor Nabal, die in poetisierter Form in der zweiten Strophe erkennbar ist"*.[166] Zwar ist es das Verdienst von Nabals Frau, dass sie Davids Zorn beschwichtigt und ein Blutvergiessen verhindert. Aus bibelwissenschaftlicher Sicht ist David aber im Konflikt mit Nabal keineswegs das hilflose Böcklein, wie es bei Lasker-Schüler beschrieben ist. Ein zweiter Erzählstrang verweise *„auf den Kampf und Tod König Sauls, der von den Hetithern besiegt wurde"*. Vor allem die dritte Strophe berichte über den *„Kampf Sauls gegen die Hethiter ..., in dem sich Saul, der König Judas, und der König der Hethiter feindlich gegenüberstehen"*.[167] Lasker-Schüler Sauls lauscht aber lediglich zum Feind hinüber. Dass er König Judas ist und von den Hethitern besiegt wird, steht weder in Lasker-Schülers Gedicht noch in 1Sam. Ein dritter

[161] Vgl. z.B. Guder 1966:16-19.
[162] Zur meiner Interpretation, dass Lasker-Schüler hier auf Michals Kampf gegen den Judäer (Löwen) David anspielen könnte, s. S. 227, vgl. Gen 49,9, 2Sam 6,20, vgl. auch Offb 5,5.
[163] Liska 2002:53-54, Anm. 17.
[164] Liska 2002:54.
[165] Vgl. Guder 1966:61-64.
[166] Liska 2002:54.
[167] Liska 2002:54.

Erzählstrang beziehe sich *„auf die Episode der Opferung Isaaks durch Abraham, die Saul seiner Tochter in der vierten Strophe erzählt“*.[168] Ein gemeinsames Motiv sieht Liska korrekt in der Vaterfigur, doch offensichtlich liest sie nicht genau, wenn sie schreibt, dass der Vater in der ersten Strophe *„die wilde Tochter in die Ordnung von Haus und Stadt zurückruft“* und ihr in der vierten Strophe *„von der Opferung Isaaks erzählt und die Bereitschaft des Urvaters Abraham, seinen Sohn zu opfern, rühmt. Die Worte des königlichen Vaters stehen zwischen Anführungszeichen; die vergegenwärtigte Erinnerung an seinen Sohn Isaak ‚sagt' das Gedicht selbst aus und nimmt somit Stellung gegen den erzählenden Vater Saul, der Abraham der Schuldlosigkeit rühmt, aber auch gegen den Urvater selbst, der seinen Sohn auf Geheiss des Gottvaters als ‚Osterlämmlein' zu opfern bereit war.“*[169] Erstens ruft Lasker-Schülers Saul seine Tochter nicht zurück und zweitens rühmt er nirgends Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern.

Ich gehe mit Liska einig, dass das Motiv des Lämmleins das des Böckleins aufgreift und durch diese Motivaufnahme eine Kritik an Abraham durchschimmert: *„Dass sie das ‚verirrte Tier' nicht den Wüstengefahren aussetzt, steht auch im Gegensatz zur Vertreibung Jsmaëls und Hagars durch Abraham und fügt sich unausgesprochen in die Kritik an der grausamen, gottesfürchtigen Unterwürfigkeit des Patriarchen ein.“*[170]

Doch schon die folgenden Sätze verraten, dass Liska wiederum nicht genau liest: *„Die verschiedenen Königs- und Vaterfiguren werden im Gedicht durch die Dichotomie der Farbmetaphorik verbunden: Der Hetitherkönig hat einen faulenden, goldfarbenen Skarabäus in der Krone. Im alten Ägypten ist der Skarabäus das Emblem des Sonnengottes. Saul selbst wird ein ‚goldener Hirte' genannt und nähert sich somit dem feindlichen König; beide stehen im Gegensatz zu den Silberziegen, dem silbernen Mond und dem hellen, weissen Sternlein, das den beinahe geopferten ... Isaak bezeichnet. Dadurch werden die Vaterfiguren zusammengeschlossen und stehen nunmehr allem Jungen, Unschuldigen gegenüber: den Ziegen, dem Mond, dem Sternlein Isaaks und dem Lämmchen, und vielleicht auch dem jungen Reis, der am Beginn der letzten Strophe eine Erneuerung ankündigt.“*[171]

Lasker-Schüler bezeichnet den Skarabäus nirgends als ‚goldfarben'. Liska geht ausserdem davon aus, dass der faulende Skarabäus dem Hethiter gehört. Mit dem Skarabäus meint Lasker-Schüler in *Wilhelm Schmidtbonn* den ‚Urkäfer Adam', in dessen Nachfolge sie Saul stellt. Hier nimmt sie das Thema des Untergangs auf, das schon in *Mein Volk* 1905 anklingt. In der Version von 1941 schreibt sie anstelle von *„Der Fels wird morsch“ „Mein Volk wird morsch“*.[172] Wer den biblischen Prätext im Kopf hat (oder ihn nachliest), weiss, dass Sauls Haus bedroht ist und es sich folglich um seinen Käfer handeln muss. Und wer Schriften von Rassentheoretikern kennt, weiss, dass die Hettiter in diesen Kreisen als kulturell hochstehende Indogermanen gelten und den Israeliten/Juden somit von den sich als Arier definierenden Nationalsozialisten die grösste Gefahr droht.[173] Dass die

---

[168] Liska 2002:54.
[169] Liska 2002:55.
[170] Liska 2002:55.
[171] Liska 2002:55.
[172] Zum Gedicht *Mein Volk* vgl. S. 191 und Anm. 38, S. 197 und Anm. S. 68, S. 215 und Anm. 142.
[173] Eine Verwandtschaft zur hettitischen Kultur ‚fühlten' deutsche Altorientalisten wie z.B. Schmökel, Hartmut in: *Die ersten Arier im Alten Orient*. Leipzig: Curt Kabitzsch 1938:3-5: *„ ... diese erste indogermanische Literatur ... weist ... dem Semitischen Fremdes auf ... . Besonders eindrucksvoll ist die Schätzung der Persönlichkeit, die der orientalisch-semitischen Welt fremd ist ... . Das ...*

Dichterin mit dem ‚goldenen Hirten' Abraham meint, steht im Text. Es ist nicht klar, wie Liska zur Meinung gelangt, sie meine damit Saul. Unklar ist auch, wie sie auf den silbernen Mond kommt. Ein solcher erscheint nirgends.
Obwohl Liska Direktorin des Jüdischen Instituts der Universität Antwerpen ist, interpretiert sie den Gedichtschluss der zweiten Version christologisch-feministisch: *„Wenn sich dann ... die ‚mächtigen Judenaugen' des Vaters schliessen, so ist dieser Tod nicht nur ein Verlust: Er wird Abigail von einem Engel in der Weide verkündet. Mit dem neutestamentarischen Motiv der Ankündigung der Geburt des Heilands, die schon mit dem ‚Osterlämmchen' vorgezeichnet war, endet das Gedicht trotz des väterlichen Tods mit einer frohen Botschaft: mit dem Ausblick auf ein Zeitalter, in dem die mächtigen Väter abgedankt haben und dadurch eine Welt ermöglichen, in der das wilde Mädchen ungestört ihre Spiele treiben kann und keine unschuldige Kreatur geopfert wird."*[174] Der darauffolgende Vers der Version von 1923 spricht laut Liska *„von der Trauer Abigails um den Vater, der zweite beendet das Gedicht mit dem Bild Abigails, die von ihrer sie tröstenden Herde umringt ist. Die pastorale Schlussszene vereinigt Abigail dort wieder mit den Tieren, von denen sie in den ersten Versen durch den Vater getrennt wurde. Im Gedicht hat Abigail Anteil an dieser Vorausschau auf ein messianisches Zeitalter, dessen weiblicher Vorbote sie ist: In ihrem Wesen und ihren Taten weist sie auf einen erlösten Weltzustand voraus. Sie steht ebenso dem faulenden Skarabäus des Hethiterkönigs wie den mächtigen Judenaugen des Melech entgegen und kündigt das Ende der alten Ordnung der Patriarchen und die Erwartung einer neuen Weltzeit*

---

hethitische Gesetzbuch zeigt eine gegenüber den altorientalischen Rechtscodices abgemildertes Strafmass ... die fast germanische anmutende Institution des Wehrgeldes für die Sühne eines Todschlages erscheint ... . Die Kriegstechnik des Alten Orient erhält vom Hethitertum her neuen Auftrieb ... . Schliesslich ... sind die Hethiter die Schöpfer der altorientalischen Geschichtsschreibung im höheren Sinne geworden ... . Wir spüren im ganzen eine lebendige ... Art des ... neu entstehenden ‚historischen Berichtes' wie sie mehr als 1000 Jahre später erst in der altisraelitischen Erzählkunst wieder begegnet. Fügen wir zu diesen vom Semitischen sich abhebenden Zügen noch die Verwandtschaft der Sprache hinzu ... so bemerken wir hier im hethitischen Kulturkreis des 2. Jahrtausends eine gewisse Verwandtschaft zum eigenen Wesen und gewinnen ein Gefühl der Vertrautheit, wie sie im letzten auf rassische Gemeinschaft zurückgehen muss." Zu den Ariern in der Sprache der Nationalsozialisten, in der Wissenschaft, zu Ariern und Semiten in Rassentheorien s. z.B. von See, Klaus: *Der Arier-Mythos.* In: Buschmann, Nikolaus/ Langewiesche, Dieter (Hgg.): Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA. Frankfurt a.M/N.Y.: Campus 2003:56-70 (56-96). Lange wurde die Ansicht vertreten, Sanskrit sei die Ursprache aller indoeuropäischen Sprachen und Indien die Urheimat des Indoeuropäertums. Die nach Indien eingewanderten Indoeuropäer bezeichneten sich selbst als Arier, wobei das altindische 'arya' freier Mann, jemand der die vedische Religion und Kulturtradition beachtet, bedeutet. ‚Arier' wurde ausserhalb der Sprachwissenschaft schnell zu einer ethnischen Bezeichnung für alle Sprecher ‚indogermanischer Sprachen', die von edlen, hellhäutigen Ariern abstammen würden. Es galt als bewiesen, dass der Genealogie der Sprachen eine Genealogie der Völker entspricht. Aus den altindischen Ariern und ihren indoeuropäischen Nachkommen wurde eine ‚Rasse'. Obwohl schon Mitte des 19. Jh.s klar war, dass es keine spachliche Genealogie der Arier zu anderen Sprechern indoeuropäischer Sprachen gibt und dass die ‚Arier' in den indischen Quellen nicht ein Volk, sondern eine soziale Schicht bezeichnete, konnte dies dem Glauben an eine ‚arische Rasse' keinen Abbruch tun. Arthur de Gobineau sprach Mitte des 19. Jh.s als erster von einer ‚arischen Rasse', und Herbert Spencer predigte die Weltherrschaft durch die ‚weisse Rasse'. Der Arier-Mythos legitimierte den Kolonialismus und fand seinen Höhepunkt in der NS Rassenideologie. Vgl. Haarmann, Harald: *Auf den Spuren der Indoeuropäer. Von den neolithischen Steppennomaden bis zu den frühen Hochkulturen.* München: C.H. Beck 2016:16-18. Weiterführende Information zum deutschvölkischen Geschichtsnarrativ s. z.B. Chapoutot, Johann: *Der Nationalsozialismus und die Antike.* Walter Fekl (Übers.). Darmstadt: Zabern (=Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2014. S. auch S. 228.

[174] Liska 2002:55-56.

an. Diese neue Ordnung imaginiert Lasker-Schüler wild und herrschaftslos.“[175] Gemäss Liska bedarf *„die Jetztzeit, in der Vaterfigur und Jugend unvereinbar sind“* der Erlösung. Lasker-Schülers Erlösungsvision richte *„sich gegen die Patriarchen und Hausväter ..., gegen die Bibelherren und ihre frommen Frauen ..., die vernünftigen Bürger und ihre unterwürfigen Schwestern zu ihrer eigenen Zeit“.*[176] Dass Lasker-Schüler in einem ‚Manuskript' der zweiten Fassung den Namen Tamar im Titel anstelle von Abigail setzt,[177] versteht Liska als Hinweis darauf, dass die Protagonistin messianische Vorbotin ist, da Abigail *„nur indirekt in der Erblinie, die zum Messias führen soll“* erscheint, Tamar aber die Urmutter des Messias ist.[178]
Liska ist der Ansicht, dass Lasker-Schüler generell in ihren ‚Bibelgedichten', die einen rebellischen Grundton hätten, eine Umwertung der von der Bibel propagierten Werte vornehme. Mit ihrer ‚Erlösungsvision' stelle sie patriarchalische Vorstellungen in Frage.[179] Ihre biblischen Frauengestalten drückten die Hoffnung aus, dass *„aus dem Abtreten der alten Machthaber ein neues herrschaftsfreies Zeitalter hervorgeht“*.[180] Ich gehe mit Liska absolut einig, dass Lasker-Schüler nicht konventionell denkt und lebt, aber meines Erachtens übertreibt sie den rebellischen und feministischen Grundton ihrer Bibelbezüge.[181] Möglicherweise imaginiert sich die Dichterin 1923 noch eine neue ‚wilde' Zeit. Doch nach dem Tod ihres Sohnes und im Schicksalsjahr 1932 sind solche Visionen sicherlich nicht mehr vorhanden. Liska ignoriert hier Lasker-Schülers jüdischen Hintergrund, den Kontext der Entstehungszeit und vermag die ironischen Spitzen gegen das Christentum nicht erkennen.
Die mir bekannten und hier besprochenen Interpretationen beziehen sich also auf Abigail aus 1Sam 25,3-42; 27,3; 30,5; 2Sam 2,2; 3,3; 1Chr 3,1, obwohl diese Figur nirgends von der Dichterin als Sauls Schwiegertochter, Karmeliterin, Nabals Frau, Davids dritte Frau, Kileabs, resp. Daniels Mutter bezeichnet wird. Von den Tier-Motiven abgesehen, hat Abigail-Michal nichts mit der biblischen Abigail gemein, vgl. die Esel und Schafe in 1Sam 25,2.18.23.42. Lasker-Schüler bezeichnet ihre Protagonistin klar als Sauls Tochter und beschreibt ein kleines Kind im Schoss des Vaters. Nicht Davids dritte Frau, sondern Michal stammt von Abraham, Sarah, Isaak, Rebekka, Jakob und Rahel ab und ist Benjamiterin. Es ist deshalb nur logisch, dass Lasker-Schülers Saul seiner Tochter Michal, die er Abigail nennt, die Familiengeschichte erzählt. Umbenennungen kommen schon in der Tora bei Michals direkten Vorfahren vor. Jakob, von Elohim Israel genannt, vgl. Gen 35,10, nennt Ben-Oni, den jüngsten Sohn seiner geliebten Frau Rahel, Benjamin, vgl. Gen 35,18, was der Sohn der Rechten, bedeutet. Wie bei Lasker-Schülers Abigail-Michal werden durch neue Namen besondere (Vater-Kind-) Beziehungen ausgedrückt. Auch die Verbindung von Jussuf-Abigail und Abigail-Michal ist meines Er-

---

[175] Liska 2002:56.
[176] Liska 2002:57.
[177] Der Titel *Abigail* wurde im Exemplar des ersten Druckes gestrichen. Darüber steht mit Bleistift *Thamar*. Der erste Vers in der dritten Strophe und der dritte Vers der fünfen Strophe, wo von Abigail die Rede ist, wurde aber nicht korrigiert. S. KA 1.2:299 (Gedicht 330).
[178] Liska 2002:56. In Ruth 4,18-22 werden Rahel, Lea, Tamar und Ruth in die davidische Linie eingeschrieben, wobei Tamar indirekt durch ihren Sohn Perez erwähnt wird. In Matt 1,1-17 wird der messianisch gedeutete Stammbaum aufgegriffen und bis zur Geburt Jesu hin fortgesetzt: Tamar wird in Matt 1,3 als erste von fünf Frauen erwähnt. Es folgen Rahab, Rut, die Frau des Uria und Maria.
[179] Vgl. Liska 2002:41-43.
[180] Liska 2002:43.
[181] Vgl. auch Henneke-Weischer 2003:21.

achtens logisch. Joseph, der erste Sohn Rahels, ist Jakob-Israels Lieblingssohn, vgl. Gen 37,3. Joseph und Benjamin sind sich als Söhne Rahels sehr verbunden, vgl. Gen 43,29.34; 45,22. Lasker-Schüler schreibt sich also mit ihrer Selbstbezeichnung Abigail und mit diesem Gedicht in diese Linie und Tradition ein.[182]
Als Lasker-Schüler mit dem Gedanken spielt, der Figur Abigail-Michal Aspekte von Tamar aus Gen 38 oder 2Sam 13 hinzuzufügen, überlegt sie sich möglicherweise, sie mit anderen Frauen, denen Unrecht geschah, zu verbinden. In Gen 38 weigert sich Onan nach dem Tod von Tamars Mann, mir ihr einen Nachkommen für seinen Bruder zu zeugen. Als Onan darauf stirbt, lehnt der Schwiegervater Juda (!) es ab, Tamar seinen dritten Sohn für die Erfüllung der Leviratsverpflichtung zu geben. Tamar verschafft sich durch List ein Kind: Verschleiert wartet sie an einem Weg auf Juda, der sie für eine Prostituierte hält und verlangt für ihre Dienste sein Siegel und seinen Stab. Als sie schwanger wird, soll sie mit dem Tod bestraft werden. Doch sie kann beweisen, dass Juda der Vater ist und ihre Zwillinge Perez und Serach werden als seine Söhne anerkannt.
In 2Sam 13,1-22 wird Davids Tochter Tamar, Absaloms Schwester, durch ihren Halbbruder Amnon, Davids Erstgeborenen, vergewaltigt und danach auf die Strasse geworfen. Wie Tamar aus Gen 38 wird Absaloms Schwester intelligent dargestellt. Wie Michal in 2Sam 6,20 leistet sie verbalen Widerstand, der wie bei dieser keine Wirkung zeitigt. Wie Michal in 2Sam 6,23 stirbt sie offenbar kinderlos den sozialen Tod.[183] Die Saul- und die Davidtochter haben also in der Tat einiges gemein.
Überlegt sich Lasker-Schüler mit Tamar im Titel darauf hinzuweisen, dass Jüdinnen wie Abigail aus Gen 38 für ihr Überlebensrecht kämpfen können? Kurz vor ihrer Emigration in die Schweiz setzt sich die Dichterin beim Reichskommissär für das Land Preussen für die Juden ein.[184] Oder will sie mit der Tamar aus 2Sam 13 darauf hinweisen, dass es in Deutschland wie unter David keine Gerechtigkeit und keinen Schutz mehr gibt und die Gefahr des Vergewaltigt-Werdens gross ist? Für diese Untersuchung ist jedoch relevant, dass Lasker-Schüler sich letztlich dafür entschieden hat, den Titel *Abigail* stehen zu lassen. Klar ist: Christologische Deutungen sind vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund heikel. 1932 ist nicht nur Saul – Lasker-Schülers Sinnbild der Israeliten und Juden – in Gefahr getötet zu werden, sondern alle Abkömmlinge Abrahams und Saras.[185] Auffällig ist, dass in der Version von 1932 Abigail-Michal nicht mehr ‚einzige Tochter' ist, was wohl kaum eine Anpassung an den biblischen Text darstellt. Reel droht bald allen Jüdinnen und Juden Todesgefahr, nicht nur der jüdischen Dichterin, die sich Abigail nennt

[182] Als Dichterin sieht sich Lasker-Schüler alias Jussuf als eine Art Prophet, vgl. *Das Gebet* in *Konzert* 1932:317 (314-325), resp. KA 4.1:211 (210-216). Schon die Neviim, die Propheten als Kanonteil, sind Dichtung, vgl. Carroll, Robert P.: *Poets Not Prophets. A Response to ‚Prophets through the Looking Glass'*. JSOT 27. Sheffield: Sheffield Academic Press 1983:25-31. Gemäss samaritanischer Tradition wird Taheb, Sohn des Joseph, ein Prophet, am letzten Tag (Tag der Rache) erscheinen. Die Samaritaner, die sich selber als Nachkommen der Stämme Ephraim, Manasse und Levi sehen, akzeptieren nur die Tora. Errettung wird aus dem Stamm Joseph, nicht aus Juda kommen. Nicht David, sondern Moses ist Leitfigur. Für die Endzeit erwarten sie also keinen König, sondern einen Propheten wie Moses, vgl. Deut. 18,18. Spielt Lasker-Schüler mit ihren Identifikationen bewusst auf diese Tradition an? Weiterführende Information s. z.B. Böhm, Martina: *Samaritaner*. In: WiBiLex. Stuttgart: Juni 2010. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25967, abgerufen am 1.8. 2017.
[183] In 2Sam 14,27 heisst auch Absaloms schöne Tochter Tamar.
[184] Zu Franz von Papen s. auch S. 195.
[185] Ab Januar 1939 mussten jüdische Deutsche anhand ihrer Vornamen erkennbar sein. Wer keinen ‚typisch jüdischen' Namen hatte, bekam zusätzlich den Vornamen Israel oder Sarah.

und sich in vielen Judentümern fremd fühlt: im orthodoxen, assimilierten und zionistischen Judentum.
Gemäss Bauschinger erzählen Lasker-Schülers Gedichte über biblische Figuren *„keine biblischen Geschichten, sondern werfen Licht auf einen bestimmten Moment im Leben dieser Menschen, der sie unauslöschlich prägt ...“*.[186] Dies gilt auch für *Abigail*. Lasker-Schüler bietet eine Interpretation der Beziehungsqualität zwischen Vater und Tochter an.[187] Michals Rolle als ‚Frau Davids' lässt sie dabei ausser Acht. Wichtig ist Abigail-Michals Unterweisung in der Tora, resp. in ihrer Familiengeschichte, was auf die Kritik der Saultochter am König Bezug nimmt, vgl. in 2Sam 6,14.16.20.[188] Nicht das erste Mal zeigt sich hier Lasker-Schülers Kritik an der Davidzentriertheit.[189]
Schon der Titel deutet in seiner Übersetzung auf die besondere Vater-Tochter-Beziehung hin. Normalerweise lehrt der Vater seinen Sohn die Tora. Es ist anzunehmen, dass Lasker-Schüler die rabbinische Auslegungen über Michal gekannt hat, welche besagen, dass Michal Tora studiert haben muss, da sie Tefilim trug, vgl. z.B. bEr 96a, yEr 10,1; 26a.[190] Lasker-Schüler zeigt hier eine Vaterliebe wie sie in 1Sam 18,20-28 nicht beschrieben wird und wie sie im ganzen Tanach nirgends vorkommt. Die Ausschliesslichkeit von Sauls Liebe wird in der Version von 1923 dadurch betont, dass Abigail-Michal die ‚einzige Tochter' ist, (so wie Isaak der einzige Sohn Sarahs mit Abraham ist). Hiermit setzt Lasker-Schüler einen Kontrapunkt zu all den schlechten biblischen Vater-Tochter-Beziehungen, vgl. z.B. Jakob und Dina in Gen 34, David und Tamar in 2Sam 13,21, Jeftah und seine Tochter, die sein einziges Kind ist (!), in Ri 11,10-40. Die saulidische Familienloyalität bleibt im Gegensatz zum Prätext unangetastet, und zwar sowohl die von Saul zu seiner Tochter wie auch die von seiner Tochter zu ihm. Das Thema Liebe aus 1Sam 18,20.28; 19,11-17 bezieht sich hier nicht auf Michal und David, sondern auf Saul und seine Tochter. Die Abraham-Isaak-Erzählung von Lasker-Schülers Saul hat insofern mit den Michal-Fragmenten zu tun, dass der biblische Abraham bereit war, seinen Sohn JHWH zu opfern und der biblische Saul bereit war, Michals Liebe für Davids Tod zu opfern. Während JHWH Abraham daran hinderte, Isaak zu opfern, hindert er den biblischen David nicht daran, Michals Söhne zur Opferung an die Gibeoniten auszuliefern.[191] Mit der intimen, liebevollen Beziehung zwischen einem Vater und seinem Kind und dem Motiv des Mondes und der Sterne spielt

---

[186] Bauschinger 2004:190. Gemäss Henneke-Weischer (2003:235) werden bibl. Bücher bei Lasker-Schüler *„nicht in toto paraphrasiert oder nacherzählt, sondern verdichtet auf existentiell menschliche und lebensgeschichtlich zentrale Momente, die in einer Art psychologisierender Einfühlung aus ihrer schriftlichen „Erstarrung“ mit Hilfe sprachlicher Gestaltung gelöst werden“.*
[187] Vgl. Dorfman, Joseph: *Michal, Tochter Sauls*. (Entwurf für ein) Lyrisches Drama in zwei Aufzügen/sieben Szenen. Libretto nach dem Alten Testament und Anderem. Tel Aviv: 1995. (Musikabteilung National Library of Israel, Jerusalem). Auch Dorfman deutet Michal als Sauls geliebte Tochter.
[188] Gemäss Tora dürfen Priester ihre Blösse nicht zeigen, deshalb ist es laut Ex 20,26 verboten, auf Stufen zum Altar hochzusteigen, vgl. auch die Weisung für die Efod-Träger Aron und seine Söhne z.B. in Ex 28,4.42, vgl. Teil A S. 121-132.
[189] Vgl. S. 209-210 und Anm. 121, S. 216, 227.
[190] Wer Tora studiert, und dazu sind nur Männer verpflichtet, muss Tefilin tragen, vgl. Ex 13,9.16; Deut 6,8; 11,18. Weiterführende Information s. Bodi, Daniel in collaboration with Donnet-Guez, Brigitte: *The Michal Affair from Zimri-Lim to the Rabbis.* Sheffield: Phoenix Press 2005:138-141. Zu Lasker-Schülers Kontakt mit Abraham Stenzel s. S. 193-194 und Anm. 53.
[191] Der Unterschied zwischen Abraham und David, was ihre Haltungen zum Menschenopfer anbelangt, illustriert, dass die Tora kein zweites Mal gegeben wird. Abraham musste es gesagt werden, David hätte wissen können, dass er Unrecht tat. Persönlicher Hinweis von Prof. Dr. Ernst Axel Knauf.

Lasker-Schüler sicherlich auch an die 12. Sure 4-6 an, wo der Vater Jakob – im Gegensatz zu Gen 37,10 – fürsorglich auf den Sonnen-Mond-Sternen-Traum seines Sohnes Joseph/Jussuf eingeht und ihn vor seinen Brüdern warnt.
Ein wichtiges Thema ist auch Sündlosigkeit. Ist Abraham ohne Sünde, weil er in Gen 22,1-18 Gott gehorcht? Das Imperfekt ‚blieb' (ohne Sünde) in der zweiten Version steht im Widerspruch zum ‚ewigen Scheine', vgl. Ps 89,38. Wie Liska korrekt aufzeigt, ist Abraham nicht über jede Schuld erhaben: [192] Er treibt Hagar und seinen Sohn Ismael in Gen 21,14 ohne Schutz in die Wüste hinaus. Schon zu seiner Frau Sarai steht er in Gen 12,9-20 nicht und lässt sie schutzlos beim Pharao wohnen. Auch der biblische Isaak, das eigentliche Opfer, steht bei den Philistern nicht zu seiner Frau Rebekka. Die Dichterin stellt Isaak unsympathisch dar. Schon in *Abraham und Isaak* (1912) ist er Tierquäler, worüber sich die Engel entsetzen. Rächt er Abrahams Vergehen oder seine Beinah-Opferung, dass er ihn in *Abigail* 1923 ausbläst? Während in Gen 22 der Tod des Sohnes Thema ist, ist bei *Abigail* vom Tod der Väter Abraham und Saul die Rede, die für Israel und das Judentum stehen.[193] Stellt Lasker-Schüler einen Generationenkonflikt dar, und falls ja, welchen? Steht ihr Abraham für das (traditionelle) Judentum, eine ‚Konfession', deren Mitglieder ‚Israeliten' genannt werden, und Isaak für die jüngere, jüdisch-assimilierte (bürgerliche) Generation? Oder steht ihr Abraham für das assimilierte Judentum und Isaak für die jüngere zionistisch orientierte Generation?[194] Oder steht Abraham für die ‚Israeliten', und Isaak für die Nachfolgereligion, das Christentum und seine Kulturen? Mit dem Opferlämmlein bringt Abraham Isaak ein christliches Zeichen.
Aber weshalb bläst an Isaaks Stelle der Allmächtige in *Abigail* 1932 den Ahnvater aus? Wer ist dieser Allmächtige? Dieser Begriff ist in Lasker-Schülers Gedichtswelt einmalig. 1932 steht sicherlich nicht mehr ein innerjüdischer Kampf im Zentrum. Hinsichtlich dessen, was folgt, wirkt das Gedicht prophetisch: Ein sich allmächtig gebärdender Führer und sein auserwähltes arisches Volk will die Nachkommen Sauls ausblasen. Ist mit dem Reis nicht nur David, der Ahnvater christlicher Kulturen, sondern auch der noch ‚jung aufblühende' Nationalsozialismus gemeint?
Es stellt sich auch die Frage: Ist der Melech Saul ohne Sünde? Der biblische Saul handelt anders als der biblische Abraham. Er verweigert sich JHWHs Befehl, ganz Amalek zu vernichten und verschont Agag und seine Tiere, vgl. 1Sam 15. Er und seine Nachkommen müssen deshalb zugunsten eines anderen Hauses ‚geopfert' werden. Doch weder kommt ein (böser) Geist über Lasker-Schülers Saul, noch ist die Rede davon, dass er verworfen ist und durch einen anderen König ersetzt werden muss. Er stürzt sich nicht nach aussichtslosem Kampf in sein Schwert, sondern schliesst lediglich *„die mächtigen Judenaugen beide"*, als er von Jehova ausgeblasen wird. Auffällig ist seine Passivität angesichts der drohenden Gefahr für sein Königtum. Steht er für Juden, die angesichts der Gefahr zwar wachsam, aber

[192] Vgl. Liska 2002:55.
[193] So schliesst Lasker-Schülers Saul bei seinem Tod seine ‚Judenaugen beide'.
[194] Schwere Vater-/Sohnkonflikte sind in jüdischen Familien anfangs des 20. Jh.s üblich, fast obligat und literarisch gut belegt, z.B. bei Arnolt Bronnens *Vatermord*, Walter Hasenclevers *Der Sohn*, Franz Kafkas Briefe an seinen Vater, Gershom Scholems *Von Berlin nach Jerusalem.* Dass sich z.B. Scholem an ein konstruiertes Vaterbild hält, beweist die Korrespondenz mit seiner Mutter und seinem Vater in Scholem, Betty/Scholem, Gershom: *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946.* 1989. Vgl. auch Brenner, Michael: *A tale of two families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the generational conflict around Judaism – establishing Jewish identity under Nazi rule.* In: Judaism. A quarterly Journal. Nr. 42. 1993:349-361.

passiv bleiben, während die antijudaistische Saat aufgeht? Liegt seine ‚Schuld' darin? Obwohl Lasker-Schüler in ihren Gedichten meist von ‚Gott' spricht – ‚Gott' ist das drittmeist verwendete Substantiv in ihrer Gedichtswelt und erscheint insgesamt 164 Mal – kommt dieser Begriff in *Abigail* nicht vor. Will sie mit ‚Jehova' darauf hinweisen, dass der von christlichen Kulturen ‚namentlich' in ihre Gewalt genommene, ursprüngliche Gott Abrahams, den Repräsentanten der Israeliten ausbläst?[195] Dass ihr Saul stirbt, als das/der Reis blüht, könnte dies bestätigen.[196]
Abigail-Michal erscheint als einzige Figur absolut ‚sündlos': Indem Lasker-Schüler das Vertrauensverhältnis Abigail-Michals zu ihrem Vater mit dem Isaaks zu Abraham in Beziehung setzt, klingt das Opfer-Thema an. Doch Abigail-Michal erscheint im Gegensatz zu Lasker-Schülers Isaak wirklich als unschuldiges Opfer.[197] Im Gegensatz zu Isaak bläst sie ihren Vater nicht aus. Sie verhält sich auch im Vergleich zu Abraham in Gen 21,14 vorbildlich und setzt kein Lebewesen in der Wüste aus. Während der biblische Abraham anstelle von Isaak einen Bock opferte, rettet sie ein Böcklein.[198] Und während der biblische David allgemein als Hirte und Retter gilt, tritt sie im Kleid des Hirten/der Hirtin aus dem Haus und leistet das, was er vor Saul in 1Sam 17,34-37 als seine Tat ausgibt: Sie, nicht er, rettet ein Böcklein aus dem Maul des Löwen, und zwar gleich mehrmals. Nicht zu vergessen ist, dass die Löwin für Juda und somit für David steht. Dieses erfolgreiche Kämpfen gegen (den Löwen) Juda hat Abigail-Michal mit Tamar gemein. Schon mit Sauls Lauschen über Juda spielt Lasker-Schüler auf die Bedrohung durch David an.[199]
Abigail-Michal oszilliert also zwischen dem gegen den Löwen kämpfenden Hirten David aus 1Sam 17,34-37, der gegen Juda kämpfenden Tamar aus Gen 38,6-30 und der kämpferischen Michal aus 1Sam 19,11-17; 2Sam 6,20. Fest steht also: Der durch Christen und Zionisten vereinnahmte David ist in Lasker-Schülers Gedichtswelt nicht Hirte und Retter.[200] Die Saultochter besitzt diese David zugeord-

---

[195] ‚Jehova' erscheint in Lasker-Schülers Gedichtswelt nur noch in *Jussuf Abbu*. Das Gedicht erscheint erstmals im *Börsen-Courier*. Jg. 55, Nr. 327, Morgen-Ausgabe vom 15. Juli 1923, 1. Beilage, und ist dem in Palästina geborenen Graphiker, Bildhauer und Keramiker Jussuf Abbo (1888-1953) gewidmet; KA 1.2:268-269 (Gedicht 297), KA 1.1:224. Auch in ihren Prosa-Texten gebraucht Lasker-Schüler meistens ‚Gott', seltener ‚Gottheit' und ‚Ewiger' (z.B. in *Meine Andacht,* KA 4.1:152-155) und ‚Gott-Vater' (z.B. in *Karl Sonnenschein,* KA 4.1:167-170). ‚Jehova' kommt auch hier äusserst selten vor, z.B. in *Das Gebet* in *Konzert* (1932), KA 4.1:210-216, im Kapitel *Petrus und ich im Tempel Jehovas* in *Das Peter Hille-Buch* (1906) und im Kapitel *Der Tempel Jehova* in *Die Nächte Tino von Bagdad* (1907), KA 3.1:40 (29-66), 74 (69-97). Die ‚Jehovaniter' gehören zu einem der unter Jussuf Abigail I aus *Briefe und Bilder* erlaubten Vereine. KA 3.1:332-333. Der von Christen ‚erfundene' *Jehovah* kommt jedoch auch bei jüdischen Übersetzern vor, z.B. bei G und z.T. bei Mendelssohns Psalmenübersetzung.

[196] Im Christentum ist mit Reis Jesses nicht nur David, sondern auch Jesus gemeint, vgl. z.B. Jes 11,1.10 und das Weihnachtslied *„Es ist ein Reis entsprungen, aus einer Wurzel zart ... von Jesse war die Art"*.

[197] Vgl. auch das Gedicht *Abraham und Isaak* (1912).

[198] Lasker-Schüler liebte Tiere und setzte sich immer wieder für sie ein, sei dies für erschöpfte Zugpferde in Berlin oder malträtierte Esel in Jerusalem. Vgl. Bauschinger 2004:196-197.

[199] Saul ist Benjamit. Und das Gebiet des kleinsten Stammes Benjamin liegt zwischen Juda und Joseph, vgl. Jos 18,11; 1Sam 9,21.

[200] David gilt im Judentum als Repräsentant der Gottesherrschaft, gehorsamer ‚Knecht Gottes' und gerechter und gesalbter König (Messias). Seine Erwählung bezieht sich auch auf seine Nachkommen. Das Haus Hillel leitete sich von einer davidischen Nebenlinie ab, während die Institution des Exilarchen in Babylonien sich bis ins 15. Jahrhundert in direkter Linie auf ihn bezog. Davids Aspekte der Toratreue und des politisch-militärischen Retters wurden Bestandteile der Zukunftserwartung. Der ‚Davidsohn' erhielt einen festen Platz in der jüdischen Endzeiterwartung. In orthodoxen Kreisen blieb die traditionelle Eschatologie im 19. Jahrhundert lebendig, verband sich dann mit der Palästinabewegung und im zwanzigsten Jahrhundert mit dem religiösen Zionismus. Vgl. Maier,

neten Merkmale selber. Lasker-Schüler spiegelt sich in ihrer Figur Abigail-Michal und sieht sich als kämpferische Saultochter, als königliche Israelitin, als Nachfahrin Abrahams und Isaaks, die sich der Werte der israelitischen Tradition bewusst ist, die frei bleibt und sich nicht mit David verbindet, weder mit dem David der Christen, noch mit dem der Zionisten. Der biblische David wird also in *Abigail* aufgespalten: Abigail-Michal übernimmt den Part des ‚guten'. Zurück bleibt der ‚schlechte' als Widersacher Sauls, der für Israel steht, vgl. 2Sam 3,1.6, und als christlich-messianisches Reis, das seinen Tod auslöst. So erklärt sich auch der ‚feindliche Hettiter': Als König von Hebron und Jerusalem war der biblische David ‚hettitisch' (wie er auch schon als Vasallenkönig des philistäischen Gat den Israeliten Feind war), vgl. Gen 23,2-3; Ez 16,3; 1Sam 27, und als Hettit der Neuzeit Indogermane, resp. Arier, der grösste Feind Israels.
Die Dichterin, die sich und ihr Judentum selber definiert, ohne Hergebrachtes zu zerstören, sondern um es zu ergänzen, scheitert 1932 in Deutschland und später in Palästina. Sie, die sich als Dichterin in der Tradition von Propheten sieht, kann das Ungeheure erahnen, nicht aber verhindern. Sie stellt alle Figuren in *Abigail* als Sinnbilder jüdischen Lebens, resp. als Sinnbilder Israels dar. Mit der Anspielung auf die Prüfung Abrahams in Gen 22,1-19 lehrt Melech seine Tochter, dass jüdisches Leben immer schon Prüfung war und sich in der jüdischen Geschichte immer wieder dasselbe wiederholt, so wie am Nachthimmel immer wieder ähnliche Konstellationen auftreten.[201] Durch das Ausblasen Abrahams (des Mondes), der beschützende Kraft hat, kündigt sich eine neue Katastrophe für das Judentum an. Während der neutestamentliche Engel Maria verkündet, dass sie vom heiligen Geist schwanger wird, tut Lasker-Schülers Engel der Saultochter den Tod des israelitischen Melech kund. In der ersten Version scheint wenigstens der Trost durch die Herden noch gegeben. Doch wie für Abigail-Michal gibt es 1932 keinen Trost mehr für Sauls Nachfahrin Else Lasker-Schüler.

Einordnung von *Abigail*

Die Beantwortung der Frage , wo Abigail eingeordnet werden soll, in die *Hebräischen Balladen* oder in *Konzert*, hängt vom Verständnis dieses Gedichtes ab. Die erste Version von *Abigail* wird am 19. Oktober 1923 im *Berliner Tageblatt* veröffentlicht.[202] 1932 nimmt Lasker-Schüler eine überarbeitete Version in *Konzert* auf.[203] In diesem Band erscheinen Erinnerungen und Gedichte des Abschieds. Viele Verfasserinnen und Verfasser von Sekundärliteratur und Kemp, einer der wichtigsten Herausgeber von Lasker-Schüler, ordnen das Gedicht offensichtlich aus literaturwissenschaftlichen und ‚theologischen' Gründen den *Hebräischen Balladen* zu.[204] Es lassen sich tatsächlich viele Gemeinsamkeiten mit *Saul* und *Abraham und Isaak* aus den *Hebräischen Balladen* (1920) ausmachen.

Johann: *Judentum von A bis Z. Glauben, Geschichte, Kultur.* Freiburg i.B.: Herder 2001:99-101, 130-131,286.

[201] Vgl. auch Skrodzki November 2000 (2011); Bauschinger 1980:179-180.

[202] *Berliner Tagblatt*, Jg. 52, Nr. 491, Morgen-Ausgabe vom 19. Okt. 1923; KA 1.2:270-271 (Gedicht 300).

[203] *Konzert* 1932:85-86; KA 1.1:252-253; KA 1.2:299 (Gedicht 330).

[204] Z.B. Bauschinger 1980:169-171; Henneke-Weischer 2003:235-236. Kemps *Hebräische Balladen* enthalten die bis 1920 entstandenen Gedichte, wobei er zwei Gedichte *„fremden Tons"* ausschied und sie durch zwei Gedichte aus *Konzert* (1932) ersetzte, wozu auch die zweite Version von *Abigail* gehört. Die Anordnung folgt bei ihm *„im wesentlichen den Büchern des Alten Testaments"*. Er ordnet *Abigail* nach *Saul* und den zwei Versionen von *David und Jonathan* und vor *Est-*

Schon in *Saul* (1915) kommt das Motiv des in der Nacht über Juda wachenden Königs vor: *„Über Juda liegt der grosse Melech wach“*, das in *Abigail* wieder aufgenommen wird: *„Wenn über Juda lauschte Israels Gebieter.“* In beiden Gedichten geht eine Bedrohung vom feindlichen Hettiter aus.[205] Beide Gedichte künden von Sauls Untergang. Während in *Saul* Katzen *„scheu um rissige Säulen“* schleichen, wird in *Abigail „der Skarabäus in seiner Krone ... faul“*. In der ersten Strophe von *Saul* heisst es unheilvoll: *„Die Klageweiber treiben hoch und heulen“* und später *„Und ohne Leuchte sinkt die Nacht ins Grab;/Sauls volles Auge nahm zur Scheibe ab“.* Doch während in der letzten Strophe von *Saul* der Melech noch siegreich bleibt: *„- Er zwingt den Tod, den ersten Eindring nieder -/Und schwingt mit fünfmalhunderttausend Mann die Keulen“*,[206] bläst Jehova in *Abigail* seine Seele aus.
Sowohl im Gedicht *Abraham und Isaak* (1913) wie auch in *Abigail* steht eine Vater-Kind-Beziehung im Vordergrund. Bei *Abraham und Isaak* hat Abraham einen ‚einzigen Sohn’, in *Abigail* (1923) hat Saul eine ‚einzige Tochter’. In beiden Gedichten wird der im Prätext beschriebene Umstand verschwiegen, dass beide Väter noch einen älteren Sohn, resp. eine noch ältere Tochter haben. Bei beiden Gedichten geht es um das Thema Opfer und Täter. Sowohl in *Abraham und Isaak* wie auch in *Abigail* erscheint Isaak als Täter. Die ’Böckleinretterin’ Abigail-Michal ist das Gegenteil des ‚Bockquälers’ (*Abraham und Isaak* 1913) und ‚Vaterausbläsers’ (*Abigail* 1923) Isaak.
Dennoch stelle ich die Einordnung von *Abigail* in die *Hebräischen Balladen* in Frage. Diese kommen 1920 letztmals erweitert und überarbeitet heraus.[207] Die erste Version von *Abigail* erscheint aber erst 1923 und wird von Lasker-Schüler nie als *Hebräische Ballade* bezeichnet. Dies ist meines Erachtens zu respektieren. Zudem ist es unabdingbar, für die Interpretation der zweiten Version den biografischen und zeitgeschichtlichen Hintergrund zu beachten. Im Schicksalsjahr 1932 liegt die jüdische Katastrophe in der Luft.[208] Die Überarbeitung des Gedichts fällt in die Krisenzeit vor Lasker-Schülers Emigration, nachdem sie antisemitische Übergriffe erlebt hat.
In *Konzert* (1932) erscheint *Abigail* zwischen den Gedichten *Gott hör ...* und *Joseph wird verkauft*.[209] *Gott hör* ist ein verzweifeltes Gedicht. Der Titel spielt auf das Schma Israel an, wobei Lasker-Schüler das Gebet umkehrt: Sie fordert Gott auf zu hören. Die einzelnen Strophen trennt sie mit Sternen ab. In der letzten Strophe erscheint wie in *Abigail* das Mond- und Sternenmotiv. *Joseph wird verkauft* handelt wie *Abigail* von einem Vater-Kind-Verhältnis, wobei bei beiden Gedichten der Verlust des Vaters schwer wiegt. Verzweifelt tönt das letzte Gedicht *Aus der Ferne* in diesem Band. Wie *Abigail* (1932) spricht es von verlorener Liebe, Hoffnungs- und Heimatlosigkeit. Auch hier treten Mond, Sterne und Engel auf: *„Die Welt, aus der*

---

her, Boas, Ruth ein. Kemp, Friedhelm (Hg.): *Else Lasker-Schüler. Gesammelte Werke in drei Bänden. Bd. I. Gedichte 1902-1943.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996:304-305, 377.
[205] In *Saul* steht anstelle von Hettiter in einigen Versionen Cananiter, resp. Kananiter; KA 1.2:210 (Gedicht 234).
[206] KA 1.1:175 (Gedicht 234).
[207] Die ersten fünfzehn sog. *Hebräischen Balladen* erscheinen 1913 bei A.R. Meyer in Berlin. In den folgenden Auflagen 1914 und 1920 kommen weitere Gedichte hinzu, nicht aber *Abigail*.
[208] Weiterführende Informationen über die Stellung der Juden in der Wirtschaft und im öffentlichen Leben, das politische Klima, die Haltung der Parteien und Kirchen, die Wirkung auf die Juden, die Versuche, ihre Rechte zu verteidigen: Mosse, Werner E./Pauker, Arnold (Hgg.): *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik. Ein Sammelband.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 2., revidierte und erw. Aufl. 1966.
[209] *Gott hör ...* in *Konzert* 1932:84 und *Joseph wird verkauft* in *Konzert* 1932:87-88.

ich lange mich entwand,/Ruht kahl, von Glut entlaubt in dunkler Hand;/Die Heimat fremd, die ich mit Liebe überhäufte, ... Der grosse Mond und seine Lieblingssterne,/Spielen mit den bunten Muschelschäumen/Und hüten über Meer Gottes Geist so gerne. ... Es weinen über unsere Welt die Engel in der Nacht. ... Und liessen euch in meinen Versen grüssen.“[210] Thematisch gehört *Abigail* 1932 meines Erachtens also ganz klar in *Konzert*. Es geht um Abschied, Trauer, Trost- und Hoffnungslosigkeit.

4 Else Lasker-Schülers Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten in den Michal-Fragmenten

Lasker-Schüler pflegt einen freien Umgang mit dem Tanach. Trotzdem werden in *Abigail* folgende Fragen beantwortet:

1Sam 18,20-28 *Wie ist König Sauls Beziehung zu seiner Tochter und vice versa?* Sie ist von Liebe und Fürsorglichkeit des Vaters zu seiner Tochter geprägt, die sich in ihrem Namen spiegelt. Lasker-Schülers Saul beschützt den Schlaf seiner Tochter, kümmert und sorgt sich um sie, vermittelt ihr die Familiengeschichte, resp. unterweist sie in der Tora. Die Tochter ist von ihrem Vater abhängig und befindet sich in einer Art vorgeburtlichem Zustand in seinem Schoss.

2Sam 6,20 *Wie ist die Kritik der Saultochter am König (David) zu verstehen?* Aus den beiden Gedichten ist zu schliessen, dass sie aus ihren Tora-Kenntnissen und den Kenntnissen über ihre Familiengeschichte zu erklären ist. Ihr Kampf gegen die Löwin, die für Juda, resp. für David steht, hat etwas Ungeheuerliches: Selbst die Gräser im Judatal, das für David steht, erzittern.

[210] *Konzert* 1932:326.

II Hans Tramer: *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* Novelle. 1940

1 Hans Tramers Leben und Werk[211]

Hans Tramers Geburtsjahr variiert je nach Quelle, gesichert ist nur sein Geburtstag. Als Sohn des Händlers Wilhelm und seiner Frau Irma Tramer, geb. Altmann, wird er am 17. September 1900, 1905 oder 1908 in Bunzlau, Niederschlesien, geboren. Er studiert Literaturwissenschaften und Philosophie und erwirbt an der Universität Breslau 1931 seinen Doktortitel. Ebenfalls in Breslau besucht er ab 1928 das Jüdisch-Theologische Seminar, wo er 1932 das Rabbinerexamen besteht.[212] Nach seinem Studium ist er zunächst für kurze Zeit Prediger (nicht fest angestellter Rabbiner) in der Jüdischen Gemeinde Berlin, wo er mit seinem Freund, dem bekannten Rabbiner und zionistischen Jugendführer Joachim Prinz (1902-1988), zusammenarbeitet.[213]

---

[211] Tramer erscheint weder in der *Encyclopaedia Judaica*. Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.) Detroit: Macmillan Reference USA 2nd. Ed. 2007, noch in Nachschlagewerken über deutsch-jüdische Literatur wie *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur.* 2012; *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren. Archiv Bibliographia Judaica.* Red. Leitung Renate Heuer et al. Berlin: De Gruyter 1992-2013. Schütz, Hans J.: *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick.* München/Zürich: Piper 1992:157,170,207,249,260-261 erwähnt zwar Tramer im Zusammenhang mit dem Expressionismus und Prag, liefert aber keine Hintergrundinformationen. Zu seinen Lebensdaten vgl. *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933.* Bd. I. Politik, Wirtschaft, Öffentliches Leben. Werner Röder/Herbert A. Strauss (Leitung und Bearbeitung) et al: München/N.Y./London/Paris: K.G. Saur 1980:754; Nattermann, Ruth: *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoa. Die Gründungs- und Frühgeschichte des Leo Baeck Institute.* Essen: Klartext 2004: v.a.163-165; *Hans Tramer* auf https://archive.org/stream/hanstramerf001#page/n26/mode/1up; http://opac.cjh.org/F/7FLG4XVUQBAC8NRQ1FFUIGVSUJGRMB3XDN26V1U85BXI3V8DKB-48324?func=find-b&find_code=WRD&request=Hans+Tramer&adjacent=N, abgerufen am 13.6.13. Im *Biographischen Handbuch*, in Nattermann, in der Hans Tramer Collection im Internet Archiv und im CJH OPAC Catalog taucht das Geburtsjahr 1905 auf. Gemäss des von den Briten ausgestellten Passes und des *Bulletin* des Leo Baeck Instituts (in der Folge LBI abgekürzt). Neue Folge, 18. Jg., Nr. 55. Tel Aviv 1979: Bitaon: 1. S., unnummeriert, ist er 1908 geboren. Gemäss dem von Tramer eigenhändig unterzeichneten Dokument in: Tramer, Hans: *In Breslau 1932 und in Berlin 1932/33*. Yad Vashem Archives, Ball-Kaduri Collection 01/145, 1957 ist er 1900 geboren. In Anbetracht der Geburtsjahre seiner Eltern – der Vater ist entweder 1879 (Yad Vashem: http://db.yadvashem.org/names/nameDetails.html?itemId=4326237&language=en, abgerufen am 7.7.2014) oder 1880 *(Biographisches Handbuch)* geboren, seine Mutter 1882 *(Biographisches Handbuch)* erscheint das Geburtsjahr 1900 als eher früh, aber möglich. In Anbetracht dessen, dass Tramer 1927 Marie Berdugo *(Biographisches Handbuch)* heiratet, erscheint das Geburtsjahr 1908 als eher spät, aber möglich. Weshalb verschiedene Geburtsdaten in Umlauf sind, bedürfte noch der Erforschung. Will Tramer 1948 nicht gegen die Araber kämpfen und gibt deshalb das Geburtsjahr 1900 an?

[212] Erstes Rabbinerseminar Deutschlands, wichtigstes Zentrum der jüdischen Wissenschaft in Europa, gegr. 1854. Erster Direktor: Zacharias Frankel, Begründer der positiv-historischen Schule (freie Forschung auf Basis des traditionellen Judentums). Bekannter Dozent ist z.B. Heinrich Graetz. Dort studiert haben z.B. Leo Baeck (vgl. S. 238, Anm. 236), Ismar Elbogen, Joachim Prinz (s.u. Anm. 231; S. 138-139 Anm. 237 und 240) und Max Grünewald (vgl. S. 234, Anm. 221).

[213] Gemäss Esra Bennathan im Interview mit Nattermann vom 7.2.2001, vgl. dies. 2004:163, Anm. 72 und 297, ist Tramer Prinz' Assistenzrabbiner, was bei Tramer 1957 nicht zum Ausdruck kommt. Weiterführende Informationen *Joachim Prinz. Rebellious Rabbi. An Autobiography: The German and Early American Years.* Michael A. Meyer (Ed. and introd.). Bloomington: Indiana University Press 2008. Zu Prinz' Engagement für den Zionismus s. ders. 2008: 38-39,46,100-101,105-106, 116-117, für Jugendliche xviii-xix, 93-94,97-98. Prinz' Publikationen für Kinder: *Illustrierte jüdische Geschichte.* Berlin: Brandussche Verlagsbuchhandlung, 2. Aufl. 1930; *Helden und Abenteurer der Bibel.* Berlin-Charlottenburg: Paul Baumann 1930; *Die Geschichten der Bibel. Der Jüdischen Jugend neu erzählt.* Berlin: Erich Reiss 1934; *Die Reiche Israel und Juda.* Berlin: Erich Reiss 1936.

1933 wird sein Vater Wilhelm Tramer inhaftiert und ermordet. Im gleichen Jahr emigrieren Irma Tramer, ihre Söhne Manfred und Hans und dessen Frau Marie, geborene Berdugo, nach Palästina. Dort engagiert sich Hans Tramer für Jugendliche.[214] Er wird Mitglied der 1932 gegründeten Hitachdut Olei Germania (HOG) und setzt sich schon in den ersten Jahren nach ihrer Gründung in deren Kulturarbeit ein. Zusammen mit Curt David Wormann (1900-1991) leitet er von 1939 bis 1947 das Seminar der Hitachdut Olei Germania we-Austria (HOGOA), das deutschsprachigen Immigranten Kurse in Palästinakunde, jüdischer Geschichte und Literatur auf Deutsch, Englisch und Hebräisch anbietet. Martin Buber (1878-1965), Schmuel Hugo Bergman (1883-1975), Gustav Krojanker (1891-1945) und Ernst Simon (1899-1988) halten jeweils zu jeder Semestereröffnung Vorträge.[215] Ab 1939 ist Hans Tramer Sekretär der HOGOA.[216] Zwischen 1936 und 1940 publiziert er eine Reihe von ‚Fachbeiträgen' und eine Novelle:

- *Die Messiasbraut.* In: Der Morgen. Monatszeitschrift der Juden in Deutschland 12, 4. Julius Goldstein et al (Hgg.): Berlin: Philo 1936:179-182. (Über Sabbatai Zvis Braut)
- *Der wahre Shylock.* In: Der Morgen 13, 5. Berlin: Philo 1937:208-210.[217]
- *Die Karäer. Ihre Geschichte und Lehre im Rahmen einer systematischen Untersuchung.* Mukačevo ČSR: Nekudah-Verlag 1938.
- *Die Verantwortung des Dichters*. Tel Aviv: J. Goldstein 1939.
- *Zionistisches Mönchtum und jüdische Wirklichkeit*. Tel-Aviv: Matara-Verlag 1939.
- *Michal. Liebe und Leid einer Königin* (Novelle). Tel Aviv: Matara-Verlag 1940.

Bekannt wird Tramer jedoch wegen folgenden Engagements: 1942-48 ist er Sekretär der Irgun Olei Merkas Europa (IOME) und der politischen Partei Alija Cha-

[214] Zur Jugendarbeit s. Esra Bennathan in Nattermann 2004:163.

[215] Curt David Wormann (vgl. S. 232 Anm. 215) studiert in Berlin und Freiburg Literatur und Philosophie und absolviert in Berlin eine Ausbildung zum Bibliothekar. 1934 emigriert er nach Palästina und baut später das israelische Bibliothekswesen auf, vgl. Nattermann 2005:165-167; Wikipedia *Curt David Wormann* https://de.wikipedia.org/wiki/Curt_Wormann, letzte Änderung 29.10. 2016, abgerufen am 6.8.2017. Auf dem Gebiet der Kulturarbeit der HOG(OA) engagieren sich ab den ersten Jahren u.a. Erich Auerbach (1892-1957), Kurt Blumenfeld (1885-1963, vgl. S. 234 Anm. 221; S. 235 Anm. 224; S. 236 Anm. 230; S. 243 und Anm. 252; S. 262 Anm. 294; S. 268 Anm. 309), Georg Landauer (1895-1954, vgl. S. 233 Anm. 218; S. 239 Anm. 239-240; S. 243 Anm. 252), Fritz Naphtali (1888-1961), Felix Rosenblüth (Pinchas Rosen, 1887-1978, vgl. S. 233 Anm. 218; S. 236 Anm. 230; S. 264 Anm. 299), Arthur Ruppin (1876-1943, s. S. 242), Salman Schoken (1877-1959), Siegfried Moses (1887-1974, vgl. S. 233 Anm. 218; S. 234 Anm. 221; S. 235 Anm. 223; S. 262 Anm. 294) und Robert Weltsch (1891-1982, vgl. S. 233 Anm. 218; S. 234 Anm. 221; S. 235 Anm. 222; S. 242-243). Diese Personen gehören also alle zu Tramers Bekanntenkreis. Ab 1942 hat das Seminar den Charakter einer Volkshochschule. Vgl. Wormann, Curt: *Kulturelle Probleme und Aufgaben der Juden aus Deutschland in Israel seit 1933.* In: Hans Tramer: In Zwei Welten. Siegfried Moses zum 75. Geburtstag. Tel-Aviv: Bitaon (IOME) 1962:280-329.

[216] 1932 gründen Ernst Levi (1896-1963) und Theodor Zlocisti (1874-1943) den HOG (Vereinigung der Einwanderer aus Deutschland), um deutschen Einwanderern bei der Eingliederung zu helfen. Der HOG hat in Haifa einen Hafenempfangsdienst. Er hilft bei der Arbeits- und Unterkunftssuche, organisiert Hebräischkurse, bietet berufliche Umschulung, juristische Beratung und soziale Fürsorge an. Ab 1932 erscheint sein Mitteilungsblatt (MB) mit dem Ziel, Neueinwanderern Kenntnisse über die neue Kultur zu vermitteln, informiert aber auch über Deutschland und Europa. 1938 schliesst sich der HOG mit der österreichischen Einwanderungsvereinigung HOA (Hitachdut Olei Austria) zum HOGOA zusammen. Vgl. Wahl, Dorothee: *Lyris. Deutschsprachige Dichterinnen und Dichter in Israel.* Frankfurt a.M.: beerenverlag 2004:146-150.

[217] Alle Ausgaben von *Der Morgen* sind auch online:
http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2895450, abgerufen am 25.2.2014.

dascha Jerusalem, die beide 1942 gegründet werden und Nachfolgeorganisationen der 1932 gegründeten HOG, resp. der 1938 gegründeten HOGOA, sind. So wird er zu einer zentralen Figur der deutschsprachigen jüdischen Organisationen in Palästina. Ab 1948 übt er das Amt als Generalsekretär der IOME in Tel Aviv aus. Wie die meisten Mitglieder von Alija Chadascha zieht er sich nach deren Auflösung mit seinem Engagement in die IOME zurück. Gleichzeitig ist er Redaktor und Herausgeber der deutschsprachigen Wochenzeitung *Mitteilungsblatt* (MB) der IOME, welches von 1943 bis 1948 meist die Kopfzeile *Mitteilungsblatt (der) Alija Chadascha* trägt.[218] Während Jahrzehnten prägt Tramer aufgrund seiner zentralen Position die IOME. Er gilt als Schlüsselfigur jüdischer Sozialarbeit. Er ist auch Mitglied des Beratungsausschusses der United Restitution Organization (URO), die eine wesentliche Rolle in der Organisation jüdischer Flüchtlinge aus Deutschland spielt und sie bei der Antragsstellung zur Rückerstattung ihrer konfiszierten Vermögen unterstützt.[219] 1956/57 zählt er zu den Beiratsmitgliedern von Yad Va-

[218] Zur IOME (Organisation der Einwanderer aus Mitteleuropa), gehören auch der Hitachdut Olei Czechoslavakia und der Hitachdut Olei Bukowina. Auswanderung nach Palästina wird Alija genannt. Bis zur Gründung des Staates Israel gibt es fünf Auswanderungswellen. Das Wort bedeutet Aufstieg, womit ursprünglich der Aufstieg zum Tempel während der Pilgerfeste oder das Aufgerufenwerden zur Toralesung gemeint ist. Mit dem Begriff Alija Chadascha wird eine neue Qualität der Einwanderung bezeichnet: Deutschsprachige Immigranten fordern Gleichberechtigung im Jischuv (jüdische Siedlung in Palästina vor der Staatsgründung Israels 1948). Geleitet wird die Partei, die sich selber als Klub oder Bewegung bezeichnet, von Felix Rosenblüth und Georg Landauer. Mitglieder sind u.a. Schmuel Hugo Bergman (vgl. S. 232; S. 234 Anm. 221; S. 235 Anm. 222; S. 242-243, S. 263 Anm. 296), Martin Buber (vgl. S. 232; S 234 Anm. 221; S. 236 Anm. 225; S. 242; S. 263 Anm. 295), Benno Co(h)en (vgl. S. 234 Anm. 221; S. 236; S. 239 Anm. 240; S. 243; S. 262 Anm. 294), Siegfried Moses (vgl. S. 232 Anm. 215), Ernst Simon (vgl. S. 232; S. 234 Anm. 221; S. 236-237; S. 242; S. 263 Anm. 296) und Robert Weltsch (vgl. S. 332, Anm. 215). Die Partei hält am humanistisch-liberalen Gedankengut und der deutschen Kultur fest und strebt eine Zweistaatenlösung an. Als einzige Partei nimmt sie eine Gegenposition zur Führung des osteuropäisch geprägten Jischuv und dessen totalitärem politischen Regime ein. Sie setzt sich von sozialistischem Zionismus und von Nationalismus und Extremismus ab. Zu Beginn des Weltkrieges ist ihr Ziel, dem Chaos im Jischuv entgegenzuwirken, das durch die Situation in Europa entstanden ist. Doch vorrangiges Thema wird bald die Zukunft Palästinas. Nach Annahme des Biltmore-Programms (Mai 1942, Forderung nach der Öffnung Palästinas für Flüchtlinge und Schaffung eines jüdischen Staates) läuft die Forderung der deutschen Zionisten nach einer Verständigung mit den Arabern und Briten den Bestrebungen des Jischuv völlig entgegen. Als es zu Anschlägen auf Kioske kommt, die das MB verkaufen, fühlt sich die deutschsprachige Leserschaft an die Aktionen der Nationalsozialisten er-innert. In der Zeit der Kämpfe mit den Briten und Arabern zwischen 1946 bis 1948 geht die Partei unter. Am Aufstieg und Niedergang der Partei werden die Unterschiede zwischen ost- und westjüdischen Zionisten sichtbar: Osteuropäische Juden haben sich nie mit einem Staat identifizieren können; Regierungen schaffen in ihren Augen Gesetze, um sie zu diskriminieren; die nichtjüdische Umwelt nehmen sie feindselig wahr. Die Juden aus Mitteleuropa hingegen sind emanzipiert, haben sich in nichtjüdische Gesellschaften integriert und identifizieren sich mit dem Staat. Gesetze sind für sie Garante ihrer Rechte. Da sie in Europa um Gleichberechtigung gekämpft haben, sind sie für Rechte von Minderheiten sensibilisiert. Ihre Vorstellungen eines modernen Staates sind denen des Jischuv voraus. Doch dessen Leitung kann darin nur elitäres Denken sehen. Vgl. Schlör, Joachim: *„Alija Chadascha und öffentliche Meinung". Das Mitteilungsblatt des Irgun Olei Merkas Europa (Tel Aviv) als historische Quelle.* In: Julius H. Schoeps et al (Hgg.): Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1997. Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1997:70-79; Wahl 2004:133-136, 146-152; Gelber, Yoav: *Deutsch-jüdische Identität in der ‚Heimstätte'. Deutsche Zionisten in Palästina zwischen Distanz, Eigensinn und Integration.* In: Andrea Schatz/Christian Wiese (Hgg.): Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus. Berlin: Metropol 2006:263-276.

[219] Vgl. Tramer, Hans: *Bericht zur individuellen Sozialarbeit des IOME 1958*. Center for Jewish History Leo Baeck Institute http://access.cjh.org/home.php?type=extid&term=1712323#1, abgerufen am 13.6.2014.

shem.[220] Für den Council of Jews from Germany verwaltet er die Gelder aus dem Reparationsabkommen mit der BRD. Generell spielt er in den internationalen Organisationen der deutschen Juden eine sehr wichtige Rolle. 1955 nimmt er als Vertreter der Israel-Sektion an der Gründungsversammlung des Leo Baeck Instituts (LBI) teil und bleibt bis zu seinem Tod eine einflussreiche Persönlichkeit dieser Organisation. Er gehört sowohl dessen Verwaltungs- wie auch dessen Forschungskommission an. Ab 1957 engagiert er sich als Vorstandsmitglied des Dachverbandes der drei Arbeitszentren des LBI. Ab Mitte der 60-er Jahre wird Tramer internationaler Vize-Präsident und Schatzmeister des LBI. Von Anfang an amtet er als Redaktor und Herausgeber des deutschsprachigen *Bulletins* des LBI, das vierteljährlich herauskommt. Hier erscheinen vor allem Essays, übersetzte Artikel aus dem *Year Book* und Auszüge bevorstehender Veröffentlichungen des Instituts.[221] Kunst und Literatur sind Tramers Hauptthemen. Zwischen 1957 und 1978 ist er (Mit-) Herausgeber vieler Publikationen des LBI, in denen er vor allem Persönlichkeiten der deutschen zionistischen Bewegung würdigt. Folgende Publikationen, wo Tramer als Autor, resp. (Mit-) Herausgeber verantwortlich zeichnet, sind im Gegensatz zu seinen frühen Publikationen noch bis heute der Fachwelt bekannt:

---

[220] Yad Vashem (la-Golah) wird kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges mit dem Ziel gegründet, Material über die ermordeten Juden zu sammeln. Dieses Jerusalemer Forschungsinstitut beschäftigt sich im Gegensatz zum LBI mit Zeitgeschichte: der Verfolgung und Ermordung der Juden und dem jüdischen Widerstand. Das LBI beschäftigt sich mit dem deutschen Judentum ab der Haskala. Vgl. Jütte, Robert: *Die Emigration der deutschsprachigen ‚Wissenschaft des Judentums'. Die Auswanderung jüdischer Historiker nach Palästina 1933-1945.* Stuttgart: Franz Steiner 1991:105-113.

[221] Die drei LBI in Jerusalem, New York und London sind in den Hauptzentren der deutschsprachigen Diaspora. 1953 treffen sich Gershom Scholem, Schmuel Hugo Bergman und Ernst Simon bei Martin Buber in Jerusalem, um die Gründung zu diskutieren; doch erst als durch das ‚Wiedergutmachungsabkommen' finanzielle Mittel zur Verfügung stehen, kann 1955 das Institut in Jerusalem gegründet werden. Siegfried Moses hat den Vorsitz inne, die amerikanische Sektion ist z.B. durch Max Grünewald (1899-1992, vgl. S. 231 Anm. 212), die englische z.B. durch Robert Weltsch (1891-1983, vgl. S. 232 Anm. 183), die israelische z.B. durch Hans Tramer, Curt Wormann (1900-1991, vgl. S. 232 Anm. 215) und Heinz Gerling (1904-2002) vertreten. Zum ‚israelischen Research and Publication Board' gehören neben Hans Tramer z.B. Martin Buber, Kurt Blumenfeld, Ernst Simon, Gershom Scholem, Robert Weltsch und Curt Wormann, im ‚Administration Board' ist neben Hans Tramer z.B. auch Curt Wormann. Zur ersten Generation des israelischen Instituts gehören z.B. Siegfried Moses, Schmuel Hugo Bergman, Josef Burg (später Politiker, 1909-1999), Benno Coh(e)n (später Politiker, 1894-1975), Georg Herlitz (Initiator des Jüdischen Lexikons, 1885-1968) und Franz Meyer (1897-1972, vgl. S. 236). Viele Mitglieder des LBI sind Mitglieder der Alija Chadascha. Das LBI Jerusalem ist stark publizistisch tätig. Das seit August 1957 von Tramer herausgegebene *Bulletin* wird ab 1991 durch den *Jüdischen Almanach* ersetzt. Das Londoner LBI verdankt den guten Ruf u.a. der Herausgabe des *Leo Baeck Institute Year Book*, das von Robert Weltsch auf Englisch herausgegeben wird. Ziel des LBI ist der Erhalt und die Würdigung der Kultur des vernichteten deutschen Judentums durch eine enzyklopädische Gesamtdarstellung aller kulturellen Errungenschaften in allen Bereichen der fruchtbaren 150-jährige Geschichte der deutschsprachigen Juden bis 1933. Die wissenschaftliche Perspektive des LBI ist eine historiografische. Auch die deutsch-jüdische Literatur, für die Tramer verantwortlich ist, wird historiografisch funktionalisiert. Vgl. Miron, Guy: *From Memorial Community to Research Center: The Leo Baeck Institute in Jerusalem.* In: Hoffmann, Christhard (Ed.): Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955-2005. Tübingen: Mohr Siebeck 2005:110-119 (101-134); Nattermann 2004:142-159; Barkai, Avraham: *Deutsch-jüdische Forschungsinseln – Die Leo Baeck Institute in Jerusalem, London und New York.* In: Dachs, Gisela (Hg.): Die Jeckes. Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp 2005:13-27; Kilcher, Andreas B.: *„Grandeur and Collapse of the German-Jewish Symbiosis". Hans Tramer und die jüdische Literaturwissenschaft des Leo Baeck Instituts.* In: Weimarer Beiträge. Schrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften 4, 51. Jg. 2005:562-566 (562-587). Weiterführende Information zum LBI s. Hoffmann 2005.

- *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag von seinen Freunden, 20. Juni 1961.* (Mithg.). Tel Aviv: Bitaon 1961.[222]
- *In zwei Welten: Siegfried Moses zum 75. Geburtstag.* (Hg.). Tel Aviv: Bitaon 1962.[223]
- *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus.* (Hg.; Autor: Kurt Blumenfeld). Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1962.[224]
- *Weg und Leistung.* Tel Aviv: Bitaon 1962 (über Siegfried Moses)
- *Kurt Wilhelm (1900-1965).* In: Rengstorf, Karl Heinrich: Theokratia. Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum 1 (1967-1969). Leiden: Brill 1970:160-182.
- *Der Beitrag der Juden zu Geist und Kultur.* In: Mosse, Werner E./Paucker, Arnold (Hgg.): Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923. Ein Sammelband. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1971:317-388.

In den 54 von Tramer herausgegebenen *Bulletins* stammt ein grosser Teil der Beiträge zur deutsch-jüdischen Literatur von ihm. Im *Bulletin* 1977/78 erscheinen sei-

---

[222] Robert Weltsch ist während des Jurastudium Vorsitzender des zionistischen Studentenvereins Bar Kochba in Prag, dem u.a. Hans Kohn (vgl. S. 219 Anm. 159; S. 242; 263 Anm. 298), Felix Weltsch und Schmuel Hugo Bergman angehören. Von 1919 bis 1938 ist er Chefredaktor der *Jüdischen Rundschau*. Nach einer Reise nach Palästina 1923 ist er dem Jischuv gegenüber ambivalent. Während Jabotinsky den Jischuv nach den arabischen Aufständen 1921 mit einer ‚Jüdischen Legion' verteidigen will, fordert er dessen Eingliederung in die orientalische Welt, lehnt einen jüdischen Staat ab und konzentriert sich auf eine geistige Erneuerung des Judentums. Nach den arabischen Ausschreitungen 1929 macht er die Zionisten für die Gewalt mitverantwortlich. Angesichts des rassistischen deutschen Nationalismus fragt er, ob nicht auch der Zionismus aus ähnlichen Wurzeln komme. Nach Hitlers Machtergreifung geht er zunächst davon aus, dass die Juden mit den Nationalsozialisten verhandeln könnten. Später plädiert er für die Auswanderung nach Palästina, vertritt aber die Ansicht, dass auch in Zukunft die Mehrheit der Juden in der Galut leben müssten, weil eine grosse Anzahl Auswanderer im Jischuv nicht überleben könnte. 1938 flieht er nach Palästina. Die *Jüdische Welt-Rundschau*, deren Herausgeber er hier ist, besteht nur ein halbes Jahr. Die Mehrheit des Jischuv sieht sich durch seine deutschsprachige Zeitung bedroht. In der Alija Chadascha ist sein Einfluss sehr gross. Er wird politischer Redaktor beim MB des HOGOA und freier Mitarbeiter bei Haarez. 1946 zieht er als dessen Korrespondent nach London. Vgl. Wiese, Christian: *‚Doppelgesichtigkeit des Nationalismus'. Die Ambivalenz zionistischer Identität bei Robert Weltsch und Hans Kohn.* In: Schatz/Wiese 2006:213-252.

[223] Siegfried Moses (1887-1974) tritt während seines Jurastudiums in Berlin der zionistischen Studentenverbindung bei. Nach 1933 wird er Vorsitzender der Zionistischen Vereinigung Deutschlands, deren Schwerpunktthema die Emigration nach Palästina ist. Zusammen mit den deutschen Behörden regelt er den Transfer jüdischer Vermögen nach Palästina (Haavara Abkommen). 1937 flieht er nach Palästina. Politisch ist er der Alija Chadascha zuzuordnen. Er ist Gründungsmitglied der IOME und Gründungsinitiator des *Council of Jews from Germany*, der zunächst für Entschädigungsansprüche gegenüber Deutschland und später für kulturelle Belange, v.a. für die Gründung des LBI, kämpft. 1949 wird er erster israelischer Staatsrechnungsprüfer, 1953 Präsident der IOME, 1956 Präsident des Council of Jews from Germany und des LBI. Heuberger, Rachel: *Siegfried Moses – Der Jecke vom Dienst.* In: Dachs 2005:61-67.

[224] Kurt Blumenfeld (1885-1963) tritt während seines Jurastudiums dem Verein Jüdischer Studenten in Berlin bei. 1911 wird er Parteisekretär der Zionistischen Vereinigung für Deutschland (ZVfD) und Generalsekretär des zionistischen Weltverbandes. In dieser Zeit entwickelt er als Reaktion auf die Assimilation das Konzept des postassimilatorischen Zionismus. 1924-1933 ist er Präsident des ZVfD. 1929 schlägt er eine binationale Staatenlösung in Palästina vor. 1933 flieht er nach Palästina. Ab 1936 ist er Präsident von Keren Hajessod. Vgl. Hackeschmidt, Jörg: *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung der jüdischen Nation.* Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1997: v.a. 23-29.

ne letzten Artikel.[225] Am 6. Januar 1979 stirbt er in Tel Aviv. Im nächsten Bulletin heisst es auf der ersten unnummerierten Seite: *„Hans Tramer (1908-1979), dem Gründer und Redakteur dieser Zeitschrift, war es nicht mehr vergönnt, die vorliegende Nummer des Bulletins, die zum 25-jährigen Jubiläum des Leo Baeck Instituts erscheint, herauszugeben. Seinem letzten Wunsche entsprechend sehen wir von einem Nachruf und einer Würdigung seiner Persönlichkeit ab. Seine Leistung bleibt!"*[226] Diese Aussage weist auf Hans Tramers Bescheidenheit hin. In Anbetracht seines letzten Wunsches, *„keine Reden an seinem Grab zu halten und keine Nachrufe zu veröffentlichen",* erscheint erst zehn Jahre später im MB des IOME eine kurze Würdigung. Darin ist die Rede von Tramers ‚verbindlichem Wesen' und seinem ‚grossen Wissen' in vielen Gebieten. Offensichtlich hätte er sich nach dem Ausscheiden aus dem Amt weiterhin für das LBI engagieren wollen.[227]

2 Hans Tramers Identität als deutschsprachiger Jude, Zionist und Dichter

In der Universitätsstadt Breslau, die eine grosse jüdische Bevölkerung aufweist, ist Hans Tramer Mitglied von Martin Bandmanns (1900-1986) Blau-Weiss-Zug, dem zionistischen Wanderbund, dem hier auch Norbert Elias (1897-1990), Franz Meyer (1897-1972), Benno Coh(e)n (1894-1975) und Joachim Prinz (1902-1988) angehören.[228] Seine Schriften zeigen, dass er vom Gedankengut der Breslauer Blau-Weissen stark geprägt ist. Er wird als *„eines der rührigsten und treuesten Mitglieder"* beschrieben.[229] Er gehört zur zweiten Generation der Blau-Weissen. Diese bündisch-inspirierte Generation der um 1900 Geborenen formiert nach dem Weltkrieg den Wanderbund neu.[230] Doch anders als andere Blau-Weiss Verbände lehnt die zweite Breslauer Generation romantisierende ostjüdische Mythen zur Konstruktion der eigenen Identität ab. Während die Berliner Blau-Weissen 1920 immer noch eine Erziehung zum altisraelitischen Helden postulieren, setzt die Breslauer Leitung auf eine möglichst gute Vorbereitung zu berufstätigen Bürgern für eine neue Gesellschaft in Palästina. Sie verwahrt sich auch vehement gegen den Zionismus der Frankfurter Blau-Weissen und des Prager Kreises, der metaphysisch und sozialistisch diskutiert wird. Deshalb kommt es 1922 zum Zerwürfnis mit den Frankfurtern um Erich Fromm (1900-1980), Leo Löwenthal (1900-1993) und Ernst Simon (1899-1988), die weiterhin dem neo-religiösen Konzept von Martin Buber und Anton Nehemia Nobel (1871-1922) anhängen. Die Breslauer Blau-Weissen setzen sich für eine pragmatischere Formulierung zionistischer Ziele ein

---

[225] Tramer, Hans: *Das Judenproblem im Leben und Werk Ludwig Meidners; Eduard Strauss und seine Freundschaft mit Franz Rosenzweig und Martin Buber*. In: Ders. (Hg.): *Bulletin* des Leo Baeck Instituts 1977/78. Neue Folge, 16./17. Jg., Nr. 53/54. Tel Aviv: Bitaon 1977/78: 75-132,147-158.

[226] *Bulletin* des Leo Baeck Instituts 1979. Neue Folge, 18. Jg., Nr. 55. Tel Aviv: Bitaon.

[227] Mitteilungsblatt des Irgun Olei Merkas Europa. Jahrgang 56, Nr. 43, Tel Aviv: Dezember 1988:3.

[228] Als es in der deutschen Jugendbewegung zu einer ‚Arier'-Debatte kommt und Juden vom ‚Wandervogel' ausgeschlossen werden, gründen sie den ‚Jüdischen Wanderbund Blau-Weiss', der von 1912 bis 1926 besteht und sich an Kinder und Jugendliche richtet. Zu den Ariern s. S. 221-222 Anm. 177. Der erste Bund wird in Breslau gegründet. Vgl. Kaufmann, Uri R.: *Kultur und ‚Selbstverwirklichung': Die vielfältigen Strömungen des Zionismus in Deutschland zwischen 1897-1933.* In: Schatz/Wiese 2006:43-60; Tramer, Hans: *Jüdischer Wanderbund Blau-Weiss. Ein Beitrag zu seiner äusseren Geschichte.* In: Bulletin des Leo Baeck Instituts. 5. Jg., Nr. 17, Juni 1962:23-43.

[229] Hackeschmidt 1997:171. Hackeschmidt erwähnt Tramer nur in (diesem) einen Satz.

[230] Der ersten ‚postassimilatorischen' Leiter-Generation gehören die um 1885 Geborenen wie Kurt Blumenfeld und Felix Rosenblüth an. Ab 1923 gilt der Bund als wichtigste zionistische Nachwuchsorganisation.

und fordern eine Auseinandersetzung mit jüdischer Tradition, die wissenschaftlichen Massstäben standhält. Beeinflusst durch den Breslauer Neukantianer Richard Hönigswald (1875-1947), der Fragen der Bildung und das Entstehen von Kultur ins Zentrum stellt, wollen sie Träger einer neuen jüdisch-nationalen Kultur sein.[231] Ab 1919/20 postulieren sie ‚Selbstbildung', d.h. intellektuelle Autonomie und gegenseitige Erziehung, wobei die Verpflichtung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft zentral ist. Persönlichkeitsentwicklung, Erziehung und Selbstbildung ist für sie Voraussetzung für Kulturentwicklung. Die italienische Renaissance ist Vorbild, eine Zeitepoche also, in welcher der Mensch sich als Individuum wahrzunehmen begann.[232] Die einzelnen Breslauer Mitglieder erstreben als Ausrüstung für die Alija ein möglichst hohes Wissensniveau in unterschiedlichsten Themenkomplexen. Sie belegen neben den Vorlesungen in ihren Fachgebieten nicht nur zusätzliche Veranstaltungen bei Hönigswald, sondern betreiben auch jüdische Studien am Rabbinerseminar und lernen dort auch Ivrit. Die direkte Auseinandersetzung mit dem Tanach erlaubt ihnen, sich von der politisch-ideologischen Instrumentalisierung altisraelitischer Kultur zu befreien. Wichtig ist ihnen das eigenverantwortliche Weitertragen von Wissen vorangegangener Generationen (‚Einander-die-Lampen-Weiterreichen' genannt), was historisch-kritische Studien beinhaltet. Hans Tramer scheint die Beschäftigung mit dem Judentum so sehr am Herzen gelegen zu haben, dass er parallel zu seinem Universitätsstudium die Ausbildung zum Rabbiner absolviert.[233] Wie viele andere Mitglieder der Breslauer Blau-Weissen verfolgt er nach dem Studium, im Gegensatz zu denjenigen des Frankfurter Bundes, keine wissenschaftliche Karriere. Auch hier richtet er sich nach dem Credo der Breslauer Blau-Weissen, das klares und einfaches Sein und Handeln fordert. Die Breslauer zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass sie ihre jüdische Identität akzeptieren, ohne auf historische Hilfskonstruktionen zurückgreifen zu müssen. Eine jüdische Nationalkultur würde das sein, was sie zusammen mit anderen Zionisten in Palästina aufbauen würden. 1921 träumen sie davon, den Blau-Weiss-Bund als Ganzes, als Blau-Weiss-Kolonie, nach Palästina zu transferieren. Zusammen mit den Berliner Blau-Weissen gründen sie 1922 den Bund der Älteren, dem die über Achtzehnjährigen und Berufstätigen angehören. Aus dem Wanderbund soll eine zionistische Kerntruppe werden, die ohne die Typenerziehung des zionistischen Sozialismus und die Ideen des messianisch durchwirkten Kul-

[231] Der jüdische Hönigswald lässt sich protestantisch taufen. Er studiert zuerst Medizin, dann Philosophie. 1906 habilitiert er in Breslau. Später übernimmt er dort eine Professur für Philosophie, Pä-dagogik und Psychologie. Von den Blau-Weissen promovieren bei ihm 1920 Franz Meyer, 1922 Norbert Elias. Ob Hans Tramer bei ihm promoviert, müsste noch erforscht werden. 1933 wird Hönigswald die Lehrerlaubnis entzogen; 1939 flieht er in die USA. Seine für die Blau-Weissen richtungsweisenden Publikationen sind z.B. *Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe. Eine kritische Untersuchung* 1913; *Über die Grundlagen der Pädagogik. Ein Beitrag zur Frage des pädagogischen Universitäts-Unterrichts* 1919; *Die Philosophie von der Renaissance bis Kant* 1923. Vgl. Hackeschmidt 1997:138-146.

[232] Schon die Renaissance entfaltete ihre Wirksamkeit durch kleine elitäre Kreise, welche die griechische Antike rezipierten und eine ‚Wiedergeburt', resp. einen Neubeginn einleiteten.

[233] Gerhard Scholem wirft den Blau-Weissen zu Unrecht vor, sie kümmerten sich nicht um jüdisches Wissen und das Erlernen der hebräischen Sprache. Denn Breslau ist Zentrum jüdischer Tradition und Modernisierungsbestrebungen. Ziel des Breslauer jüdisch-theologischen Seminars ist es, Hebräisch als Hauptgebetssprache in der Synagoge beizubehalten. Zudem bietet es Neuhebräisch und ‚jüdisch-wissenschaftliche Kurse für studierende Mitglieder von Jugendvereinen' an, welche z.B. von Medizinstudent Martin Bandmann, Philosophiestudent Norbert Elias und Mathematikstudent Stefan Cohn-Vossen besucht werden. Vgl. Hackeschmidt 1997:169-172; Tramer in Bulletin Nr. 17, 1962:23-43.

turzionismus auskommt. Sozialistischer Proletarierkult wird von diesen liberal eingestellten Zionisten, die sich jedoch klar von der bürgerlichen Welt ihrer Eltern abgrenzen, als volkswirtschaftlich ungeschickt abgelehnt. Als ‚tätige Bürger' gedenken sie, ihre ausgebildeten Anlagen in den Dienst der jüdischen Gemeinschaft zu stellen. 1923 setzen sich die Ideale des Breslauer Kreises – Antike, Renaissance und Goethe – in allen Blau-Weiss-Bünden durch. Ab 1924 nehmen Blau-Weiss-Werkstätten ihre Tätigkeit in Tel Aviv auf. Sie scheitern jedoch aufgrund der vehementen Bekämpfung durch den sozialistischen Histadrut, der Zahlungsunfähigkeit ihrer Arbeitgeber (wie der Hebräischen Universität) und innerer Zwistigkeiten. In der Folge lösen sich die Blau-Weissen anfangs 1926 auf. Junge Blau-Weisse gehen in die Kadimah, einige ältere treten dem Kartell Jüdischer Verbindungen bei.[234] Tramer publiziert zwar später über die Blau-Weissen, erwähnt jedoch seine Mitgliedschaft im Wanderbund mit keinem Wort.[235]

Ab Ende 1931 erlebt Tramer nationalsozialistische Ausschreitungen in Breslau und Berlin am eigenen Leib. In Breslau wird er überfallen und kann sich vor weiteren Übergriffen nur durch Flucht auf eine Polizeistation retten. Am 30. Januar 1933 warnt er ein jüdisches Publikum im Namen der Zionisten an einer Veranstaltung in Berlin vor der drohenden Gefahr. Er äussert die Ansicht, dass die jüdische Führung, insbesondere Leo Baeck (1873-1956), versagt habe.[236] Doch er wird nicht ernst genommen. Zudem wird das Wort Führung von einem anwesenden Spitzel in einen falschen Zusammenhang gestellt, so dass sein Name schon bald in den Akten der Gestapo erscheint. Wie brutal diese gegen jüdische Bürger vorgeht, sieht er bei Vorbereitungen zu Beerdigungen.[237] Tramer verkehrt zu dieser Zeit in einem Intellektuellenkreis, in der *Femina*, dem auch sein Freund, der Rechtsanwalt Hans Achim Litten (1903-1938), angehört. [238] Kurz nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten versteckt er einige Zeit Littens Dokumente und Waffe bei sich. Ihm und Prinz gelingt es gerade noch rechtzeitig, beides zu beseitigen. In der Funktion als Prediger glückt es Tramer, eine Gruppe Jugendlicher und Prinz aus der Haft der Gestapo befreien. Diese waren nach der Teilnahme an einer von Tramer und Georg Landauer (1895-1954) organisierten Gedächtnisfeier für den er-

[234] Zu den Breslauer Blau-Weissen vgl. Hackeschmidt 1997: v.a. 115-262; ders.:*„Die Kulturkraft des Kreises". Norbert Elias als Vordenker der zionistischen Jugendbewegung. Zwei unbekannte Briefe aus den Jahren 1920 und 1921.* In: Berliner Journal für Soziologie. Bd. 7. Figurationen – Biographisch und systematisch. Norbert Elias zum 100. Geburtstag. Heft 2/1997:147-168.

[235] Tramer in: Bulletin Nr. 17, 1962:23-43. Inwieweit Tramer die Breslauer Blau-Weissen mitgeprägt hat, wäre noch zu erforschen. Ist er 1900 geboren, ist davon auszugehen, dass er im Leitungsgremium mitgewirkt hat, ist er 1908 geboren, wird er ab 1922 nicht einmal im Älteren Rat gesessen haben.

[236] Baeck ist Rabbiner in Oppeln, Düsseldorf und Berlin. Ab 1933 ist er Präsident der Reichsvertretung der Deutschen Juden. 1943 wird er ins KZ Theresienstadt deportiert, welches er, schwer misshandelt, überlebt. Vgl. S. 231, Anm. 212.

[237] Tramer wie Prinz berichten von einem zu Tode Gefolterten im Februar 1933. Prinz spricht bei der Bestattung von einer ‚Leiche der humanistischen Kultur'. Auch er greift im Mai 1933 die jüdische Leitung in einem zionistischen Vortrag an, was Spitzel als Angriff auf die deutsche Führung verstehen. Im Gegensatz zu Tramer wird Prinz verhaftet und entgeht nur knapp Misshandlungen. Vgl. Tramer 1957; Prinz 2008:6,73,106-109,113-114.

[238] Litten stirbt im KZ Dachau. Weiterführende Information s. Litten, Irmgard: *Eine Mutter kämpft gegen Hitler.* Berlin: Dt. Anwaltverlag 2000. *Femina* soll sich laut Tramer in der Bambergerstrasse befunden haben. Es stellt sich die Frage, ob nicht der 1928 eröffnete Femina-Palast an der Nürnbergerstrasse gemeint ist. Weiterführende Information s. www.ellington-hotel.com, abgerufen am 7.7. 2014.

mordeten Chaim Arlosoroff (1899-1933) verhaftet worden.[239] Im Oktober 1933 werden Rabbiner, darunter Tramer, von der deutschen Regierung ins Ausland geschickt, um gegen die dortige ‚Greuelprogaganda' Stellung zu beziehen. Als ihn in der Schweiz die Nachricht erreicht, dass seine Wohnung durchsucht wurde, beschliesst er nicht zurückzukehren. In Triest erhält er vom Leiter des Palästinaamtes sein in Deutschland beantragtes Rabbinerzertifikat. Ende 1933 wandert er in Palästina ein, hält sich jedoch 1934 zeitweilig noch in Italien auf.[240]
Während Hans Tramers Bruder Manfred, studierter Pharmakologe, in Palästina Kibbuzfunktionär wird und den Namen Moshe Tamari annimmt, behält Hans Tramer Zeit seines Lebens seinen deutschen Namen bei und publiziert nur auf Deutsch.[241] Das zeigt Hans Tramers Identität als Jude deutscher Muttersprache,

---

[239] Landauer studiert u.a. Recht, ist Mitglied von Blau-Weiss, Mitbegründer der deutschen Sektion des Hapoel Hazair und nach Arlosoroffs Alija dessen Leiter und 1924-25 und 1929-33 Palästinaamt-Leiter in Berlin. 1933 ist er Mitbegründer der Reichsvertretung der Deutschen Juden und der Haavara. Anfangs 1934 macht er Alija. Bis 1954 ist er Geschäftsführer der deutschen Abteilung der Jewish Agency for Palestine. Er engagiert sich für die Kinder- und Jugendalija, ist gegen Biltmore und für ein einvernehmliches Zusammenleben mit den Arabern und einen binationalen Staat. Er ist Mitbegründer der Alija Chadascha und bis 1953 Vorsitzender des IOME. Zu Landauers Biografie s. z.B. *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933.* Bd. 1. 1980: 413-414. Zu seiner Ideologie s. z.B. Wołkowicz, Anna: *Mystiker der Revolution. Der utopische Diskurs um die Jahrhundertwende: Gustav Landauer - Frederik van Eeden - Erich Gutkind - Florens Christian Rang - Georg Lukács - Ernst Bloch.* Warszawa: WUW, Wydawn, Univ. Warszawskiego 2007:11-38. 1918 ist Arlosoroff Führer von Hapoel Hazair in Deutschland. 1924 emigriert er nach Palästina. Dort ist er Leiter der Mapai und der Jewish Agency. Er engagiert sich für eine Verständigung mit den Arabern und für das Haavara Abkommen im Deutschen Reich. Deswegen wird er von der rechten Misrachi angefeindet. Am 16. Juli 1933 wird er in Tel Aviv ermordet. Weiterführende Information s. z.B. Avineri, Shlomo: *Arlosoroff. A Political Biography.* N.Y.: Grove Weidenfeld Publishers 1990.

[240] Vgl. Dokument Tramer, Hans: *In Breslau 1932 und in Berlin 1932/33*. Yad Vashem Archives, Ball-Kaduri Collection 01/145, 1957. Prinz 2008 erwähnt in seiner Biografie weder Tramer, Litten noch Landauer. Er erwähnt nur Arlosoroff: *„He visited us at the beginning of 1933 ...",* s. Prinz 2008:157. Prinz erwähnt zwar Freunde, mit denen er in Berlin ein für einen Rabbiner ungewöhnliches Leben führt, ohne jedoch Namen zu nennen, ders. 2008:72,76. Im Sommer 1933 ist er mit ungefähr fünfzehn Freunden in Dänemark, wo er an seinem Werk *Wir Juden, Besinnung, Rückblick, Zukunft.* Berlin: Erich Reiss 1934 schreibt. Seine ihm am nächsten stehenden Freunde erwähnt er ausnahmsweise: Gerhart Jacobson, Hans Levy (1901-1945, seit 1933 in Palästina, dort Professor für klassische Philologie und jüdischen Hellenismus) und Benno Coh(e)n (1894-1975, Jurist, ehemals in der Breslauer Leitung von Blau-Weiss, 1933-39 Generalsekretär der Zionisten Deutschlands, seit 1939 in Palästina, später Knessetmitglied); ders. 2008:109-110. Coh(e)n und Tramer gehören später zur Alija Chadascha und zur ersten Generation des LBI. Es ist anzunehmen, dass Tramer ebenfalls in Dänemark dabei ist. Vgl. Nattermann 2004:153,156. Ob und wie die Ermordung seines Vaters 1933 im Zusammenhang mit Tramers Emigration steht, muss noch erforscht werden.

[241] Manfred Tramer, geboren 1911, ist Mitglied von Blau-Weiss, Kadimah und 1931-32 Jugendführer, vgl. *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933.* Bd. I. 1980:754. 1923 wird das Mindestalter für die Verleihung der Blau-Weiss-Nadel von vierzehn auf sechzehn Jahre angehoben. Zu dieser Zeit wäre Manfred Tramer zwölf gewesen, zur Zeit der Aufhebung des Bundes 1926 fünfzehn. Weshalb das *Biographische Handbuch* Manfreds Mitgliedschaft erwähnt, aber diejenige von Hans verschweigt, ist nicht klar, vgl. Hackeschmidt 1997:193,231. Manfred Tramer ändert seinen Namen in Moshe Tamari. Dies beweist der Eintrag über Wilhelm Tramer, den Yad Vashem Moshe Tamari verdankt, vgl. S. 231 Anm. 211. Falls Manfred Tramer mit Moshe Tamari, geboren 1910, im *Who is who Index for Jewish, Biblical and Ancient Near Eastern Literatures* auf http://www.ha-mafteah.org/wwi/name-index/t/tam/, abgerufen am 14.7.2014 identisch ist, publiziert er hebräisch über die vernichtete jüdische Bevölkerung in polnischen Städten und über bibl. Themen. Vgl. Tamari, Moshe: *Days Gone By. Bible Miniatures.* I. M. Lask (Transl.) Tel Aviv: Abhira 1984. Eine Visitenkarte in dem von mir erworbenen Buch weist darauf hin, dass Moshe Tamari

die er auch nach seiner Alija und nach Annahme der israelischen Staatsbürgerschaft bewahrt. Hierin erweist er sich als typischer Jecke.[242] Gemäss Kilcher gilt Tramer als einer der besten Kenner der modernen deutschen Literatur. Vor seiner Auswanderung habe er die literarischen Cafés von Berlin und Prag besucht. Als wichtige Figur in den deutschsprachigen Zirkeln Palästinas habe er wahrscheinlich im Salon von Nadja und Ernst F. Taussig verkehrt, einem Treffpunkt von Persönlichkeiten wie Max Brod, Schalom Ben Chorin, Leo Perutz, Gerson Stern, Josef Kastein, Arnold Zweig und Ludwig Strauss. Im von Tramer redigierten MB des IOME äussern sich Schriftsteller und er selber zu literarischen und kulturellen Themen. Gemeinsam mit Eli Rotschild ist Tramer in der verlegerischen Leitung des Bitaon-Verlages, der auch das *MB* und später das *Bulletin* herausgibt.[243] Texte deutschsprachiger jüdischer Autoren, die ab Ende der dreissiger Jahre in Tel Aviv gedruckt werden, erscheinen unter anderen in den Schriftenfolgen *Fragen der Zeit* und *Palästina im Kriege,* die Tramer herausgibt.[244]
Tramers Novelle *Michal* (1940) ist nach meiner Auffassung vor dem Hintergrund der programmatischen Schriften *Zionistisches Mönchstum und Jüdische Wirklichkeit. Ein Wort an die „Idealisten" unter uns* und *Die Verantwortung des Dichters*,

---

wie Hans Tramer in Tel Aviv wohnt. Zu unterschiedlichen Angaben betr. Geburtsdaten der Familie Tramer vgl. S. 231 Anm. 211.

[242] Die Bezeichnung ‚Jecke' für deutschsprachige Juden leiten die einen von der Jacke ab, welche diese auch bei grösster Hitze nicht ablegen wollten, andere von ‚Jehudi kasheh havanah' (Jude, der schwer von Begriff ist). Diese in der einschlägigen Literatur kursierenden Erklärungen muten jedoch eher volksetymologisch an. Ein Jeck(e), resp. Geck(e) bedeutet im Deutschen einfach Narr oder Tor, vgl. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm.* Bd. 4.2 und Bd. 4.1.1 Leipzig: S. Hirzel 1877:2284 und 1878:1914-1921. Der Jischuv erachtet Jeckes als übertrieben ordentlich, dumm und ‚unlevantisch' und reisst Witze über sie. Die Beziehung zwischen Juden aus Mittel- und Osteuropa ist schon länger zwiespältig: Ab Ende des 19. Jh.s stiessen osteuropäische und russische Juden als mittellose Flüchtlinge auf akkulturierte Juden in Mitteleuropa. Einerseits kümmerten sich diese um die armen Ostjuden, anderseits zeigten sie ihnen ihre kulturelle Überlegenheit. Die Ostjuden fanden die aufgeklärten jüdischen Mitteleuropäer deshalb arrogant. 1933 ist die Situation umgekehrt: Deutschsprachige Juden treffen in Palästina auf den Schmelztiegel des Jischuv, der vor allem aus osteuropäischen und russischen Juden besteht, und sind nun von deren Gunst abhängig. Die Chaluzim, s. S. 243 und Anm. 254, verhalten sich nun gegenüber den geflohenen, deutschsprachigen Juden herablassend und nötigen sie, sich dem Jischuv anzupassen. Letztere erleben einen ökonomischen und sozialen Abstieg. Palästina braucht Bauern und Arbeiter, nicht Akademiker, Beamte und Künstler. Hebräisch bereitet vor allem Älteren Schwierigkeiten. Es gelingt der osteuropäischen Elite nie richtig, die Jeckes in ihren Schmelztiegel zu zwingen. Vgl. Schwarz-Gardos, Alice: *Die Einsamkeit der deutschsprachigen Schriftsteller in Israel.* In: Dies. (Hg.): Heimat ist anderswo. Deutsche Schriftsteller in Israel. Erzählungen und Gedichte. Freiburg in Breisgau: Herder 1983:11-17; Wahl 2004:146-149; Weiterführende Information zu den Jeckes s. Dachs 2005.

[243] Vgl. Kilcher 2005:562-587, v.a. 566-567, 584 Anm. 24. Ernst F. Taussig ist der Schwager von Max Brod, der Elsa Taussig geheiratet hat. Vgl. Taussig, Ernst F.: *Biographie.* In ders. (Hg.): Ein Kampf um Wahrheit. Max Brod zum 65. Geburtstag. Tel-Aviv: ABC 1949:45 (44-48). Tramer wohnt wie viele Kulturschaffende in Tel Aviv, wo es viele Literaturzirkel gibt. Während Brod in seiner Autobiographie *Streitbares Leben 1884-1968.* München/Berlin/Wien: F.A. Herbig 1969 Tramer nicht erwähnt, ehrt Tramer diesen in: *Brods Hofmannsthal-Huldigung*. In: Hugo Gold (Hg.): Max Brod. Ein Gedenkbuch. 1884-1968. Tel Aviv: Olamenu 1969:71-76. Im Gegensatz zu anderen Verfassern schreibt Tramer nichts Persönliches über seine Beziehung zu Brod, was aber nicht verwundert, da er generell nichts über sich oder über seine Beziehungen zu von ihm geehrten Dichter preisgibt.

[244] Tramer, Hans (Hg.): *Fragen der Zeit. Eine Schriftenreihe*. Tel-Aviv: Joachim Goldstein (1939); ders. (Hg.): *Palästina im Kriege. Eine Schriftenfolge.* Tel Aviv: Matara (1939).

beide 1939 in Tel Aviv erschienen, zu verstehen.[245] Und diese beiden Schriften wiederum sind in ihrer Zeit, der Zeit des Nationalsozialismus, des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs und der Situation der Juden in Deutschland und im Jischuv zu sehen.[246] Sie werfen Licht auf Tramers Verständnis als Zionist und Dichter. Im Folgenden wird auf deren Inhalte relativ ausführlich eingegangen, um auf ihrem Hintergrund *Michal* angemessen beurteilen zu können. Danach werden die Texte in ihrem Kontext erklärt.

***Zionistisches Mönchstum und Jüdische Wirklichkeit. Ein Wort an die „Idealisten" unter uns.* 1939[247]**

In der ‚Wir'-Form spricht Tramer hier von der Verantwortung der ‚alten' Zionisten. Diese hätten sich in eine Art mönchische Klosterzelle eingemauert und nicht sehen wollen, was sich ausserhalb abspielt. Sie hätten geglaubt, dass Zionismus sich durch möglichst viele in Palästina ansässige Juden erfülle. Doch mit einer äusseren Rückkehr gehe nicht eine innere Umkehr einher. Die ‚alten' Zionisten hätten versagt. Sie seien mit sich selber beschäftigt gewesen und hätten nirgends *„wirklich überzeugende zionistische Aufklärungs- und Erziehungsarbeit geleistet".* In ihrer Klause hätten sie vergessen, *„dass Judentum und Zionismus noch nicht ein und dasselbe sind"* (3). Was Herzl prophezeit habe, sei eingetroffen: Juden würden für ihr Judesein verfolgt und ermordet. Erez Israel werde zwar jetzt als Zufluchtsort verstanden, aber nur wenige bewege der Gedanke an die ‚heilige Rückkehr'. Viele kämen des Judenhasses wegen, forderten ihren Anteil und seien enttäuscht, dass man sie nicht besser aufnehme. Die ‚alten' Zionisten verstünden diese Einwanderer nicht. In der Klause hätten sie das zionistische Ziel bejahen können. Vieles sei aber Theorie geblieben. Nun schwiegen sie, wenn sie als Idealisten beschimpft würden. Man müsse aber kein Idealist sein, um einzusehen, dass Zionismus ‚die einzige Lösung der Judennot' sei. Indem die ‚alten' Zionisten schwiegen, würden sie den Ungläubigen scheinbar recht geben und der Demoralisation in den eigenen Reihen Vorschub leisten. Das Ziel, ‚die Einung des jüdischen Volkes durch Zion' bleibe heilig, selbst wenn sie versagt hätten. Die Zeit seit 1933 sei eine äussere, nicht eine innere Umwälzung der Juden. Sie hätten die Zeichen der Zeit nicht wahrgenommen, die ‚jüdische Wanderung' nicht in ‚jüdischem Sinne' geleitet und Zahlen mehr geliebt als Werte, indem sie zionistische Werbung auf Geldsammlung beschränkt hätten. Sie müssten ihre eigene Haltung überprüfen. Denn das jüdische Volk brauche nun ‚starke Führung nach innen' und ‚aufrechte Vertretung nach aussen'. Es gehe darum, aus der Abgeschlossenheit herauszutreten, die Stimme zu erheben und aufzuklären. Das Kriegsende werde die Welt und das jüdische Schicksal verändern. Es dürfe nicht sein, dass die innere Auflösung des Judentums grösser sei als die äussere Vernichtung. Sie müssten dieser Gefahr begegnen. Sich ihr zu entziehen, bedeute Selbstmord. Es gehe nun um das ganze jüdische Volk.

Wenn sie von Juden verlangten, jüdische Haltung zu bewahren, müssten sie ihnen zunächst Halt geben. Ihnen sei bis dahin wichtig gewesen, dass das Land Einwanderer, Boden und Fabriken habe. Den Ruf nach ‚Organisation der Diaspora' hätten

---

[245] Tramer, Hans: *Zionistisches Mönchstum und Jüdische Wirklichkeit. Ein Wort an die ‚Idealisten' unter uns.* Tel Aviv: Matara 1939. Ders.: *Die Verantwortung des Dichters.* Tel-Aviv: Joachim Goldstein 1939.

[246] Jischuv bedeutet jüdische Siedlung in Palästina vor der Staatsgründung Israels 1948. Zum ‚alter Jischuv' s. S. 242, Anm. 248.

[247] Die Zahlen in den Klammern beziehen sich auf die Seitenzahl der Schrift.

sie überhört. Sie hätten es nicht als ihre Aufgabe angesehen, sich um diejenigen zu kümmern, die nicht nach Erez Israel kommen konnten oder wollten. Zionismus dürfe nicht länger ‚Mönchsbegriff' bleiben. Selbsterziehung sei nun wichtig. Es gehe darum, für den Zionismus zu werben und jüdische Menschen zu belehren. Der Demoralisation müsse man sich entgegenstemmen. Jeder Einzelne müsse prüfen, ob seine Handlungen für alle Juden richtungsgebend seien. Mit seiner Schrift will Tramer mithelfen, dass *„in verantwortungsbewussten Menschen das Gefühl für die grosse Gefahr erwache, in der sich der Zionismus und mit ihm die gesamte Judentumsbewegung in diesem geschichtlichen Augenblicke befindet".* Alle müssten *„den Zionismus zum bestimmenden Gedanken des gesamten jüdischen Volkes zu machen"* (10). Nur dann gebe es eine jüdische Zukunft. Bei künftigen Verhandlungen um Frieden in der Welt müsse es jüdische Vertreter geben, die auf Erez Israel, das Werk des Zionismus, bauen könnten. Der Text schliesst mit dem zionistischen Aufruf: *„Nur aus diesem Boden erwächst uns die Kraft und Opferbereitschaft, die erforderlich ist für all das, was es noch zu tun gibt ... "* (11).

Kontextualisierung von *Zionistisches Mönchstum und Jüdische Wirklichkeit*

Die zwei Einwanderungswellen vor dem Ersten Weltkrieg, diejenige kurz danach und diejenige gegen Ende der zwanziger Jahre ist vor allem von Einwanderern aus Osteuropa und Russland geprägt. Tramers Begriff ‚alte' Zionisten, mit dem er auch sein Zielpublikum bezeichnet, ist verwirrend, zumal er ihn im gleichen Atemzug mit dem Begriff Jischuv gebraucht. Er meint damit aber klar die ‚alten' deutschen Zionisten, nicht den Jischuv, also nicht die ‚alteingesessenen' russischen und osteuropäischen Zionisten Palästinas und schon gar nicht den ‚alten' Jischuv.[248] Zwar kommen schon Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts und vor allem Anfang der zwanziger Jahre deutsche Zionisten nach Palästina. Ihr Ziel ist jedoch anders geartet als dasjenige der Ostjuden. Deutsche Zionisten zu dieser Zeit engagieren sich vor allem im Aufbau des Bildungssystems. So lehren ab 1925 viele deutschsprachige Intellektuelle an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Eine jüngere Generation deutscher Zionisten (Theodor Zlocisti, Leo Estermann) forderte schon 1912 die ‚Selbstverwirklichung'.[249] Eine umfassende Umsetzung kann aber erst nach dem Ersten Weltkrieg beginnen. Zionistische Theoretiker ignorieren jedoch lange die entstehende arabische Nationalbewegung. Sie vertreten die Ansicht, dass ihre Einwanderung ein Segen für die ansässige Bevölkerung ist. 1921 und 1929 wird diese Illusion entlarvt. Nach den arabischen Unruhen von 1921 halten einige der meist deutschsprachigen Kulturzionisten, Anhänger des ethisch-religiösen zionistischen Ansatzes Achad Haams und Martin Bubers, an ihren prophetischen Idealen eines universalen Friedens fest und plädieren für Verständigung mit der arabischen Bevölkerung, behutsame Besiedlung und eine gemeinsame ‚Heimstätte'. Der Zionismus soll nicht in den Bahnen des Nationalismus anderer Völker verlaufen. Martin Buber, Robert Weltsch, Hans Kohn, Gershom Scholem, Schmuel Hugo Bergman, Ernst Simon und Arthur Ruppin gründen deshalb 1925 den Brit Schalom. Ihr Ziel ist ein binationaler arabisch-jüdischer Staat mit zwei kulturell autonomen Nationalitäten unter Aufsicht der Völkergemeinschaft. Gewaltlosigkeit sehen sie als geschichtliche Mission ihres Volkes.[250]

[248] Das vor der Ersten Alija 1882 in Palästina ansässige unpolitische religiöse Judentum wird ‚alter Jischuv' genannt.
[249] Dieser aus der deutschen Jugendbewegung stammende Begriff bedeutet Auswanderung nach Erez Israel.
[250] Vgl. Wiese 2006:213-252.

Grosse Teile der zionistischen Bewegung in Deutschland teilen diese Meinung. Der Brit Schalom gründet dort die ‚Arbeitsgemeinschaft für zionistische Realpolitik', die von Robert Weltsch und Kurt Blumenfeld geleitet wird. Anhänger des osteuropäisch geprägten politischen Zionismus, der sogenannten Revisionisten, unter Führung von Vladimir Zeev Jabotinsky (1880-1940) verteidigen hingegen ihre Idee, möglichst schnell einen jüdischen Staat zu gründen und kämpfen gegen ansässige Araber. Nach den arabischen Ausschreitungen 1929 gibt auch das deutsch-zionistische Establishment die Unterstützung des Binationalismus und des Brit Schalom auf. Die vorherrschende Strategie zielt nun auf Besiedlung und Stärkung der wirtschaftlichen Kraft in Palästina. Nach Auflösung des Brit Schalom 1933, dessen Einfluss de facto immer gering blieb, kämpfen Schmuel Hugo Bergman und Robert Weltsch innerhalb des zionistischen Establishments für die binationale Idee weiter und werden deshalb als Defätisten bezeichnet.[251]
Vor 1933 ist der deutsche Zionismus eine kleine von den jüdischen Gemeinschaften in Deutschland isolierte Bewegung. Ihr Engagement gilt vor allem der Entwicklung in Palästina. Nach der ‚Machtübernahme' durch die Nationalsozialisten erhalten deren Organisationen explosionsartigen Zulauf, auf den sie weder ideologisch noch organisatorisch vorbereitet sind.[252] Sie sehen sich gezwungen, sich mit der Lage der Juden in Deutschland auseinanderzusetzen. Zunächst versuchen sie, die jüdische Identität auf deutschem Boden zu stärken. Weltsch fordert die Juden auf, den gelben Stern mit Stolz zu tragen. Ende Juni 1933 versucht er zusammen mit Blumenfeld ein geheimes Abkommen mit dem Nazi-Regime zu schliessen, um eine rassisch definierte jüdische Enklave unter zionistischer Ägide in Deutschland zu erhalten.[253] Nach Scheitern dieser Initiative macht Blumenfeld im Juli 1933 Alija. Praktisch die gesamte alte zionistische Garde folgt seinem Beispiel. Eine neue Generation unter Leitung von Siegfried Moses und Benno Coh(e)n muss in die Lücke springen. Sie organisiert den deutschen Zionismus neu und baut landesweit zionistische Ortsgruppen auf. Ihr Projekt der jüdischen nationalen Erneuerung in Deutschland ist in der damaligen Zeit zu verstehen, als die Endlösung der Judenfrage, also die Vernichtung des gesamten Judentums, noch nicht zur Debatte steht, resp. noch nicht in Angriff genommen ist. Ein Massenexodus nach Palästina kommt für sie nicht in Frage. Einerseits tragen sie damit der restriktiven Einwanderungspolitik der britischen Mandatsmacht Rechnung, welche die Aufnahme deutsch-jüdischer Flüchtlinge in Palästina nach wirtschaftlichen Kapazitäten regelt. Anderseits befürworten sie weiterhin den langsamen, organischen Wachstumsprozess der jüdischen nationalen Heimstätte. Sie wollen verhindern, dass eine unbegrenzte Einwanderung die Verwirklichung ihrer zionistischen Ziele über den Haufen wirft. Auch die Zionisten in Palästina haben ihr Konzept und nicht die Verhältnisse in Deutschland vor Augen. Ihre wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Interessen stehen über den Bedürfnissen der Diaspora. Das zionistische Angebot in

[251] Vgl. Lavsky, Hagit: *Realpolitik und gemässigter Zionismus.* In: Schatz/Wiese 2006: 253-261.
[252] Der deutsche Zionismus ist vor der ‚Machtergreifung' 1933 vielfältig: Der 1917 gegründete deutsche Hapoel Hazair (Chaim Arlosoroff und Georg Landauer) fordert sozialistischen Zionismus. Die 1919 gegründete Jüdische Volkspartei ist eher bürgerlich. 1920 verlangt die Gruppe um Kurt Blumenfeld, dem Vorsitzenden der ZVfD, gemässigten Sozialismus mit einer freien jüdischen Gesellschaft. Die 1917 bis 1931 gegründeten zionistischen Jugendbewegungen und Studentenverbindungen sind links sozialistisch bis rechts nationalistisch. Vgl. Kaufmann 2006:43-60.
[253] Vgl. auch S. 235 Anm. 222.

Palästina beschränkt sich darauf, ausgebildete Chaluzim oder Juden mit viel Kapital aufzunehmen.[254]
Von 1933 bis 1935 emigrieren vor allem gut ausgebildete, mit einem Berufsverbot belegte Juden und ‚alte' Zionisten, welche die Ereignisse in Deutschland schneller richtig deuten als der Durchschnitt. Sie sind bereit, am Aufbau von Erez Israel mitzuarbeiten und beruflich zurückzustecken. Von den Juden, die nach den Nürnberger Gesetzen 1935, den Novemberprogromen 1938 (‚Reichskristallnacht') und dem ‚Anschluss' Österreichs 1938 nach Palästina fliehen, als europäische Nachbarländer nicht mehr sicher, Grenzen geschlossen sind und Einreisevisen in Überseeländer verweigert werden, sind nur die wenigsten zionistisch gesinnt.[255]
Obwohl sich der Jischuv offiziell lange gegenüber Einwanderern positiv zeigt, ist er nicht auf die Einwanderungswelle vorbereitet und reagiert nun mit Angst und Abwehr. Zunächst sieht er die ‚nationale Befreiungsbewegung' durch den Einfluss der sogenannten ‚Hitler-Zionisten' bedroht. Später, als zehntausende von deutschsprachigen Juden nach Palästina kommen, schlägt seine Feindseligkeit zum Teil in offene Agitationen gegen Deutschsprachige um. ‚Alte' Zionisten sehen ihre idealistischen Vorstellungen im palästinischen Alltag zerbrechen. Einerseits wollen sie die Integration der deutschsprachigen Einwanderer fördern, anderseits den Jischuv über die Notwendigkeit aufklären, ihnen mit Toleranz zu begegnen. Sie versuchen die Immigranten zu überzeugen, nicht durch grosses Selbstbewusstsein aufzufallen, da der Jischuv Anpassung erwartet. Doch die Einstellung des Jischuv ihnen gegenüber entfremdet viele Immigranten, auch zionistische, und führt zu politischen, sozialen und kulturellen Streitigkeiten.[256]
In der Begrifflichkeit von Tramers Artikel – Aufklärungsarbeit, Erziehungsarbeit und Selbsterziehung – ist klar die Ideologie der Breslauer Blau-Weissen auszumachen. Zunächst mag es befremdlich wirken, dass sich Tramer mit keinem Wort zur Araberfrage äussert. Dass diese aber für ihn aktuell ist, zeigt sein Engagement in der Alija Chadascha ab 1942. 1939 ist die Einwanderungs- und Bildungsfrage der von Nazi-Deutschland verfolgten Juden vordringlicher. Tramer fordert in seinem Artikel die ‚alten' Zionisten zur Selbsterziehung auf, damit sie fähig werden, Erziehungsarbeit an den zehntausenden nichtzionistischen Immigranten zu leisten. Obwohl Letztere ideologisch, sozial, wirtschaftlich und kulturell keine Einheit bilden, gleicht sich ihre Situation: Die meisten haben Mühe sich anzupassen, sind dem Judentum entfremdet, beherrschen kein Hebräisch und ringen mit Identitätsproblemen. 1939, als das Manifest erscheint, geht Tramer mit dem Beispiel voran und übernimmt die Leitung des Seminars der HOGOA, wo er das beschriebene Ziel verfolgen kann.

---

[254] Vgl. Fraenkel, Daniel: *Die Reaktion des deutschen Zionismus auf die nationalsozialistische Verfolgungspolitik.* In: Schatz/Wiese 2006:303-314. *Chaluzim* (Sg. *Chaluz*) sind Pioniere. *Hechaluz* heisst auch der 1917 gegründete zionistische Weltverband, der die *Hachschara* (Vorbereitung zur Alija) und die *Alija* organisierte. Mitglied des deutschen *Hechaluz* (gegründet 1922) konnte werden, wer z.B. als Landwirt oder Handwerker für den Aufbau des Landes geeignet war.
[255] Zwischen 1933 und1939 fliehen ungefähr 60'000 Personen nach Palästina. Die Araber empfinden die Einwanderung bedrohlich; und es kommt 1937/38 erneut zu Aufständen. 1939 erlassen die Bri-ten das ‚Weissbuch': Der Teilungsplan der Peel-Kommission wird zurückgenommen, die Einwanderung und der Landerwerb durch Juden drastisch beschränkt und eine Unabhängigkeit des Landes innerhalb von zehn Jahren angestrebt. Vgl. z.B. Dachs, Gisela: *Zu diesem Almanach.* In: Dies. 2005:7-11; Wahl 2004:136-146; Rieder, Bernadette: *Unter Beweis: Das Leben. Sechs Autobiographien deutschsprachiger SchriftstellerInnen aus Israel.* Göttingen: V&R unipress 2008:19-25.
[256] Vgl. Gelber 2006:263-276.

***Die Verantwortung des Dichters.* 1939**[257]
Tramer äussert sich ausführlich zur allgemeinen Verantwortung eines Dichters, bevor er sich derjenigen des deutsch-jüdischen Dichters im Speziellen zuwendet. Er fordert Letztere dazu auf, sich zu aktuellen Fragen zu äussern und einen jüdischen Standpunkt einzunehmen. Gleichzeitig kritisiert er diejenigen, für die Literatur ein Medium der Assimilation war. Wichtig sei, dass ein Dichter den Seelenzustand seiner Zeitgenossen kenne. Er sei verantwortlich für die geistige Auseinandersetzung mit der Wahrheit des Seins, bilde seine Zeit in seinem Werk ab und gebe gleichzeitig Antworten auf deren Fragen. Der Dichter müsse das Hintergründige des Lebens aufdecken und *„Seelenvorgänge und Handlungsweisen in einen Zusammenhang“* stellen. Indem er *„die Erkenntnis von Triebkräften eines Geschehens“* vermittle, lasse er seine Leserschaft Abstand gewinnen (7). Gleichzeitig solle er sie aber auch ins Geschehen hineinreissen und zur Stellungnahme zwingen. Es sei nicht seine Aufgabe, Moralprediger zu sein, wohl aber Wegweiser und Mahner, indem er das ihm notwendig scheinende Handeln grell beleuchte. Die Leserschaft habe die Folgerungen aber selber zu ziehen.
Tramer unterscheidet zwischen Dichtern und Schriftstellern. Ein Schriftsteller interessiere sich für Einzelnes. Da es ihm nicht um Sinngebung und -deutung gehe, sei er nicht verantwortlich. Ein Dichter jedoch schreibe oft unter Qual, was sich bei ihm ‚verdichtet' habe. Was er schreibe, sei ein Bekennen, nicht ein Erzählen. Das Leben der Menschen sei der Stoff des Dichters, in dem er nach höherer Wahrheit forsche. Seine Aufgabe sei es, das Leben verdichtet zurückzuspiegeln. Mit seinem Werk antworte er auf die ‚Gewalt der Ereignisse' seiner Zeit. Er sei *„der einzige Mensch, den seine innere Veranlagung dazu treibt, die Ver-antwortung der Zeit zu übernehmen“* (sic). Dabei dürfe er in der Zeit zurückgehen, um so *„im Gleichnis das Ewige ... herauszumeisseln“.* Mit einem *„Ausschnitt aus dem Getriebe der Welt“* müsse er der Leserschaft die Augen öffnen, damit sie *„von diesem Teil aus das Ganze erkennen“* (11).
Seine Verantwortung habe aber Grenzen: *„Der Kreis, der ihm durch ... Geburt, Sprache, Denken und Wesensgleichheit gezogen ist, stellt das Gebiet dar, das er zu durchdringen und zu gestalten hat.“* (18) Die Fragen seines Volkes dürfe er nicht zurückweisen. Denn :„*Die Ehre des Dichters als Deuter des All steht auf dem Spiele, sagt er nicht aus, was ihn, ... seine Zeit, sein Volk, sein Land angeht!“* (sic, 20-21) Die Stellung des jüdischen Dichters sei unnatürlich, „*solange er nicht auf dem Boden seines Volkes erwächst und schafft“.* Er sei von seiner nichtjüdischen Umgebung abhängig*, „die ihm weit mehr als die jüdische Welt zum Erlebnisstoff seines Schaffens“* werde (22). Ein jüdischer Dichter sei nie deutscher Dichter. Denn er werde im nicht-jüdischen Bereich dauernd in Frage gestellt. Seine Aufgabe sei es, die Judenfrage aufzugreifen und vom Ringen des Dichters und Juden zu erzählen. Er habe eine grosse Verantwortung, weil ein entscheidender Wendepunkt für sein Volk da sei. Als Dichter und Jude komme ihm *„Schwereres, Umfassenderes, vielleicht auch Heiligeres als dem Dichter eines jeden anderen Volkes*“ zu (25). Die Gestalten und Bilder des jüdischen Dichters seien komplizierter, seine Grundstimmungen schmerzlicher. Er müsse das, was dem jüdischen Volk und dem einzelnen Juden geschehe, sich, der Welt und dem Judentum gegenüber verantworten. Der ganzen Welt müsse er den Schmerz der Juden, ihre Anklage, aber auch ihre Antwort übermitteln. Doch nicht nur das ‚Toben der Völker', vgl. Ps 2,1, gegen die Juden solle sein Anliegen sein, sondern vor allem der jüdische

[257] Die Zahlen in den Klammern beziehen sich auf die Seitenzahl dieser Schrift.

Mensch, *„seine tragische Stellung zwischen den Lebensmächten, ... sein Ringen ... um sein Judesein, um sein Menschsein“.* Es liege in seiner Verantwortung die *„Fragwürdigkeiten jüdischen Seins in den Ländern der jüdischen Zerstreuung“* zu untersuchen. Ebenso verlange der Aufbau *„im altneuen Lande,*[258] *die Hoffnungen und Fehler ... nach dichterischer Antwort“* (26). Der jüdische Dichter habe zwei Aufgaben. Zuerst müsse er die Nichtjuden fragen, ob sie weiterhin das jüdische Volk vernichten wollten. Danach müsse er sich an die Juden wenden, die endlich erkennen müssten, was nötig sei, um dem Untergang zu entgehen. Sie müssten einsehen, *„wie mangelhaft und unjüdisch“* sie handelten, damit die Welt erkenne, wie *„ungerecht, vorurteilsvoll und hasserfüllt“* sie diese beurteilten (29). Als Deuter der Zeit könne der Dichter den Weg in eine bessere Zukunft andeuten. So habe Theodor Herzl die Gefahr für die Juden in seiner Zeit erkannt, mit seinem Roman *Altneuland* für sein Volk Verantwortung übernommen und ein Bild jüdischer Zukunft gezeichnet. Indem er Palästina als Heimat der Juden vorweggenommen habe, habe er Wirklichkeit zu formen begonnen. Der jüdische Dichter müsse zu den in aller Welt zerstreuten Juden sprechen und als Führer und Deuter auftreten. Nur Max Brods Roman *Die Frau, die nicht enttäuscht* genüge den Forderungen nach dichterischen Verantwortung. Der Protagonist Justus Spira sei Sinnbild für alle jüdischen Menschen und zeige deren ‚heillosen Zwiespalt'. Zudem gebe Brod die Fragen seiner Zeit direkt an seine Leserschaft weiter.[259] Was Goethe über Schriftsteller als Repräsentanten der Nation und ihrer Zeit sage, gelte auch für jüdischen Dichter. Sie hätten Verantwortung allem gegenüber, vor allem aber dem Jüdischen in sich.[260]

Kontextualisierung von *Die Verantwortung des Dichters*

Tramer fordert hier deutsch-jüdische Dichter auf, ‚Dichter und Jude' zu sein, zu aktuellen Fragen Stellung zu beziehen und eine jüdische Perspektive einzuneh-

---

[258] *Altneuland* ist der Titel von Herzls utopischem Roman, der 1902 in Leipzig erscheint.

[259] Brod, Max: *Die Frau, die nicht enttäuscht.* Amsterdam: Allert de Lang 1933. Mit diesem Roman antwortet Brod (1884-1968) 1933 auf den Antisemitismus. Er handelt von der Liebe des jüdischen Dichters Justus Spira zur Arierin Carola Weber anfangs der dreissiger Jahre. Einerseits spiegelt sich Brod in Spira, anderseits ist Spira generell ein Sinnbild des deutschen Judentums. Aufgrund des grassierenden Antisemitismus wird für Spira die *„Stellung eines Schriftstellers von jüdischem Blut innerhalb des deutschen Volkes, der deutschen Literatur ... aufs äusserste fragwürdig.“* (38) Er kommt zum Schluss, dass er ein ‚Distanzdeutscher' ist. Mit dem Begriff ‚Distanzliebe' findet er „*den richtigen Standort für seine Liebe zum Deutschtum.“* So kann er seine Identität schützen und den Deutschen gegenüber eine Haltung einnehmen, die sie ihm, dem Juden, nicht absprechen können: *„Die Stellung (des Distanzdeutschen, jhs) war uneinnehmbar. Denn hier galt das Goethe-Wort: Wenn ich dich liebe, was geht's dich an ... In dieser Sphäre also ... erschien dem Schriftsteller der nun schon viele Jahrhunderte währende Hass- und Liebesstreit der beiden Völker ... schlichtbar“* (142-143). Spira kann sich mit der ‚Distanzliebe' zu seiner jüdischen Identität bekennen und den für seine Identität wichtigen Anteil am Deutschen behalten. Neu jedoch wird der Zionismus ‚das Rückgrat' von Spiras ‚Distanzdeutschtum' (160). Spira entschliesst sich am Schluss nach Palästina auszuwandern (368-369). Brod flieht 1939 dorthin. Weiterführende Information s. z.B. Vassogne, Gaëlle: *Max Brod in Prag: Identität und Vermittlung.* Tübingen: Max Niemeyer 2009:149-172.

[260] Tramer bezieht sich offensichtlich auf Johann Wolfgang von Goethes Satz *„Schriftsteller, welche Wirkung tun sollen, müssen Repräsentanten der Nation ihrer Zeit sein. Sie müssen das, was die Nation will, wünscht, vermag, mit Geist und Kraft aussprechen“.* Goethes Poetische Werke. Vollständige Ausgabe, 8. Bd. Autobiographische Schriften, 1. Teil. *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit.* (*Paralipomena. Entwürfe und Bruchstücke).* Liselotte Bäuerle Lohrer (Hg.): Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung 1952:951

men.[261] Er distanziert sich klar von assimilierten deutsch-jüdischen Dichtern wie Rudolf Borchardt. Vorbilder deutsch-jüdischer Dichtungen sind für ihn vor allem Herzls *Altneuland* und Brods *Die Frau, die nicht enttäuscht*. Die Erwähnung Herzls liegt auf der Hand: Seine abendländisch inspirierten Utopien sind Vorbild für die Blau-Weissen.[262] Auch die Erwähnung von Brods Roman erstaunt nicht: Hier kommt die ‚Distanz-Liebe' des zionistischen Schriftstellers zur deutschen Kultur zum Ausdruck, also auch Tramers eigene kulturelle Ambivalenz. Und in der Tradition der Breslauer Blau-Weissen, denen Goethe als Vorbild gilt, zitiert Tramer diesen mit seiner Aussage über die Funktion des Dichters als Repräsentant der Nation.

Auffallend sind vor allem zwei Punkte: Der Jecke Tramer fordert deutsch-jüdische Dichter mit keinem Wort auf, Hebräisch zu schreiben. Ebenfalls mit keinem Wort geht er auf ihre schwierige Situation im Jischuv ein, wo Deutsch als Feindessprache gilt. Ihre Hebräisch-Kenntnisse reichen meist nicht aus, ihre Gedanken angemessen auszudrücken.[263] Arnold Zweig ist nicht der einzige deutsch-jüdische Schriftsteller, der anfangs vom Zionismus und von Palästina begeistert ist und sich mit grosser Enttäuschung vom Jischuv abwendet. Nur im dicht von Deutschsprachigen besiedelten ‚Alt und Klein-Tel-Aviv' finden sich in Literaturzirkeln Gleichgesinnte.[264] Die wenigen deutschsprachigen Zeitungen werden angefeindet. Ab den frühen vierziger Jahren kommt es zu Anschlägen auf Druckereien und tätlichen Übergriffen auf Deutschsprachige.[265] In der Novelle *Michal* können Anspielungen auf diese Probleme ausgemacht werden. Direkte Kritik am Jischuv aber hätte für Tramer, der mit seinem Engagement im HOGOA exponiert ist, zu Schwierigkeiten führen können.[266]

Auch in späteren Artikeln wie *Über deutsch-jüdisches Dichtertum. Zur Morphologie des jüdischen Bekenntnisses* (1958) analysiert Tramer die zwei Positionen

---

[261] Vgl. Tramers Forderungen mit Brod, Max: *Der jüdische Dichter deutscher Zunge.* In: Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag (Hg.): Vom Judentum. Ein Sammelbuch. Leipzig: Kurt Wolff, 3. Aufl. 1913:261-263. Online: https://archive.org/stream/vomjudentumeinsa00barkuoft#page/262/mode/2up, abgerufen am 26.8.2014.

[262] Vgl. Hackeschmidt 1997:191.

[263] Ben-Chorin fasst die tragische Situation folgendermassen zusammen: *„Aus einem Land kann man auswandern, aus einer Muttersprache nicht"*. Ben Chorin, Schalom: *Sprache als Heimat.* In: Peter Nasarski (Hg.): *Sprache als Heimat. Auswanderer erzählen.* Berlin/Bonn: Westkreuz-Verlag 1981:12. Vgl. Amir, Dov: *Leben und Werk der deutschsprachigen Schriftsteller in Israel. Eine Bio-Bibliographie.* München/N.Y./London/Paris: K.G. Saur 1980:9-10.

[264] Vgl. Schwarz-Gardos 1983:11-17.

[265] Zum Los von Weltschs *Jüdischer Welt-Rundschau* Ende der 1930-er Jahre s. S. 235 Anm. 222. Kioske und Cafés, die mit deutschsprachigen Zeitschriften zu tun haben, werden bedroht. Die Druckereien von *Blumenthals Neueste Nachrichten* und von *Orient* werden zerstört. Herausgeber des oppositionellen *Orient* sind Arnold Zweig und Wolfgang Yourgrau. Zweig (1887-1968), Sozialist und Pazifist, ist ab 1912 aktiver Zionist. Auf einer Palästinareise 1932 wird seine zionistische Einstellung erschüttert. 1933 flieht er trotzdem nach Palästina. Obwohl er nicht bleiben will, bleibt ihm eine Weiterreise versagt. Er stört sich am Nationalismus des Jischuv, der keine andere Sprachen zulässt. Als er zugunsten der Kommunistischen Partei auf Deutsch einen Vortrag hält, löst ein Schlägertrupp die Veranstaltung auf. 1948 kehrt er nach Ost-Berlin zurück. Yourgrau (1908-1979), Physiker, Journalist und Mitglied der Sozialistischen Arbeiterpartei, wird von der SA misshandelt und flieht 1933 nach Palästina. Dort ist er in der HOG aktiv und Mitbegründer der Alija Chadascha. Weiterführende Information s. Gordon, Adi: *Der Orient – Exil der letzten Europäer.* In: Dachs 2005: 86-94.

[266] Zu Tramers Vorstellung der mitdenkenden Leserschaft in *Verantwortung des Dichters* s. S. 246.

deutsch-jüdischer Dichter: entweder Bekenntnis zum Judentum oder dessen Verleugnung.[267]
Tramer analysiert nach der Schoa vor allem die Bedingungen, die zur Katastrophe führten. An der deutsch-jüdischen Literatur wird für ihn deutsch-jüdische Geschichte sichtbar. Er zeigt einerseits den grossen jüdischen Beitrag zur deutschen Kultur während rund 150 Jahren auf und ehrt seine deutsch-jüdischen Dichterkollegen. Anderseits richtet er seinen Blick auf die Illusion der Assimilation und der deutsch-jüdischen Symbiose, die er für die Katastrophe mitverantwortlich macht. Nach dem Scheitern der deutsch-jüdischen Moderne, der Verschmelzung des Judentums mit dem deutschen Geist, sieht er die Zukunft des Judentums nur in der Wiedererlangung des kulturellen und nationalen Selbstbewusstseins im Zionismus. [268] Auf den Stellenwert der hebräischen Sprache geht er dabei auch später mit keinem Wort ein.

3 Novelle *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* 1940[269]

3.1 Zusammenfassung des Inhalts und Bezüge zu den Michal-Fragmenten

1. Abschnitt (5-19)
1.-2. Michal-Fragment,
1Sam 10,1.24-25; 14,49; 16,12.19-23; 17,25.34.49-53; 18,2.5-22.25.27-28
Trotz seines Versprechens verheiratet Saul Merab nicht mit David. Michal verliebt sich in ihn und leidet, weil ihr Vater diesen umbringen will. David gelingt es, den von Saul geforderten Brautpreis zu erbringen.

2. Abschnitt (20-36)
V.a. 2. Michal-Fragment,
1Sam 14,49; 16,21; 17,25; 18,1.3-4.6-7.10-12.16.18.20. 25.27-30; 19,1.6-7.11
Michal wird Davids Frau. Saul trachtet weiterhin nach seinem Leben, weil er glaubt, dass er König werden will. Michal leidet und weist Jonatan an, sich bei Saul für David einzusetzen.

3. Abschnitt (36-39)
1Sam 18,28; 19,8
David ist im Krieg gegen die Philister. Michal ist auf seine Soldaten eifersüchtig. Als David siegreich zurückkommt, verspricht er, bald ganz bei ihr zu sein, muss aber zuerst Saul von der Schlacht Bericht erstatten. Michal sieht ihre Träume bald erfüllt.

4. Abschnitt (30-44)
3. Michal-Fragment,
1Sam 19,9-12
Kurz nach Mitternacht kommt David zurück. Als er Michal erzählt, dass Saul versucht hat ihn umzubringen, fällt sie fast in Ohnmacht. Als sie Boten im Hof sieht, realisiert sie, dass diese David im Haus gefangen halten wollen, damit Saul ihn am Morgen töten kann. Sie rät David, sein Leben ihretwillen zu retten. Dieser fragt mehr-

5. Abschnitt (44-51)
3. Michal-Fragment,
1Sam 19,11.13-17; 25,44
Michal legt einen Holzgötzen in Davids Bett. Als die Boten David holen wollen, sagt sie, dass er krank sei. Als Saul ihre List entdeckt, beschimpft er sie und David. Michal verteidigt diesen lautstark. Er habe ihr gesagt, dass er in ‚Mörderhände' gefallen sei, und wenn sie ihn nicht gehen lasse, töte er dadurch sie. Denn er wisse, dass sie

6. Abschnitt (51-63)
4.-5. Michal-Fragment,
1Sam 22,17-19; 25,44; 2Sam 1,17; 2,4.8-9; 3,7-8.12-14
Michal leidet. Sie erkennt, dass David von Samuel gesalbt, Saul aber verworfen ist. Sie hinterfragt Sauls Recht, sie einem anderen Mann zu geben. Paltiel achtet sie und berührt sie nicht. Ein Königswort ist für ihn nicht ein Gotteswort. Als Saul und Jonatan sterben, wird David König von Juda.

[267] Tramer, Hans: *Über deutsch-jüdisches Dichtertum. Zur Morphologie des jüdischen Bekenntnisses.* In: Bulletin für die Mitglieder der ‚Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Institute' Nr. 2/3, Feb. 1958:88-103.
[268] Vgl. Kilcher, Andreas B.: *Literaturwissenschaft im Jischuw nach 1933 – Hans Tramers Blick auf die deutsch-jüdische Literatur.* In: Hermann Zabel (Hg.): Stimmen aus Jerusalem. Zur deutschen Sprache und Literatur in Palästina/Israel. Deutsch-Israelische Bibliothek Bd. 2. Berlin: LIT 2006: 256-259.
[269] Die Novelle erschien im Matara Verlag, Tel Aviv. Mit der Schreibweise der Namen richte ich mich hier nach Tramer. In Klammern stehen die Seitenzahlen der Novelle. Hier werden auch diejenigen Teile der Daviderzählung von 1-2Sam besprochen, die im weiteren Kontext der Michal-Fragmente stehen und im Teil A, Antike Literatur, thematisiert wurden.

mals nach, ob er wirklich ohne sie fliehen soll. Sie will auf sein Haus aufpassen und rät ihm, am Gesimsstrick hinabzuklettern und wegzulaufen. Sie will den König aufhalten.

7. Abschnitt (63-64)
5. Michal-Fragment,
2Sam 3,14-16
Was Paltiel befürchtet und Michal ersehnt hat, trifft ein. Ischboschets Boten fordern sie zuhanden Davids zurück. Mit Ischboschets Leuten hätte Paltiel es aufgenommen. Doch er weiss, dass Abner mit einer Hundertschaft in der Nähe seines Hofes ist und Widerstand zwecklos ist. Er macht sich mit Michal auf. Bald nimmt Abner sie in Empfang. Paltiel geht so lange weinend hinter dem Zug her, bis Abner ihm befiehlt umzukehren.

10. Abschnitt (77-83)
7. Michal-Fragment,
2Sam 6,20-22
Als David sein Haus segnen will, kommt ihm Michal entgegen und wirft ihm vor, leichtfertig Mägde umarmt zu haben. Während sie ihm Leben und Liebe opfere, sehe er in ihr eine Kebse, die er herumbefehlen könne. Als König habe er sie offenbar nicht mehr nötig. David gibt ihr innerlich recht, war aber zu feige, ihr dies zu gestehen. Er versucht zu beschwichtigen: *„Vor dem Ewigen ... der mich an deines Vaters Stelle zum Könige von Israel ersehen hat, soll ich nicht tanzen?“* (81) Doch als er ihr höhnisches Gesicht sieht, herrscht er sie unsicher an: Er wolle weiter vor dem Ewigen tanzen, wolle sich *„gemein machen vor Seinem Volke“,* damit alle sähen, wie klein selbst ein König vor Gott sei. Vor den Mägden werde er *„doch in Ehren stehen. Sie sollen ruhig ihren König kennen!“* (82) Er wolle frei sein.

ohne ihn nicht leben könne. Saul wirft Michal vor, dass sie nur an ihren ‚Weiberfänger' denke. Sie sei frei, er hebe ihre Ehe auf und verheirate sie mit einem anderen Mann. Sie sei wieder seine Tochter.

8. Abschnitt (64-67)
2Sam 3,20-21.30-33; 4,1.5-12; 5,1-4
Es gibt ein grosses Fest, als Abner Michal zu David bringt. Abner will für David ganz Israel versammeln, wird aber ermordet. Nachdem auch Ischboschet umgebracht worden ist, machen die Stämme Israels David zu ihrem König. Und Michal wird an seiner Seite Königin in Israel.

11. Abschnitt (83-93)
8. (-9.) Michal-Fragment,
2Sam 6,23; 21,1-6
David wendet sich zornig von Michal ab. Kurz erwägt sie, zu Paltiel zurückzukehren. Doch sie hat ihrer sterbenden Schwester versprochen, für ihre fünf Kinder zu sorgen. Zudem will sie in Davids Nähe bleiben, auch wenn er ihrer nicht mehr würdig ist. Doch ihre Hoffnung ‚auf das so heiss ersehnte Mutterglück' kann sich nicht mehr erfüllen. Sie findet aber einen Lebenssinn, indem sie Merabs Kindern Liebe schenkt.
Sie wird alt, und Sauls Enkel wachsen zu kräftigen Männern heran. Als es drei Jahre nicht regnet und eine Hungersnot ausbricht, sagt Gott David, dass das Land wegen eines von Saul gebrochenen Schwurs gegenüber den Gibeonim ausgedörrt sei. Diese fordern als Sühne sieben Sauliden.

Ischboschet zieht unter Abners Schutz nach Machnajim. Als sich die beiden zerstreiten, bietet Abner David einen Bund an. Dieser will ihn nur unter der Bedingung eingehen, dass er ihm Michal zurückbringt.

9. Abschnitt (68-77)
6. Michal-Fragment,
2Sam 6.1-3.14-16
Michal möchte von David so geliebt werden, wie sie ihn liebt. Doch seine Pflichten und seine anderen Frauen sind ihm wichtiger. Als er den Gottesschrein nach *Zion* holt, sieht Michal, wie er sich mit Frauen und Mägden amüsiert. Sie fühlt sich öffentlich gedemütigt: als Frau, als Sauls Tochter und als Königin. Als er sie, Abigajil im Arm, herunterwinkt, lacht sie verachtend auf. Sie fragt sich, ob ihr Vater mit seiner Einschätzung Davids recht hatte.

12. Abschnitt (93-96)
9. Michal-Fragment,
2Sam 21,8-9
David verlangt zuerst von Rizpas Söhnen, sich als Sühneopfer bereitzuhalten. Als er zu den Michalsöhnen kommt, führen diese ihre gebrechliche ‚Mutter' in einen Nebenraum. Er sagt ihnen aber so laut, dass Gott sie ausersehen habe, ‚das Land zu retten', dass Michal es hört. Ihr Aufschrei ist jedoch zu schwach, um gehört zu werden. Den ‚Michalsöhnen' bleibt nur wenig Zeit zum Abschiednehmen. Es fällt ihnen schwerer zu ihrer ‚Mutter' zu gehen als zur Richtstatt. Michal scheint tief zu schlafen: *„Die eine Hand hing über den Bettrand, ausgestreckt wie zum Segen. Da neigte ein jeder seinen Kopf unter die Hand dieser Frau, die ihnen eine zweite Mutter geworden, und Frieden kam über sie. Nun sorgten sie sich nicht mehr. – Bald, in wenigen Stunden wird sie alle sechs der ewige Schlaf vereinen.“ (96)*

3.2 Analyse

Die Analyse erfolgt auf literatur- und bibelwissenschaftlicher Ebene. Für den ausführlichen Kommentar zur Novelle verweise ich ausdrücklich auf den Anhang.[270]

Titel, Gattung, Inhalt, Bau, Stil und Vorlagen, weitere biblische und literarische Anspielungen

Das Begriffspaar *Liebe und Leid* im **Titel** ist, wie dies schon der Prätext vorgibt, zentrales Thema der Novelle. Die Verfasserschaft der Michal-Fragmente bezieht sich damit auf Gen 22,2 (Bindung Isaaks), 24,67 (Isaak, Sara, Rebekka), 29,10 - 30,24 (Jakob, Rahel, Laban, Lea), Stellen, die hier natürlich auch mitklingen. Der zweite Teil des Titels *(einer Königin)* ist sowohl für den Prätext wie für den Inhalt der Novelle unzutreffend. Die biblische Erzählerschaft bezeichnet Michal das letzte Mal in 1Sam 25,44 als Davids Frau, nach 2Sam 3,14 wird sie nicht einmal mehr aus Davids Sicht so bezeichnet, und den Titel Königin erhält sie nirgends. Bei Tramer erhält sie ihn erst im letzten Drittel der Novelle (67), auch wenn sie schon vorher davon träumt (55). Doch wahrnehmen kann sie diese Rolle nie. Zutreffender wäre der Titel *Michal, Liebe und Leid einer Königstochter*. Der vorliegende Titel bezieht sich vor allem auf Michals gefühlsmässige Ambivalenz David gegenüber. Meiner Ansicht nach deutet Tramer damit auf die königliche Rolle derer hin, die er mit Michal meint.[271]

Die Gattungsbezeichnung weist auf eine kurze bis mittellange, klar strukturierte Erzählung mit Neuigkeitswert hin. Bei einer **Novelle** führt eine kurze Einleitung direkt ins Geschehen. Typisch sind der Wechsel zwischen stark zusammengefasstem Handlungsbericht und breiter ausgebildeten Partien an den Höhe- und Wendepunkten (Peripetie). Auf die Schilderung alltäglicher Zuständlichkeiten wird verzichtet. Die Novelle ist mit dem Drama verwandt. Die Sachverhalte sind verdichtet. Im Unterschied zur Kurzgeschichte ist der zentrale Konflikt ausformuliert. Zudem hat diese Gattung dialogischen Charakter. Oft leidet der Protagonist, resp. die Protagonistin an Ausgrenzung. Am Schluss wird die Zukunft der Figuren nur angetönt. Eine Novelle kann symbolisch gedeutet werden.[272] Der Schwerpunkt liegt beim *„psychologisch besonderen Charakter, seiner inneren seelischen Bewegung und seinem Geschick“.*[273] Alle diese Kriterien erfüllt Tramer. Er erzählt die inhaltlich dramatischen Michal-Fragmente und Teile der Daviderzählung von 1-2Sam nach.[274] Indem es sein erklärtes Ziel ist, als Dichter verdichtete Botschaften weiterzugeben,[275] stellt er sich auf seine Art in die Tradition der ursprünglichen Erzählerschaft: Nicht nur Inhalte sind verdichtet, schon die Abfassungssprache Hebräisch ist es. Einerseits verlangt die Vorlage aufgrund der vielen Leerstellen und Widersprüche nach Auslegung, eine Aufforderung, der Tramer zum Teil nachkommt, anderseits gibt aber auch er eine aktualisierte Botschaft neu verdichtet weiter und wirft neue Fragen auf.

---

[270] Zum Kommentar s. S. 391-477.

[271] Zur Deutung der Figur Michal s. S. 262-265. Michal zur Königin zu machen liegt im Bereich der dichterischen Freiheit Tramers.

[272] Vgl. Martini, Fritz: *Die deutsche Novelle im ‚bürgerlichen Realismus‘. Überlegungen zur geschichtlichen Bestimmung des Formtypus.* In: Josef Kunz (Hg.): *Novelle.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2., verb. und veränderte Aufl. 1973:352-390; Thomé, Horst/Wehle, Winfried: *Novelle.* In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft.* Neubearbeitung. Bd. 2. Harald Fricke et al (Hgg.). Berlin/N.Y.: Walter de Gruyter 2000:725-731.

[273] Martini, Fritz 1973:371-372 (352-390).

[274] Von Belang sind für diese Arbeit v.a. die Michal-Fragmente.

[275] Tramer *Mönchstum* 1939:7.

Was den **Bau** anbelangt, ist die Novelle in zwölf unterschiedlich lange, unnummerierte Abschnitte gegliedert, die zum Teil nur eine Seite (Abschnitt 7), zum Teil aber mehr als sechzehn Seiten (Abschnitt 2) umfassen.[276] Die einzelnen Seiten weisen im Normalfall sechzehn Zeilen auf. Das Zentrum der Erzählung liegt am Ende des fünften Abschnittes auf Seite 51: Nach Davids Flucht hat Michal eine heftige Auseinandersetzung mit ihrem Vater, welcher sie nun wieder als ‚frei' erachtet. Warum Tramer das seitenmässige Zentrum nicht an den Schluss des sechsten Abschnitt legt, ist nicht klar. Die Einteilung des Inhalts in diese Abschnitte gelingt nicht. Abschnitt 2 hat unnötige Längen, welche in keinem Verhältnis zur beabsichtigten Botschaft stehen. In Abschnitt 6 pfercht Tramer einige biblische Gegebenheiten zusammen, die nicht wirklich zusammengehören. Inhaltlich böte es sich an, hier zwei Abschnitte zu bilden: 1Sam 22,17-19; 25,44 zusammenzunehmen und vom Schicksal der zurückgebliebenen Michal zu berichten und 2Sam 1,17; 2Sam 2,4; 2Sam 2,8-9; 2Sam 3,7-8; 2Sam 3,12-14 zusammenzunehmen und vom Schicksal Davids zu erzählen.[277]
Tramers **Stil** ist von seinen **Vorlagen** beeinflusst. Des öfteren verwendet er **Bibelsprache**. Im Folgenden wird untersucht, nach welchen deutschen Übersetzungen er sich richtet. Auch wenn die **Schreibweise von Namen** nichts mit Stil zu tun hat, ist diese ein erster Hinweis auf seine Vorlagen.

	Sch	**L**	**Zu**	**Be**	**G**	**T**	**Bu**	**Graetz**
Saul	x	x		x				x
Michal	x	x	x	x		x	x	x
David	x	x		x	x			x
Isai	x	x						x
Jonatan	x		x			x		
Ischboschet							x	
Paltiel		x	x	x	x			
Abner	x	x	x	x	x	x	x	x
Joab	x	x	x	x	x	x	x	x
Samuel	x	x		x				x
Abigajil			x	x	x		x	
Batseba	x			x				
Merab	x	x	x	x	x	x	x	x
Absalom	x	x						x
Josua	x	x						x
Goliat	x							
Rama	x	x		x	x		x	x
Nob	x	x	x		x	x	x	x
Hebron	x	x				x	x	x
Gibea	x	x		x	x			x
Machnajim					x			
Jerusalem	x	x					x	x
Zion	x	x	x				x	x
Israel	x	x						x
Philister	x	x		x			x	x
Gibonim			x		x			
Total: 26	**21**	**19**	**10**	**13**	**11**	**7**	**12**	**18**

Tramer schreibt Namen von fünf Ausnahmen abgesehen wie Sch, von sieben Ausnahmen abgesehen wie L 1912, von acht Ausnahmen abgesehen wie

[276] Für den Kommentar der Novelle im Anhang habe ich Abschnitte und Zeilen nummeriert. Bei den Abschnitten halte ich mich an die grafische Gestaltung (Abstände, resp. pᵉṯuḥôṯ).
[277] Zu fehlenden thematischen Symmetrien s. S. 260-261.

Graetz.[278] Nur selten hebraisiert er, wie dies viele jüdische Übersetzer tun, sondern schreibt die Namen meist, wie es in protestantischen Bibeln und in der Bibelwissenschaft üblich ist. Die Schreibweise *Goliat* kommt nur bei Sch, *Ischboschet* nur bei Bu, das falsch transkribierte *Machnajim* nur bei G vor. Letzteres weist darauf hin, dass Tramer nicht den hebräischen Text vor sich hat.
In den untenstehenden Tabellen werden Ausdrücke und Sätze aus Tramers Novelle untersucht, die aus einer biblischen Vorlage stammen. Die mit ‚typisch x' gekennzeichneten, wörtlich in *Michal* erscheinenden Ausdrücke und Sätze kommen nur bei diesen Übersetzern vor.[279] Nach dem Doppelpunkt hinter dem Erscheinungsjahr steht die Summe der Begriffe und Sätze. Die Tabelle umfasst zwei Hauptspalten, die von oben nach unten zu lesen sind.

Typisch Sch 1907:	**4**	**Typisch Zu 1838:**	**6**
Tochtermann (werden)	ḥāṯān 1Sam18,18.21-23.26-27	*So wahr der Ewige lebt, er soll nicht sterben.*	ḥay-yhwh ʾim-yûmāṯ 1Sam 19,6
Kriegsgerät	milḥāmā z.B. Ps 76,3.4 (und Graetz 1902:50 für kᵉlê milḥāmā in Jer 51,20)	*Wenn du nicht dein Leben rettest die Nacht, morgen bist du des Todes.*	ʾim-ʾênḵā mᵉmallēṭ ʾeṯ-napšᵉḵā hal-laylā māḥār ʾattā mûmāṯ 1Sam 19,11
ging hinter der Bahre her	hōlēḵ ʾaḥᵃrê ham-miṭṭā 2Sam 3,31	*fort und fort weinend*	hālôḵ û-ḇāḵō 2Sam 3,16
Lauten	nᵉḇālîm 2Sam 6,5 (und Graetz 1908: 313)	*Freud(e) und Jubel*	bi-śmāḥōṯ wā-ḡîl Ps 45,16
		bis zum Tage ihres Todes	ʿaḏ yôm môṯāh 2Sam 6,23
Typisch L 1912:	**15**	*Der Mann, der uns aufgerieben*	hā-ʾîš ʾᵃšer killānû 2Sam 21,5
Eichgrunde	ʿēmeq hāʾēlā 1Sam 17,2.19; 21,9.10		
alle Welt	ḵol-hā-ʾāreṣ z.B 1Sam 17,46	**Typisch G 1921-25:**	**3**
Rat und Tat	ʿēṣā wᵉ-ṯûšîā Spr 8,14	*Ziegengeflecht*	kᵉḇîr hā-ʿizzîm 1Sam 19,13.16
und/als es geschah	wa-yᵉhî z.B. 1Kön 6,11	*Gewande*	bāḡeḏ 1Sam 19,13
Gemach	ḥuppā z.B. Joel 2,16	*„Geh, kehr um!" Da kehrte er um,*	lēḵ šûḇ way-yāšōḇ 2Sam 3,16
Schneide	lahaḇ z.B. Ri 3,22		
		Typisch Bu 1926-38:	**10**
Herd	ṯannûr Jes 31,9	*Schlinge*	môqēš 1Sam 18,21
ehegestern	ṯᵉmôl šilšôm nur Gen 31,2.5 **bei L 1545**	*der aus Gallim war*	ʾᵃšer mig-gallîm 1Sam 25,44
Spruch	māšāl z.B. Num 23,18; Prov 26,9; Hab 2,6	*Ich, gut, ich will einen Bund ... schliessen,*	ṭôḇ ʾᵃnî ʾeḵrōṯ ʾittᵉḵā bᵉrîṯ 2Sam 3,13
darein	ʾēlêhā Ez 24,24	*königen*	mlḵ hif 2Sam 2,9

[278] Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Bd. 1: *Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit)*. Bearbeitet von Dr. M. Brann, Leipzig: Oskar Leiner, 2. verb. und ergänzte Aufl. 1908; Bd. 2.2. *Geschichte der Israeliten vom Tode des Königs Salomo (um 977 vorchr. Zeit) bis zum Tode des Juda Makkabi (160). Zweite Hälfte. Vom babylonischen Exile (586) bis zum Tode des Juda Makkabi (160).* 3. Aufl. 1902; Bd. 6. *Geschichte der Juden vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027) bis Maimunis Tod.* 4. Aufl. 1896; Bd. 10. *Geschichte der Juden von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der Mendelssohnschen Zeit (1750).* 3. vermehrte und verb. Aufl. 1897. Diese Bände finden sich auch auf Digitale Bibliothek, Bd. 44. Berlin: Directmedia 2002.
[279] Tramer könnte diese auch aus anderen, hier nicht untersuchten Übersetzungen, übernommen haben.

Born	ʿên Gen 14,7; maʿyān HL 4,12; bᵉʾēr HL 4,15; Jes 15,8; Jer 6,7; mayim Jer 15,18; mabbûaʿ Pred 12,6; māqôr Sach 13,1; Spr 5,18	*bei den Mägden aber, von denen du sprachst, ... doch (noch) in Ehren stehn*	ʿim-hā-ʾᵃmāhôṯ ʾᵃšer ʾāmart ... ʾikkāḇēḏā 2Sam 6,22
Schoss	berek z.B. Gen 30,3; Ri 16,19; 2Kön 4,20	*mir gefreit*	ʾēraśtî lî 2Sam 3,14
Halle	ʾûlām/ʾêlām z.B. 1Kön 6,3; 7,6-8.12.19. 21	*Gottesschrein*	ʾᵃrôn hā-ʾᵉlōhîm 2Sam 6,2
kund tun	yāḏaʿ hif z.B. 1Chr 16,8; Hiob 26,3; Ps 16,11; 143,8	*Linnenschurz*	ʾēpôḏ bāḏ 2Sam 6,14; 1Chr 15,27
Zittern und Zagen	L 1545 (Mark 14,33) L 1912 (Apg 9,6)	*Vor IHM*	li-pnê yhwh 2Sam 6,21
		mein Antlitz	pānāy 2Sam 3,13
Typische T 1937:	**2**		
Bitternis	mammᵉrōrîm Hiob 9,18		
die sie Schaul geboren	ʾᵃšer yālᵉḏā lᵉ-šāʾûl 2Sam 21,8		

Folgende Ausdrücke Tramers kommen in mehreren Übersetzungen vor:

	Sch	L	Zu	Be	G	T	Bu	(Gr)
Kriegsleute, ʾanšê ham-milḥāmā z.B. 1Sam 18,5	x	x schon 1545	x			x		x 1908: 379, Anm. 12
Kriegsvolk, ʿam ham-milḥāmā 1Sam 18,27	x	x	x			x		
ins (in Davids) Bett, ʾel-ham-miṭṭā, 1Sam 19,13		x	x	x	x	x		
Kebsweib, pilegeš, 2Sam 3,7	x	x schon 1545	x					
Kebse, pilegeš, 2Sam 3,7					x	x	x	
Wohnsitze(e), môšāḇ z.B. Gen 27,39; Num 15,2	x	x				x	x	
Zimbeln, ṣelṣelîm 2Sam 6,5		x					x	
Posaunenschall, ḇᵉ-qôl šôpār, 2Sam 6,15	x		x		x	x	x	
im Rat(e), bᵉ-sôḏ z.B. Jer 23,18	x	x 1545		x	x	x		
Herr, yhwh	x	x schon 1545		x				x
Total	**7**	**8**	**5**	**3**	**4**	**7**	**4**	**2**

Somit ergibt sich folgendes Zwischentotal der von Tramer verwendeten Begriffen und Wendungen, die schon in folgenden Übersetzungen stehen:
Sch 4+7=11, L 15+8=23, Zu 6+5=11, Be 0+3=3, G 3+4=7, T 2+7=9, Bu 10+4=14.
Ein anderes Resultat ergibt sich, wenn in Erwägung gezogen wird, dass jüngere Übersetzungen von älteren beeinflusst sind. So hat nicht Sch ‚Posaunenschall' als

erster verwendet sondern Zu. Bei dieser Betrachtung ergibt sich folgendes Resultat: Sch 4+1=5, L 15+5=20, Zu 6+3=9, Be 0+0=0, G 3+1=4, T 2+0=2, Bu 10+0=10. Folgende Ausdrücke kommen nur in den jüdischen Übersetzungen vor:

	Zu	**Be**	**G**	**T**	**Bu**	**Graetz**
Heerführer, śar haṣ-ṣāb̲āʾ 1Sam14,50	x *(Herrführer)*		x	x		
Lanze, ḫ^{a}nît, 1Sam 18,10-11	x	x				
seine Diener, ᶜ^{a}b̲ād̲āw, z.B. 1Sam 18,22	x	x	x	x	x	
sah ... und erkannte, way-yarʾ ... way-yēd̲aᶜ, z.B. 1Sam 18,28	x		x	x	x	
entfloh, nās, 1Sam 19,10	x	x	x	x		1908: 183
ist angetan, m^{e}k̲urbāl, 1Chr 15,27	x			x		
Jubel, t̲rûᶜā, 2Sam 6,15	x	x		x		
sein Haus zu segnen, l^{e}-b̲ārēk̲ ʾet̲-bêt̲ô, 2Sam 6,20	x auch He, Hi				x	
vor dem Ewigen, li-p̲nê yhwh, 2Sam 6,21	x auch He			x		
Hungersnot, rāᶜāb, 2Sam 21,1	x	x			x	1908: 222
drei Jahre lang, šālōš šānîm, 2Sam 21,1	x				x	
Fürsten, n^{e}śîʾim, Jos 9,15	x		x	x	x	
Blutschuld, dāmîm, 2Sam 21,1	x			x	x	
bei ihnen, ᶜim-mām, 2Sam 6,22	x auch Hi				x	
Total:	**14**	**5**	**5**	**9**	**8**	**2**

Wenn wiederum in Erwägung gezogen wird, dass jüngere Übersetzungen von älteren beeinflusst sind, stammen alle diese Begriffe ursprünglich aus Zu. Es ergibt sich neu folgendes Resultat: (L 20; Sch 5) Zu 9+14=23; Be 0+0=0; G 4+0=4; T 2+0=2; Bu 10+0=10. Jüdische Übersetzer richten sich also neben L vor allem nach Zu, was auch bei Tramer zu beobachten ist. Wie jeder Deutschsprechende seiner Zeit hat er L im Ohr.[280] Bei diesen Überlegungen wurde vernachlässigt, dass die untersuchten Übersetzer in den gleichen Wörterbüchern nachschlugen.

Nicht nur die Wortwahl, sondern auch die Syntax weisen oft darauf hin, dass Tramer nicht selber übersetzt. Ganze Sätze schreibt er bei Zu ab (z.B. 1Sam 19,11. 14, s. KS 43,13-16; 46,4-6). Vieles deutet darauf hin, dass er neben L und Zu noch andere Bibelübersetzer konsultiert: *Schlinge*, *königen, Linnenschurz; IHM* und *Ischboschet* kommen nur bei Bu vor, bei dem er ebenfalls ganze Sätze abschreibt. *Tochtermann*, *Bahre* und *Goliat* kommen nur bei Sch, das wörtlich übersetzte *Ziegengeflecht* und das falsch transkribierte *Machnajim* nur bei G vor. Dass Tramer Graetz verwendet, zeigt sich auch daran, dass er David als *Liebling des Volkes* bezeichnet.[281] Von ‚Bibelsprache' abgesehen, gebraucht Tramer stellenweise eine archaische, resp. ‚archaisierende' Sprache. Vom Expressionismus seiner Zeit beeinflusst, kreiert er auch eigene Ausdrücke, die heute je nach Wahrnehmung exaltiert und/oder ungeschickt wirken. Es kommt zu vielen Stilbrüchen, die aber womöglich gewollt sind. Tramer könnte versucht haben, das biblische

[280] Es gibt noch weitere christliche und jüdische Bibelübersetzungen, die Tramer gekannt haben könnte. Wie das vorliegende Resultat beweist, richten sich aber alle nach den ‚grossen' Vorbildern.
[281] Graetz 1908:156,171,181 verwendet diese Bezeichnung für Jonatan, Samuel und David.

Geschehen in der Jetzt-Zeit lebendig werden zu lassen. Auffällig ist das Nebeneinander von gehobener oder poetischer Sprache und Umgangssprache, wie zum Beispiel: „*Behalt nur deine Michal lieb, sag dem Vater, sie wartet deiner; oh, David, deine Stimme will ich hören, ganz still neben dir hocken ... .*“ (38) Oft kommt es zu Zeitenwechseln, die nicht nachvollziehbar sind. Auch Flüchtigkeitsfehler fallen auf. So schreibt Tramer korrekte Sätze bei Zu falsch ab. Folgende antiquierte, resp. archaisierende, unübliche und exaltierte Wendungen und Rechtschreibfehler fallen ins Auge:[282]
Antiquiert/archaisierend: : *jmd. bei heiterer Laune erhalten (7); der Stunde leben (12); verwartete Stunden (12); Tag auf Tag (16);*[283] *das Denken ist mit jmd. (16); Wachtleute (52); laut machen (80); Begehr sein (86); garnichts (88).*
Unüblich/falsch: *tun, als käme eine Botschaft zurecht (13); den Hals abwürgen (15); mit inniger Freundschaft stehen (34); heut die Nacht (38); einem Manne beigeben (55); Speise weigern (66); sich freien (69); keine Überlegung bleiben (95).*
Vom Expressionismus beeinflusste Ausdrücke und Wendungen und Wortneuschöpfungen: *Eichgrundheld (6), Eichgrundschwur (6)*, *Eichgrundsieger (10); um einen Schwur prellen (7); Blut erwacht (8)*; *mit Pflichten erdrosseln (8); lohend entflammen (9)*; *hart aus dem Schlafe hochkommen (9); hart fahren (66); Herzensangst zernagt (11); einen Gedanken fiebern (16)*; *Bitternis kommt die Kehle hoch (23-24); Friedlichkeit (24): Hoffnungen fahren zu Grabe (29); hart in die Wand dringen (42), Hundstochter (48); des Tages froh sein (54); zerquälen (70); mit Herzblut und mit der Seligkeit der wachen Sinne lieben (69); mit weher Zuversicht erträumten Glückes (87); vergehenden Atems ans Herz legen (88).*

Tramers ‚Nacherzählung' ist wie bei Novellen üblich durch viele direkte Reden und Gedanken geprägt. Vorbild dazu ist auch der biblische Prätext. Auch wenn Tramer als Rabbiner Hebräisch beherrschen sollte, gibt es in der Novelle zu wenig Hinweise, dass er selber übersetzt. Auch wenn *Schwur schwören* (35) oder *nach jmd. Angesichte verlangen* (35) Hinweise auf hebräisches Denken sein könnten, könnte dies ebenso gut eine Angewohnheit sein, die Tramer von hebraisierenden Übersetzern übernimmt, so wie er sich mit ‚expressiven' Ausdrücken nach der literarischen Mode seiner Zeit richtet.[284] Ein Hinweis, dass er neben deutschen Überset-

[282] Der Übergang zwischen falsch und exaltiert, resp. expressiv ist fliessend. Bei der Beurteilung richte ich mich nach Grimm 1851-1971, wobei Zitate aus der Literatur nach 1939 natürlich unberücksichtigt bleiben müssen. Auch wenn nach Erscheinen der Novelle von 1941 bis 1961 noch ein paar Grimm-Bände publiziert werden (ein zusätzlicher Quellenband 1971), ist dies für die vorliegende Beurteilung irrelevant, da Begriffe der gesamten damals bestehenden Literatur zugeordnet werden, wobei das Erscheinungsjahr eines jeden Werks genannt wird, es also ein Leichtes ist, ein nach Tramers Novelle erschienenes Werk auszumachen. Nach 1941 erscheinen nur noch die Bände 10.2.2 (Stehung-Stitzig), 10.3 (Stob-Strollen), 10.4 (Strom-Szische),11.1.2 (Treib-Tz), 12.1 (V-Verzwungen), 12.2 (Vesche-Vulkanisch), 14.1.1 (Weh-Wendunmut), 14,1.2 (Wenig-Wiking),14.2 (Wilb-Ysop),15 (Z-Zmasche), 16 (Zobel-Zypressenzweig). Die Bände 1 bis 10.2.1 (Sprecher-Stehuhr), 11.1.1 (T-Treftig), 11.2 (U-Umzwingen), 11,3 (Un-Uzvogel), 13 (W-Wegzwitschern) sind alle vor 1936 erschienen. Auch die Rechtschreibung war zur Erscheinungszeit der Novelle klar geregelt, und Tramer lernte sie schon in der Grundschule. Weiterführende Information zur Reglementierung der deutschen Rechtschreibung s. Stang, Christian: *Der Duden. Die Geschichte eines Volkswörterbuchs* auf http://www.duden.de/sites/default/files/downloads/Der_Duden_Die_Geschichte_eines_Volkswoerterbuchs_von_Christian_Stang.pdf, abgerufen am 12.4.2017. Zu untersuchen wäre ein möglicher Einfluss des Breslauer Dialekts des Schlesischen, den es heute nicht mehr gibt.
[283] Auch bei Graetz 1908:158.
[284] Vgl. z.B. wa-yᵉḏabbᵉrû ... had-dᵉḇārîm in 1Sam 18,23 bei Zu und fast hundert Jahre später bei Bu: *redeten ... diese Reden*.

zungen auch den hebräischen Text vor sich hat, könnte sein seltsam anmutendes *Geld und Silber* für kesep̱ wᵉ-zāhāḇ in 2Sam 21,4 sein. Möglicherweise richtet er sich nach Zu, Sch oder L, bei denen – anstelle der korrekten Übersetzung *Silber und Gold* – *Gold und Silber* steht. Es könnte sein, dass er – mit der hebräischen Vorlage vergleichend – den Irrtum zur Hälfte bemerkt und das falsche *Gold* zu *Geld* korrigiert, da kesep̱, *Silber*, in Ivrit *Geld* bedeutet. Dass er nicht bemerkt, dass zāhāḇ, Gold, bedeutet, lässt wiederum Zweifel an seiner Hebräischkompetenz aufkommen. Eigentlich müsste Tramer als ausgebildeter Rabbiner nicht nur Bibelhebräisch beherrschen, sondern auch als Breslauer Blau-Weisser mindestens Grundkenntnisse in Ivrit haben.[285] Mit seinen Vorkenntnissen sollte es ihm auch leichter als anderen deutsch-jüdischen Dichtern fallen, Ivrit zu schreiben. Dass er im Gegensatz zu seinem Bruder nicht in dieser Sprache publiziert, könnte darauf hinweisen, dass er nicht sehr sprachbegabt ist und/oder dass für ihn damit noch andere Probleme verbunden sind.[286]

Tramer benutzt **Ironie** als Stilmittel. Auffällig ist Tramers Ironie bezüglich des Tonfalls zionistischer Propaganda aus Palästina: *„Der Nachmittag war lau, und der Himmel wie nur im Israelslande blau.“* (33) Betroffen sind auch die meisten Figuren, resp. die Gruppen, die sie repräsentieren.
Ironie Michal betreffend:

- Tramer führt Michals Mägde ein, die im Prätext nicht vorkommen. Nicht nur durch die vertrauliche Beziehung zu ihnen, sondern auch wegen ihrer Liebe zum ‚Hirtenjungen' David überwindet die Königstochter soziale Schranken (8-9;11;19). Als König wird David noch intimeren Kontakt zu Mägden pflegen (73-83).
- Michals leidenschaftliches Begehren nach David, das sie auf dem Dach auslebt (12), hat eine thematische Parallele in Davids Begehren nach Batseba in 2Sam 11,2-4, das ebenfalls auf einem Dach seinen Anfang nimmt.
- Michals Liebe hat etwas Erstickendes. Sie erachtet David als ihren Besitz, verniedlicht den Helden, den sie ‚hegen und pflegen' will (11;36-37).
- Sauls Männer von 1Sam 19,16 erkennen Götzen und Ziegenhaare anstelle von David (47). ‚Erkennen', ‚Ziegen' und ‚Terafim' haben sexuelle Konnotation, vgl. z.B. Gen 4,1; 31,34; HL 1,8; 4,1. Die David anbetende und vergötternde Michal (69), die soeben eine Nacht neben dem ziegenhaarigen Holzgötzen verbracht hat, muss sich nun jahrelang mit diesem zufriedengeben.
- Während anfänglich das Spottlied der Frauen gegen Saul in Michals Ohren wie ‚Engelsmusik' klingt, werden alle diese ‚Engel' später zur gefährlichen Konkurrenz (18;73).
- Michals Verhalten – sie fällt stets unter Davids Blick zusammen und sieht ihn als ihren Herrn über sich (74) – kontrastiert mit Davids Unsicherheit und seiner Rollenanforderung, eigentlich ihr ‚Herr und Gebieter' sein zu müssen (80-81).
- *„Schön achtest du meine Liebe“* ist nur vordergründig ein Kompliment an David (73).

Ironie Saul betreffend:

- Indem Saul Michal als ‚Hundstochter' beschimpft, betitelt er sich als Hund (48).

[285] S. S. 237 und Anm. 233.
[286] Zu seinem Bruder Moshe Tamari, der auf Ivrit publiziert, s. S. 239 Anm. 241. Es ist anzunehmen, dass sich Hans Tramer in Palästina auch aus ideellen Gründen dieser Sprache verweigert.

Ironie Jonatan betreffend:

- Michal muss ihm vorgeben, was er zu tun hat. Dann gehorcht er ihr wie einem Befehlshaber. Nachher stellt er den Sachverhalt so dar, als hätte er aus eigenem Antrieb gehandelt (26-29;35).
- Davids ‚Freund in Rat und Tat' wird nicht als intelligente und tatkräftige Figur dargestellt. So flieht David nach Sauls Anschlägen nicht zu ihm (34;40-42).

Ironie David betreffend:

- Die Eheidylle besteht aus seinen lustigen Kriegsschilderungen. Das Schwert zwischen seinen Beinen zeigt, wo sein Vergnügen, Interesse und seine Potenz liegen. Nicht Michal ist sein ‚Liebling', sondern Pferde sind ‚seine Lieblinge' (31-33).
- Er wendet sich von Michal ab und ersteigt die Dachzinne, um Jonatan erblicken zu können, was sein begehrliches Erblicken Batsebas vom Dach aus von 2Sam 11,2-4 vorausnimmt. Danach geniesst er die Zeit mit Jonatan, der zu ihm eine ‚heisse Zuneigung gefasst' hat. Sein Verhalten steht im Gegensatz zu Michals Handlung auf dem Dach (12;25;30-34).
- David wird ‚voll kindlicher Einfalt' beschrieben und behält diese Naivität selbst bei der tödlichen Bedrohung durch Saul bei (34;40-41).
- Als er vor Michal auf die Bettmatte hinsinkt, tut er dies nicht aus Leidenschaft, sondern aus Erschöpfung (40-42).
- Während er Michal Sauls Mordanschlag wie einem militärischen Vorgesetzten rapportiert, sieht sie in ihm jemand höher Gestellten und kniet vor ihm (40-42; 69).
- Davids Bescheidenheitsanspruch, als er ‚schlicht angetan mit einem Linnenschurz nur' ist, kontrastiert mit den ‚dreihunderttausend (sic) erlesensten Leuten' an seinem Festumzug. Thematisch greift Michal mit ihrem ‚Sich-zu-bescheiden-Wissen' Davids ‚schlichtes Angetansein' und seine spätere Argumentation für sein Verhalten, sein gezieltes Klein- und Gemeinmachen, auf (71-72; 74).
- Für Hebräischdenkende verrät David sich, wenn er sagt, dass die Mägde ihren König ruhig kennen sollten (82), vgl. yāḏaʿ, *(er)kennen,* in Gen 4,1.
- Nach dem Streit stürmt er verunsichert, aber kriegerisch das ‚Innere des Palastes', wo er vermutlich seine anderen Frauen mit seinem ‚Segen' erfreut (77;81-83).
- Davids Gott, der ihn einst ‚zum Könige von Israel ersehen hat' (81) hat die Michalsöhne ‚ausersehen, das Land zu retten' (94). Davids Rechtfertigung wird durch die Konjunktion ‚deshalb', das Modalverb ‚müssen' und die Berufung auf Gott untermauert.
- David verhält sich polternd und laut, als müsste er sich selber Mut zusprechen, als er die Michalsöhne, die noch nicht das Mannesalter erreicht haben, abholt (88;94-95).
- Davids Gott sagt nirgends, dass die Michalsöhne zum Tod ‚ausersehen' sind, es ist lediglich vom ‚Willen' des Königs die Rede (94).

Tramer spielt nicht nur auf die Michal-Fragmente und die Daviderzählung an.[287] Es kommen noch **weitere biblische Anspielungen** vor:

[287] Zu den Anspielungen auf die Michal-Fragmente und die relevanten Teile der Daviderzählung s. Kapitel *Zusammenfassung des Inhalts und Bezüge zu den Michal-Fragmenten* S. 206-207.

Zweites Michal-Fragment 1Sam 18,17-28 (TS 5-24): Michals Leiden an der Liebe findet sich auch bei Sichem in Gen 34,8, Amnon in 2Sam 13,1-4, der Liebenden in HL 5,8.

Fünftes Michal-Fragment 2Sam 3,12-16 (TS 63-64): Paltiels Aufmachen mit Michal erinnert an das von Abraham mit Isaak in Gen 22,3ef way-yāqām way-yēleḵ ʾel-ham-māqôm. Michal an Abners Hand erinnert an Simson an der Hand des Burschen in Ri 16,26a: way-yōʾmer šimšôn ʾel-han-naʿar ham-maḥᵃzîq bᵉ-yāḏô.

Sechstes Michal-Fragment 2Sam 6,16 (TS 68-77, resp. 73-77): Entgegen 6,12-16 geht David hier dem Volk immer voran, wie dies Mirjam in Ex 15,20-21 tut, die alle Frauen hinter sich hat. Tramers Formulierung erinnert auch an die Forderung des Volkes an Aron in Ex 32,23, einen ihnen vorangehenden Gott zu machen. Wie in Ex 32,18-19 beschreibt er zunächst, was der/die Protagonist/in hört und danach, was er/sie sieht. Im Gegensatz zu Moses nähert Michal sich nicht der lärmenden Menge, die um ihre neue Gottheit tanzt; und während Ersterer sofort mit Wut reagiert, ‚friert' sie ein, bevor ihr der Kragen platzt (72-73;77-78). Michals Weigerung, Davids Aufforderung herabzukommen Folge zu leisten, findet seine Parallele bei Elias' Weigerung dem König gegenüber in 2Kön 1,9-12. Davids Protzen erinnert an dasjenige Ahasveros'. Michal hat dasselbe Standesbewusstsein wie Waschti und verweigert sich wie diese ihrem königlichen Gemahl (74-75), vgl. Est 1,3-8.10-12. Michals höhnischen Herunterziehen der Lippen (75) ist evtl. von Carolsfelds Illustration zu 2Sam 2,16 beeinflusst.[288]

Siebtes Michal-Fragment 2Sam 6,20-22 (TS 77-83): Tramers David verstellt sich vor Michal wie dies David bei Achisch in 1Sam 21,11-20 tut: Er stellt sich nicht verrückt, aber dumm und blickt schweigend *„wie erstaunt geradeaus, als verstehe er nicht ... ." (78)*

Siebtes bis neuntes Michal-Fragment 2Sam 6,20-23; 21,8-9 (TS 77-96): David ist für Michal wie Gott (69), dem sie nicht nur wie Abraham das Wertvollste opfern will, vgl. Gen 22,2, sondern opfert: Liebe und Leben (78). Und David opfert tatsächlich ihre zweite grosse Liebe, ‚ihre Söhne', seinem Gott (93-96).

Neuntes Fragment 2Sam 21,8-9 (TS 93-96): Mit Michals Selbstbild als Witwe (90), vgl. auch 2Sam 20,3, und den mutterlosen Kindern (84, 87-88, vgl. rabb. Literatur) nimmt Tramer das biblische Motiv der Witwen und Waisen auf, denen besonderer Schutz zukommt, vgl. z.B. Ex 22,21; Deut 10,18, wodurch er Davids Tun noch verwerflicher darstellt. Die Situation der verwaisten Nachkommen Sauls klingt v.a. in Klg 5,1-3.7-8.16,19-22 an. Anstössig wirkt das Auftreten des Königs gegenüber Kleinen, denn Sauls Enkel sind nur *fast* Männer (88), vgl. z.B. Deut 7,7; Deut 14,2; 26,18-19; Ex 6,6-7;19,3-6; 33,16; Lev 20,26; 1Sam 2,1-10.

Fazit: Aufgrund dieser Anspielungen wird deutlich, wie anstössig Tramer Davids Verhalten darstellt.

[288] *Die Bibel in Bildern*. 240 Darstellungen, erfunden und auf Holz gezeichnet von Julius Schnorr von Carolsfeld. Leipzig: Wigand 1860:100. (Neuaufl. Zürich: Theol. Verlag 1988).

Von biblischen Anspielungen abgesehen, kommen in der Novelle **Anspielungen auf deutsche**, resp. auf Deutsch übersetzte **schöngeistige Literatur** vor.

- Zum Thema *Liebe und Leid* (Titel) vgl. Gottfried von Strassburg *Tristan und Isolde* (z.B. neu bearb. von Wilhelm Hertz. Stuttgart/Berlin: J.G. Cotta 1919).
- *Gebt sie heraus* (63) vgl. Conrad Ferdinand Meyers (1825-1898) *Die Füsse im Feuer* in *Gedichte.* Leipzig: H. Haeffel 1882.
- *Die Furcht und das Zittern* (7) vgl. Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio*. H.C. Ketels (Übers.). Erlangen: Deichert 1882 (dänische Originalausgabe 1843).
- *(Wie) soll ich nicht tanzen?* (81) vgl. Karl Wilhelm Friedrich Schlegels (1772-1829) *Der Schmetterling* (Vertonung Franz Schubert) in *Gedichte.* Sämmtliche Werke (sic). 9. Bd. Wien: Ignaz Klang 1846.
- *Soll ich nicht fröhlich* sein (81) vgl. Paul Gerhards (1607-1676) Gedicht *Sollt ich meinem Gott nicht singen?*, das mit *Sollt ich ihm nicht fröhlich sein?* weitergeht.
- *Liebebedürfnis* (86) vgl. gleichnamiges Gedicht von Johann Wolfgang von Goethe in *Goethes Werke. Gedichte. Bd. 2.* Vollständige Ausg. letzter Hand. Stuttgart/Tübingen: Cotta 1827.
- *Ach, all zu viel der Qualen ... gelitten* (76-77) vgl. Duetttitel *Welch ein Geschick! O Qual der Seele!* im dritten Akt von Mozarts *Die Entführung aus dem Serail* (Uraufführung 1782) von Johann Gottlieb Stephanie.

Figuren, Themen, Motive, Leitworte, Perspektive, Handlungsorte

Tramers Novelle weist die **Figuren** der biblischen Vorlage auf. Zusätzlich kommen noch Michals Mägde vor. Die Figuren werden wie im Prätext von ihrem Charakter und Äusseren her nicht oder nur knapp beschrieben. Dies erschwert neben der wechselnden Perspektive bei Tramer eine Identifikation.

Michal ist zart und feingliedrig, rein und sanft und strahlt Grösse und Hoheit aus. Der Streit mit David ist eine Ausnahme. Hier *„bricht es in ungekannter Art, hart und ohne Freundlichkeit aus ihr heraus“* (77), vgl. 2Sam 6,20. Ihren Gefühlen David gegenüber wird viel Platz eingeräumt. Sie liebt ihn so sehr, dass sie glaubt, ohne ihn sterben zu müssen, vgl. 1Sam 18,20.28; Ant 6,215. Sie vergöttert ihn und will ihn besitzen. Wie ihr Vater hat sie einen starken, gradlinigen Geist, vgl. 1Sam 19,11, der aber immer mehr von Illusionen und Emotionen getrübt wird. Sie hat ein grosses Bedürfnis zu lieben und zu geben, was erst von Merabs Söhnen geschätzt wird, vgl. 2Sam 21,8-9. Tramers Michal ist fromm, vgl. z.B. bEr 96a, wobei sie vor allem für sich und David betet. Zunächst scheint Gott es ihretwillen tatsächlich zum Guten zu wenden. Was dies bedeutet, wird erst am Schluss offenbar.

David ist rötlich-blond. Das ʾaḏmônî aus 1Sam 16,12c bezieht sich hier auf seine Haarfarbe. Ausser dass er ‚voll kindlicher Einfalt' sein kann (34) – was der Sichtweise des jungen Mannes von 1Sam 16,18d widerspricht – erfährt die Leserschaft nicht viel über sein Gemüt, was mit der Vorlage übereinstimmt. Im Gegensatz zu Michal reagiert er spontan, Denken und Planen sind nicht seine Stärken, vgl. 1Sam 18,27. Vor seiner Flucht verhält er sich ihr gegenüber wie ein Untergebener. Wie im Prätext erwidert er Michals Liebe nicht (in gleichem Masse): Zwar werden in der Novelle einige zärtliche Gesten Davids beschrieben; und als er sie zurückfordert heisst es, dass sie die ‚Geliebte seiner Jugend' gewesen sein soll. Seine Gefühle Michal gegenüber erfährt die Leserschaft aber nur während des Streites:

Er muss ihr recht geben, kann aber nicht angemessen reagieren.[289] Bis zum Schluss verhält er sich höchst ungeschickt. Im Gegensatz zum Prätext sagt nicht der Erzähler, sondern er, dass er gesalbt worden sei und Gottes Hand ihn führe. Als die Lade in seiner Stadt ist, opfert er im Gegensatz zu 2Sam 6,12-19 nicht. Er betet nur im Zusammenhang mit der Hungersnot. Gott braucht er als Rechtfertigung Michal gegenüber und als er Menschenopfer als Sühne fordert, vgl. 2Sam 6,21-22; 21,1-9.
Saul hat einen starken, gradlinigen Geist (86). Immer wieder bekommt er mörderische Wutanfälle. Seine Tochter Michal beachtet er nicht (11).
Jonatan hat eine ‚heisse Zuneigung' zu David (25), vgl. 1Sam 18,3-4. Im Gegensatz zum Prätext handelt er nicht eigenständig zugunsten Davids, sondern lediglich auf Michals Betreiben hin. Er verhält sich ihr gegenüber, als wäre sie seine Vorgesetzte.
Paltiel, der hier nie Palti genannt wird, ist ein braver Mann, der Saul gegenüber loyal ist. Er ist offensichtlich wohlhabend, denn er verfügt über Leute, die sich gegen Ischboschets Auslieferungsforderung hätten wehren können. Michals Sorgen trägt er mit, begegnet ihr mit Ehrfurcht und achtet ihre Reinheit und Hoheit. Auch ist er ihr treu ergeben und liebt sie tief und innig, ohne sie zu berühren. Ein edler Charakter ist ihm eigen. Er ist er ein eigenständiger Denker und intelligenter Beobachter. Auch wenn er gottesfürchtig ist: Samuel gegenüber ist er kritisch eingestellt. Er hätte Michal gegen Ischboschets Truppen verteidigt, wenn er den Widerstand vor Abners Hundertschaft nicht als zwecklos erachtet hätte (56-57;63;85).
Michals ‚Söhne', Merabs Waisen, sind fünf ‚tolle Buben', die zu ‚stämmigen Burschen' heranwachsen und sich ‚überall durch ihre Kraft und ihren Mut' auszeichnen, womit eine Bedrohung für David angedeutet wird, da sie Saul und Simson gleichen, vgl. 1Sam 9,2; Ri 6,14; 16,5-9.15-20. Sie verhalten sich ähnlich wie Michal: ‚Durch kleine Aufmerksamkeiten und zarte Fürsorge' zeigen sie ihr ‚ihre Liebe'. Als David sie zur Hinrichtung abholt, bleiben sie aufrecht und leisten keinen Widerstand. Bis am Schluss nehmen sie Rücksicht auf Michal. Vor ihrer Hinrichtung lassen sie sich von ihrer (toten) ‚Mutter' segnen (88-96).
Von **Davids Frauen** werden nur Abigajil, die David im Arm hält, als er Michal anlässlich der Feierlichkeiten um die Rückführung des ‚Gottesschreins' zu sich herunterwinkt, und Batseba, deren Geschichte im Zusammenhang mit derjenigen von Urias Tod kursiert, kurz erwähnt (71-74;91).

Themen der Novelle sind Liebe und Leiden, Treue und Treulosigkeit, Traum und Realität, Mut und Angst, Stärke und Schwäche, Macht und Ohnmacht, Freiheit und Unfreiheit, Aufbegehren und Erdulden, Rettung und Untergang, Leben und Tod, was durch folgende Leitworte und ihre Wortfelder Ausdruck findet: Liebe/ lieb/lieben; Treue/treu; Schwur/schwören; schwach; Leben/leben; Glück/glücklich/ glücken; Herz/herzen; Denken/denken; Hoffnung/hoffen; Stolz/stolz; Leid/leiden; Tod; Unglück/unglücklich; Furcht/fürchten, Sorge/sorgen, Angst; Schrecken; weinen. Die meisten Themen erscheinen schon in den Michal-Fragmenten. Mit den **Motiven** Witwen und Waisen spielt Tramer auf andere Prätexte an, z.B. Ex 22,21; Deut 10,18, mit dem Motiv Opfertod auf den Märtyrerkult im Jischuv.[290] Die Themen und Motive sind in der Novelle folgendermassen auf die Abschnitte verteilt (*kursiv*), wobei festgestellt werden kann, dass es keine thematischen Symmetrien im Bau der Novelle gibt:

[289] Vgl. v.a. 2Sam 6,21 und S. 132-136.
[290] Zu Witwen und Waisen s. S. 145, 277-278, 469-470; zum Märtyrerkult s. S. 267 und Anm. 308.

1 Michal wird Frau, sie *leidet* und *liebt*.
2 Michal *rettet* David, indem sie Jonatan zu Saul schickt.
3 Michal *leidet*: Eifersucht auf Davids Krieger. Werden ihre *Träume* bald erfüllt?
4 Saul will David in seinem Haus *gefangen* halten und *töten*. Michal wird *schwach.* Sie *rettet* David, indem sie ihm sagt, dass und wie er fliehen muss.
5 Michal *begehrt* vor Saul *auf*, der David einen ‚Weiberfänger' nennt. Sie ist aus Sauls Sicht *frei*.
6 Michal *leidet*, schont sich für David.
7 Paltiel *leidet*.
8 Ischboschet wird *schwach*, als Abner *ermordet* wird. Auch er wird *umgebracht*.
9 Michals *Träume* werden nicht erfüllt. Sie *leidet:* Eifersucht auf Davids Geschäfte, Frauen und Kinder. Ist er ein ‚Weiberfänger'?
10 Michal *begehrt* vor David *auf*. Lebenslanges *Liebesopfer* wird von David verschmäht, Eifersucht. David will *frei* sein, er braucht sie nicht mehr.
11 Michal erzieht Merabs Kinder und erlebt Gegen*liebe*.
12 Gibeonim fordern *Sühneopfer*. Michals *Aufbegehren* verhallt ungehört. Sie stirbt, und ihre ‚Söhne' gehen in den *Tod*.

Die Novelle ist aus der **Perspektive** eines Erzählers in der 3. P. Sing. verfasst. Er berichtet meist aus Michals Sicht (Abschnitte 1-7; 9; 11), nimmt manchmal aber auch Sauls (Abschnitte 2; 4), Jonatans (Abschnitt 2), Paltiels (Abschnitte 6-7) oder Davids Sichtweise ein (Abschnitt 2-4;10). Dies ist ein Schwachpunkt der Novelle, deren Schwerpunkt beim *„psychologisch besonderen Charakter, seiner inneren seelischen Bewegung und seinem Geschick ... "* liegen sollte.[291] Die Leserschaft hat aus diesem Grund Schwierigkeiten sich mit einer Figur zu identifizieren. Dennoch ist nicht nur aufgrund des Titels klar, dass Michal die Protagonistin ist. Über lange Passagen erfährt die Leserschaft in der 3. P. Sing. ihre Gedanken aus der Perspektive des Erzählers. An einigen Stellen ist jedoch nicht klar, ob ein Perspektivenwechsel zu David stattfindet oder ob Michal Davids Gedanken liest. Die meisten direkten Reden finden zwischen Michal und David und vice versa statt. Es gibt neun direkte Reden von Michal an David und sieben von David an Michal. Ihr Redeanteil beinhaltet 425 Wörter, der seine 393. Michal hat etwa die doppelte Anzahl Redeanteile anderen Figuren gegenüber als David.
Handlungsorte sind Sauls Königshof: Michals Zimmer, das Dach des Palastes, Sauls Zimmer (5-22); Michals und Davids Haus: der Stall, der Garten, das äussere Gehöfttor, das (Schlaf-) Zimmer (23-55); Paltiels Gehöft (56-63); Davids Königslager in Hebron (64-67); die Burg Zion in Jerusalem: das Fenster, der Vorraum des Palastes, die Gemächer Michals und ihrer Söhne (68-96).
Fazit: Literaturwissenschaftlich betrachtet weist die Novelle grundsätzliche Mängel auf. Es macht den Eindruck, dass er das knapp hundertseitige Werk unter grossem zeitlichem Druck geschrieben hat.

Die Spiegelung von Tramers Zeit im Text
Tramer richtet sich bei seinen Haus- und Hauseinrichtungsbeschreibungen wahrscheinlich nach palästinischen Wohnhäusern, wie er sie in Dörfern noch zu sehen bekam. So gibt es bei ihm Bettmatten (40). Begriffe wie ‚Stunden' (12) und ‚Minuten' (37) spiegeln eine Zeitauffassung, die im Tanach nicht vorkommt. Auch das von der Romantik beeinflusste Eheideal und die bürgerliche Rollenaufteilung von Mann und Frau spiegeln sich in der Novelle. Natürlich hat Tramer die dichterische Freiheit, dies zu tun.

[291] Martini 1973:371-372.

3.3 Deutung

Die Stärke der Novelle liegt in ihrer Botschaft, in der Aktualisierung des Prätextes, was sich auch im Nebeneinander von archaisierender Sprache, Umgangssprache und der lebendigen Sprache des Expressionismus zeigt. Nicht nur Tramers Zeit und Kultur spiegeln sich in der Nacherzählung, sondern vor allem der ‚alte' Zionist Tramer selber, seine Mitstreiter, ihr Hintergrund und ihre Situation. Tramer besteht auf ein Mitdenken seines Lesepublikums.[292] Im Folgenden wird versucht, seiner Forderung 75 Jahre später nachzukommen, die wichtigsten Figuren der Novelle zu deuten und einen Bezug zu den theoretischen Schriften herzustellen.

Der hohe Stellenwert der **Figur Michal** bei Tramer ist höchst erstaunlich. Eine heutige Leserschaft mag sich vielleicht über seine einfühlsame Darstellung aus dem Jahre 1940 Jahre wundern. Meines Erachtens ist diese Empathie dadurch erklärbar, dass Michal die ‚alten' Zionisten und somit auch den Dichter selber repräsentiert. Wie die ganz junge Michal sich an Sauls Hof aus Distanz einer romantisch-verklärten Liebe zu David hingibt, geben sich Anfang des 20. Jahrhunderts viele junge Juden in Deutschland oder im Habsburgerreich schwärmerisch zionistischen Ideen hin, die in einer fernen ‚Heimstätte' verwirklicht werden sollten. Wie David einer Verbindung mit der Königstochter nicht abgeneigt ist, sind ostjüdische Zionisten, sei es noch in deutschsprachigen Gebieten oder schon in Palästina, deutschen Zionisten nicht abhold, die sie ideell und vor allem finanziell unterstützen.[293] Wie Michal sich an Sauls Hof ganz für David aufgibt, setzen sich die ‚alten' Zionisten in Deutschland oder im Habsburgerreich für zionistische Ideen und ihre Umsetzung ein. Wie aber Michal nach Davids Flucht lange bei Saul zurückbleibt, bleiben viele ‚alte' Zionisten trotz bedrohlicher Situation lange in der deutschen ‚Unkultur' zurück.[294] Wie David Michal in Hebron freudig empfängt, ist der ostjüdisch geprägte Jischuv den ersten zionistischen Immigranten aus deutschsprachi-

---

[292] Vgl. *Verantwortung des Dichters* 1939:8,19.

[293] Vor allem zwischen 1904 und 1920 ist die ‚deutsche Phase' des Zionismus. Vor allem Vertreter des philanthropischen deutschen Zionismus finanzieren Ostjuden die Alija und ihr Leben in Palästina. Die zionistische Terminologie dieser Zeit ist deutsch, Sitz der zionistischen Weltbewegung ist zunächst Köln, dann Berlin, der des modern-orthodoxen Misrachi zunächst Frankfurt, dann Hamburg. Zionistische Kongresse finden im deutschsprachigen Raum statt, Kongresssprache ist Deutsch, der sich selbst das Jiddisch als sogenanntes ‚Kongressdaitsch' anpasst. Vgl. z.B. Kaufmann 2006:43-60.

Viele Ostjuden studieren im deutschsprachigen Raum, auch in Bern. So stammt z.B. Hedwig Annelers Hebräisch-Lehrer, Jehuda Marschak, der seine Dissertation bei Prof. Karl Marti schreibt, aus Weissrussland, vgl. Stadler, Judith Hélène/Knauf, Ernst Axel: *Hedwig Anneler (1888-1969) und ihre Berner Dissertation. Zur Geschichte der Juden von Elephantine 1912. Eine Erinnerung zum 100. Doktorjubiläum einer bemerkenswerten Frau.* Lectio Difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis 2/2011. http://www.lectio.unibe.ch/11_2/stadler_knauf_2011.html, abgerufen am 12.2.2014. Noch vor der Drucklegung der Dissertation 1908 wandert Marschak 1907, unterstützt durch namhafte jüdische Kreise aus Frankfurt a.M. (und Marti und die Annelers), nach Palästina aus, um sich im Aufbau des Bildungswesens zu engagieren, vgl. Nachlass Karl Marti und Hedwig Anneler, Burgerarchiv Bern. Als ein deutsches Technion in Haifa gegründet werden soll, wird er von der Protestbewegung aufgefordert, sich für hebräische Schulen einzusetzen, vgl. *Die Welt. Zentralorgan der zionistischen Bewegung.* XVII Jg., Berlin 28. Nov. 1913. Nr. 48. S. 1626. Ab 1914 wird im Technion Deutsch als Unterrichtssprache durch Hebräisch ersetzt. Vgl. Müller 2014:555-557.

[294] Nur wenige ‚alte' Zionisten machen in den frühen 1920-er Jahren Alija. In der Zeit nach Hitlers Machtübernahme, vor allem nach dem Scheitern von Blumenfelds Initiative, emigriert der grösste Teil der deutschen zionistischen Elite nach Palästina. Ähnlich wie Michal nach Davids Flucht zurückbleibt und ‚seines Hauses achtet', tun dies noch einige deutsche Zionisten unter Leitung von Siegfried Moses und Benno Coh(e)n mit ihrem Projekt der jüdischen nationalen Erneuerung in Deutschland, s. S. 242. Zur deutschen ‚Unkultur' s. S. 238 Anm. 237.

gen Gebieten zuerst recht positiv eingestellt. Wie Michal in Hebron als Königin eine wichtige Stellung einnimmt, nehmen hervorragend ausgebildete deutsche Zionisten im Jischuv anfänglich wichtige Rollen im Bildungswesen ein.[295] Wie Michal bei David in Jerusalem jedoch unglücklich ist, fühlen sich viele ‚alte' Zionisten am Ziel ihrer Träume angelangt, im ‚Altneuland', bald fremd: Sie merken, dass ihre Kultur und ihre Wertvorstellungen nicht gefragt sind.[296] Wie Michal in Jerusalem landen auch sie in Palästina hart auf dem Boden der Realität: David, resp. der Jischuv, entspricht nicht den Vorstellungen. Wie Michal ihre königliche Abstammung nicht leugnen kann, können sie ihren ‚hohen' kulturellen Hintergrund nicht einfach abstreifen. Wie Michal machen sie sich zunächst noch Hoffnungen und versuchen sich den veränderten Bedingungen anzupassen: Sie erklären den Jischuv zunächst zu einer sich immer noch entwickelnden Gemeinschaft, in die sie ihre Erfahrung und ihr kulturelles Erbe, ihre moderne religiöse Einstellung und ihre Ideen für eine emanzipierte jüdische Gemeinschaft einbringen können. Während Michal sich ihre Verblendung erst richtig bei Davids unköniglichem Treiben bei der ‚Rückführung der Lade' nach Jerusalem eingestehen kann, fällt es den ‚alten' Zionisten erst wie Schuppen von den Augen, als sie sich mit der Haltung des revisionistischen Jischuv im Zusammenhang mit den Arabern und der ‚Rückführung' oder der ‚Heraufholung' der aus der Galut (Diaspora) fliehenden Juden konfrontiert sehen.[297] Wie die Königstochter plötzlich erkennt, dass sie aufgrund ihrer Abstammung und ihrer Loyalität für Davids Aufstieg wichtig war, nun aber überflüssig ist, merken die ‚alten' Zionisten, dass sie nicht mehr gefragt sind. David winkt zwar seine erste Ehefrau zu sich und seinen anderen Frauen herunter. Doch wie Michal bekunden ‚alte' Zionisten Mühe damit, sich auf das Niveau des Jischuv herunterzulassen und ihre Identität aufzugeben. Die Auseinandersetzung zwischen Michal und David steht also für den Konflikt zwischen den ‚alten' deutschen Zionisten und dem Jischuv in politischen, sozialen und kulturellen Fragen. Wie David sich durch Michals Vorwürfe bedroht sieht, fühlt sich der Jischuv durch die Vorstellungen der ‚alten' Zionisten bedroht. Wie Michal nach dem Zerwürfnis mit David klar wird, dass sie *„die Hoffnung auf das so heiss ersehnte Mutterglück begraben"* kann (87), wird den ‚alten' Zionisten klar, dass es nicht zu einer fruchtbaren Verbindung zwischen ihnen und dem Jischuv kommen kann. Nach dem Streit mit David erwägt Michal kurz, zu Paltiel zurückzukehren.[298] Doch so wie Michal David nicht

[295] Der Auftrag, das Technion in Haifa zu erbauen, wird 1909 durch den ‚Hilfsverein der deutschen Juden' gegeben. Die Universität von Jerusalem, 1925 eingeweiht, bietet neben Mikrobiologie und Chemie Jüdische Studien an, wo u.a. Gershom Scholem und Martin Buber lehren. Vgl. Myers, David N.: *Hebräische Universität.* In: Dan Diner (Hg.) Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 3. Stuttgart/Weimar: Metzler 2012:14-18. Vgl. Müller, Marcel: *Sprachenstreit.* In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 5. 2014:555-557.

[296] Aus ihrer heimatlichen Kultur ausgewandert oder später geflohen, fühlen sich ‚alte' Zionisten in Palästina in einem kulturellen Exil. Schmuel Hugo Bergman, ab 1928 Philosophieprofessor an der Hebräischen Universität, zweifelt am Sinn seines Lebens. Ernst Simon, der keinen sicheren Arbeitsplatz findet, überlegt, nach Deutschland zurückzukehren. Dass Gershom Scholem Angriff nach vorne macht und ketzerisch fragt, ob Hebräisch die richtige Sprache sei, sich in der Wissenschaft angemessen ausdrücken zu können, hilft ihm nicht viel. Deutschsprachige Gelehrte bleiben am Rand der Gesellschaft. Vgl. Myers, David N.: *Von Berlin nach Jerusalem. Zionismus, jüdische Wissenschaft und die Mühsal kultureller Dissonanz.* In: Schatz/Wiese 2006:331-347; Gelber 2006: 263-276.

[297] ‚Alte' deutsche Zionisten setzen sich 1925-1933 im Brit Schalom (und 1942-1948 in der Alija Chadascha) für eine Verständigung zwischen Juden und Arabern ein, vgl. S. 233 Anm. 218, S. 239 Anm. 239, S. 247 Anm. 265, s. u. Anm. 298.

[298] Einige ‚alte' Zionisten kehren dem Jischuv tatsächlich den Rücken, z.B. der Kulturzionist Hans Kohn (1891-1971), der seit 1925 Leiter der Informationsabteilung des Keren Hajessod in Palästina

verlassen kann, können die ‚alten' Zionisten nicht einfach das Land verlassen, nach dem sie sich so lange gesehnt haben. Zudem können sie Ende der dreissiger Jahre weder nach Deutschland, noch in ein anderes europäisches Land zurückkehren. So wie sich Michal nach dem Bruch mit David ganz den Waisen ihrer verstorbenen Schwester widmet, wenden sich die ‚alten' Zionisten nun den heimatlosen, in Palästina gestrandeten deutschsprachigen Juden zu. Wie Michal ihre Liebe Merabs Waisen zukommen lässt und so wieder Lebenssinn findet, bündeln ‚alte' Zionisten ihre Energie auf die Erziehung der nichtzionistischen deutschsprachigen Juden. Michal hat keine Zeit, sich um Davids Verfehlungen zu kümmern: Dass ihr Mann auf Abwege gerät, geht sie und ‚Sauls Enkel' nichts an, da sie *„mit David und seinem Stamm nichts zu tun"* haben (91). Genauso wenig haben die ‚alten' Zionisten aufgrund der Situation in Europa und ihres neuen Engagements Zeit, sich um Verfehlungen und Streitigkeiten innerhalb des ostjüdisch geprägten Jischuv zu kümmern. Wie Michal stehen die ‚alten' Zionisten nicht nur zwischen zwei Kulturen, sondern auch zwischen zwei Unkulturen. Zuerst erlebt Michal die Unkultur des verrückt gewordenen Saul, die ‚alten' Zionisten die von Nazi-Deutschland. Danach erlebt Michal die Unkultur des aufgestiegenen Davids, die ‚alten' Zionisten die des erstarkten Jischuv. Lautstark wendet Michal sich gegen Unkulturen jeglicher Art: Sie protestiert laut vor Saul, nachdem dieser sich in Mordabsicht gegen David gewandt hat, dann ‚bricht aus ihr hervor', nachdem David sie in aller Öffentlichkeit gedemütigt hat, und am Ende schreit sie ungehört, als David sich in Opferabsicht ihren Söhnen nähert. Als ihr Lebenswerk, das Weiterreichen ihrer Werte an ihre Neffen, vollbracht ist, wird es durch David zerstört. ‚Alte' Zionisten lehnen sich in Deutschland gegen die nationalsozialistische Unkultur auf, im Jischuv erheben sie ihre Stimme gegen die revisionistische Unkultur und gegen die politische und ideelle Gleichschaltung aller Juden.

Am Schluss der Novelle fordert David, dass Merabs Kinder für das Überleben des Landes geopfert werden. Doch so wie der sterbenden Michal die Kraft zum Widerstand fehlt und es nur den Anschein macht, als gäbe sie ihren Neffen den Segen zum Opfertod, fehlt den aussterbenden ‚alten' Zionisten die Kraft, ihre Werte im Jischuv zu verteidigen. Es sieht nur so aus, als ob sie es guthiessen, dass ihre Landsleute sich und ihre Kultur für ein übergeordnetes Interesse von Erez Israel opferten.[299] Die Novelle stellt also eine vehemente Kritik an der Politik des Jischuv dar. Der Schlusssatz *„Bald, in wenigen Stunden, wird sie alle sechs der ewige Schlaf vereinen"* fordert die Leserschaft heraus.

Hönigswalds Definition von Freiheit, die sich der ehemalige Breslauer Blau-Weisse Tramer zu eigen gemacht hat, lehnt ‚individuellen Egoismus', wie dieser anfänglich in der egoistischen Liebe Michals zu David zum Ausdruck kommt, ab.

---

ist und zur radikalen Strömung im Brit Schalom gehört. Er fordert ein neutrales, unbewaffnetes, friedfertiges Land unter Schutz des Völkerbundes mit Elementen des Schweizerischen Föderalismus und der Minderheitspolitik der Habsburger Monarchie. Schon früh kritisiert er das mangelnde Bewusstsein der arabischen Bevölkerung gegenüber und fordert das Erlernen der arabischen Sprache. Er vertritt die Ansicht, dass die Araber von den Zionisten zur Gewalt getrieben würden, wenn diese einen Judenstaat verwirklichten und fordert eine drastische Einschränkung der Einwanderung. Da er sich nicht an einem Krieg mit den Arabern mitschuldig machen will, distanziert er sich vom Zionismus und emigriert 1934 in die USA, wo er Nationalismus erforscht. Vgl. z.B. Wiese 2006:213-252.

[299] Hier spielt Tramer auf diejenigen ‚alten' Zionisten an, die zu dieser Zeit ebenfalls eine Aufgabe der deutschen Identität fordern. So setzt sich Rosenblüth (Pinchas Rosen), ab 1935 Mitglied des Tel Aviver Stadtrats, später erster israelischer Justizminister, für eine Schule mit ‚verschmelzender' Funktion ein, damit ein Volk entstehe, vgl. Rosenblüth, Felix: *Der Schulkonflikt.* In: Achduth Haam. Veröffentlichungen der Partei ‚Achduth Haam'. Juli 1938:10-16.

Es geht Hönigswald um das Wohl der Gemeinschaft, wie es in Michals Engagement für Merabs Kinder zum Ausdruck kommt.[300] Die ‚alten' Zionisten haben sich wie Michal mit ihrer Liebe zu David in eine Art Klosterzelle eingemauert und die Realität nicht sehen wollen. Sie waren wie Michal mit sich selber und ihrem Traum beschäftigt. Erst spät erkennen sie ihre Aufgabe in der Erziehung ihres ‚Stammes'.[301] Michals Erziehung von Merabs Kindern erinnert an das Bild des ‚Staffellaufes der Generationen', ein Produkt der Platorezeption der Renaissancezeit, das die Mitglieder des Breslauer Kreises gerne verwenden. Sie sehen es als ihre Pflicht, das Licht ihres Vorbildes Goethe zu übernehmen, sein Bildungsgut weiterzugeben und gleichzeitig den Prozess der kulturellen Entwicklung einer neuen nationaljüdischen Tradition voranzutreiben, wobei die Kategorien ‚deutsch' und ‚jüdisch' bei ihnen nicht in Konkurrenz zueinander stehen. Die reife Michal erfüllt die durch Hönigswald beeinflusste Erziehungsforderung der Breslauer Blau-Weissen, die die Verpflichtung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft betonen.
Aufgrund seiner späteren Publikationen und aufgrund seines späteren, enormen Engagements wird klar, dass Tramer sich – wie Michal David gegenüber – der Unkultur des Jischuv verweigern wird. Es wird bei ihm kein ‚gemeinsames Kind' der Kulturen geben: Sein Thema wird nicht mehr der Zionismus sein, und er wird nie auf Hebräisch publizieren. Sein gesamtes Lebenswerk wird er der Erinnerung der vernichteten deutsch-jüdischen Kultur widmen. Doch auch wenn er sich – wie Michal bei Sauls Enkeln – um die verwaisten Jeckes bemüht, wird deren ‚königliche', durch die Aufklärung geprägte Kultur – wie Sauls Enkel durch David –, anderen zionistischen Idealen geopfert. Mit den letzten Jeckes ‚stirbt' heute die deutsche Kultur in Israel.
Michals Stellung und ihr Schicksal entspricht auch derjenigen deutsch-jüdischer Dichter und Dichterinnen in Palästina: zum Beispiel Louis Fürnberg, Wolfgang Hildesheimer, Leo Perutz, Heinz Politzer, Arnold Zweig und Else Lasker-Schüler, die sich in Palästina nie heimisch fühlen.[302] Auch diesen Dichtern wird es nie gelingen, ein ‚gemeinsames Kind der Kulturen' zu zeugen.

Die Figur David steht für den durch ideelle und finanzielle Unterstützung deutscher Juden erfolgreich gewordene Zionismus, der im Jischuv umgesetzt wird. Dank seiner Zeit bei Saul, der sowohl für die deutsche Kultur wie auch für die deutsche Unkultur steht, und dank der Hilfe von Sauls Tochter, die für den ‚alten' deutschen Zionismus steht, kann David, der Zionismus im Jischuv, aufsteigen. David steht im ersten Teil der Novelle vor allem für den Zionismus der Zweiten und Dritten Alija, den von den Ostjuden geprägten sozialistischen Arbeitszionismus. Während deutsche Zionisten eher Theoretiker sind, sind ostjüdische Arbeitszionisten Praktiker. So putzt der naive, für den Arbeitszionismus stehende David sein Kriegsgerät, versorgt die Pferde und schürt das Feuer, während die für den ‚alten' Zionismus stehende Michal denkt und lenkt, zum Beispiel Jonatan zur Rettung Davids zu Saul schickt, David anweist, wie er zu fliehen hat, ohne ihm tatkräftig dabei zu helfen (26-32;43-44). Anfänglich hängt Davids Überleben, also das des ostjüdischen Zionismus, von Michal, also vom ‚alten' deutschen Zionismus, ab. David, dem von Anfang an seine Freiheit wichtig ist, der nur ausnahmsweise von selbst zu Michal zurückkommt (33) und sich am liebsten gar nicht anbinden lassen will (83), steht auch für die frühen Kibbuzim, in denen bürgerliches Verhal-

[300] Vgl. Hackeschmidt 1997:138-147
[301] Vgl. Tramer *Zionistisches Mönchstum* 1939.
[302] Zu Lasker-Schülers Traum und Realität betr. ihr ‚Hebräerland' s. S. 195.

ten und somit die herkömmliche verbindliche Ehe verpönt ist.[303] Im zweiten Teil steht David vor allem für den vom Revisionismus geprägten Zionismus. Michal stösst sich an Davids Verhalten mit den Mägden bei der ‚Heraufholung' des ‚Gotteschreins', an seinem Schäkern und Schöne-Worte-Machen. Er will alle(s) ‚umfassen', damit alle(s) mit ihm verschmelze(n) und er Herr über alle(s) werde (73-80). Auch der revisionistische Jischuv will Schmelztiegel werden und bezirzt alle Gruppierungen aller Judentümer aus dem ehemaligen Zaren-, Habsburger-, Osmanischen oder Deutschen Reich, Liberale wie Religiöse.[304] Wie David sich aus Michals Sicht als König ungehörig benimmt, verhält sich die Leitung des Jischuv aus Sicht der ‚alten' Zionisten unangemessen. Wie David sich Michal gegenüber unangebracht verhält, indem er die Königstochter und Königin wie eine seiner Kebsen herumbefiehlt, geht die Leitung des Jischuv über das Kulturbewusstsein der ‚alten' Zionisten hinweg und will sie in seinen Schmelztiegel zwingen. Wie David die Tochter des Königs nicht mehr nötig hat und frei sein will (82-83), braucht der Jischuv die ‚alten' deutschen Zionisten nicht mehr. Und wie unter David Konkurrenten, Kritiker und Gegner aus dem Weg geräumt werden, ohne dass ein Tod auf sein Konto geht, wird auch im Jischuv nicht zimperlich mit Gegnern und Kritikern umgegangen.[305] Als David wegen der Hungersnot die Sauliden an die Gibeonim ausliefert, steht er für den Jischuv, der 1939/40 das Land vor wirtschaftlichem und ideologischem Schaden durch die ‚Überflutung' von Jeckes zu bewahren sucht, resp. diese für das eigene Überleben opfert.[306]

Die Figur Saul steht einerseits wegen seinem ‚starken gradlinigen Geiste' (86) für die deutsche, resp. deutschsprachige Kultur seit der Aufklärung, aus der auch die deutsch-jüdische Kulturblüte hervorgeht, anderseits wegen seiner mörderischen Wutanfälle und seinem ‚bösen Geist in den Augen' (42) für die Unkultur der Nationalsozialisten. Seine fantasievollen Unterstellungen David gegenüber erinnern an antisemitische Verunglimpfungen (49). Wie Saul sich durch David bedroht sieht, sieht sich Deutschland ab 1880 durch die hunderttausenden vor den russischen Pogromen nach Westen fliehenden Ostjuden bedroht. Und während Saul vom ‚bösen Geist' heimgesucht wird und später Selbstmord begeht (57-58), wird die

---

[303] Die Praxis ‚freier Liebe' in frühen Kibbuzim wird in der Fachliteratur kontrovers diskutiert. Die sehr jungen Pioniere sollen versucht haben, die Beziehung zwischen Mann und Frau ‚natürlich' zu gestalten und auch mit Polygynie und Polyandrie experimentiert haben, da es eklatanten Männerüberschuss gab. Einigkeit herrscht in der Literatur darüber, dass eine Beziehung im frühen Kibbuz nur die Betreffenden etwas anging und weder für eine Verbindung noch für eine Trennung die Gemeinschaft um Erlaubnis gebeten werden musste. Die Gemeinschaft blieb immer wichtiger als die Paarbeziehung. Heiratsformalitäten und eine Zeremonie existierten nicht. Das Paar teilte der entsprechenden Stelle mit, dass es einen gemeinsamen Raum haben wollte. Anstelle der verpönten Ehebegriffe wie z.B. baʿal, *Ehemann, Herr*, traten Begriffe wie bāḥûr, *junger Mann*, oder ḥāḇēr, *Freund, Kollege*. Trennungen waren unter den sehr jungen Kibbuzmitgliedern häufig. Der Status einer Frau in der Gemeinschaft war nie der einer Ehefrau, sie blieb eine ḥāḇēra, Paare blieben ḥᵃḇērîm des Kibbuz. Diese Verhältnisse änderten sich jedoch schon bald. Vgl. Spiro, Melford E.: *Kibbutz. Venture in Utopia.* N.Y.: Schocken Books 1963:112-117; Criden, Yosef/Gelb, Saadia: *The Kibbutz Experience. Dialogue in Kfar Blum.* N.Y.: Schocken Books 1976:117,129-131; Tiger, Lionel/Shepher, Joseph: *Women in the Kibbutz*. N.Y./London: Harcourt Brace Jovanovich 1975:206-210. Vgl. auch Meir Shalev (*1948): *Judiths Liebe.* Zürich: Diogenes 1998 (Hebr. 1994). Der Roman handelt vom in den 1930-er Jahren zur Welt gekommenen Zayde, der drei Väter hat.

[304] Der revisionistische Zionismus ist antisozialistisch und nationalistisch, s. auch S. 233 Anm. 218, S. 235 Anm. 222, S. 243-244, S. 247 Anm. 265, S. 263-264 Anm. 298, S. 267 Anm. 307.

[305] Morde wie z.B. der an Chaim Arlosoroff bleiben unaufgeklärt, s. S. 239 Anm. 239.

[306] Vgl. Gelber 2006:263-276.

deutsche Gesellschaft immer 'verrückter' und versetzt ihrer Kultur mit der Wahl Hitlers den Todesstoss.

Die Figur Jonatan, die eine ‚heisse Zuneigung' zu David erfasst hat (25), aber lediglich auf Michals Betreiben hin handelt, steht für philanthropische deutsch-jüdische Kreise, die zwar Ostjuden aufgrund der Propaganda zionistischer Kreise die Alija ermöglicht haben, die jedoch, als Saul als Repräsentant der aufgeklärten deutschen Kultur Selbstmord begeht, ebenfalls getötet werden, da sie nicht rechtzeitig begreifen, dass ihre Loyalität zu dieser tödlich enden könnte.

Die Figur Paltiel steht für kritisch eingestellte deutsche Bevölkerungsgruppen – zum Beispiel gewisse kirchliche Gruppierungen – welche deutsche Juden unterstützen. Wie Michal mit Paltiel keine emotionale Bindung und keine wirkliche Ehe eingeht, interessieren sich deutsche Zionisten nicht wirklich für die Ideologien dieser Kreise. All ihr Sinnen, Trachten und Träumen richtet sich auf Erez Israel. Wie Paltiel vor Abners Hundertschaft kapitulieren muss, vermögen diese Gruppierungen nicht, die deutschen Juden gegen die Nationalsozialisten zu verteidigen.

Von **Davids Frauen** werden nur Abigajil und Batseba namentlich erwähnt, die er erst in Jerusalem heiratet. Wie Michal nicht die einzige Frau Davids bleibt, bleibt die anfänglich von deutschsprachigen Juden geprägte zionistische Bewegung nicht die einzige. Ab Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts setzt sich im Jischuv der Arbeitszionismus durch, ab den zwanziger Jahren der revisionistische Zionismus, der vor allem dem deutschen Kulturzionismus mit seinem ‚hehren königlichen' Gedankengut, diametral entgegensteht. Und wie sich der Jischuv aus Sicht der ‚alten' Zionisten im ‚Katastrophenzionismus' verheddert, wird David mit Batseba auf Abwege geraten.[307]

Michals ‚Söhne', Merabs Waisen, stehen für die heimatlosen jüdischen Deutschen und Österreicher, die mit der Fünften Alija ins Land kommen. Sie sind Kinder, d.h. noch nicht mit dem Zionismus in Kontakt gekommen. ‚Alte' Zionisten kümmern sich wie Michal um die Erziehung der Verwaisten. Michals ‚Söhne' gehen widerstandslos in den von David geforderten Tod, so wie die geflohenen Jeckes in Gefahr sind, sich, resp. ihre deutsch-jüdische Identität und Kultur, widerstandslos zugunsten des Schmelztigels im Jischuv aufzugeben. Tramer spielt mit dem Motiv des Opfertodes (93) auf das Märtyrermotiv an, das im Jischuv Hochkultur erlebt.[308] David, der Jischuv, will Michals ‚Söhne', die deutschen Juden, für ein höheres Ziel, für Fruchtbarkeit in Erez Israel, opfern. Der von den Gibeonim und von David geforderte Sühneopfertod erinnert daran, dass deutsche Juden zu dieser Zeit bei Nichteinlenken auf die Linie des Jischuv tatsächlich um Leib und Gut bedroht sind. Die ‚Schuld Sauls' könnte im aufgeklärten Gedankengut liegen, das die deutschen Juden übernommen haben und mit dem sie der vorherrschenden

[307] Weiterführende Information s. z.B. Brenner, Michael: *Geschichte des Zionismus.* München: C.H. Beck 2002.

[308] Joseph Trumpeldor (1880-1920), der bei einem arabischen Angriff stirbt, soll zuletzt gesagt haben, es sei gut für das Land zu sterben. Er und antike Helden wie die Makkabäer, die Selbstmörder von Massada und Bar Kochba werden zu Vorbildern. Weiterführende Information zu ‚Opfern', die der Jischuv fordert s. z.B. Theisohn, Philipp: *Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne.* Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2005.

Ideologie im Jischuv schaden. Dieses Gedankengut soll der Idee von Erez Israel geopfert werden.

Die ‚Endlösung der Judenfrage' steht, als Tramers Werk 1940 erscheint, noch nicht zur Diskussion. Das Argument der Vernichtung der deutschen Juden als Strafe für ihre Assimilation kommt erst nach der Schoa auf. Aus zionistischer Sicht wird sie dann oft als Folge der deutsch-jüdischen Geschichte seit der Aufklärung interpretiert: als Gegenreaktion auf die Emanzipation der Juden und ihr Vordringen in die deutsche Gesellschaft.[309]
Während Tramer sich in *Zionistisches Mönchstum und Jüdische Wirklichkeit. Ein Wort an die ‚Idealisten' unter uns* an die ‚alten' Zionisten wendet und damit die deutschen Zionisten im Jischuv meint, wendet er sich in der programmatischen Schrift *Die Verantwortung des Dichters* an die deutschsprachigen jüdischen Dichter. In *Michal* setzt er das in diesen Schriften Geforderte um, indem er sich als ‚alter' Zionist und jüdischer Dichter an alle deutschen Jüdinnen und Juden und die sie umgebende Welt, inklusive den Jischuv wendet. Er erfüllt mit *Michal* 1940, was er 1939 forderte. Als jüdischer Dichter

- verantwortet er sich seinem Volk als ‚Gewissen der Zeit' (16)[310]
- versucht er auf die ‚Gewalt der Ereignisse' seiner Zeit zu antworten (11), indem er diese abbildet, Hintergründiges aufdeckt und *„Seelenvorgänge und Handlungsweisen in einen Zusammenhang"* stellt (7)
- kennt er den ‚Seelenzustand' seines Publikums (3): die Probleme der deutschen Zionisten, diejenigen der nichtzionistischen deutschen Immigranten und diejenigen der ihn umgebenden Welt: Jischuv, Deutschland, Europa
- bildet er seine Zeit ab und beleuchtet sie ‚grell' (3;8)
- engagiert er sich für das deutsch-jüdische Publikum. Da sein ‚Kreis' ihm durch *„Geburt, Sprache, Denken und Wesensgleichheit gezogen ist",* schreibt er Deutsch (18)
- fordert er von der Leserschaft Verantwortung und Mitdenken (8;19)
- wählt er passende Figuren und Bilder aus dem Tanach, die *„von seinem Ringen als Dichter und als Jude"* zeugen (22-24)
- geht er in der Zeit zurück, um *„im Gleichnis das Ewige ... herauszumeisseln"* (11)
- thematisiert er das ‚Toben der Völker' gegen die Juden durch den dunklen Teil der Figur Saul und der gegen die Israeliten vorgehenden Philister (26)
- zeigt er die tragische Stellung des jüdischen Menschen ‚zwischen den Lebensmächten' bei seinen Figuren Michal, Saul und David (26)
- thematisiert er den Aufbau *„im altneuen Lande, die Hoffnungen und Fehler" (*26)
- zeigt er den ‚alten' Zionisten durch die Figuren Michal und Jonatan *„wie mangelhaft und unjüdisch"* sie handeln (29)
- ist es sein Wunsch, dass die Welt erkennen möge, wie *„einseitig, ungerecht, vorurteilsvoll und hasserfüllt"* sie Juden beurteilt (29). Im ersten Teil merkt der

[309] Kurt Blumenfeld behauptet in seiner Autobiografie, er und andere Zionisten hätten die Gefahr schon in der Latenzzeit erkannt. Ders.: *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus.* (Hans Tramer Hg. und Einf.) Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1962:183. Vgl. Fraenkel 2006: 303-314.
[310] Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf Tramers *Verantwortung des Dichters* 1939.

wütende, für die deutsche Unkultur stehende Saul sein Unrecht nach Michals Intervention (mittels Jonatan) zugunsten Davids
- verantwortet er sich der Welt gegenüber und übermittelt ihr seinen Schmerz und seine Anklage durch alle seine Figuren (26-31).

Dennoch ist das Ganze nicht so einfach, wie in seiner theoretischen Schrift gefordert. Tramer kann die *„ersehnte Ordnung des Zusammenlebens“* nicht zeigen (9). Seine Figuren Michal und David driften in ihren Interessen zu stark auseinander. Die Novelle erweist sich als selbstkritisches Werk eines ohnmächtigen ‚alten' Zionisten.

Auch wenn der Untertitel der Novelle *Liebe und Leid einer Königin* bibelwissenschaftlich betrachtet unpassend ist, spiegelt er die ambivalente Situation der ‚alten' Zionisten um 1939/40 im Jischuv und ist somit korrekt: Im Zionismus nahmen sie ursprünglich eine ‚königliche' Stellung ein.

3.4 Rezeption

Hans Tramer wird in keinem Nachschlagewerk über deutsch-jüdische Literatur aufgeführt. Sein Name erscheint jedoch im *Deutschen Literaturlexikon*, wo auch sein Michalwerk aufgeführt ist.[311] Obwohl Tramer Zeit seines Lebens viel und auch erfolgreich publiziert, tritt er als Dichter nur einmal in Erscheinung. *Michal* ist kein Erfolg im deutschen Literaturbetrieb beschieden. Kilcher ist der einzige, der *Michal* in ein paar Sätzen rezipiert: *„Tramers enge Beziehung zu deutschsprachigen Literatenkreisen des Jischuw um 1940 bestätigt sich nicht zuletzt auch darin, dass er sich selbst als belletristischer Autor versuchte. Mit dieser biblischen Erzählung über das unglückliche Leben von Sauls Tochter Michal, deren Liebe zum werdenden König David im ödipalen Spiel der Familienmächte und im politischen Spiel der Kriege zerrieben wird, konnte sich Tramer allerdings als Schriftsteller nicht etablieren. Immerhin wird aber deutlich, dass und wie er hier einen dezidiert jüdischen Stoff aufgreift und damit hier ... eine Forderung erfüllt, die er selbst für die jüdischen Schriftsteller aufstellte.“*[312]

Doch motiviert tatsächlich eine ‚enge Beziehung zu deutschsprachigen Literatenkreisen' Tramer zum Verfassen einer Novelle? ‚Versucht' er sich später nicht mehr ‚als belletristischer Autor', weil er merkt, dass er literarischen Anforderungen nicht genügt? Auf Tramers zentrales Anliegen, als Dichter eine dringende, verdichtete Botschaft weiterzugeben, geht Kilcher nicht ein. Offenbar versteht er nicht ganz, was Tramer in seinen theoretischen Schriften fordert. Tramer will sich nicht als ‚Autor versuchen' und schon gar nicht als ‚Schriftsteller etablieren'. Er versteht sich weder als das eine noch als das andere.[313] Es geht ihm nicht ums ‚verantwortungslose' Erzählen eines Schriftstellers (10), und er will sicherlich nicht mit seiner Novelle in literarischen Zirkeln auftrumpfen. Er weist einen bescheiden Charakter auf und folgt offenbar dem Ideal der Blau-Weissen, die sich übergeordneten Interessen unterordnen.[314] Er tritt hier als ‚Dichter' an die Öffentlichkeit, dem es um Sinndeutung und -gebung geht. Er schreibt, wie er es in *Die Verantwortung des Dichters* formuliert hat, unter Zwang und Qual nieder, was sich bei ihm verdichtet hat. Er muss auf die ‚Gewalt der Ereignisse' reagieren (11). Er wird nicht freiwillig

---

[311] *Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisch-Bibliographisches Handbuch.* Bd. 23. Begr. von Wilhelm Kosch; fortgef. von Carl Ludwig Lang. Konrad Feilchenfeldt (Hg.). Zürich/München: K.G. Saur, 3., völlig neu bearb. Aufl. 2003:358-359.
[312] Kilcher 2005:568 (562-587).
[313] Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf Tramer: *Die Verantwortung des Dichters* 1939.
[314] Vgl. S. 236-241.

zum Dichter, er fühlt sich zum Schreiben getrieben. Wenn wir uns vor Augen halten, dass Tramer 1939 zwei programmatische Schriften veröffentlicht, die Leitung des Seminars der HOGOA übernimmt und zu dieser Zeit damit über alle Massen gefordert ist, wird verständlich, dass es ihm unter diesen Umständen nicht möglich ist, ein literarisch hochstehendes Produkt zu verfassen. Tramer verantwortet sich, indem er mit *Michal* sofort auf die Fragen seiner Zeit antwortet (10). Die Auseinandersetzung mit diesen ist für ihn zentral. Schon 1939 ahnt er, dass seine möglicherweise schon in Arbeit befindliche Novelle nicht den erwünschten Erfolg zeitigen wird, wenn er festhält: *„Dass er (der Dichter jhs) vielfach dieses Ziel nicht erreicht und keine Wirkung findet – vielleicht, weil der Mensch dem wahrhaft Göttlichen stets widerstrebt – besagt nichts gegen die Wirkungsabsicht."* (6) Heutige Massstäbe, was ‚gute Literatur' ist oder sein sollte, lassen sich nicht auf Tramers Novelle anwenden. Doch neben den offensichtlichen Schwächen aus heutiger literaturwissenschaftlicher Sicht gibt es viele weitere Gründe, weshalb der Novelle kein Erfolg beschieden ist:

- Die Verantwortlichen des Matara-Verlags preisen in ihrer Broschüre der Neuerscheinungen aus dem Jahr 1940 das Werk folgendermassen an: *„Zu allen Geschenkzwecken geeignet. Das schoenste Buechlein fuer Frauen und junge Maedchen!"* Der Verlag grenzt also das Publikum (eigenmächtig?) ein.
- Auch der Klappentext weckt nicht das Interesse von Tramers Zielpublikum. Zudem hält er nur zum Teil, was er verspricht, und wird dem Programm des Dichters nicht gerecht: *„In dieser äusserst zarten und bildhaften Novelle wird das erschütternde Liebesdrama Michals ... wieder neu lebendig. Die Kunst des Erzählers rundet den sehr knappen Bericht der Bibel von dem Schicksal dieser unglücklichen Frau an der Seite des erfolgreichen Königs zu einem packenden Lebensbilde ab."* Die Novelle ist meines Erachtens an keiner Stelle ‚packend'.
- Das grösste potenzielle Lesepublikum, die den Juden feindlich gesinnten Völker, an die sich Tramer als Dichter wenden will, interessieren sich nicht für sein Werk. Deutsche Verlage drucken keine von Juden geschriebenen Werke mehr. Werke jüdischer Dichter werden schon seit längerem verbrannt.
- Ein Teil von Tramers Publikum, die verfolgten Juden in Europa, sehen sich ab Juli 1941 mit der ‚Endlösung der Judenfrage' konfrontiert.
- Sein kleines potenzielles Publikum in Palästina, die ‚alten' Zionisten und die geflüchteten Jeckes fühlen sich hier an die Anfänge des deutschen Nationalsozialismus erinnert. Sie werden mit gewalttätigen Übergriffen auf Leib und Gut konfrontiert, wenn sie ihre Meinung vertreten. Dies könnte auch der Grund sein, weshalb der Verlag (und Tramer?) das Büchlein so harmlos ankündigt.[315]

Inwiefern die Novelle bei den ‚alten' Zionisten Aufsehen erregte und Wirkung zeitigte, wäre noch zu erforschen. Ab 1942 engagiert sich Tramer in der Alija Chadascha. Was während des Schreibens der Novelle nicht abzusehen war – die Vernichtung der europäischen Juden und der jüdischen Kultur – wirft neue Fragen auf. Nach der Schoa setzt sich Tramer für die Erinnerung der Ermordeten und die mit ihnen vernichtete Kultur ein. Im LBI kann er mit seinem Anliegen für die ganze Welt in Erscheinung treten. Es geht also nicht um die Frage, ob Tramer schreiben kann oder nicht. In *Die Verantwortung des Dichters* (1939) hält Tramer fest, dass

[315] Zur Einstellung einer deutschen Zeitschrift in Ende der dreissiger Jahre s. S. 235 Anm. 222. Zu Anschlägen auf Kioske, die deutschsprachige Zeitungen verkaufen, s. S. 233 Anm. 218, zu generellen Drohungen gegenüber Kiosken und Cafés, die mit deutschsprachigen Zeitschriften zu tun haben, zur Zerstörung von Druckereien deutschsprachiger Druckereierzeugnissen, zur Auflösung einer deutschsprachiger Veranstaltung durch Schlägertrupps s. S. 247 Anm. 265.

das Ziel des Dichters sei, sein Schaffen sichtbar zu machen und Wirkung zu erzeugen. Er für sich scheint herausgefunden zu haben, wie und wo er am meisten erreichen kann. Aus heutiger Sicht bewirkte er mehr durch sein Engagement beim LBI denn als Dichter.

4 Hans Tramers Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten im Prätext[316]

Tramers Novelle beantwortet einige Fragen, die im Prätext aufgeworfen werden. Es kommt auch zu Glättungen, Tilgungen und weiteren Änderungen der Vorlage.

Zweites Fragment 1Sam 18,17-28 (TS 5-24)[317]

1Sam 18,17 *Geht es in 1Sam 17,25 um ein Gerücht oder ein Versprechen?* Hier hat Saul dem ‚Goliatbesieger' geschworen, ihm seine Tochter zu geben (5-6).
Weshalb fürchtet sich Saul vor David und will ihn umbringen, resp. umkommen lassen, vgl. 1Sam 18,5-13.21.29? Sauls Aversion gegen David und seine Furcht vor ihm beginnen schon mit dessen Sieg im ‚Eichgrund' (7-8), vgl. 1Sam 17,48-58.
1Sam 18,19 *Wer ist Adriel?* Ein ‚Oberer' des Heeres (6).
Weshalb wird Merab mit Adriel verheiratet? Das ist allen unverständlich (6).
1Sam 18,20 *Welcher Art ist Michals Liebe?* Es handelt sich einerseits um Verliebtheit, anderseits um Ausdruck ihrer Geschlechtsreife, resp. ihres sexuellen Begehrens und ist eine pubertäre Trotzreaktion, mit der sie soziale Schranken überwinden will: *„Je mürrischer sich ... der König und Vater in Davids Anwesenheit zeigte, desto lohender entflammt ... die Königstochter für den Hirtenjungen"* (8-9), vgl. ihr Umgang mit Mägden (11;19).
Wer spricht Saul auf Michals Liebe an? ‚Beherzte Männer', nachdem ‚alle' ihre Verliebtheit mitbekommen haben.
1Sam 18,21-27 Sauls Plan und seine direkte Verhandlung mit David, aber auch Davids Rede in 18,21.23 sind getilgt. Über das schwer verständliche bi-štayim wird hinweggegangen. Der letzte Teil von Sauls Rede von 18,22e wird mit dem ersten Teil von 18,25c zusammengezogen. Saul begründet seine Brautpreisforderung im Gegensatz zu 18,25d nicht. Seine Forderung von 18,25 wird beschönigt: David soll lediglich hundert Philister erschlagen, vgl. Be; Graetz 1908:182. David reagiert noch spontaner als in 18,26d-27b, vgl. Ant 6,203. Im Gegensatz zu 1Sam 18,27 prüft Saul die Beweise. Welcher Art diese sind, ist getilgt.
Wie reagiert Michal auf Sauls Brautpreisforderung? Sie erkennt, dass Saul als König, nicht als Vater reagiert. Sie fühlt sich als ‚Schlinge' und fürchtet, dass David ihretwegen umkommt. Die Beziehung zu ihrem Vater erleidet einen Bruch. Sie reagiert mit Starre, Schweigen und Essensverweigerung.
Wie ergeht es Michal nach Davids Sieg? Sie ist bezüglich ihrer Gefühle zu Saul und David verunsichert.
1Sam 18,28 *Warum ist David gegen die Philister erfolgreich?* Aus Sicht des Erzählers, resp. Michals hat Gott ihn beschützt, damit er die Ehe mit ihr eingehen kann.
Wie ist Michals Liebe jetzt zu deuten? Nun macht ihr Leben ohne David keinen Sinn mehr, vgl. Ant 6,215, sie wünscht eine vollkommene Vereinigung mit ihm. Für

[316] Hier werden auch diejenigen Stellen aus der Daviderzählung besprochen, die im Teil A thematisiert wurden, also im weiteren Kontext der Michal-Fragmente stehen.
[317] Zum ersten Fragment 1Sam 14,49-50, der Vorstellung der Sauliden s. S. 259-260.

ihn gibt sich auf, bemuttert ihn, erachtet ihn aber auch als ihren Besitz. Ihre Liebe besteht aus romantischen Vorstellungen und Projektionen (37-38).
Liebt David Michal? Hier gibt es mindestens Anzeichen seiner Zuneigung: Im Konflikt mit Saul gibt er sich Mühe, Michal nicht ‚durch ein Wort gegen den Vater' zu verletzen (24), einmal streicht er ihr ‚liebevoll' die Schultern (29), ein andermal verabschiedet er sich ‚zärtlich' (35). Nach seiner Rückforderung schliesst er *„tränenden Auges ... die Geliebte seiner Jugend in die Arme"* (64). Doch diese ‚Liebesbezeugungen' sind anders geartet als die ‚heisse Zuneigung' und die ‚lohende Liebe' Jonatans und Michals (9;25). Während des Ehestreites, vgl. 2Sam 6,20-22, erkennt David zwar Michals Liebe, hat die Saultochter aber nicht mehr nötig (80-81).

Änderungen 1Sam 19,1-7 betreffend (TS 24-35)
Im Gegensatz zu 1Sam 19,1-7 ist nicht Jonatan Auslöser für Davids Rettung sondern Michal. Die Figur Michal erfährt hier eine Aufwertung, die Figur Jonatan eine Abwertung. Jonatan ist weder eine intelligente, noch tatkräftige Figur, sondern führt lediglich Michals Befehle aus. Im Gegensatz zu 1Sam 19,1 sagt Saul nur seinen Männern, nicht auch Jonatan, dass er David töten wolle. Michal beobachtet die Situation genau und ahnt die Gefahr. Sie überredet Jonatan, sich für David einzusetzen. Sie argumentiert, dass das Gesinde von Sauls Todesdrohungen berichte und gibt ihrem Bruder konkrete Anweisungen, wo und wann er den Vater zu treffen und was er ihm zu sagen habe. Sein Gang ins Königshaus, wo er Saul in der Halle beim Essen treffen soll, steht im Widerspruch zum Feld in 19,3. Im Gegensatz zu 19,7 ruft Jonatan David nicht zu sich, sondern kommt zu ihm.

Drittes Fragment 1Sam 19,9-18 (TS 40-51)
1Sam 19,11 *Wo befindet sich Davids Haus?* Stall, Garten und Davids gerader Fluchtweg weisen darauf hin, dass es sich um einen Hof ausserhalb der Stadt handelt. Es könnte auch sein, dass Tramer sich Sauls Residenz als eine Art Streusiedlung vorstellt (30;32;40).
Wie kommt der arme David plötzlich zu einem Haus, vgl. 1Sam 18,23? Michal will sich David unterordnen. Aus ihrer Perspektive ist es ihr Hof. David gegenüber bezeichnet sie es als sein Haus (44;52).
Weshalb weiss Michal, dass David fliehen muss? Als sie zum Fenster hinausschaut, sieht sie Sauls Boten im Hof. Sie schliesst daraus, dass diese David im Haus gefangen halten, damit er am Morgen getötet werden kann, vgl. 2Sam 6,16 (43).
Wer will/soll David töten? Aus Michals Sicht will Saul David töten (43), s.u. zu 1Sam 19,15 Sauls Sicht (47).
Weshalb muss Michal David retten, resp. weshalb rettet er sich nicht selber? Er ist hilflos und kann offenbar nicht denken (43-44).
Wie begründet Michal David gegenüber die Flucht? Er müsse sich retten, da sie ohne ihn nicht leben könne (43), vgl. Ant 6,215.
1Sam 19,12 *Wie rettet Michal David durchs Fenster hinab?* Michal rät David, sich mithilfe eines ‚Gesimsstrickes' durch die ‚Hinterluke' zu retten, vgl. Jos 2,15. David soll also nicht durchs Fenster fliehen, durch das sie gerade blickte, denn auf dieser Hausseite stehen Boten, sondern von der hinteren Hausseite aus (44).
Wo befinden sich Michal und David in ihrem Haus? Da am nächsten Morgen die Wächter eine Stiege heraufkommen, muss sich der Raum im oberen Teil des Hauses befinden. Das erklärt, warum David mit Hilfe eines Strickes fliehen muss (45).

Warum nimmt David Michal nicht mit? Weil sie es nicht will. Sie will seines ‚Hauses achten' und den König aufhalten, damit ihr ‚Einziggelieber' (über-) lebt (44).
Warum bleibt Davids Flucht unentdeckt? Die Hinterluke scheint an die Haushinterseite zu führen, von wo aus er durch die Hinterpforte des Gehöfts fliehen kann, das sich ausserhalb der Stadt oder in einer Art Streusiedlung befindet, s.o. Zudem ist es nach Mitternacht, und der Mond scheint nicht (39-45).
Weshalb verabschiedet sich David nicht von seiner Frau, vgl. 1Sam 20,41? Hier kommt es zu einer ‚Abschiedsrede', die von Verwirrung, fehlendem Überblick, Unfähigkeit, die Situation und seine Frau richtig einzuschätzen, zeugt (44).
Wie ist Michals Rettung aus dem Fenster zu werten? David erweist sich als hilflos. Doch nachdem er Michal das Vorgefallene erzählt hat, verlassen auch sie die Kräfte, vgl. Est 5,1-2 in LXX. Sie lässt ihn hier nicht eigenhändig das Fenster hinunter. Ihre Argumentation, warum er fliehen soll, ist egoistisch. Im Vergleich zum Prätext hat diese Figur hier eine deutlich schwächere Rolle (40-44).
1Sam 19,13 *Was sind Terafim?* Es handelt sich um einen Holzgötzen mit kahlem Schädel, der sich hinter einem Vorhang in der Ecke des Hausaltars befindet (44-45).
Wie sind die Terafim zu werten? Wie steht es um Michals Glauben; wen verehrt sie, wen betet sie an? Obwohl Michal den Vorhang ‚scheu' öffnet, ergreift sie den Götzen ‚keck'. Davids Rettung scheint ihr wichtiger zu sein als falsche Ehrfurcht. Michal verehrt nicht den Holzgötzen, aber sie verehrt David (wie einen Götzen) und betet diesen an. Wenn sie zu Gott betet, tut sie dies für David. Sie ist überzeugt, dass Gott David für sie schützen wird (42;56-57;69;86).
Wie ist Michals Täuschungsmanöver zu werten? Hier erweist sich Michal als aktiv und mutig (44-45).
Was tut Michal danach? Sie legt sich neben den Holzgötzen in Davids Bett (45).
1Sam 19,14 *Handelt es sich hier um dieselben Boten oder um andere als in 1Sam 19,11*? Michal hört dieselben Wächter, resp. Wachboten, die sie kurz nach Mitternacht sah (43-45).
Wann wollen sie David holen? Im Gegensatz zu 19,14, wo sich keine Zeitangaben finden, vgl. māḥār, *morgen*, in 19,11, zeigt sich hier die Sonne am Himmel: Es muss also Vormittag sein (45).
Wie verhalten sie sich Michal gegenüber? Sie scheinen ihr gegenüber befangen und entschuldigen sich damit, dass sie königliche Befehle ausführen müssen (46).
Wie verhält sich Michal ihnen gegenüber? Sie erteilt ihnen Befehle (46).
1Sam 19,15-16 *Handelt es sich bei den Boten hier um dieselben wie in 1Sam 19,11.14?* Mit ‚Sendlinge' ohne bestimmten Artikel macht Tramer deutlich, dass es sich um andere Boten handelt (46).
Wer soll David umbringen? Saul will David eigenhändig umbringen (47), s.o. zu 1Sam 19,11 Michals Sicht (43).
Wie reagieren diese Boten auf Michals List? Sie schauen einander betreten an, schauen Michal nicht an, zögern mit Rückweg, sprechen nicht, (47).
Was geschieht zwischen 1Sam 19,16 und 19,17? Saul kommt zu Michal (47).
1Sam 19,17 *Welches ist der Ort der Handlung?* Michals und Davids Zimmer (47).
Wie reagiert Saul auf Michals List? Er fragt Michal im Gegensatz zum Prätext nicht, weshalb sie ihn betrogen und seinen Feind entrinnen lassen habe, sondern wirft ihr Betrug, Gemeinheit, Fluchthilfe und Verrat vor. Dennoch traut er ihr die List nicht zu, sondern ist der Ansicht, dass David diese zusammen mit ihr ausgeheckt hat. Er ist der Meinung, dass David ihn umbringen will, auch wenn er allen im Königshaus von seiner Liebe ‚geraspelt' hat (48-49). Dies steht im Gegensatz

zum Prätext, in dem kein ʾhḇ Davids einem Sauliden oder einer Saulidin gegenüber überliefert wird.
Welchen Sinn macht Davids lāmā ʾᵃmîṯēḵ *Michal gegenüber?* Tramer interpretiert Davids Aussage wie LXX, Ant 6,215, L, Sch und Be im Sinne von ‚sonst werde ich dich umbringen', nicht als Warum-Frage (50).
Wie ist die Reaktion von Tramers Michal vor Saul zu werten? Sie agiert mutiger als in 19,17, vgl. 2Sam 6,20: Sie tritt vor, stampft und verteidigt David. Im ersten Teil ihrer Rede schleudert sie ihrem Vater die Wahrheit ins Gesicht: Sie wisse, dass er, Saul, ‚Mörderhände' habe, vgl. 1Sam 19,10. Im zweiten Teil, wo sie sagt, dass David gewollt habe, dass sie ihn wegschicke, schummelt sie. Im dritten Teil, wo sie gesteht, dass sie ohne David sterben würde, sagt sie die Wahrheit, vgl. Ant. 6,215 (49-50).
1Sam 19,18 *Welche Folgen hat ihr Verhalten für sie?* Saul hebt ihre Ehe auf. Zunächst wird sie ‚auf ihrem eigenen Hofe' gefangen gehalten (52). Sauls Misstrauen ihr gegenüber ist so gross, dass er denjenigen mit dem Tod bestraft, der mit ihr über David spricht (50-56).

Viertes Fragment 1Sam 25,42-44 (TS 51-57)
Reagiert Saul auf Davids weitere Ehen oder ist es umgekehrt? Tramers David nimmt sich erst weitere Frauen (wobei nicht zwischen Haupt- und Nebenfrauen unterschieden wird), nachdem er in Jerusalem Sitz genommen hat, also lange nach Michals Rückforderung, vgl. 1Sam 25,42-44; 2Sam 3,2-5 (56;67-69).
Wann hebt Saul Michals Ehe auf? Sofort nach Davids Flucht definiert er sie wieder als seine Tochter, die er einem anderen Mann geben will (51).
Darf Saul Michals Ehe mit David auflösen und sie einem anderen Mann geben? Die Frage nach der Rechtmässigkeit der Ehe mit Paltiel, vgl. z.B. bSanh 19b-20a, beantwortet Michal negativ. Als Argument führt sie den Brautpreis ins Feld, wobei sie im Gegensatz zu David in 2Sam 3,14 an die zweihundert getöteten Philister denkt. Entgegen rabbinischer Interpretationen, die Paltiel ob seiner Keuschheit rühmen, will sie die neue Ehe nicht vollziehen (55-56).
Weshalb heiratet Paltiel Michal? Er tut dies auf ein ‚Königswort' hin (56).
Wie sieht diese Ehe aus? Michal ‚schont' ihren Körper für David. Auch Paltiel betrachtet sie als Davids Frau und lebt mit ihr zusammen, ohne sie zu berühren (56).
Tilgung und Glättung: Die gesamte Abigajil-Erzählung von 1Sam 25 ist getilgt. Tramer nennt Palti, vgl. 1Sam 25,44, immer Paltiel (56), vgl. 2Sam 3,15.

Fünftes Fragment 2Sam 3,12-16 (TS 62-64)
2Sam 3,13-14 *Von wem verlangt David Michal zurück?* Die beiden Verse sind zusammengezogen, die Entsendung von Boten an Ischboschet ist getilgt. Tramers David verlangt nur von Abner, den er als Repräsentant der Sauliden anspricht, seine Frau zurück, die er nicht als Sauls Tochter bezeichnet, und untermauert ihm gegenüber sein Recht auf Michal mit dem entrichteten Brautpreis von hundert Philistern. Die Vorhäute sind getilgt (62-63).
Wie ergeht es Michal mit Davids Forderung? Sie ist glücklich (63).
2Sam 3,15-16 *Wer fordert Michal bei Paltiel zurück?* Ischboschets Boten holen sie bei Paltiel ab und übergeben sie Abner, der mit einer Hundertschaft unweit von Paltiels Gehöft wartet. Paltiel geht deshalb hier weinend *hinter dem Zug her* (63-64).
Warum wehrt sich Paltiel nicht? Er ist Abner und seiner Hundertschaft, nicht aber Ischboschets Leuten, unterlegen (63).

Wie ist ʾîš *in 3,15 und* ʾîšāh *in 3,16 zu verstehen?* Aus Paltiels Sicht ist Michal seine Frau (59), nicht aber aus Davids Sicht.
Wie ist Paltiels Weinen zu verstehen? Aus Paltiels Sicht ist von Achtung und von der Angst, Michal zu verlieren die Rede (56;58;63), aus Michals Sicht ist von tiefer und inniger Liebe Paltiels ihr gegenüber (85).
Wie steht es mit Michals Gefühlen Paltiel gegenüber? Für sie scheint die Verbindung nicht unerträglich gewesen zu sein, denn sie erwägt nach dem Bruch mit David zu ihm zurückzukehren (84).
2Sam 3,16.20 *Wie reagiert David, als er Michal wieder hat?* Er hat Tränen in den Augen, schliesst sie in die Arme und macht für sie ein Festgelage (64).
Welche Funktion und Rolle hat Michal bei David? Sie wird in Hebron Königin an seiner Seite (67;70).
Änderung: Michal bekommt hier entgegen dem Prätext den Titel und die Rolle einer Königin.

Änderung von 2Sam 6,1-15 (TS 71-73)
Tramers David sammelt zehnmal so viele Soldaten wie im Prätext. Der Vorfall mit Uza ist getilgt. Die laut singenden Priester sind aus 1Chr 15,16. Nicht nur David tanzt hier; alle tanzen hinter ihm her, während sie den Berg hochkommen, vgl. 2Sam 6,5.14-15. Tramers David ist ‚schlicht angetan mit einen Linnenschurz nur', während der David in 6,14 mit einem Efod bekleidet ist und gemäss 6,22 seine Bescheidenheit nicht durch seine Kleidung, sondern durch sein Verhalten zeigen will (71-72).

Sechstes Fragment 2Sam 6,16 (TS 73-77)
Wie ergeht es Michal nach ihrer Rückforderung an Davids Seite? Ihre Träume stimmen nicht mit der Realität überein. David hat aufgrund seiner Pflichten als König, mehrfacher Ehemann und Vater kaum Zeit für sie. Da sie ‚ihren vergötterten David' teilen muss, leidet Michal (68-70).
Was tut David genau? Im Gegensatz zu 6,14-16, wo David sich alleine vor JHWH ausgelassen verhält, jubelt und frohlockt er hier mit dem Volk und tanzt und singt vor dem Ewigen her den Berg hinauf (72). In der Stadt tanzt er aus Michals Perspektive ‚mit all seinen Frauen vor Seinem Schrein' (75), sie schauen also nicht zu, vgl. 6,20.
Wie schaut Michal aus dem Fenster, bᵉʿaḏ ha-ḥallôn? Sie schaut durchs Fenster (also nicht herunter), wie sie dies bei allen Übersetzern ausser Bu tut (73).
Wie ergeht es Michal angesichts dessen, was sie erblickt? Ihr Befinden steht im Gegensatz zu dem des Volkes, das Glück und Einssein in Liebe mit David erlebt. Es erlebt das, wonach sie sich immer gesehnt hatte, was ihr aber versagt blieb, obwohl sie David immer – wie das Volk hier – zum Mittelpunkt ihres Lebens gemacht hat. David war für sie wie ein Gott, dem sie Leben und Liebe opferte. Sie betete für ihn, setzte sich aktiv für ihn ein und war ihm treu, selbst nachdem sie Paltiel gegeben worden war. Das Blut gefriert ihr in den Adern, als sie David ‚mit all den Mägden und den Frauen des Landes' hüpfen sieht (73). Was er hier tut, flirten und Komplimente machen, gab es in ihrer Beziehung nicht. David zeigt öffentlich, dass er sich für alles Weibliche ohne Standesunterschied interessiert und sie nicht mehr ‚die erste unter den Frauen' ist (67). Sie erkennt, dass ihm jeglicher Takt und Anstand fehlt, dass er nicht weiss, wie er sich zu verhalten hat. Sie fühlt sich verletzt, was sich in ihrem Beinah-Weinen zeigt. Ihre Wahrnehmung nähert sich der von Saul an (72-78).

Was ist unter Michals Verachtung im Herzen gemeint? Hier ist es ein kurzes, verachtendes Lachen, vgl. Ant 7,85 (75).
Wie kommt es dazu? Im Gegensatz zum Prätext schaut Michal nicht auf David herunter, sondern David winkt sie, Abigajil im Arm, wie eine Magd zu sich herab (73-74).
Änderungen 1Sam 6,16-19: Hier wird die Lade vor Michals Nase abgestellt, während sie in 6,17 im Zelt abgestellt wird. David übernimmt, nachdem die Lade in seiner Stadt ist, keine priesterliche Funktion. Seine Opferungen und Segnungen sind getilgt.

Siebtes Fragment 2Sam 6,20-22 (TS 77-83)
2Sam 6,20 *Weshalb kommt es zu Michals Ausbruch?* David hat sie auf mehreren Ebenen verletzt: als Frau, als Königstochter und (einzige) Königsfrau (77).
Wo tritt Michal David entgegen? Im Vorraume (77). Sie verlässt also die Frauendomäne nicht ganz.
Wogegen verwahrt sich Michal? Sie will nicht wie eine Kebse behandelt werden und fordert Achtung (77-80).
Wie erklärt sie sein Verhalten? Als König habe er die Saulstochter nicht mehr nötig (79).
Was ist die Quintessenz ihrer Rede? Sie widersetzt sich nicht mehr seinen vielen Frauen, steht ihm aber als Ehefrau nicht mehr zur Verfügung (77-80).
Änderungen Tramers Michal äussert weder Kritik am König David noch religiöse Kritik. Sie stellt den untreuen Ehemann, der sie öffentlich demütigt. Dass David sich mit Mägden vergnügt, scheint für sie insofern schlimm zu sein, da diese ihre einzigen Vertrauten waren. Sie erniedrigt diese sprachlich nicht so stark wie im Prätext (11;19;53;78).
2Sam 6,21 *Wie ergeht es David mit Michals Vorwürfen?* Er muss ihr recht geben. Sie sagt, was er nicht zu sagen wagt, da er dazu zu feige ist. Auch wenn er sich eigentlich als ihr ‚Herr und Gebieter' fühlt, spürt er ihre Hoheit (80-81).
Wie reagiert er auf die Vorwürfe? Er antwortet inkongruent ‚mit erzwungener Gleichgültigkeit'. Seine Frage, mit der er sich auf den Ewigen beruft, stellt keine angemessene verbale Reaktion auf ihren konkreten Vorwurf der Untreue dar (81).
Änderung: Davids Aussage ist hier in eine Frage gekleidet.
Tilgung: Davids Seitenhieb auf die ganze Saulsippe fehlt.
2Sam 6,22 *Wie kommt es zu Davids zweiter Aussage?* Michal reagiert auf seine ungeschickte Frage nonverbal, mit höhnischem Gesicht, was ihn verunsichert (81).
Wie meint er die Aussage bezüglich der Mägde? Hier greift er ihren Vorwurf bis zu einem gewissen Grad auf, doch steht hinter seiner Antwort keine Absicht mehr: Er verliert die Contenance und verrät unreifes Denken und Verhalten. Seine Weigerung, sich ‚anbinden' zu lassen, zielt gegen die Vorstellung der verbindlichen Ehe (81-83).
Änderung: David will sich hier vor dem Volk des Ewigen, nicht vor sich selber erniedrigen. Es soll sehen, wie klein der König vor Gott ist. Davids Frage, ob er nicht vor dem Ewigen fröhlich sein dürfe und der letzte Satz, dass die Mägde ihren König kennen sollten (81-82), stehen nicht im Prätext. Damit geht er nicht auf Michal ein, die ihm nicht sein Tanzen, sondern vor allem seinen Umgang mit ihr vorwirft (77-78).

Achtes Fragment 2Sam 6,23 (83-90)
Was geschieht nach dem Streit mit Michal? David wendet sich ganz von Michal ab.[318] Sie will in seiner Nähe bleiben und wendet sich Merabs Kindern zu (83-86).
Warum ist Michal kinderlos? Es gibt mehrere Hinweise auf eine platonische Verbindung mit David. Die Hochzeitsnacht ist ‚still' und verläuft mit Davids Erzählungen über seine Salbung. Als junge Frau, vor Davids Flucht, verbringt sie die Nächte allein, da David mit seinen Männern – Jonatan, Saul oder seinen Soldaten – zusammen ist. Sein Verhalten steht im Gegensatz zu dem des Liebhabers in HL. Er wendet sich von Michal ab und seinem Kriegsgerät zu. Sein einziges Interesse gilt dem Krieg, den er lustig findet. Pferde sind seine ‚Lieblinge'. Die schwärmerische Michal scheint sich des unerotischen Ehelebens nicht bewusst zu sein (21-44). Nach ihrer Rückforderung zerbricht Michals Liebe zu David an seinen vielen Frauenbeziehungen. Sie fühlt sich von ihm nicht körperlich angezogen, wenn er nach anderen Frauen riecht. Er verhält sich ihr gegenüber wie ein pubertierender Sohn seiner Mutter gegenüber. Wegen seines öffentlichen Verhaltens ihr gegenüber kommt es zum Bruch (68-80). Aus diesem Grund kann sie *„auch noch die letzte Hoffnung auf das so heiss ersehnte Mutterglück begraben. Denn nun, nachdem sie so geschieden waren, wird sie nie und nie ein Kind mehr haben bis zum Tage ihres Todes"* (87).

Änderungen 2Sam 21,1-7 betreffend (92-93)
2Sam 21,1-6 wird zusammengefasst wiedergegeben, Mefiboschet in 21,7 ist getilgt. Entgegen 9,10-13, wo David nur diesem Barmherzigkeit zeigt, setzt David zunächst ‚seinen Ehrgeiz darein', allen Nachkommen Sauls öffentlich Liebe zu zeigen, also auch Merabs Söhnen, indem er sie am Hof erziehen lässt (84). Während David sich wegen der Hungersnot in 21,1 ohne Anliegen an JHWH wendet und dieser umgehend reagiert, betet Tramers David vergeblich ‚vor dem Antlitz des Ewigen' um Regen. Da er hier das erste Mal betet, dauert es offenbar lange, bis dieser reagiert. Im Gegensatz zum Prätext besteht aus Gottes Sicht ein kausaler Zusammenhang zwischen Sauls Verhalten und der Hungersnot, was durch die Partikel ‚(des-)wegen' und ‚weil' betont wird, vgl. Zu und T. Hier erzählt Gott, nicht die Erzählerschaft, vom Schwur der Israeliten. Die Erzählung über die Gibeonim in 2Sam 21,2 wird mit derjenigen über die Priester von Nob in 1Sam 22,6-21 kombiniert. Die Erläuterungen zu den Gibeonim von 2Sam 21,2cd und ihre ausweichende Rede von 21,4c sind getilgt. Tramer tilgt einen Grossteils des Gesprächs zwischen David und den Gibeonim, z.B. das Lavieren der Gibeonim und Davids Wunsch nach Segnung des Erbteils in 21,3-4. Bei seinen Gibeonim schimmern bei der Syntax keine Emotionen durch; sie sagen unverhohlt, was Sache ist. Im Gegensatz zu 21,6b verschweigen sie Details zur Hinrichtung und sprechen lediglich von ‚Sühne', womit sie die Frage des Königs von 21,2c û-ḇam-mā ʾᵃḵappēr aufgreifen. Aus der vorsichtigen Forderung der Gibeonim in der Passivform in 21,6a wird ein an König David gerichteter Imperativ: Sie fordern die Auslieferung von sieben Sauliden. Der Widerspruch von 21,4-6, weshalb die Gibeonim zunächst sagen, dass

[318] Vgl. Dorfman, Joseph: *Michal, Tochter Sauls*. (Entwurf für ein) Lyrisches Drama in zwei Aufzügen/sieben Szenen. Libretto nach dem Alten Testament und Anderem. Tel Aviv: 1995:3 (Musikabteilung National Library of Israel, Jerusalem). Dorfmans David schickt Michal in die Verbannung, weit weg von Jerusalem. Seine Michal fragt sich, ob David sie liebt und ist der Ansicht, dass sich David wie der Pöbel gebärdet. Sie fragt zudem: *„Ist es nur ein und einzig der Gottesglaube der in ihm ist?"* (sic)

sie niemanden in Israel töten wollen, dann aber Sauliden zur Hinrichtung fordern, ist getilgt (92-93).
Durch das Motiv der Waisen und Witwen (88;90) und den Begriff ‚Sühneopfer' (93-94) verurteilt Tramer das Tun seines Davids. Witwen und Waisen gebührt bei den Israeliten besonderer Schutz; und Menschen sind nie Sühnopfer, vgl. z.B. ḫaṭṭāʾṯ in Ex 29,36; 30,10; Lev 4,3-35; 5,6-13. Im Judentum wird die christliche Sühnopfertheorie vehement abgelehnt. Aus Sicht von Michals Söhnen ist es der Wille des Königs, sie als ‚Sühneopfer' auszuliefern (94).

Neuntes Fragment 2Sam 21,8-9 (TS 93-96)
Muss in 2Sam 21,8 wegen Adriel, der in 1Sam 18,19 Merab geheiratet hat, und wegen Michals Kinderlosigkeit in 2Sam 6,23 Merab stehen? Tramer schreibt Michal, wie dies die jüdischen Übersetzer Zu, T, G und Be (nicht aber Bu) tun, die sich nach MT und rabbinischen Meinungen richten.
Wie sind die fünf Söhne Michals zu erklären? Michal hat ihrer sterbenden Schwester Merab versprochen, für ihre fünf kleinen Söhne zu sorgen. Diese anerkennen sie als ihre Mutter und nennen sie auch so (84-88), vgl. z.B. bSanh 19b.
Wie ist Davids Verhältnis zu Michals Söhnen? Er setzt *„seinen Ehrgeiz darein, ... an den Nachkommen Sauls Liebe zu zeigen".* Dabei scheint es sich um eine öffentliche Liebesdemonstration zu handeln (84-85). Die Beschreibung der ‚stämmigen Burschen', die sich ‚überall durch ihre Kraft und ihren Mut' auszeichnen, zeigen die Bedrohung, die sie für ihn darstellen (89).
Handelt es sich um eine Hinrichtung oder Opferung? David spricht von ‚Sühneopfern'. Aus Sicht der Michalsöhne ist es eine Hinrichtung, da von ‚Richtstatt' die Rede ist (93-95).
Wie reagieren sie auf Davids Befehl? Wie Michal denken sie an das Wohlergehen anderer, hier an dasjenige ihrer ‚Mutter'. Sie wollen vermeiden, dass sie von ihrer Hinrichtung erfährt. Sie bleiben aufrecht und fügen sich David (94-96).
Änderung: Im Gegensatz zum Prätext werden nicht die Söhne Rizpas und Michals zusammengezählt, sondern die Anzahl der Mitglieder der ‚Michalfamilie': *„Bald ... wird sie alle sechs der ewige Schlaf vereinen."* (94)

Füllen einer Leerstelle von 1Sam 21,10
Wo ist Michal, als Rizpa die Leichen bewacht? Sie ist tot (96).

Tramer bietet also der Bibelwissenschaft schon 1940 eine Reihe relevanter Interpretationen an. Wie die vorliegende Novelle zeigt, ermutigt er schon damals seine Leserschaft, die Perspektiven des Prätextes zu hinterfragen. Heute ist der Wert unterschiedlicher Perspektiven beim literaturwissenschaftlichen und gendergerechten Ansatz der Bibelwissenschaft anerkannt.

III Grete Weil: *Der Brautpreis.* Roman. 1988

Vorbemerkungen

Für folgende Punkte verweise ich ausdrücklich auf meine publizierte Masterarbeit, die dem Roman als Gesamtwerk gerecht wird:[319]

- ausführliche Untersuchung von Weils Biografie, ihrem autobiografischen Konzept, ihrer Motivation zum (autobiografischen) Schreiben,
- Überblick über alle Kapitel,
- ausführliche Analyse und Deutung ihres Romans *Der Brautpreis* mit der autobiografisch geprägten Protagonistin Ich-Grete, die sich mit ihrer jüdischen Identität auseinandersetzt,
- Hintergründe der Entstehung des Romans,
- Einordnung des Romans in ihr Gesamtwerk,
- Einordnung des Romans in die Geschichte der deutschen autobiografischen Literatur und in die Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur.

Hinsichtlich der neuen Fragestellung wurde die publizierte Masterarbeit grundlegend überarbeitet und ergänzt. In dieser Arbeit interessiert nur die zweite Protagonistin Ich-Michal.[320] Im Zentrum stehen diejenigen Kapitel in Weils Roman, die einen Bezug zu den biblischen Michal-Fragmenten und diejenige Teile der Davidderzählung haben, die im Teil A, *Antike Literatur*, besprochen wurden. Neu ist die ausführliche Untersuchung von Weils Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten im Prätext, die genauere Untersuchung der Prätexte, die Weil als Vorlage dienten, resp. gedient haben könnten und der bibelwissenschaftliche Kommentar im Kapitel Deutung. Für die möglichen Gründe für die Wahl der Protagonistin Michal verweise ich ebenfalls auf die Masterarbeit.

1 Grete Weils Leben und Werk

Grete Weil kommt als Margarete Elisabeth Dispeker am 18. Juli 1906 in Egern am Tegernsee (Oberbayern) als jüngstes Kind von Siegfried Dispeker und Isabella (Bella) geb. Goldschmidt zur Welt. Von jüdischer ‚Heiratspolitik' und einer gewissen gefühlsmässigen und beruflichen Verbundenheit des Vaters zur jüdischen Gemeinde abgesehen, verbindet Weils Herkunftsfamilie nichts mit dem traditionellen Judentum.[321] Zwanzigjährig beginnt Grete den Stoff für das Abitur nachzuarbeiten, welches sie 1929 besteht. Ihren ersten Mann, Edgar Weil, ein Cousin zweiten Grades, kennt sie von Kindsbeinen an. Ihren zweiten Mann, Walter Jockisch, lernt sie als Jugendliche durch Edgars Bruder kennen. Ab 1929 studiert sie wie Edgar Germanistik. Nach ihrer Heirat 1932 wird dieser zweiter Dramaturg bei den Münchner Kammerspielen, während Grete in München weiterstudiert.[322]

---

[319] Stadler, Judith Hélène: *Grete Weil. Der Brautpreis.* Masterarbeit zur Erlangung des Mastergrades der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät Luzern, 10. Februar 2010. Online: https://zenodo.org/record/30906/files/unilu_mas_2010_fulltext.pdf, abgerufen am 3.2.2016.

[320] Weils Michal wird im Folgenden Ich-Michal genannt, da sie sich am Anfang der Kapitel, die aus ihrer Sicht geschrieben sind, mit ‚Ich, Michal' vorstellt. Für die literaturwissenschaftliche Sicht auf Weils Werk erweist sich Giese, Carmen: *Das Ich im literarischen Werk von Grete Weil und Klaus Mann. Zwei autobiographische Gesamtkonzepte.* Frankfurt a.M./Berlin/N.Y. et al: Lang 1997 als hilfreich. Bis heute unübertroffen ist die Monografie von Meyer, Uwe: *„Neinsagen, die einzige unzerstörbare Freiheit". Das Werk der Schriftstellerin Grete Weil.* Frankfurt a.M./Berlin/N.Y. et al: Peter Lang 1996. Darin wird auch DB besprochen.

[321] Weiterführende Information zur Familie und Kindheit s. LWAL 9-64.

[322] Weiterführende Information LWAL 53-104.

Als anfangs März 1933 Edgar verhaftet wird, da er in Verdacht steht, mit Kommunisten zusammenzuarbeiten, wird Grete und Edgar Weil klar, dass sie Deutschland verlassen müssen. Sie sehen sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, als Germanisten im Ausland eine Brotarbeit zu finden. Im Sommer 1933 muss Grete Weil ihr Studium abbrechen. Als Edgars Eltern eine Möglichkeit sehen, eine Zweigniederlassung ihres pharmazeutischen Unternehmens in Holland aufzubauen, steht Holland als Emigrationsland zur Diskussion. Grete absolviert in München eine inoffizielle Anlehre als Fotografin, während ihr Mann zunächst alleine nach Amsterdam emigriert. 1937 folgt sie ihrem Mann ins Exil. Da sie keine Arbeit findet, macht sie sich selbständig. Im Sommer 1937 gelingt es ihr, ihre Mutter aus Deutschland herauszuholen. Edgars Eltern können 1939 emigrieren, nachdem sie ihre Fabrik in Deutschland zu einem Spottpreis verkaufen konnten. Die Sommerferien 1939 verbringen Edgar und Grete im Wallis. Gerne wären sie in der Schweiz geblieben, doch Edgars Eltern drängen zur Rückkehr nach Holland. Das Thema des verpassten ‚Nein-Sagens' tritt später immer wieder in Weils Werk auf.[323]
In der Nacht vom 9. auf den 10. Mai 1940 wird Holland von den Deutschen überfallen. Am 14. Mai misslingt Edgar und Grete Weils Fluchtversuch nach England. Im Oktober 1940 treten die Nürnberger Gesetze auch in Holland in Kraft, im Januar 1941 werden alle Juden erfasst und erhalten in der Folge den J-Stempel in ihre Personalausweise. Ende Februar 1941 werden alle jüdischen Beamten entlassen. Als es im selben Monat zu Ausschreitungen im Judenviertel von Amsterdam kommt, werden die ersten Juden festgenommen und ins KZ Buchenwald deportiert. Am 11. Juni 1941 wird eine Razzia in Amsterdam-Zuid durchgeführt. Edgar Weil hat gerade auf der kubanischen Botschaft sein Visum abgeholt, um mit seiner Frau über Kuba in die USA einwandern zu können, als er verhaftet wird. Er kommt ins KZ Mauthausen, wo die Inhaftierten in einem Steinbruch zu Tode geschunden werden. Laut offiziellen Angaben ‚stirbt' er am 17. September 1941.[324]
Im Juni 1942 wird der Judenstern eingeführt, und die ersten ‚Säuberungen' werden durchgeführt.[325] Grete Weil beginnt für die Widerstandsorganisation Fotos für gefälschte Personalausweise anzufertigen.[326] Im Juli bekommt sie den Aufruf zum ‚Arbeitseinsatz unter polizeilicher Aufsicht' nach Deutschland. Doch ihr Entschluss stand fest: Sie will um ihr Leben kämpfen. Sie sieht keine Alternative und meldet sich beim Jüdischen Rat.[327] Rückblickend meint Weil: *„Mir wäre wohler, ich wäre*

---

[323] Weiterführende Information LWAL 104-147. Vgl. das verpasste Nein-Sagen von Ich-Michal und Palthi gegen Isch-Boschets Aufforderung nach Machanaim zu ziehen in DB 96-97. Zur Aufgabe des Studiums s. Exner, Lisbeth: *Land meiner Mörder, Land meiner Sprache. Die Schriftstellerin Grete Weil.* Monacensia Literaturarchiv und Bibliothek (Hg.). München: A1 Verlag mon Akzente 1998:27.
[324] Weiterführende Information LWAL 147-162. Zu Edgar Weils Todesdatum s. Exner 1998:44.
[325] Von den 1941 in den Niederlanden lebenden über 140'000 Juden werden bis Kriegsende 102'000 ermordet. Dass mehr als in anderen europäischen Ländern ermordet werden, liegt an der kooperationsbereiten holländischen Bürokratie. Am 22. Juni 1942 ordnet Eichmann den Transport von 100'000 Juden aus Holland, Belgien und Frankreich nach Auschwitz an. Die Mehrheit der Holländer reagiert nach dem Anlaufen der Deportationen nicht mehr mit Protesten. Weiterführende Information s. z.B. Hirschfeld, Gerhard: *Niederlande.* In: Wolfgang Benz (Hg.): Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus. München: dtv 1991:137-165.
[326] Vgl. Exner 1998:53,72.
[327] Vgl. LWAL 163-167. Der ‚Jüdische Rat' setzt sich aus Juden zusammen, deren Aufgabe darin besteht, den Nazis zu helfen, die Deportationen in die Konzentrationslager zu organisieren. Die Mitglieder bleiben zunächst vor der Deportation verschont. Zu Weils Erfahrungen s. LWAL 1998: 166-170,173-174,183-185. Weiterführende Information s. z.B. Diner, Dan: *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten.* München: Beck 2003:135-151.

nicht dabei gewesen, wenn ich mir auch nichts vorzuwerfen habe, im Gegenteil, es ist mir gelungen, ein paar Erwachsene ... und viele Kinder ... zu retten."[328] Ihr Entscheid, durch ihr Weiterleben den Nazis Widerstand zu leisten, entwickelt sich später zu einer Überlebensschuld, ein Thema, das in ihrem Werk zentral sein wird. Ihre Arbeit beim Jüdischen Rat wird Weil später zum Vorwurf gemacht. Zuerst muss sie holländische Juden, die deportiert werden, fotografieren. Danach kommt sie in die Schouwburg, wo verhaftete Juden bleiben, bis sie ins holländische Lager Westerbork verlegt und dann nach Auschwitz oder Sobibòr transportiert werden. Ihre Arbeit besteht im Tippen von Briefen für die Gefangenen.[329]
Zwischen Juli 1942 und September 1943 werden Juden regelrecht gejagt. Weil erfährt meist von Holländern im Jüdischen Rat, die Kontakt zur ‚Hausratserfassungsstelle' haben, wann eine Razzia angesagt ist. So kann sie jüdische Bekannte warnen. Als die Deutschen vom Leck erfahren, werden alle von der ‚Hausratserfassungsstelle' am 28. September inhaftiert. Am nächsten Tag werden die in der Schouwburg Arbeitenden für die Deportation zurückgehalten. Weil gelingt die Flucht. Sie versteckt sich achtzehn Monate bei einem halbjüdischen Freund. Die Versteckten überleben, indem sie selber angefertigtes Handwerk an Warenhäuser verkaufen. Weil fälscht Lebensmittelkarten, damit Untergetauchte versorgt werden können und schreibt. An Weihnachten 1943 führt sie ihre *Weihnachtslegende 1943* mit selbst gemachten Papierpuppen in ihrem Versteck auf. 1944 schreibt sie *Der Weg zur Grenze*. Im Juni 1944 landen die Alliierten in der Normandie. Doch die hungernden und frierenden Untergetauchten warten noch lange vergeblich auf das Kriegsende.[330]
Nach Kriegsende will Grete Weil möglichst schnell nach Deutschland zurückkehren: *„Ich will schreiben, deutsch schreiben, in einer anderen Sprache ist es mir unmöglich, und dazu brauche ich eine Umgebung, in der die Menschen Deutsch sprechen. Ich will nach Hause, auch wenn ich weiss, dass alles, was ich früher geliebt habe, nicht mehr existiert ... ."*[331] Als Staatenlose ist es ihr jedoch lange nicht möglich, legal nach Deutschland zu reisen. Zuerst rettet sie die pharmazeutische Firma ihres Mannes in Holland und arbeitet dort. In ihrer Freizeit schreibt sie *Ans Ende der Welt*. Vergeblich versucht sie, einen Verleger dafür in Westdeutschland zu finden.[332]Als sie erfährt, dass Walter Jockisch noch lebt und als Regisseur an der Oper in Darmstadt und Frankfurt am Main arbeitet, reist sie im September 1946 illegal nach Deutschland. Die beiden beschliessen zusammenzubleiben. Doch erst als ihr Status als Widerstandskämpferin anerkannt ist, erhält sie den holländischen Pass und kann Ende 1947 nach Darmstadt ziehen. Bald danach bekommt sie die deutsche Staatsbürgerschaft wieder zuerkannt.[333]
Das Musiktheater bestimmt den Alltag der Beziehung von Walter Jockisch und Grete Weil, die 1960 heiraten. Weil verfasst anfangs der fünfziger Jahre zwei Libretti, beginnt für den Limes Verlag Übersetzungen anzufertigen, schreibt für das

---

[328] LWAL 166. Sie selber gewährte einem Mädchen Unterschlupf, vgl. Exner 1998:53.
[329] Vgl. LWAL 166-168.
[330] Vgl. LWAL 183-194, 228-233. Zur Arbeit für die Widerstandsgruppe s. Exner 1998:56,72. *Weihnachtslegende 1943* ist Weils erste Publikation, die unter dem Pseudonym B. v. Osten 1945 in Amsterdam herauskommt und in LWAL 195-227 nochmals auf Deutsch abgedruckt wird. *Der Weg zur Grenze* bleibt auf Weils Wunsch hin unveröffentlicht. Weiterführende Informationen s. das Werkverzeichnis von Weil bei Meyer 1996:339.
[331] LWAL 236.
[332] Weil, Grete: *Ans Ende der Welt*. Erzählung. Berlin (DDR): Volk und Welt 1949. Vgl. LWAL 238-240; Giese 1997:217.
[333] Vgl. LWAL 236-238,241-244,247-249; Exner 1998:73; Giese 1997:220-221.

Programmblatt des Darmstädter Landestheaters und ist freie Rundfunk-Mitarbeiterin. Trotz der geringen Resonanz auf die Erzählung *Ans Ende der Welt* gibt sie ihre literarischen Projekte nie auf. 1963 erscheint *Tramhalte Beethovenstraat* und 1968 *Happy, sagte der Onkel*. Doch trotz positiver Rezensionen bleibt das Echo der Leserschaft erneut aus.[334]
1969 erkrankt Walter Jockisch an Leukämie und stirbt 1970. 1974 zieht Weil nach Grünwald bei München. Kurz nach dem Tod von Walter Jockisch beginnt Weil an *Meine Schwester Antigone* (1980) zu arbeiten. In Deutschland findet sie dafür keinen interessierten Verlag. Doch die Lektorin Renate Nagel vom Benziger Verlag Zürich ist begeistert. In den folgenden Jahren arbeitet sie erfolgreich mit ihr zusammen, auch als Nagel den Verlag Nagel & Kimche Zürich/Frauenfeld leitet.[335] Der literarische Durchbruch gelingt: 1988 erscheint Weils Roman *Der Brautpreis*, 1992 ihr Erzählband *Spätfolgen*, 1998 ihre Autobiografie *Leb ich denn, wenn andere leben*. Am 14. Mai 1999 stirbt Weil hochbetagt in Grünwald bei München. Posthum wird ihr Erzählband *Erlebnis einer Reise* (1999) verlegt.

Grete Weils veröffentlichtes Werk[336]

Ans Ende der Welt. Erzählung. Berlin (DDR): Volk und Welt 1949.
Boulevard Solitude. Lyrisches Drama in sieben Bildern. Mainz: B. Schott's Söhne 1951.
Die Witwe von Ephesus. Pantomime nach einer antiken Novelle. Mainz: B. Schott's Söhne o.J.
Tramhalte Beethovenstraat. Roman, Wiesbaden: Limes 1963.
Happy, sagte der Onkel. Drei Erzählungen. Wiesbaden: Limes 1968.
Meine Schwester Antigone. Roman, Zürich/Köln: Benziger 1980 (Abkürzung MA).
Generationen. Roman. Zürich/Köln: Benziger 1983.
Der Brautpreis. Roman. Zürich/Frauenfeld: Nagel & Kimche 1988 (Abk. DB).
Spätfolgen. Erzählungen. Zürich/Frauenfeld: Nagel & Kimche 1992 (Abk. SF).
Leb ich denn, wenn andere leben. Zürich: Nagel & Kimche 1998 (Abk. LWAL).
Erlebnis einer Reise. Drei Begegnungen. Zürich: Nagel & Kimche 1999.

Von ihren Musiktheaterstücken und ihrer literarischen Autobiografie abgesehen können alle Werke Weils als ‚indirekte Autobiografien' bezeichnet werden.[337] Für ihre Themen und Figuren schöpft sie aus dem eigenen Erfahrungsschatz. Die Trennung zwischen dem erzählenden Ich und dem Ich der Autorin ist verwischt.[338] Fiktionale Elemente werden durch verschiedene Ebenen der Texte und die Einführung anderer Figuren realisiert.[339] Doch selbst zwischen ‚fiktionalen' Lebensumständen der Figuren und der biografischen Situation Weils lassen sich Gemein-

[334] Vgl. Meyer 1996:27-30; Exner 1998:73-87.
[335] Vgl. Exner 1998:90-92.
[336] Weil hat vor allem Musiktheaterstücke, Erzählungen und Romane veröffentlicht. Zu Weils Werkverzeichnis bis 1996 (inkl. ihre unveröffentlichten Werke, ihre Artikel und Übersetzungen) s. Meyer 1996:337-344. Weils Nachlass befindet sich in der Münchner Stadtbibliothek Monacensia.
[337] Vgl. Giese 1997:22-23, Anm. 21. Eine ‚indirekte Autobiografie' ist gemäss Giese ein Autorenwerk, das nicht als Autobiografie bezeichnet wird, bei dem aber die Rezipienten aufgrund verschiedener Hinweise schliessen können, dass es autobiografisch geprägt ist. Bei Weil gibt es eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten zwischen ihrer biografischen Situation und den geschilderten ‚pseudofiktionalen' Lebensumständen ihrer Figuren im Hinblick auf die traumatischen Erfahrungen im Dritten Reich. Vgl. Giese 1997:S. 60-81.
[338] Vgl. Giese 1997:149.
[339] Vgl. Ich-Michals Erinnerungen aus der Zeit Salomos.

samkeiten aufzeigen, und auch Neben-Figuren können Abspaltungen von Weils Persönlichkeit darstellen, resp. mit biografischen Elementen versehen sein.[340] Zentraler Bereich in Weils Werk sind ihre Erfahrungen im Dritten Reich. Die Gemeinschaft, die Weil beschreibt, ist die durch die NS-Rassengesetze definierte ‚jüdische Zwangsgemeinschaft Europas 1933 bis 1945'.[341]

2 Grete Weils Identität als jüdische Deutsche

Vor dem Dritten Reich verstehen sich die Dispekers als säkulare Deutsche. Bayrische Bauern stehen den Dispekers näher als polnische Juden. Mit ihrer bildungsbürgerlichen Erziehung versteht sich Weil als deutsche Intellektuelle. Im Exil hat sie Heimweh nach den Landschaften und Menschen in Deutschland.[342] Nur die Sprache bildet im Exil ein Überbleibsel der Heimat: Weil spricht, liest und schreibt Deutsch.[343]

Nach der Entmenschlichung durch das Nazi-Regime geht es den jüdischen Überlebenden nach 1945 darum, so etwas wie Heimat und Würde wiederzugewinnen. Einige suchen ihre Identität und ihren Lebenssinn im Staat Israel und/oder in der jüdischen Tradition. Aufgrund ihrer säkularen Erziehung und ihrer Assimilation kommt beides für Weil nicht in Frage. Einerseits hat sie ihre Heimat Deutschland verloren, anderseits keine andere gefunden. Indem sie sich als Weltbürgerin zu definieren versucht, konstruiert sie sich die Basis für ihre Rückkehr. Als Jüdin definiert sie sich als Teil ‚einer Gemeinschaft des Leidens, der Schmerzen'.[344] Wie andere überlebende, säkulare deutsch-jüdische Schriftsteller hat Weil die Vorstellung des innerjüdischen Zusammenhalts, der auf der gemeinsamen Leidenserfahrung beruht: *„Mein Mann ist als Jude umgebracht worden, allein aus diesem Grund! Und ich bin als Jüdin verfolgt worden."*[345] Ein Grund für ihre Rückkehr ist ihr Wille zur Versöhnung. Für sie gibt es keine Kollektivschuld: Sie unterscheidet klar zwischen Mitläufern, den *„unzähligen, aus Trägheit des Herzens Schuldiggewordenen"* und den Nationalsozialisten.[346] Sie will in deutscher Sprache über das Erlebte berichten und ihre Bücher in Deutschland publizieren. Hauptgrund für ihre Rückkehr ist jedoch Walter Jockisch.[347]

Weil tritt nicht mehr in die neu gegründete jüdische Gemeinde ein. Sie erachtet es als ausreichend, sich in ihren Büchern als Jüdin zu bekennen.[348] Zur Frage, was

---

[340] Vgl. Giese 1997:203.

[341] Begriff von Hilberg, Raul: *Täter, Opfer, Zuschauer*. Die Vernichtung der Juden 1933-1945. Hans Günter Holl (Übers.). Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2. Aufl. 1992:189. Wie Weil ohne die Rassengesetze und die Verfolgung geschrieben hätte, zeigt ihre Erzählung *Erlebnis einer Reise. Drei Begegnungen.* Zürich/Frauenfeld: Nagel & Kimche 1999 (1932, posthum 1999), die mitnichten von ‚Jüdischem' handelt.

[342] Vgl. LWAL 73-74, 136,236; Laudowicz, Edith/Pollmann, Dorlies: *Grete Weil. Nicht dazu erzogen, Widerstand zu leisten.* In: Dies. (Hgg.): Weil ich das Leben liebe. Persönliches und Politisches aus dem Leben engagierter Frauen. Köln: Pahl Rugenstein 1981:172 (171-180).

[343] Vgl. LWL z.B. 191; vgl. auch Améry, Jean: *Wieviel Heimat braucht der Mensch?* In: ders.: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten (1966). Stuttgart: Clett Cotta 1977:74-101. Gemäss Keilson soll Weil nie richtig Holländisch gelernt haben. Rouleaux, Wil: *„Meine Trauer ist tiefer als der Hass". Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Hans Keilson zum 100. Geburtstag.* In: NZZ, Samstag, 12. Dezember 2009, Nr. 289:59.

[344] Vgl. LWAL 74, 250-255.

[345] Koelbl, Herlinde: *Jüdische Portraits. Photographien und Interviews von Herlinde Koelbl.* Frankfurt a.M.:S. Fischer 1989:256.

[346] LWAL 252.

[347] Vgl. LWAL 236,239,243-244,254-255.

[348] Vgl. LWAL 21.

Jüdisch-Sein bedeutet, meint sie: *„Ich habe es als Mädchen nicht gewusst und weiss es heute auch nicht genau ... Da gibt es einen Gott Jahwe, mit dem ich nichts anzufangen weiss. Da gibt es ein Land Israel, mit dem ich nichts zu tun habe. Trotzdem bin ich Jüdin. Alle sagen es. Ich sage es selbst ... .“* [349] Gemäss Horch/Shedletzky geht es bei der ‚jüdischen Substanz' in den Werken deutsch-jüdischer Autoren um die *„Auseinandersetzung mit jüdischer Tradition oder jüdischer Existenz ... innerhalb eines dominierend deutschen kulturellen Bewusstseins.“*[350] Weils Werk zeigt nichts anderes als ihre immer währende Beschäftigung mit der jüdischen Existenz, wobei ihr Blick vor allem die Jahre 1933 bis 1945 fokussiert.[351]

Bis an ihr Lebensende leidet Weil unter Identitätsproblemen. Sie identifiziert sich zwar immer mit der deutschen Kultur und tritt trotz negativer Erfahrungen für Assimilation ein – diese bringe meistens beiden beteiligten Völkern Gewinn – doch sie unterscheidet sich grundlegend von ihren vielen deutschen, christlichen Freunden: *„ ... wir denken in den meisten Dingen sehr ähnlich, aber da gibt es eben einen Unterschied. Ich bin traumatisiert ... .“*[352] Auf die Frage, ob sie Deutschland liebe, antwortet sie sehr energisch*: „Nein!“*, dann zögernd: *„Vielleicht, irgendwie. Obwohl ich, weiss Gott, keinen Grund dazu habe. Zudem ist Liebe bestimmt nicht das richtige Wort. Trotzdem: es ist mein Land. Ob es mir gefällt oder nicht. Ich war lange Zeit, wie Hans Mayer sagt, ein Deutscher auf Widerruf. Der Widerruf ist widerrufen worden, ein gewisses Misstrauen bleibt.“*[353] Um sich wirklich als Jüdin fühlen zu können, genügt es Weil nicht, sich der jüdischen Schicksalsgemeinschaft zugehörig zu fühlen: *„Ich meine, dass zur jüdischen Identität doch in erster Linie Gottesglauben gehört – den ich nicht habe – und als zweites eine Liebe zu Israel und ein gewisses Eigentumsgefühl gegenüber diesem Land. Und das – das habe ich auch nicht.“*[354] Auch wenn Weil aufgrund ihrer Existenz jüdisch ist, ist es verständlich, dass ihr die von den Nazis aufgezwungene negative Definition ihrer Identität nicht behagt. Sie fühlt sich Zeit ihres Lebens weder den Deutschen noch der jüdischen Gemeinschaft richtig zugehörig, weder von den Deutschen noch von den Juden verstanden. Ähnlich wie Heinrich Heine habe sie unter ihrem Jüdisch- und Deutschsein gelitten.[355] Der Bruch in Weils Identität, bedingt durch ihre Erfahrungen im Dritten Reich, spiegelt sich in ihrem Werk. Die von ihr beschriebenen Gefühle hinterlassen bei der Leserschaft den Eindruck von Widersprüchlichkeit.

---

[349] LWAL 75.

[350] Horch, Hans-Otto/Shedletzky, Itta: *Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte.* In: Neues Lexikon des Judentums. Julius H. Schoeps (Hg.): Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000:522 (521-525).

[351] Die von Weil beschriebene jüdische Zwangsgemeinschaft zeichnet sich vor allem durch Heterogenität aus. Bei ihr gibt es jüdische Männer, Frauen, Kinder verschiedenster Charaktere, Klassen und Schichtzugehörigkeit. Sie beschreibt auch Feindseligkeiten zwischen Juden verschiedener Nationalitäten. Die Jahrhunderte lange Verfolgung ist jedoch nicht ihr Thema. Vgl. z.B. LWAL 169-170. Vgl. auch Meyer 1996:200.

[352] Koelbl 1989:256.

[353] *Vielleicht irgendwie ...* In: Janssen-Jurreit, Marielouise (Hg.): Lieben Sie Deutschland? Gefühle zur Lage der Nation. München/Zürich: Piper 1985:54. Zu Mayer s. z.B. Mayer, Hans: *Ein Deutscher auf Widerruf.* Erinnerungen. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982/1984.

[354] Koelbl 1989:256. Es stellt sich die Frage, ob Weil mit ihrer Vorstellung von Glauben nicht bis zu einem gewissen Grad christliches Gedankengut übernommen hat. Der Unterschied zwischen Christen und Juden besteht u.a. darin, dass ein Christ bekennen muss, dass er an Gott glaubt, während ein Jude bēn yiśrāʾēl (Angehöriger Israels) ist, ohne seinen Glauben beteuern zu müssen.

[355] Vgl. LWAL 255.

Nach eigenen Angaben hat Weil erst im Zusammenhang mit diesem Roman *„richtig angefangen“,* sich *„für Jüdisches zu interessieren.“*[356] Um zu recherchieren unternimmt sie im Frühjahr 1986 erstmals eine Reise nach Israel, vor allem an die Stätten der Daviderzählung. Folgende Gründe haben sie bis dahin davon abgehalten, dorthin zu reisen: Durch den Zweiten Weltkrieg traumatisiert hat sie Angst vor den Kriegen in Israel. Zudem befürchtet sie, auch in diesem Land nicht dazuzugehören. Ihre Haltung gegenüber dem Staat Israel ist zudem kritisch.[357] Nach ihrer Reise weiss Weil definitiv, dass sie nicht in dieses Land gehört.[358] Weil zeigt mit *Der Brautpreis* einen Ansatz auf, wie man sich als säkulare Jüdin nicht nur mit der jüdischen Existenz, sondern auch mit jüdischer Tradition beschäftigen kann: Indem sie ihr Schicksal an einer biblischen Figur spiegelt, versucht sie dieses in die Geschichte des jüdischen Volkes einzuordnen und anders zu verstehen.

3 Roman *Der Brautpreis.* 1988

3.1 Zusammenfassung der Ich-Michal-Kapitel und Bezüge zu den Michal-Fragmenten[359]

Da Ich-Michal David überlebt, kann Weil die Daviderzählung aus Sicht dieser Figur nacherzählen.[360]

Kapitel 2 (13-49)
1. und 8. Michal-Fragment
1Sam 10,11; 14,49; 15,26.33; 16,14.23; 17,25.40-51; 18,1-30; 19,9-12; 2Sam 6,23.
Saul wird durch Samuel gesalbt. Später erschlägt Samuel Agag und verwirft Saul, worauf dieser den Verstand verliert. David kommt als Musiktherapeut an den Hof und wird Jonathans und Michals grosse Liebe. Es kommt zum Kampf gegen Goliath. Danach werden Heiratspläne mit Merab und Ich-Michal geschmiedet. David verdoppelt Sauls Brautpreisforderung, und Michal wird seine Frau. Der Brautpreis traumatisiert Michal. Sie verweigert sich in der Folge David. Saul stellt David nach, und dieser flieht mit Michals Hilfe.

Kapitel 4 (53-60)
2. Michal-Fragment
1Sam 19,13-17; 1Sam 20,1.30-33.35; 22,2.
Nach Davids Flucht überlistet Ich-Michal Davids Häscher und erfindet vor ihrem Vater eine Notlüge. Von Jonathan erfährt sie, dass David Räuber geworden ist.

Kapitel 5 (61-69)
1Sam 21,2-10; 22,19; 25,42.
David, den Michal immer noch liebt, muss sich vor Saul verbergen. Sie erfährt von Jonathan von Davids Heirat mit Abigail. David geht zu den Priestern von Nob, erschwindelt geweihte Brote und Goliaths Schwert. Darauf lässt Saul alle Priester, Frauen und Kinder von Nob erschlagen.

Kapitel 7 (81-93)
3. und 8. Michal-Fragment
1Sam 25,44; 1Sam 24; 27; 29-31; 2Sam 1,26; 2,8; 4,4; 2Sam 6,23.
Saul verheiratet Michal mit Palthi. Diese gute Ehe verläuft ohne körperliche Liebe. David wird Lehensmann bei Achisch. Saul stellt ihm weiter nach. David schneidet ihm in einer Höhle den Mantelzipfel ab. Saul und Jonathan sterben im Krieg gegen die Philister. David ehrt Jonathan in einem Klagelied. Als die Sauliden fliehen, verunglückt Misboschet.

---

[356] Koelbl 1989:256. In MSA 111 bezeichnete die Ich-Erzählerin ihre Beziehung zum Judentum noch als ‚lau und lasch‘.
[357] Zum Datum der Israelreise vgl. Exner 1998:106. 1982 verurteilt Weil in einem Interview die israelische Politik gegenüber den Palästinensern, vgl. Meyer 1996:193-194.
[358] Vgl. Koelbl 1989:256; DB 225.
[359] Mit der Schreibweise der Namen richte ich mich nach Weil. In Klammern stehen die Seitenzahlen des Romans. Hier werden auch diejenigen Teile der Daviderzählung besprochen, die im weiteren Kontext der Michal-Fragmente stehen und im Teil A thematisiert werden.
[360] Weil lässt Erzählungen, die für Ihre Aussageintention nicht von Interesse sind, ausser Acht: z.B. 2Sam 14,1-20; 16,1-4; 17,27-29.

Kapitel 8 (94-103)
4. Michal-Fragment
2Sam 2,1-11; 3,1-16.
Alle Sauliden ziehen nach Machanaim. David, König über Juda und Isch-Boschet, König über Israel, führen Krieg gegen einander. David hat sich Maacha als Frau genommen. Zwischen Abner und Isch-Boschet kommt es zu einem Konflikt wegen Rizpa. Abner verhandelt mit David, der Michal zurückfordert. Als Palthi Michal folgt, schickt er ihn nach Hause.

Kapitel 9 (104-125)
1Sam 25,43; 2Sam 2,13-23; 2Sam 3,2-5;16-17; 21-39; 4,5-12; 5,1-9; 15,12; 2Sam 6,23.
Michal erfährt von Abners Auseinandersetzung mit Zerujas Söhnen. David empfängt sie persönlich, doch die Ehe wird nicht vollzogen, obwohl die Beziehung gut ist und sie seine Vertraute und Beraterin wird. Sie lernt Abigail und Maacha und deren Kinder kennen, trifft Davids Priester Abjatar und seinen Propheten Natan. Joab ermordet Abner, David klagt um ihn. Kurz darauf wird Ischboschet von zweien seiner Offiziere ermordet. David wird König von Israel und erobert Yerushalayim.

Kapitel 10 (126-134)
5. und 8. Michal-Fragment
2Sam 5,17-8,1.
Nachdem David die Philister vernichtend geschlagen hat, holt er die Bundeslade nach Yerushalayim. Er ist verstimmt, dass er dafür keinen Tempel bauen darf. Abjatar steht neben Michal am Fenster, als die Lade in die Stadt kommt. Als sie sieht, wie Mägde auf den sich beim Hopsen entblössenden David zeigen und kichern, wird sie zunächst über seine Zurschaustellung zornig, muss aber über ihre eigene Reaktion lachen. Abjatar belegt sie deshalb nach Davids Rückkehr mit einer Unfruchtbarkeitsverfluchung.

Kapitel 12 (144-151)
9. Michal-Fragment
2Sam 21,1-9.14; 11,2-27.
Kurz danach kommt es zu einer jahrelangen Trockenperiode, zu Hunger und Tod. David hadert mit seinem Gott. Er sagt, dass Jahwe wegen Sauls Vergehen an den Gibeoniten sieben Sauliden als Sühne fordere und liefert fünf Söhne Merabs und zwei Söhne Rizpas den Gibeoniten zur Hinrichtung aus. Nachdem Sauls Nachkommen getötet sind, fällt Regen. Abigail stirbt, und Bathseba tritt an ihre Stelle.

Kapitel 13 (152-162)
2Sam 11,2-27; 12,1-14.
David begeht mit Bathseba Ehebruch. Mit einem Gleichnis führt Natan David sein Fehlverhalten vor Augen.

Kapitel 15 (170-181)
2Sam 12,15-23; 13,1-37.
Davids und Bathsebas Kind stirbt. David schickt Tamar zu Amnon, der sie vergewaltigt. Absalom bringt Amnon um und flieht nach Geschur.

Kapitel 17 (188-197)
2Sam 13,37-39; 14,1.21-25.28-33; 15,1.12.
David beauftragt Joab, Absalom nach Yerushalayim zurückzubringen, will ihn aber erst lange Zeit danach das erste und letzte Mal wiedersehen. Absalom beginnt zu protzen und freundet sich mit Achitophel an.

Kap. 18 (198-218)
2Sam 15,2-37; 16,5-22; 18,1-5.9-14.24-32; 19,1-9.
Absalom rebelliert und reisst das Königtum an sich. David flieht nach Machanaim. Bei der Entscheidungsschlacht wird Absalom von Joab umgebracht. Als David um ihn trauert, wird er von Joab zurechtgewiesen.

Kapitel 20 (226-235)
2Sam 24,1-2.10; 1Kön 1,1.28-30.39; 2,10.
David lässt das Volk zählen, um erfahren, wie viele Männer er zur Vernichtung aller Feinde einsetzen kann. Jahwe ist damit nicht einverstanden, und das Volk hat genug von Kriegen. Vor seinem Tod zieht David Bilanz über sein Leben und versöhnt sich mit Michal. Salomo wird nach seinem Tod König.

3.2 Analyse

Titel, Bau, Stil und Vorlagen, weitere biblische und literarische Anspielungen

Der **Titel** bezieht auf den Preis, hundert Philister-Vorhäute, den David Saul für die Vermählung mit Michal bezahlen muss und den er freiwillig verdoppelt (1Sam 18,25-27). Er ist ein erster Hinweis auf die im Roman thematisierte weibliche Geschichtserfahrung: Frauen sind Tauschobjekte, ‚Handelsware der Männer' und ‚Werkzeuge der Politik' (36,103). Mit dem Brautpreis verändert sich Ich-Michals Leben grundlegend: David erwirbt sie rechtlich von ihrem Vater, eine Handlung, die ihm seine Karriere zum König ermöglicht. Der Brautpreis hat für sie eine Traumatisierung und Kinderlosigkeit zur Folge (39-44,47) und markiert den seelischen Bruch, der sich durch ihr ganzes Leben ziehen wird.[361]

Der Roman besteht aus alternierenden Kapiteln, in denen die alte Ich-Grete und die alte Ich-Michal assoziativ in Jahrtausende überspringender, monologartiger Wechselrede über ihr gegenwärtiges und früheres Leben berichten. Der zweistimmige Roman, in Vergangenheits- und Gegenwartsformen geschrieben, spielt auf mehreren Zeitebenen, umfasst 21 unnummerierte Kapitel ohne Überschriften und hat rund 230 Seiten. Acht Kapitel, welche rund 48 Seiten umfassen, also ungefähr 21 Prozent des Romans ausmachen,[362] sind aus der Sicht von Ich-Grete geschrieben, der Rest aus der Sicht von Ich-Michal. Das erste und das letzte Kapitel aus der Sicht von Ich-Grete rahmen den Roman. Im letzten Kapitel zeigt sich, dass sie mit dem Versuch, die Daviderzählung als Deutungsmodell jüdischer Existenz zu nehmen, an Grenzen stösst: Der Blick in die Geschichte des alten Israel ermöglicht kein Verständnis für Auschwitz, den absoluten Zivilisationsbruch, der die ganze Weltgeschichte veränderte. Zum **Bau** des Ich-Michal-Teils, der in dieser Arbeit interessiert: Wie in einem Theaterstück tritt die Figur Ich-Michal im zweiten Kapitel, aufgerufen durch die Frage von Ich-Grete, was wohl David alles gewesen sei, auf die Bühne und erzählt aus ihrer Sicht. Sie lebt als alte Witwe in ständiger Angst vor Bathseba im Palast Salomos in Yerushalayim und schaut aus der Zeit nach König Davids Tod, vgl. 1Kön 2,10, auf ihr Leben zurück. Die Jetztzeit ist Salomos Herrschaft in Zeiten des Friedens, vgl. z.B. 1Kön 1,28.39ff.; 5,4-5 (13-14,26-27, 235), nach der Heirat mit der Pharaonentochter, vgl. z.B. 1Kön 3,1 (56), während des Baus des Ersten Tempels und des Königpalastes, vgl. 1Kön 5,16 - 7,51(127). Sie erzählt manchmal von der Frühgeschichte: von den Israeliten als Nomadenvolk ohne Land, von der Versklavung in Ägypten, vom Auszug und der Landnahme (14,55; vgl. v.a. Ex, Jos). Sie selber erinnert sich

- wie Samuel ihren Vater als König einsetzte und sich die Königsfamilie in der Folge ‚feine Manieren' zulegte (14,16-17,58; 1Sam 9-10)
- wie Saul die Amalekiter ausrottete und Samuel König Agag eigenhändig erschlug, nachdem ihn Saul hatte verschonen wollen (17; 1Sam 15)
- wie Saul seinen Verstand verlor und David an den Hof kam (17-20; 1Sam 16, 14-23)
- an den Ursprung der Legende von Davids Sieg über Goliath (28-33; 1Sam 17)
- an die Auseinandersetzungen zwischen David und Saul (34-49; 1Sam 18-19)
- an Doegs Massaker an der Priesterschaft von Nob, ihrer Frauen und Kinder, wegen deren Unterstützung von David (66-69; 1Sam 22)

[361] Weil spielt auch mit ihren Zitaten aus der Bu auf die jüdische Vision der Vermählung des jüdischen und deutschen Geistes an, die brutal zerschlagen wurde. Vgl. Rosenzweig 1926:99-101.
[362] Die Ich-Michal-Passagen umfassen also nicht rund zwei Drittel – wie dies Meyer 1997:279 berechnet hat – sondern fast vier Fünftel des Textes.

- an die Schlacht gegen die Philister am Berg Gilboa, in der Saul und Jonathan getötet wurden (88-90; 1Sam 31)
- an die Stationen von Davids Aufstieg: an die Legende seiner Salbung durch Samuel (45; 1Sam 16,1-13), seine Ernennung zum König über Juda, den Konflikt mit Sauls rechtmässigem Nachfolger Isch-Boschet (88-99; 2Sam 1-3), seine Königsherrschaft über alle Stämme Israels nach dessen Tod (122; 2Sam 4,5 - 5,5), die Eroberung Yerushalayims, das politisches und religiöses Zentrum wurde (124-125,130-134; 2Sam 5,6-6,23), den Sieg über die Philister (128-129; 2Sam 8,1)
- an die Stationen von Davids Niedergang: seinen obszönen Tanz und den Bruch mit ihr (132-134; 2Sam 6,14-23), seine Liebe zu Bathseba und Urijas Tötung (152-157; 2Sam 11), die Folgen seiner Affäre mit Bathseba (156-159, 170-171; 2Sam 12,1-23), Tamars Vergewaltigung durch Amnon und Absaloms Rache (175-181; 2Sam 13), Absaloms Rebellion, die Flucht aus Yerushalayim und die Entscheidungsschlacht (199-218; 2Sam 15,1-19,16), Salomos Ernennung zum Thronfolger (231-232; 1Kön 1,28-30) und Davids Ende (228-230, 1Kön 2,10).[363]

Ebenfalls im zweiten Kapitel berichtet sie von ihrem ersten Stelldichein mit David. Er hatte ihr vorgespielt, vorgesungen und sie geliebt.[364] Im neunten Kapitel, genau in der Mitte des Romans – nach Seitenzahlen – spielt und singt er ihr nach seiner Rückforderung von Palthi Psalm 1 vor (114).[365] Beide sind gerührt und weinen. Gleich danach kommt es zur Peripetie im Schicksal der Protagonistin: Palthi stirbt (118), und es kommt zum Bruch mit David (132-134). Das zweitletzte Kapitel, in dem Ich-Michal das letzte Mal auftritt, berichtet von der letzten Begegnung mit dem greisen David. Er greift nochmals zur Harfe, kann aber nicht mehr singen (233). Es ist, als sei ihm vor lauter Morden und Kriegführen im Namen Jahwes und wegen seiner Gier nach Bathseba das Singen abhanden gekommen.[366] Der Vorhang zu seinem Zimmer fällt definitiv hinter Ich-Michal, als Bathseba auftaucht und sie verscheucht. Später trauert Ich-Michal um die Musik, die mit David starb.

Am Ende des zehnten Kapitels, in der Mitte des Romans – nach Kapiteln – kommt es zum Streit zwischen David und Ich-Michal, der das Ende der von der Bibel überlieferten ‚Michalerzählung' bildet (132-134; 2Sam 6,20-23). Während in 2Sam 6,23 Michal von diesem Moment an sozial tot ist, resp. totgeschwiegen wird, wird Ich-Michal hier erst zur bewussten Person. Sie weiss, dass ihre Einsicht und ihr Widerstand zu spät kommen, bereut und versucht als eigenständige Person so gut wie möglich ihr Leben weiter zu führen. Nach dem Streit kommt es zur Peripetie im Schicksal Davids: Bathseba tritt auf die Bühne. Dass er kurz zuvor ausgerechnet Psalm 1,1-6 für Ich-Michal sang, ist im Lichte seiner Sünden paradox. Er hat mehr Lust an der skrupellosen Bathseba als an ‚Seiner Weisung'. Für ihn gilt nicht mehr: *„der wird so sein wie ein Baum an Wassergräben verpflanzt, der zu seiner Zeit gibt seine Frucht und sein Laub welkt nicht: was alles er tut, es gelingt"* (113; Ps 1,3).

Weil verwendet modernes Deutsch und schreibt meist in flüssigem, gut lesbarem **Stil**, der durch kurze, zum Teil unvollständige Sätze gekennzeichnet ist (z.B. 29). Sie gebraucht meist nüchterne Alltags-, seltener poetische Sprache. Die poe-

[363] Weitere bibl. Anspielungen s. S. 290-296.
[364] Im gleichen Kapitel wird die misslungene Hochzeitsnacht beschrieben (44).
[365] Ps 1 wird nicht explizit David zugeschrieben.
[366] Zum Sprichwort: *Wo man singt, da lass dich ruhig nieder, denn böse Menschen haben keine Lieder*, das auf Johann Gottfried Seumes *Gesänge* (1804) beruht, vgl. S. 370 und Anm. 536.

tischste Stelle ist die Beschreibung von Ich-Michals romantischer Nacht mit David, die sie Zeit ihres Lebens schlaflose Nächte kosten wird: *„Wir ... sagen: du bist schön, du bist lieb, bist gut, sagen David und Michal, Michal und David, nennen uns Abendstern, Rosenkelch, Sommerwind, Schmetterlingsflügel ... Sehnsucht, Zärtlichkeit, Werbung, Begierde. Er holt die Flöte hervor ... Die Musik ... trägt mich fort ... Wir fallen aufs Lager, ich spüre mich, spüre ihn, Leben und Tod so nah zusammen, Raserei und schliesslich Erschöpfung ...",* die gleich darauf gebrochen wird: *„Ich hatte ein ganzes Leben Zeit, darüber nachzudenken, ob David mich am Anfang liebte ... ."* (25) Auch nach anderen Stellen in empfindsamer Sprache kommt es zu Brüchen (z.B. 105-106,114). In krassem Gegensatz zur Liebesnachtbeschreibung steht die aufwühlende Schilderung von Ich-Michals Reaktion auf Davids Brautpreisübergabe: *„Er öffnet den Korb und beginnt, laut zählend einen blutverschmierten Penis nach dem anderen herauszunehmen und vor dem Thron niederzulegen. Ich wünsche mir, ohnmächtig zu werden, aber ich hätte auch nichts dagegen, tot umzufallen. Doch ich werde nicht ohnmächtig, und ich sterbe auch nicht, nicht sichtbar für andere, aber in mir erstirbt in diesem Augenblick alles, was ich gewesen bin. Immer weiter höre ich den zählenden David ... : „vierundsiebzig, fünfundsiebzig, sechsundsiebzig ..." Da kehrt sich mein Magen um, ich habe Erbrochenes im Mund, laufe hinaus, die Treppe hinunter, stehe vor dem Palast, spucke aus, bis ich schliesslich nur mehr eine säuerliche Flüssigkeit herauswürge."* (40-41)

Als Stilmittel setzt Weil auch Ironie ein: Abjatar verflucht Ich-Michal zur Kinderlosigkeit, obwohl die Leserschaft weiss, dass sie sich David sexuell verweigert (133). David singt kurz vor dem Ehebruch mit Bathseba Ps 1,1-6 (113). Und Ich-Michal meint zu Natans Gleichnis in 2Sam 12,1-14: *„Das Gleichnis gefällt mir, nur dass Bathseba mit einem Lämmchen verglichen wird, mag ich nicht."* (159)

Nach eigenen Angaben zitiert Weil Buber/Rosenzweig.[367] Buber und Rosenzweig wagten einen Gegenentwurf zur Luther-Übersetzung, die alle nachfolgenden Übersetzungen, auch die jüdischen, geprägt hatte. Ihre wichtigste Entscheidung war es, die mündliche Qualität[368] und Tradition des geschriebenen Wortes frei zu legen, also vom Hebräischen her denkend zu verdeutschen.[369] Ihr oberstes Prinzip bestand darin, zur Grundbedeutung jedes hebräischen Wortes vorzudringen. Bei Namen versuchten sie Klang und Bedeutung zu übertragen und setzten sich vom zeitgenössischen deutschen Sprachgebrauch ab. Ihre Bibel ist deutsch und jüdisch, ohne das christlich vorgeprägte Sprachmaterial. Sie schrieben ein *„erfundenes Urdeutsch und eine Hebraisierung des Deutschen."*[370] Rosenzweig schweb-

---

[367] Vgl. Weils Bemerkung am Ende von DB o.S.: *Die Bibelzitate stammen aus der bei Lambert Schneider erschienenen Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig.*

[368] Buber und Rosenzweig gliederten den Text *„in Einheiten (Kolen), die zugleich Atemeinheiten und Sinneinheiten sind"*. Buber, Martin: *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zum vierten Band. Die Schriftwerke.* 6. Aufl. der neu bearb. Ausgabe von 1962. Heidelberg: Lambert Schneider 1986.

[369] Deshalb entschieden sich Buber und Rosenzweig bei der Verdeutschung für den so genannten Leitwortstil, ein Verfahren, das auch hier Assoziationen zu anderen Bibelstellen hervorrufen sollte. Weiterführende Information zum ‚Geist der hebräischen Sprache' s. z.B. Rosenzweig, Franz: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.* In: Ders. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1984:719-721. Weiterführende Information zum Prozess der Übertragung s. z. B. Rosenzweig, Franz: *Sprachdenken. Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift.* In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften IV. 2. Bd. Sprachdenken – Die Schrift. Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1984.

[370] Reichert, Klaus: *Zeit ist's. Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext.* Stuttgart: Franz Steiner 1993:25.

te das *„Wunder der Vermählung der beiden Sprachgeister“* vor, das dann eintritt, wenn *„das empfangende Volk aus eigener Sehnsucht“* dem fremden Volk entgegenkommt. Sie dachten, dass diese historische und ‚nationale‘ Konstellation gekommen war und von den deutsch sprechenden Juden eine solche Vermählung der Geister vollzogen werden konnte. Rosenzweig war überzeugt, dass die Übertragung Generationen überdauern würde und sein primäres Zielpublikum, die Juden, daraus die deutsche Sprache lernen würden.[371] Nach der Schoa erinnerte sich das christliche Deutschland an dieses letzte grosse jüdische Geschenk an die deutsche Kultur. Noch heute wird die Buber-Rosenzweig-Übertragung vor allem in gebildeten christlichen Kreisen geschätzt,[372] in jüdischen Kreisen hingegen wird sie kaum verwendet. Dass Weil aus dieser Verdeutschung zitiert, zeigt, an welches Publikum sie sich mit ihrem Werk primär wenden möchte. Gleichzeitig erinnert sie damit an die untergegangene deutsch-jüdische Kultur. Als eines der letzten überlebenden ‚Kinder‘ dieser Kultur zitiert sie aus einer Übertragung, die ursprünglich auch für sie als assimilierte Jüdin gedacht war, die nicht mehr Hebräisch beherrschte.

Weil gibt jedoch nicht an, welche Buber-Ausgabe sie gebraucht. Aus diesem Grund untersuche ich die erste Ausgabe (BuA) und ihre Überarbeitung (BuN).[373] Um herauszufinden, ob sie noch andere Übersetzungen gebraucht, untersuche ich die gleichen wie im Teil A, *Antike Literatur*, und bei Tramer, ergänze sie aber durch neuere Bibelausgaben: Die Gute Nachricht (GN), T 1954 und L 1984. Da Weil enge Beziehungen zur Schweiz hat und Contra seit den fünfziger Jahren zweiter Wohnsitz ist, hat sie möglicherweise Sch 1907 oder 1951 und die Zürcher Bibel (ZB) als Vorlagen benutzt, Übersetzungen, die sich in der reformierten Schweiz grosser Beliebtheit erfreuen, da sie sehr genau sind.[374] Schon im fortlaufenden Text finden sich einzelne ‚typische‘ Wörter aus Bu: z. B. *Kittel* (33) für mᵉʿîl in 1Sam 18,4 (nicht BuA, Sch 1907, 1951, GN, L 1912, 1984, ZB, Zu, Be, G, T 1937, 1954, Graetz 1908), *Koller* (34) für maḏ in 1Sam 18,4 (nicht Sch 1907, 1951, GN, L 1912, 1984, ZB, Zu, Be, G, T 1937, 1954, Graetz 1908),[375] *Tausendschaft*

---

[371] Rosenzweig, Franz: *Die Schrift und Luther* Berlin: Schneider 1926:99-101. Ders.: *Brief 1078.* In: Briefe und Tagebücher. 2. Bd. Rosenzweig, Rachel/Rosenzweig-Scheinmann, Edith (Hgg.). The Hague: Nijhoff 1979:1085.

[372] Vgl. Ben-Chorin, Schalom: *Jüdische Bibelübersetzungen in Deutschland.* In: Year Book IV. Leo Baeck Institute. London 1959:327.

[373] Erste Teile der Verdeutschung erscheinen 1925, der vollständige Text kommt ab 1954 heraus. Zur Entstehungsgeschichte s. Buber, Martin/Rosenzweig, Franz: *Die Schrift und ihre Verdeutschung.* Berlin: Schocken 1936. Ich überprüfe sowohl *Die Schrift*. 15 Bde. Zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Berlin: Lambert Schneider 1926-1938, im Folgenden BuA abgekürzt, wie *Die Schrift.* 4 Bde. Neubearb. Ausg. Köln/Olten: Jakob Hegner 1954-1962, im Folgenden BuN abgekürzt. Später gab auch Lambert Schneider, Heidelberg BuN heraus.

[374] *Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und des Neuen Testaments mit den Spätschriften des Alten Testaments, Deuterokanonische Schriften, Apokryphen.* [Gemeinsame Bibelübersetzung im Auftrag von: Deutsche Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk), Katholisches Bibelwerk Stuttgart et al.]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2., durchgesehene Aufl. 1982; *Die Heilige Schrift. Neu ins Deutsche übertragen* von N.H. (Naftali Hirts) Tur-Sinai (=Harry Torczyner) Jerusalem: The Jewish Publishing House 1954, 4 Bde.; *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments.* Hg. vom Kirchenrat des Kantons Zürich. Zürich: Verlag der Zürcher Bibel, 1970 (=1942). Zu ihrer Beziehung zur Schweiz, zu Verwandten, Freunden und Bekannten s. LWAL 235,240-241,247-249. Zu Contra und zur Verlegerin Renate Nagel s. Exner: 90-92,98,126, vgl. auch DB 72-80.

[375] Mit maḏ ist ein Bekleidungsstück gemeint, das im Krieg über den Rock getragen wird. Ein Koller ist ein lederner Brustharnisch oder ein Wams. Ursprünglich war damit die Halsbekleidung an der

(39) für ʾālep̱ in 1Sam 18,13 (vor Bu schon G; nicht Sch 1907, 1951, GN, L 1912, 1984, Zu, Be, G, T 1937, 1954, ZB, Graetz 1908),[376] *Schlinge* für môqēš in 1Sam 18,21 (39), *Brautpreis* (Titel, 39) für mōhar in 1Sam 18,25 (vor Bu schon Graetz 1908:182, später auch T 1937, 1953, L 1984, nicht Sch 1907, 1951, GN, L 1912, ZB, Zu, Be, G). Dass Weil *Kittel* gebraucht, ist ein erster Hinweis darauf, dass sie BuN verwendet. Leider lässt sie sich auch bei direkten Reden von dieser Übertragung beeinflussen. Besonders im achtzehnten Kapitel (198-218) kontrastieren die in zeitgenössischem Deutsch verfassten Frauendialoge (204) mit dem poetischen, aber zum Vergleich dazu schwerfälligen und antiquierten Redestil der Männer aus Bu. Kapitel 18 (198-218, v.a. 203-210, 212-218) weist eindeutig auf eine Überforderung der Autorin mit ihrer Vorlage hin: Sie setzt hier Bibeldeutsch nicht mehr als bewusstes Stilmittel ein.[377] Besser passen die direkte Reden, die sie sich aus anderen Übersetzungen zusammenstellt (die sie leider nicht angibt). So stammen z.B. die direkten Reden von 1Sam 18,18 (35) und 19,17 (58) klar nicht aus Bu. Wenn Ich-Michal zu Saul über David sagt: *„Er hat gedroht, mich umzubringen, wenn ich ihm nicht bei der Flucht helfe“*, (58, vgl. 19,17) gleicht dies der Aussage in GN: *Er hat gedroht, mich zu töten, wenn ich ihn nicht gehen lasse* und bei Be: *Er drohte mir, dass ich ihn ziehen lasse, sonst wollte er mich umbringen*.
Auch wenn die Schreibweise von Namen nichts mit Stil zu tun hat, deuten sie auf Weils Vorlagen hin. Um herauszufinden, ob Weil neben Bu noch andere Übersetzungen benutzt hat, untersuche ich die gleichen wie im Teil A, *Antike Literatur*, und bei Tramer, ergänze sie aber durch neuere Bibelausgaben: BuN, GN, T 1954 und L 1984. Wegen Weils Beziehungen zur Schweiz untersuche ich auch Sch 1907, 1951 und ZB. Neben Graetz ziehe ich den zur Entstehungszeit von Weils Roman bekannten Chouraqui als weiteren jüdischen Bibelwissenschaftler hinzu.[378]

Weil	Sch 1907/ 1951	ZB	GN	L 1912/ 1984	Zu	Be	G	T 1937/ 1954	BuA/ BuN	Graetz/ Chouraqui
Saul	x/x	x	x	x/x		x				x/x
Achinoam	x/x				x		x		x/x	x/-
Michal	x/x	x	x	x/x	x	x		x/x	x/x	x/-
Merab	x/x	x	x	x/x	x	x	x	x/x	x/x	x/-
Jonathan		x		x/-		x	x			x/-

Rüstung gemeint (mlat. collarium Halsrüstung), vgl. Wahrig 2002:751. Weder in *Duden. Deutsches Universalwörterbuch.* Dudenredaktion (Hg.). Mannheim: Dudenverlag, 5., überarb. Aufl. 2003 noch in *Duden Bd. 7. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*. Dudenredaktion (Hg.). Berlin/Mannheim/Zürich: Dudenverlag, 5., neu bearb. Aufl. 2014 ist der Begriff in dieser Bedeutung zu finden.

[376] Auch bei Heym 1972:39 macht Saul David zum Hauptmann über eine *Tausendschaft*.

[377] Zu den direkten Reden der Männer bei DB im Vergleich zu BuA und BuN in 2Sam 15,21-22.34-35; 16,7.9; 18,3-4.31; 19,7 s. S. 294-295. Die fachliche Überforderung zeigt sich auch beim Korrektorat, resp. Lektorat, dem entgeht, dass im Kontext einer bibl. Nacherzählung nicht israelische, sondern israelitische Männer gemeint sein müssten (204).

[378] Chouraqui wurde mir in der berufsbegleitenden Ausbildung zur Religionslehrerin an der Oberstufe 1986-1988 am Katechetischen Institut der ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich empfohlen. Chouraqui, André: *Die Hebräer. Geschichte und Kultur zur Zeit der Könige und Propheten.* Elisabeth Profos-Sulzer (Übers.). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1975. Das Werk ist in seiner Zeit zu verstehen. So bezieht Chouraqui sich z.B. auf Albright, W.F.: *Archäologie in Palästina* 1962; Noth, M.: *Die Welt des Alten Testaments.* 4. Aufl. 1962; ders.: *Geschichte Israels* 7. Aufl. 1970; Hermann, S.: *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1973; Maier, J.; *Geschichte der jüdischen Religion* 1972; de Vaux, R.: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Bd. 1, 2. Aufl. 1963 und Bd. 2, 2. Aufl. 1966. Möglicherweise verwendet Weil auch eines dieser Werke. Chouraquis Bibelübersetzung ins Französische ist bis heute von unübertroffener literarischer Qualität.

David	x/x	x	x	x/x		x	x			x/x
Isaj										
Samuel	x/x	x	x	x/x		x				x/x
Goliath	-/x	x		x/-						x/x
Abner	x/x	x	x	x/x	x	x	x	x/x	x/x	x/x
Abigail	x/x	x		x/-				x/x		x/-
Palthi										
Ischboschet									x/x	
Misboschet										
Mefi-Boschet				-/x						
Joab	x/x	x	x	x/x	x	x	x	x/x	x/x	x/x
Bathseba		x								x/x
Urija	x/x		x				x	x/x	x/x	x/-
Natan	x/x		x		x	x		x/x	x/x	-/x
Salomo	x/x	x	x	x/x		x				x/x
Amnon	x/x	x	x	x/x	x	x	x	x/x	x/x	x/x
Tamar	x/x	x	x	-/x	x	x	x	x/x	x/x	x/-
Maacha	x/x	x	x	x/x		x		x/x	x/x	x/-
Absalom	x/x	x		x/x						x/x
Achitophel										x/-
Achimaaz					x		x		x/x	x/-
Schimi			x	-/x					x/x	
Ittaj							x		x/x	
Abjatar	x/x		x	-/x						
Zadok	x/x	x	x	x/x	x	x	x	x/x	x/x	x/x
Nob	x/x	x	x	x/x	x	x	x	x/x	x/x	x/-
Hebron	x/x	x	x	x/x				x/x	x/x	x/-
Gibea	x/x	x	x	x/x		x	x			x/-
Machanaim										x/-
Philister	x/x	x	x	x/x		x			x/x	x/x
Gibeoniter/ Gibeoniten	x/x	x	x	x/x		x			x/-	x/x
Israel	x/x	x	x	x/x		x				x/x
Total										
Weil: 39	Sch1907: **24** Sch1951: **25**	ZB: **23**	GN: **23**	L1912: **21** L1984: **22**	Zu: **11**	Be: **19**	G: **14**	T1937: **13** T1954: **13**	BuA: **19** BuN: **18**	Graetz: **28** Chouraqui: **15**

Ischboschet kommt nur bei Bu vor. Ansonsten richtet Weil sich nur bei knapp der Hälfte der Namen nach Bu. BuA und N sind in der Schreibweise der Namen von einer Ausnahme abgesehen identisch: Gibeoniter erscheint nur in BuA. Das bedeutet jedoch nicht, dass Weil diese Ausgabe verwendet, s.o. *Brautpreis*; von einigen jüdischen Übersetzungen abgesehen verwenden alle diese Volksbezeichnung. Es ist anzunehmen, dass Weil Graetz gebraucht und sich bei den Namen nach diesem richtet: Von elf Ausnahmen abgesehen schreibt sie diese wie Graetz, von fünfzehn Ausnahmen abgesehen wie Sch, von sechzehn Ausnahmen abgesehen wie ZB und GN. Die Schreibweise *Achitophel* und *Machanaim* kommt nur in Graetz, die Schreibweise *Bathseba* nur in Graetz, Chouraqui und ZB vor.
Nur selten hebräisiert Weil Namen, wie dies viele jüdische Übersetzer tun. Ein Fall ist Ittaj, der vor Bu schon bei G vorkommt, ein anderer Schimi, der nach Bu auch in GN und L 1984 erscheint. Für Jonathans Sohn schreibt Weil Misboschet (92, vgl. 2Sam 4,4) und Mefi-Boschet (145, vgl. 2Sam 21,7). Misboschet erscheint in keiner der konsultierten Übersetzungen, Mefi-Boschet nur in L 1984.[379] Auch die

[379] Anstelle von Mephiboschet/Mefiboschet o.ä. kann Meribaal/Merib-Baal o.ä. stehen.

Schreibweise *Yerushalayim* erscheint in keiner der untersuchten Übersetzungen. Weil richtet sich nach der englischen Transkription, wie sie in Israel auf Strassenschildern zu finden ist.[380] Im Gegensatz zu Tramer, der immer Paltiel schreibt, steht bei Weil immer Palthi. Beide tilgen also den kleinen Widerspruch zwischen 1Sam 25,44 und 2Sam 3,15.
Bei den Namen richtet sich Weil also nicht nach einer hebraisierenden jüdischen Übersetzung, auch nicht nach Bu, sondern nach der in der Bibelwissenschaft üblichen Schreibweise, wahrscheinlich nach Graetz, was nicht nur die Anzahl der verwendeten Namen, sondern auch der Begriff *Brautpreis* für mōhar zeigt. Weil braucht nur vereinzelt hebraisierende Schreibweisen, die aber nicht auf BuA und N hinweisen; so schreibt sie z.B. *Scheol* (91, vgl. z.B. šᵉʾôl in 1Sam 2,6 bei BuA und N: *Gruft*; 2Sam 22,6 bei BuA und N *Tod*). Meist wird mit *Tote(nreich)* übersetzt, vgl. L 1912 und L 1984. In Chouraqui findet sich ein Unterkapitel mit dem Titel *Unterwelt (Schᶜol)*, was darauf hinweisen könnte, dass Weil dieses Werk verwendete.[381] Wie BuA und N spricht sie von *Weltzeit* für ʿôlām (115, vgl. z.B. 1Sam 20,42) und grenzt sich damit von der christlichen Phänomenologie der Ewigkeit ab. Das Tetragramm *JHWH* hingegen, welches im Judentum eigentlich nicht ausgesprochen werden darf, und z.B. mit *der Ewige* (Zu, T 1937, 1954), *Adonaj* oder *HaSchem* umschrieben wird – Bu verwendet dafür *ER* – schreibt Weil wie der jüdische Heym *Jahwe* aus. Diesen Begriff prägte die christliche Bibelwissenschaft. Er kommt in vielen christlichen Übersetzungen vor, so z.B. konsequent in *Kautzschs Textbibel des Neuen und des Alten Testaments* 1899, in der *Elberfelder Bibel* 1905, in der *Neuen Evangelistischen Bibel* 2010 und zum Teil in der *Einheitsübersetzung* 1984.[382] L 1545 und in der Folge L 1912, L 1984, Sch 1907, 1951, Be und Graetz (z.B. 1908:179) schreiben *der Herr.*

Die untenstehende Tabelle zeigt eine Zusammenstellung aller Zitate aus Bu – Psalmen, Schwurformeln, Elegien und direkte Reden – wobei aufgezeigt wird, wie genau Weil zitiert und ob sie sich nach BuA oder N richtet.

DB S.; Zitat aus ... Art des Zitats	**Veränderungen zu BuA oder N**
DB S. 22-23 Ps 24,7.8.10	Bei DB keine Kolen BuA: kein Gedankenstrich vor 10a, Komma bei *ER der Umscharte*, kein Ausrufezeichen nach *... der König der Ehre!*
DB S. 42, 202 Rut 1,16-17a Ruts Treuschwur	BuN: 16b 42 *drängen* statt *dringen*; 202: korrekt 16c 42: korrekt; 202: *dich zu verlassen* fehlt; 16d 42/202 *Vom Dir-Folgen* statt *vom Dir-folgen*; 16e 42*: will auch ich gehn* statt *will ich gehn*; 202: korrekt *Denn wohin du gehst, will ich gehen,*

[380] Um für DB zu recherchieren, unternimmt Weil 1986 eine Israelreise. Vgl. Exner 1998:106.
[381] Chouraqui 1975:190-191.
[382] In EÜ finden sich neben *Herr* 157 Treffer für *Jahwe*: s. z.B. Ex 7,17; 9,5; Deut 6,4. Auch der jüd. Romanschriftsteller Heym, Stefan: *Der König David Bericht.* München: Kindler 1972 verwendet diesen Begriff. Doch nicht nur säkulare Juden verwenden ihn. Dass er Allgemeingut ist, zeigt sich z.B. bei Be, der in den Anmerkungen von *Jahweh* spricht. Simon Bernfeld war Rabbiner und Bibelwissenschaftler und bearbeitete z.B. *Die Lehren des Judentums nach Quellen.* Hg. vom Verband deutscher Juden. 5 Bde. Berlin 1922-1929 (zusammen mit Leo Baeck, Ismar Elbogen und Fritz Bamberger). G schreibt sogar – wie schon Mendelssohn z.T. in seiner Psalmenübersetzung – das von Christen ‚erfundene' (falsche) *Jehovah,* das auch beim jüd. Romanschriftsteller Joseph Heller steht in: *Weiss Gott.* G. Danehl (Übers.). München: C. Bertelsmann 1985.

	und wo du nachtest, will ich nachten dir gesellt. *Dein Volk ist mein Volk* *und dein Gott ist mein Gott* fehlt (202) Rut kommt nicht in BuA heraus.
DB S. 46 1Sam 18,7 (29,5) Gesang der Frauen	Bei DB keine Kolen BuA und BuN: Gedankenstriche vor jeder Zeile, Ausrufezeichen am Schluss
DB S. 90 2Sam 1,26 Elegie für Jonathan	BuA: 1a *Bang ist mir um dich* statt *Bang ist mir worden, um dich* 1c *wundersam ...* statt *hochentrückt war mir deine Liebe* BuA/BuN 1a ... *mein Bruder Jonathan.* statt ... *mein Bruder, Jonathan!* 1b *Gefreundet* statt *gefreundet* BuN 1c *... über Liebe der Frauen* statt *... der Fraun*
DB S. 113 (Mitte) Ps 1,1-6	BuA: 1a *Oh Glück des Mannes* statt *Selig der Mann* 1b *der nicht ging im Rat der Frevler* statt *der in dem Frevlerrat nicht ging* 1c *den Weg der Sünde nicht beschritt* statt *nicht beschritt den Sünderweg* 1d *am Sitz der Dreisten nicht sass* statt *nicht sass an dem Dreistensitz* 2b *über Seiner Weisung murmelt tags und nachts* statt *über seiner Weisung murmelt tages und nachts* 3a *der wird so sein* statt *Der wird sein* 3d *und sein Laub welkt nicht* statt *und sein Laub welkt nicht ab* 4b *sondern wie Spreu, die ...* statt *und wie Spreu, die ein Wind verweht* 5b *... in der Gemeinde der Bewährten* statt *... in Gemeinde Bewährter* 6a *Denn Er kennt den Weg der Bewährten* statt *... den Weg Bewährter* *6b ... der Weg der Frevler* statt *der Weg von Frevlern* BuN 1c *Weg der Sünde* anstatt *Weg der Sünder* 2b *Seiner Weisung* anstatt *seiner Weisung* 3b Komma fehlt nach *wie ein Baum*
DB S. 121 2Sam 3,31.33.35. 38-39 Elegie für Abner	BuA und BuN 33b Komma nach Abner 35e *Wenn* Grossschreibung 38b *Israel* statt der speziellen Schreibweise bei Bu 39a *Ich aber* statt *ich aber* BuA 35e *irgend etwas* statt *allirgendwas* 38b *ein Oberster und Grosser* statt *ein Fürst und Grosser* *b diese Männer, die Zerujasöhne* (ohne Satzzeichen am Schluss und ohne Kola) statt *die Männer, die Zrujasöhne,* – (mit Kola) *c zahle Er dem Täter* statt *bezahle ER dem Täter* BuN 35e *irgend etwas* statt *irgendwas* *b Zerujasöhne* (ohne Satzzeichen am Schluss und ohne Kola) statt *Zrujasöhne,* – (mit Kola) *c Er* statt *ER* Diese Verse, z.T. nur halb zitiert, sind zu einer zusammenhängenden *Elegie für Abner* zusammengeführt.
DB S. 203 2Sam 15,21-22 Dir. Rede Ittaj/David	Keine Kolen BuA und BuN 21c *So wahr Er* anstatt *sowahr ER* *21d so wahr mein Herr und König ...* statt *Sowahr mein Herr König lebt* *21e an dem Ort, an dem er sein wird* anstatt *ja, an dem Ort wo mein Herr König sein wird* *21f ob zum Tode* statt *ob zum Tod* *dort wird sein Diener sein* statt *ja, dort wird dein Diener sein* *22b schreite voran* statt *schreite vor*

DB S. 205 2Sam 15,34-35 Rede Davids an Cuschaj (Bu Chuschaj)	Keine Kolen BuA und BuN 34a *dein Diener will ich, oh König sein* statt *Dein Diener, will ich, o König, sein* *34c ich war's viele Jahre* statt *ich wars von je* 34f Vers mit *Achitophels Rat* ist getilgt *35b So soll's geschehen* statt *so solls geschehen* *36c meldest du Zadok und Abjatar* statt *... Zadok und Ebjatar den Priestern* 35a *Zadok und Abjatar, die Priester sind dir dort zugestellt* statt BuA *Dort sind Zadok und Ebjatar, die Priester, nichtwahr, dir zugestellt/* BuN *Sind dort Zadok und Ebjatar, die Priester, nicht dir zugestellt?* *35c Alle Rede, die du im Königshaus hörst, ...* statt BuA *alle Rede die du aus dem Königshaus hörst ... (sic) /*BuN *alle Rede, die du aus dem Königshaus hörst, ...*
DB S. 207 2Sam 16,7 Schimis Schimpfen über David	Keine Kolen BuA 7c *Zieh ab, Mann der Bluttate, Mann des Unheils*. statt *Fahr ab, fahr ab, Mann der Bluttaten, Mann des Unheils!* BuN *Zieh ab, Mann der Bluttate, Mann des Unheils*. statt *Zieh ab, zieh ab, Mann der Bluttaten, Mann des Unheils!*
DB S. 207 2Sam 16,9 Abischajs Rede	Keine Kolen BuA und BuN 9a *Warum soll dieser Hund meinen Herrn und König lästern dürfen?* statt *... tote Hund ... Herrn König lästern dürfen?!* BuA 9b *Ich will hinüber und ihm den Kopf abtrennen.* statt *ich will doch hinüber, will den Kopf ihm abmachen!* BuN 9b *Ich will hinüber und ihm den Kopf abtrennen.* statt *ich will doch hinüber, will den Kopf ihm abtrennen!*
DB S. 212 2Sam 18,3 Rede des (Kriegs-) Volks (Weil: des alten Kriegers)	Keine Kolen, Weil setzt in 3b.g ein *Mein Herr und König* hinzu BuA 3c *denn sollten wir fliehen müssen* statt *... fliehen müssen, fliehn*, h *So ist es am besten* statt *so ists jetzt am besten* i *wenn du für uns da bist zu Hilfe aus der Stadt* statt *... dabist, Hilfe aufzuerwecken* BuN 3b *ausziehen* statt *ausziehn* c *denn sollten wir fliehen müssen* statt *... fliehen müssen, fliehn*, h *So ist es am besten* statt *so ists jetzt am besten*
DB S. 212 2Sam 18,4 Davids Rede	BuA 4b *Was in euren Augen das beste ist* statt *... in euren Augen am besten erscheint*
DB S. 215 2Sam 18,31-32 Bericht des Mohren	DB Keine Kolen BuA und BuN 31d *denn Recht geschafft hat Er dir heute vor allen* statt *denn Rechtschaffer ist ER dir heuttags geworden vor der Hand aller* 32de *Wie dem jungen Mann geschehe alles Übel, die sich wider dich empören* statt *Wie dem Knaben (BuN:,) geschehe meines Herrn Königs Feinden übel, allen die sich wider dich empörten!*
DB S. 215 2Sam 19,1 Elegie für toten Absalom	BuA und BuN keine Ausrufezeichen nach jeder Klage, Absalom statt Abschalom 1e *wäre ich doch statt deiner gestorben* statt *dass ich selber statt deiner gestorben wäre*
DB S. 218 2Sam 19,7-8 Joabs Rede	DB Keine Kolen BuN 7e *Ich weiss seit heute,* statt *Ich weiss ja seit heut:* f *lebte nur Absalom ...* statt *ja, lebte nur Abschalom ...* g *es wäre recht in deinen Augen.* statt *ja, dann wärs in deinen Augen recht!*

8 a-d *Höre auf zu klagen, komme herunter, rede zu den Deinen* statt *Jetzt mache dich auf, tritt heraus, rede zum Herzen deiner Diener! Denn ich habe mich bei IHM verschworen: (wird,) wenn du nicht heraustrittst,*
e *Sonst wird auch nicht ein einziger Mann mit dir nächtigen* statt *wird (...) auch nur ein Mann noch die Nacht mit dir nächtigen, ... !*
gh *Übler erginge es dir als alles Übel, das seit deiner Jugend bis heute über dich kam* statt *Übler würde dir das als alles Übel, das von deiner Jugend bis jetzt über dich kam!*

Die Analyse ergibt, dass sich Weil an BuN hält. Sie nimmt sich aber (mit Recht) gewisse schriftstellerische Freiheiten heraus. Generell gilt, dass Weil keine Ausrufezeichen übernimmt, es sei denn, es handle sich klar um einen Ausruf. Bei direkten Reden verändert sie die Anrede und passt sie ihrem Prosafluss an. Sie versucht auch, ‚Fehler' in der Vorlage zu korrigieren, begeht zum Teil aber selber welche. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass sie sich durch Lektorat, Korrektorat und durch die für den Druck Verantwortlichen (Grossschreibung nach Zeilenumbruch) eingeschlichen haben.[383] Es zeigt sich leider generell (also nicht nur bei diesen Zitaten), dass der Verlag wenig Wert auf Rechtschreibung legt – so steht z.B. Rana statt Rama, vgl. 1Sam 19,18 (59), *Cuschaj* statt *Chuschaj* (z.B. G, BuN) oder *Husai* (z.B. L 1912, Be), vgl. 2Sam 17,15 (206); *Baschurim*, vgl. 2Sam 17,18 (208), statt *Ba(c)hurim*, *nacht* statt *Nacht* (159), *der Ihrige* (Mensch) statt *der ihrige* (184) – und einheitliche Schreibweise – z. B. *Schéol* oder *Shéol* (91,160) – legt. Wie Joabs Rede von 2Sam 19,7-8 deutlich zeigt, ist Weil bemüht, den Stil der Vorlage zu vereinfachen, was ihr nur teilweise gelingt.[384]
Weil setzt sich offensichtlich gründlich mit den Michal-Fragmenten und der Daviderzählung auseinander. Sie scheint mit verschiedenen Übersetzungen gearbeitet zu haben. Viele Details zeugen davon, dass sie sich mit der Kulturwissenschaft des Alten Israel vertraut gemacht hat.[385] Neben der Daviderzählung finden sich eine Reihe weiterer biblischer und literarischer **Anspielungen**: Michals Auflehnung gegen das Gesetz, dass Frauen zu gehorchen haben, was Weil auf Gen 2,22 zurückführt (29); das Heiratsversprechen, das sich Michal und David geben, aus Rut 1,16b - 17c; die Bezeichnung Salomos als weisester König aus 1Kön

[383] Auch Interpunktionsfehler werden übersehen, s. z.B. DB 97 unterste Zeile. Aus Erfahrung mit Lektorinnen, Korrektoren, Grafikerinnen und anderen (z.T. selbsternannten) ‚Fachleuten' weiss ich selber nur zu genau von dieser Fehlerquelle.
[384] Zu Weils Überforderung mit dem Prätext s. S. 291 und Anm. 377.
[385] Vergleiche mit Chouraqui 1975 zeigen, dass Weils Roman dem damaligen kulturwissenschaftlichen Stand entspricht. Zu Ich-Michals Brautschmuck, z.B. den Mondsicheln (41) vgl. ders. 147, 151; zu Davids Bart (111) vgl. ders. 146. Zu Davids Instrumenten (21,44) vgl. ders. 210-213. Zu Klima und Ackerbau (55,145) vgl. ders. 156, zu Tieren (29,132) vgl. ders. 157, zu verschiedenen Völkern, v.a. den Philistern (26-27,128) vgl. ders. 41. Zu der ‚romantischen Liebe' (21), der Rolle des Vaters bei der Eheschliessung und beim Aushandeln des Brautpreises (39,83), der Jungfräulichkeit vor der Ehe, deren Beweis mit einem blutbefleckten Tuch erbracht wird (44), vgl. ders. 174; zu Davids Polygamie und den daraus resultierenden Schwierigkeiten (63-64,115,153) vgl. ders. 173; zur verbotenen Liebe zwischen Jonathan und Ich-Michal (16) vgl. ders. 171,175; zur verbotenen Liebe zwischen Jonathan und David (20,91), zum Ehebruch von Bathseba und David, die mit Steinigung geahndet wird (154), vgl. ders. 175,179; zur Unterordnung der Frau (59) vgl. ders. 183. Zum nur sehr selten vorkommenden Selbstmord (89,214) vgl. ders. 152; zum Zerreissen von Kleidern und Singen von Klageliedern als Zeichen der Trauer nach einem Todesfall (90,91,121), zum Verbleib in der Scheòl nach dem Tod (91) vgl. ders. 188. Zu der mit einem Feuerstein gemachten Beschneidung (27) vgl. ders. 182. Was die Philister anbelangt (128), verfügt Weil über ein Wissen, das über Chouraqui hinausgeht.

3,28; 5,9-10.14. 26.[386] Bei Weil jedoch verbreitet Salomo selber den Ruf, weise zu sein (26). Ihre Darstellungen der Figuren David, Michal, Jonathan, Bathseba und Salomo weisen darauf hin, dass sie Jahnns *Spur des dunklen Engels* (1952), Heyms *Der König David Bericht* (1972), Hellers *God Knows* (1984) und möglicherweise Lindgrens *Bathseba* (1987) kennt.[387] In seiner Propaganda-Aktivität gleicht ihr Salomo dem Heyms, als Davids ungeliebtestes Kind dem Hellers. Schon Heyms positiv und selbstbewusst dargestellte Michal ist für dessen Davidderzählung eine der wichtigsten Zeuginnen, die wie Ich-Michal nur noch in der Vergangenheit lebt und ausser ihrem Zeuginnen-Sein keine Bedeutung mehr hat.[388] Zu *God knows* fallen folgende Parallelen auf: Hellers uralter Protagonist David rekapituliert wie die uralte Ich-Michal das Leben. Beides sind tragische Figuren: Sie sind überflüssig, resp. für die Nachwelt störend, trauern verlorenen Lieben nach und beschäftigen sich mit Schuld.[389] Mit den Figuren Jonathan und Palthi richtet sich Weil nach dem Vorbild von Lessings *Nathan der Weise* (1789).[390] Mit der Figur Sulamith mit dem ‚aschenfarbenem' Haar (56) spielt die Autorin auf Celans *Todesfuge* (deutsch 1948) an.[391] Und im Hintergrund ertönt immer wieder

[386] Obwohl es keine Halacha in diesem Sinne zu Gen 2,22 gibt, sind Mann und Frau nicht gleichberechtigt, vgl. z.B. Schubert, Anny/Thomas, Katharina: *Die Rolle der Frau im Judentum.* HaGalil onLine. München: Kirjath HaJowel 1995/2006. http://schule.judentum.de/projekt/rollederfrau.htm, abgerufen am 3.7.2018. Zu weiteren bibl. Anspielungen s. S. 287-288.

[387] Jahnn, Hans Henny: *Spur des dunklen Engels*. Musik von Yngve Jan Trede. In: Ders.: Dramen II. Hamburg: Hoffmann und Campe 1974. Das David-Jonathan-Drama kam erstmals 1952 heraus und endet mit Jonathans Tod, resp. Davids Ernennung zum König. Lindgren, Torgny: *Bathseba.* Verena Reichel (Übers.). München/Wien: Carl Hanser 1987 (schwedisch 1984). Zu Heym und Heller s. auch S. 313 Anm. 426. Weiterführende Information zu Heym s. z.B. Eckstein, Pia: *König David. Eine strukturelle Analyse des Textes aus der Hebräischen Bibel und seine Wiederaufnahme im Roman des 20. Jahrhunderts.* Bielefeld: Aisthesis 2000:217-293, zu Heller Eckstein 2000:319-386, zu Lindgren und Heym Liebs, Elke: *Michal: Braut der Trauer - Braut des Schmerzes.* In: *Grete Weil*, Gastred. Sibylle Schönborn. München: Edition Text + Kritik 2009: 74-78 (67-78). Zu literarischen Anspielungen im Ich-Grete-Teil s. Stadler 2010:58.

[388] Vgl. Heym 1972:34-41,67-73,133-142.

[389] Vgl. meine Deutung von Weils Figuren: Ich-Michal S. 258-261, David S. 261-264, Bathseba S. 267-268, Salomo S. 271. Ich-Michal ist das Gegenstück zu Hellers Michal. Letztere hatte keine Kinder, weil David sich dem ‚verbitterten Zankteufel' und der ‚giftigen Hexe' sexuell verweigerte. Sie sei frigide gewesen, habe einen Sauberkeitsfimmel gehabt und immer auf ihre königliche Abstammung hingewiesen und ihn in der Rolle als König ignoriert. Sie sei nicht eine einzige Philistervorhaut wert gewesen. Vgl. Heller 1985:13,39-40,42,107,179,288.

[390] Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise*. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. Kai Bremer/Valerie Hantzsche (Hgg.). Stuttgart: Reclam 2013. Vgl. Davids Attraktivität für Ich-Michal aufgrund seiner Vernunft z.B. in DB 171. Lessing und seine Figur Nathan sind für Weil zentral. Bei ihrem Abitur 1929 wurde sie nach den Verdiensten Lessings um die Wiedererweckung des deutschen Bewusstseins gefragt. In Weils Augen trat dieser für Toleranz und nicht für nationales Nischendenken ein. So verfehlte sie in den Augen der Beurteiler das Thema. Vgl. Meyer 1996:14. Weiterführende Information s. Weil, Grete: *Zur Gestalt des Nathan. Gedanken einer jüdischen Emigrantin.* In: das neue forum. 6. Jg., Heft 2. 1956/57:22-24. In diesem Artikel setzt sich Weil mit ihrem assimilierten Selbstverständnis als deutsch-jüdische Intellektuelle auseinander. Weiterführende Information zur Figur Nathan und seiner deutsch-jüdischen Rezeption s. z.B. Fischer, Barbara: *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori: Zur deutsch-jüdischen Rezeption von ‚Nathan der Weise'.* Göttingen: Wallstein 2000.

[391] Erscheint 1947 auf Rumänisch. Deutsch: Celan, Paul: *Der Sand aus den Urnen* 1948, resp. ders.: *Mohn und Gedächtnis*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1952. Auch im Hohen Lied ist Liebe wichtig. Aber an der Sulamith des HL kann sich Weil nicht spiegeln. Diese Figur hat nicht die Dramatik der Figur Michal.

Sophokles Antigone: *„Ungeheuer ist viel, doch nichts/Ungeheurer als der Mensch … .“* [392]

Die untenstehende Tabelle zeigt, inwiefern Weil sich mit der Schreibweise von Namen nach der Davidliteratur richten könnte: nach Heller, Heym, Lindgren oder Jahnn. Von Interesse sind dabei vor allem Namen, die nicht in den oben untersuchten Übersetzungen und Bibelkommentaren auftreten.

Weil	Heym / Heller	Lindgren/ Jahnn	**Weil**	Heym/ Heller	Lindgren/ Jahnn
Saul	x / x	x / x	Natan		
Achinoam		x / -	Salomo	x / x	x / -
Michal	x / x	x / x	Amnon		x / -
Merab	x / x		Tamar	x / -	x / -
Jonathan	x / x	x / x	Maacha	- / x	
David	x / x	x / x	Absalom	x / x	x / -
Isaj			Achitophel		
Samuel	x / x	x / -	Achimaaz	x / x	
Goliath	x / x	x / x	Cuschaj		
Abner	x / x	- / x	Schimi		
Abigail	x / x	x / x	Ittaj		
Palthi	x / -		Abjatar		
Ischboschet			Zadok	x / x	x / -
Misboschet			Hebron	x / x	
Mefi-Boschet			Gibea	x / x	
Joab	x / x	x / -	Machanaim		
Bathseba		x / -	Israel	x / x	
Urija			Yerushalayim		
18	11 /10	10 / 7	18	8 / 8	5 / 0
Total			**36**	**19 /18**	**15 / 7**

Die Schreibweise vieler Namen könnte Weil also auch aus Heym und Heller übernommen haben. Weils *Palthi*, der so transkribiert in keiner der untersuchten Übersetzungen und Kommentare erscheint, schreibt Heym so. Die Schreibweise *Bathseba*, die nur in ZB, bei Graetz und Chouraqui vorkommt, verwendet auch Lindgren. Doch es bleibt unklar, woher Weil Isaj, Misboschet und Cuschaj hat. Die Schreibweise der letzten beiden Namen deuten auf Flüchtigkeit hin. Zwar schreibt kein Schriftsteller wie Weil *Yerushalayim.* Doch die Idee dazu könnte von Heym stammen, der *Jerusholayim* schreibt.

Figuren, Themen, Motive, Leitworte, Perspektive, Handlungsorte

Weil übernimmt die meisten **Figuren** der biblischen Daviderzählung von 1-2Sam: Michal, David, Palthi, Saul, Achinoam (Sauls Frau), Jonathan, Ischboschet, Merab, Merabs Kinder, Abner, Joab, Abischaj, Ittaj, Samuel, Natan, Abjatar, Zadok, Abigail, Maacha, Bathseba, Urija, zehn Kebsen, Amnon, Absalom, Tamar, Salomo, Achitophel, Jonathan (Abjatars Sohn), Achimaaz, Cuschaj, Schimi. Sie erwähnt also nicht alle Frauen und Kinder Davids, dafür erscheinen zusätzlich Michals Dienerinnen Sulamith, Rachel und Judith, Davids Vertrauter Jakob und der Arzt Eleasar. Hauptthema diese Romans ist die Identität, die jüdische, die geschlechts- und altersbezogene.[393] Das wichtigste Motiv ist wie im Prätext die (ambivalente) Liebe, vgl. 1Sam 18,20.28; 2Sam 6,16. Thematisiert werden auch Hö-

[392] Vgl. *Antigone. Sophokles, Euripides, Racine, Hölderlin, Hasenclever, Cocteau, Anouilh, Brecht. Vollständige Dramentexte.* Hg. v. Joachim Schondorff. München/Wien: Albert Langen, Georg Müller, 7. Aufl. 1983. Vgl. auch MSA.

[393] Zum Thema Alter in DB s. Stadler 2010: z.B.69-70,78-70,80-81,89,96.

rigkeit, (Selbst-)Hass, Selbstbezogenheit, Selbstlosigkeit, Treue, Ehebruch, Lug, Trug, Volksverführung, Angst, Schuld, (unterlassener) Widerstand, Rache, Gewalt, (Ohn-) Macht, Täterschaft, Opfer-Dasein, vermeintliche Normalität und Wahnsinn, Schönheit und Hässlichkeit, Krieg, Pazifismus, Friedfertigkeit, Gerechtigkeit, Heimatlosigkeit, Alter, Gottesvorstellungen und Tod.[394] Aus diesem Grund treten folgende **Leitworte** und in deren Zusammenhang folgende Wörter gehäuft auf:

Leitworte	Wort- und Bedeutungsfelder
Liebe/Hass	*lieben, lieb, Liebhaber, (Herz)/hassen*
Schönheit/Hässlichkeit	*schön/hässlich*
Leben/Tod	*leben, überleben, weiterleben, Lebender, Lebenswillen/ tot, Tote, Totschlag, töten, totschlagen, sterben, Leben nehmen, umbringen, erdolchen, vergiften, erschlagen, steinigen, zerschmettern, erschiessen, auslöschen, fallen, Brudermord, Mörder, ermorden, vernichten, niedermetzeln*
Krieg/Friede	*Krieger, Held, Feind, kämpfen, verwüsten, Sieger, siegen, Überlebende, Schrecken, Gräuel, Grauen, Sühne, Blut, Rache, Verfolgung, verfolgen, Flucht, fliehen, weglaufen/friedlich, Schalom*
Jahwe/Mensch	*Gott/Bruder, Schwester, Sohn, Kind*
jüdisch/deutsch	*Jude, Jüdin, Jiddin, jiddisch, Judesein, fremd/ Deutsch, Deutsche, Deutscher, Deutschland*
Schmerz	*schmerzen, quälen, trauern, Trauer, traurig, weinen, leiden, Leiden, erstarren*
Angst	*Gefahr, fürchten*
Alter	*alt, krank, Krankheit, nicht vergessen*
Musik	*Lied, singen, Klang, Harfe, Flöte, hören*
Traum	*träumen, Sehnsucht, Wunsch, wünschen*

Geschrieben sind die Michal-Teile des Romans aus deren **Perspektive**. Weil schildert, was Ich-Michal von der biblischen Daviderzählung am eigenen Leib erlebt, was sie aus Erzählungen weiss und von Jonathan, Palthi, Abner oder den Frauen am Brunnen erfährt.
Mit den Handlungsorten richtet sich Weil konsequent nach der Vorlage. Der wichtigste ist Salomos Palast, der ‚Ausgangspunkt' aller Erinnerungen der alten Ich-Michal, die dort nach Davids Tod verbleibt.[395] Ihr ursprünglicher Wohnort war Gibea, viele Szenen handeln in Jonathans Zelt (15-16,24-25), in Sauls Palast (17-23,35-49,53-54,57-60,63-64,66-69,81-84) und in Palthis Haus (84-92,95-97). Mit ihrer Herkunftsfamilie musste sie vor David nach Machanaim fliehen (97-102). Später wurde sie von David nach Hebron geholt (102-103,105-111), wo sie einige Zeit an seinem Hof wohnt (111-125), bevor sie mit ihm und seinen anderen Frauen nach Yerushalayim zieht. Viele Szenen handeln in Davids Palast in Yerushalayim (127-130,133-134,146-162,170-181,188-197,199-201). Jahre danach flieht sie mit David wiederum nach Machanaim (202-208), wo sie während der Kämpfe gegen Absalom weilt (208-218), bevor sie nach Absaloms Tod für immer nach Yerushalayim zurückkehrt (227-235).

Die Spiegelung von Weils Zeit im Text
Nicht nur mit der kritischen Rezeption von König David liegt Weil im Trend ihrer Zeit, sondern auch mit der weiblichen Perspektive. Sie lässt Ich-Michal die ge-

[394] Weiterführende Information zu den Figuren und ihrem Themen im Kapitel *Deutung* S. 258-275.
[395] Auch bei der Dorfmans geplanter Michaloper ist Michal eine alte Frau, die auf ihr Leben zurückschaut. In den einzelnen Szenen wird dieses aufgerollt. Dorfman, Joseph: *Michal, Tochter Sauls*. (Entwurf für ein) Lyrisches Drama in zwei Aufzügen/sieben Szenen. Libretto nach dem Alten Testament und Anderem. Tel Aviv: 1995. (Musikabteilung National Library of Israel, Jerusalem).

schichtliche Situation aus der kritischen Perspektive einer emanzipierten Frau des zwanzigsten Jahrhunderts betrachten. Die vielen Leerstellen zu Michal im Prätext werden gefüllt und ihr Verhalten aus Frauensicht interpretiert. So ist die Vorstellung, dass sich eine Frau ihrem Mann verweigern kann, typisch für die Zeit des zunehmenden Selbstbewusstseins von Frauen in der Neuzeit.[396] Textstellen über männliche Protagonisten ändert oder kürzt Weil, resp. lässt sie gänzlich ausser Acht: Jonathan spielt eine pazifistische Rolle, seine Darstellung von 1Sam 13,1-4; 14,1-46 ist getilgt. Saul spielt eine Neben- und Adonija keine Rolle. Samuel und Salomo treten nie selber auf. Samuel wird nur am Rand erwähnt, seine Salbung Davids ist nur Legende. Die theologischen Reflexionen von Ich-Michal spiegeln die kritische Auseinandersetzung der feministischen Theologie mit dem männlichen Gottesbild der 1970-er und 1980-er Jahren. Weils Sozialisation als säkulare Jüdin spiegelt sich im Verständnis des Prätextes: Nicht nur Davids Salbung, auch die Besiegung Goliaths sind Legenden, die David selber in Umlauf bringt. Palthi wird nicht zu Paltiel, vgl. z.B. bSanh 19b. Mit der inzestuösen Geschwisterbeziehung zwischen Michal und Jonathan spiegelt Weil nicht nur ihr Verhältnis zu ihrem Bruder, sondern nimmt auch ein Thema auf, das unter Schriftstellern und Dichterinnen ihrer Generation auf dem Tisch lag. Die Dispekers waren mit den Manns befreundet, wo es eine enge Geschwisterbeziehung zwischen Erika und Klaus gab.[397] Natürlich hat Weil die dichterische Freiheit, ihren Text den Anforderungen ihrer Zeit anzupassen.

3.3 Deutung

Die Darstellung der Figuren im Vergleich zum Prätext und ihre Deutung

Der Brautpreis ist ein verschlüsselter Roman. Um aufzeigen zu können, dass einzelne Figuren für etwas stehen – auch wenn klare Eins-zu-Eins-Zuordnungen nicht möglich sind – gehe ich zuerst auf Weils Beschreibungen und die prägenden Themen ihrer Figuren und deren Verhältnis zueinander ein.[398] Dann vergleiche ich ihre Figuren mit denen aus dem Prätext. Am Schluss erfolgt die Deutung. Die Hauptfiguren, die hier ausführlicher behandelt werden, sind Ich-Michal und David.

Ich-Michal ist jung, schön und dunkel (44, 47,113). Als Mädchen ist sie eine Rebellin (14,19). Als junge Frau ist sie fromm und will Jahwe dienen (16), später kann sie nicht mehr an Davids Jahwe glauben. Bei dieser Figur werden Liebe, Hörigkeit, Treue, Normalität, Wahnsinn, Schönheit, Hässlichkeit, Heimatlosigkeit, Gewalt, Opfer-Dasein, Ohnmacht, Widerstand, Schuld, Lug, Trug, Selbsthass, Pazi-

[396] Während dieses Motiv im Tanach nirgends erscheint, kommt es jedoch schon in der griechischen Literatur vor: In dem 411 v.u.Z. erstmals aufführten Stück *Lysistrate* verweigern sich Frauen den Männern, um dem Krieg ein Ende zu bereiten. Aristophanes: *Lysistrate*. Niklas Holzberg (Übers./Hg.) Stuttgart: Reclam 2009.

[397] Vgl. LWAL 31-33; das Thema Geschwisterliebe in MSA; Giese 1997:37-38. Anlässlich seines neunzigsten Geburtstags schickte Weil ihrem Bruder die letzten zwei Zeilen aus Musils Gedicht *Isis und Osiris* 1923: *„Unter hundert Brüdern dieser eine und er ass ihr Herz und sie das seine“* mit der Bemerkung, dass diese Stelle gut ihre gemeinsamen Jugendjahre beschreibe. Vgl. Musil, Robert: *Gesammelte Werke I. Prosa und Stücke. Kleine Prosa. Aphorismen. Autobiographisches.* Adolf Frisé (Hg.). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1978:465. Die Geschwister Isis und Osiris haben sich laut ägyptischem Mythos bereits im Mutterleib begattet. Die Sonnengöttin Isis hat die Rolle der Gattin, Mutter und Schwester, der Mondgott Osiris die des Gatten, Vaters und Bruders. Weiterführende Informationen zum Inzestmotiv bei Musil s. z.B. Saiko, Gina: *„Ach, wäre fern, was ich liebe!“ Zum Motiv des Inzests in Thomas Manns ‚Der Erwählte‘ und Robert Musils ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘.* Magisterarbeit. München: GRIN 2006. http://www.grin.com/de/e-book/80453/ach-waere-fern-was-ich-liebe-zum-motiv-des-inzests-in-thomas-manns, abgerufen am 13.6.2017.

[398] Zu den Themen in DB vgl. auch S. 298-299.

fismus, Alter, Gottesvorstellungen und Tod thematisiert. [399] Ihre Beziehung zum Vater ist einerseits von Zärtlichkeit (18), anderseits von Furcht und Sprachlosigkeit geprägt (35). Sie und Jonathan lieben sich wie ‚Mann und Frau' (15). Als David an den Hof kommt, entwickelt sich eine Dreiecksbeziehung. Anfangs verkörpert der zarte Junge für sie nichts anderes als Musik (20-22). Misstöne klingen aber schon bald an: Als er sie das erste Mal sieht, zuckt *„um seinen grossen Mund, ein freches, begehrendes Lächeln."* (22) Auf ihren Wunsch hin führt Jonathan sie ihm zu. Sie verkehrt nur dieses eine Mal sexuell mit ihm. Der Brautpreis löst bei ihr einen Bruch aus, der durch ihr ganzes Leben geht. Ihre Liebe zu David ist ambivalent: Einerseits macht seine Musik und Dichtung ihren Lebenssinn aus, seine Vernunft fasziniert sie, anderseits stösst er sie als Krieger, Räuber und Mörder ab. Ihre Liebe ist Hörigkeit (seiner kulturellen Seite). Auch später, als sie sich nicht mehr sicher ist, ob das starke Gefühl ihm gegenüber Liebe ist (207), kann sie nicht anders, als sich in schwierigen Situationen loyal zu verhalten. David zieht sie in heikle Situationen hinein, so dass sie nicht umhin kommt, zu lügen und zu betrügen, eine Seite, die sie bei Palthi nicht zeigt. Sie belügt Davids Häscher und ihren Vater (53-58). Später schlägt sie vor, Urija mit Bathseba zusammenzubringen, um Davids Ehebruch zu vertuschen (154).[400] Doch auch wegen ihrer Determinierung durch Geschlecht und Rolle kann sie nicht die sein, die sie in Wirklichkeit ist. Zwei Mal verschachert sie ihr Vater wie ein Viehhändler an einen Mann (39,83), und David fordert die Königstochter nur aus strategischen Gründen zurück (99-100). Sie lehnt sich zwar auf (29), lässt sich von David nicht vergewaltigen (44,47) und stellt sich trotz Loyalitätskonflikten gegen ihren Vater. Doch es gelingt ihr lediglich, eine innere Unabhängigkeit zu bewahren, indem sie überlieferte Normen und falsche Führer hinterfragt. Ihre subversive Haltung endet in Einsamkeit und sozialem Tod.

Mit dem hässlichen, aber sensiblen und fürsorglichen Palthi erfährt sie eine anders geartete Liebe, die auf Gegenseitigkeit beruht und partnerschaftlich ist. Der Machtkampf zwischen den Sauliden und David zwingt beide zur Flucht nach Machanaim, wo sie sich heimatlos fühlen. Später trennt David das Paar (97-103). Im Nachhinein fragt sich Ich-Michal: *„Warum haben wir ... nicht nein gesagt? Wir waren ... zu unerfahren, um zu wissen, dass Neinsagen immer oder doch fast immer eine Möglichkeit und meistens die bessere ist."* (96-97) Sie fühlt sich ihr Leben lang schuldig, dass sie sich David nicht widersetzt hat (119).

Nach seiner Rückforderung entblösst David mit seinem ekstatischen, obszönen Tanz vor der Bundeslade seine fragwürdige Männlichkeit und seinen lächerlichen Glauben an seinen persönlichen Gott Jahwe, der Frauen ausschliesst und mit dem er soeben die feindlichen Völker besiegt hat. Ich-Michal erkennt, welchem Irrtum sie mit ihrer Liebe aufgesessen ist, erfährt sich erstmals in Abgrenzung zu ihm als eigenständige Frau, als Person, und wird sich ihrer Mitschuld an seinem Aufstieg schmerzlich bewusst. Zorn erfasst sie. Kurz darauf muss sie über sich selber lachen (127-134). Ihr wird klar, dass ihr Kinderglaube zu nichts taugt und Jahwe nur ein Gott für Männer ist. Nicht ein Gott, sondern die Menschen sind aus ihrer Sicht für gutes Leben zuständig. Mit *„Wenn Jahwe der Gott ist, den ich mir vorstelle, will er keinen Krieg, kein Morden"* (231) macht sie klar, dass sie die

[399] Hier verweise ich ausdrücklich auf die Deutung der Figur Ich-Grete in Stadler 2010:66-71. Ich-Grete spiegelt sich in Ich-Michal. Die beiden Figuren sind miteinander verknüpft und können nicht ohne die andere verstanden und gedeutet werden.

[400] Sie lügt schon bei der Trauung und betrügt danach mit einem ‚Jungfräulichkeitsbeweis' (42-45).

androzentrische Gottesvorstellung nicht teilen kann. Landnahme und Staatengründung erachtet sie nicht als religiös motiviert, sondern als Propaganda (55-56). Sie sehnt sich nach Gleichberechtigung der Geschlechter, von der sie glaubt, dass sie die Welt friedlicher macht, wird aber mit der Tatsache konfrontiert, dass Frauen nicht nur Lebensbewahrerinnen sind, sondern auch – wie Bathseba – das androzentrische System stützen. Krieg ist für sie letztlich Brudermord, Friede das einzig wirkliche Ziel. Als David vorgibt, dass Jahwe die Israeliten mit einer Dürre für Sauls Untaten straft und nun Blutsühne fordert, in Wahrheit aber um seinen Thron fürchtet und die Sauliden aus dem Weg räumen will, leistet sie vehement Widerstand (146-148).
Dass Michal eine Rebellin ist (14,19), kann aus 1Sam 18,20; 2Sam 6,20 geschlossen werden. Von ihrer Frömmigkeit waren auch einzelne Rabbinen überzeugt (16), vgl. z.B. bEr 96a, yEr 10,1; 26a. Das Motiv der Liebe wird um das der inzestuösen Liebe erweitert (15). Die Liebe Sauls, Michals und Jonathans zu David kann aus 1Sam 16,21; 18,1.3.20.28; 19,1; 20,17; 2Sam 1,26 hergeleitet werden. Das Gelächter, das angesichts von Davids Hüpfen vor der Lade aus Ich-Michal hervorbricht, unterscheidet sich von der Verachtung und der selbstbewusst vorgetragenen Kritik der Königstochter in 2Sam 6,16.20. Im Unterschied zum Prätext verflucht Abjatar sie deswegen zu Kinderlosigkeit, weil das Lachen aus seiner Sicht ein Akt der Auflehnung ist, der Davids Pathos, sein Heldentum und seinen Gott demontiert.[401] Ich-Michal ist jedoch kinderlos, weil sie sich David sexuell verweigert, vgl. 2Sam 6,23.
In Ich-Michal spiegelt sich Weil, resp. das assimilierte deutsche Judentum. Ich-Michals ambivalente Beziehung zu David erinnert an Weils Verhältnis zu Deutschland: Während Ich-Michal Davids musische und vernunftbezogene Seite liebt und ein Leben lang nicht davon loskommt, fühlt sich Weil von der deutschen, aufgeklärten Kultur ein Leben lang angezogen. So wie Ich-Michals Liebe zu David einseitig ist, war die Liebe der assimilierten Juden zu Deutschland einseitig. So wie David von der Beziehung mit Ich-Michal profitiert hat und aufsteigen konnte, haben die Deutschen von der Verbindung mit den assimilierten Juden profitiert.[402] Während sich Ich-Michal von der brutalen Seite Davids abgestossen fühlt, ist Weil von der deutschen Nazi-Barbarei angewidert. So wie Ich-Michal glaubte, durch David Lebenssinn zu finden, glaubten viele assimilierte Juden, in der deutschen Kultur Sinn zu finden. So wie Ich-Michal durch ihre ‚furchtbare Liebe' (19) vergass, wer sie war, verloren viele deutsche Juden wegen der Assimilation ihre Identität. Ich-Michals Gefühle nach ihrer Rückkehr zu David spiegeln Weils Gefühle nach ihrer Rückkehr nach Deutschland 1947: Ich-Michals Gefühle sind verwirrt, sie versucht versöhnlich zu sein, aber eigentlich weiss sie, dass zuviel Vergangenes zwischen ihr und David steht, das nicht auszulöschen und nicht wieder gut zu machen ist (112-113). Nur seine kulturelle Seite lässt sie sich ihm auch jetzt zugehörig fühlen (114). Eine Vereinigung kommt auch für ihn nicht mehr in Frage (118). Auch Weil bewahrt ihr Misstrauen Deutschland gegenüber nach dem grossen Bruch in ihrem Leben, verursacht durch das Dritte Reich, und mag nicht mehr von Liebe zu diesem Land sprechen. Obwohl sie nach dem Krieg noch an Versöhnung glauben und mit den Deutschen über das Vergangene sprechen will, hören diese

[401] Vgl. auch das Lachen Absaloms, der sich gegen seinen Vater auflehnt (199).
[402] Wissenschaft, Politik, Kunst und Kultur in Deutschland profitierten von assimilierten Juden. Zu namhaften jüdischen Persönlichkeiten in Deutschland und Österreich, s. z.B. *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933.* Bde. I-III. Werner Röder/Herbert A. Strauss (Leitung und Bearbeitung) et al: München/N.Y./London/Paris: K.G. Saur 1980-1983.

ihr – wie auch Ich-Michal dies mit David erlebt (124,146-148,174) – nicht zu. So wie David Ich-Michal erniedrigt, wird Weil vom Desinteresse der Deutschen nach ihrer Rückkehr gedemütigt. Wie Ich-Michal sich eigentlich nicht für Politik interessiert (118), sich aber dauernd zu Davids unethischem Verhalten äussert, klagt die im Grunde unpolitische Weil das ungeheuerliche Verhalten der Deutschen immer wieder in ihrem Werk an. Wie sehr sich Weil danach sehnt, dass die Deutschen bereuen, zeigt sich daran, dass David vor seinem Tod Ich-Michal zu sich ruft und über das in der Vergangenheit Verpasste weint. So wie die uralte Ich-Michal Davids Musik und Vernunft nachtrauert, trauert die betagte Weil der deutschen Kultur mit ihrem aufgeklärten Gedankengut nach.
Der Titel *Der Brautpreis* spielt auf verschiedene gescheiterte Vereinigungen, resp. Brüche an. Eine totale Vereinigung mit David ist für Ich-Michal nach dem grossen Bruch, verursacht durch Davids Brautpreis von zweihundert Philistervorhäuten und diversen weiteren Brüchen nicht mehr möglich, weshalb dieser Verbindung kein gemeinsames Kind entspringen kann. Der Titel spielt auch auf Weil und die assimilierten Juden generell an: auf ihre ‚Vermählung' mit den Deutschen. Nach dem traumatisierenden Bruch, verursacht durch die Nationalsozialisten, kann es nicht mehr zu einer fruchtbaren ‚kulturellen Liebesverbindung' von Juden mit Deutschen kommen, wie dies z.B. in der deutschen Literatur vor den dreissiger Jahren der Fall war. Der Brautpreis für die Verbindung mit den Deutschen war für die assimilierungswilligen Juden zu hoch. Im Unterschied zur Daviderzählung besteht der Brautpreis der assimilierten Juden nicht in der Ermordung von Angehörigen eines anderen Volkes, sondern in ihrer Ausrottung durch die Deutschen.
Die Ehe von Ich-Michal und Palthi erinnert an die ‚Zwangsverbindung' von Weil mit dem Judentum oder mit Holland, das Thema der Heimatlosigkeit in Machanaim an Weils Gefühle unter Juden oder in ihrem Exilland. Während es bei Weil aber um ihre verlorene Identität als aufgeklärte säkulare Deutsche geht, geht es bei Ich-Michal um ihre Identität als Frau.[403] Nicht erst im Dritten Reich, sondern in allen androzentrischen Gesellschaften wurden und werden Frauen auf ihre Gebärfähigkeit reduziert. Ich-Michal verweigerte sich dieser Anforderung. Während sie in jungen Jahren ihrem Bruder Frau war, ist sie für ihre beiden Gatten ‚nur' Schwester (118). Wie Ich-Michal unter Salomo erlebt Weil in der BRD Friedenszeiten. So wie aber Ich-Michal sich dauernd von Bathseba verfolgt und bedroht fühlt, wird auch Weil immer wieder durch Schatten der Vergangenheit eingeholt. Ich-Michals Gefühle unter Salomos Herrschaft spiegeln Weils Gefühle in der BRD. Indirekt kritisiert Weil auch Israels Politik gegenüber Palästinensern: Alle Kriege bedeuten für Ich-Michal Brudermord.[404]

David ist jung, schön, hell (47), hat blonde lange Haare (22), graue, schrägstehende Augen (19) und zarte Harfenhände (29).[405] Schönheit, Musik und Frömmigkeit machen eine Seite von ihm aus, Ehebruch, Mord, Totschlag, Krieg, Lug, Trug und Volksverführung die andere. Am Anfang ist der blonde Junge wie ‚Jahwes Engel': Seine Musik hüllt die Zuhörenden ein und hebt sie in den Himmel. Sein Harfenton jubiliert, und seine helle Stimme ist voll Kampfeslust und Frömmigkeit (21-22,25). Auch später vermag die männlich gewordene Stimme des erwachsenen Mannes, aus der Stolz über sein Auserwähltsein und Gottesnähe herauszuhö-

[403] Weiterführende Information zu Weil s. Stadler 2010:12-31.
[404] 1982 verurteilt Weil in einem Interview die israelische Politik gegenüber Palästinensern, dem Libanon und Südafrika. Vgl. Meyer 1996:193-194.
[405] Schon bei Heym 1972:137 hat David graue Augen.

ren ist, entzücken (111-114). Im ersten Teil seines Lebens ist er Musiker, Sänger, Krieger und Räuber, im zweiten wird er König und Mörder. Obwohl er einen Psalm verfasst, in dem er sich als jemand, der ständig ‚Lust' an ‚Seiner Weisung' hat, darstellt (113-114), begeht er Ehebruch und lässt morden, ohne seine Hände je schmutzig zu machen (60,88,156). Das Volk liebt ihn wegen seiner Wunder, hält ihn für unverwundbar und vergöttert ihn wegen seiner Jugend und Schönheit (34). Er verzaubert die Menschen dahin, ihn so zu sehen, wie er gesehen sein will (45, vgl. 87). Einerseits will er Goliath erschlagen haben, anderseits behauptet er, nie einen Menschen getötet zu haben. Auf diesen Widerspruch angesprochen, meint er nervös, dass dieser kein Mensch, sondern ein Tier gewesen sei (30).[406] In Tat und Wahrheit lässt er Jonathan aus nächster Nähe mit Goliath kämpfen, während er aus sicherer Distanz einen Stein schleudert (32). Einerseits bringt er die Legende in Umlauf, in Bethlehem von Samuel gesalbt worden zu sein, anderseits sagt er, ihn nicht zu kennen (45). In Nob erschwindelt er sich von Abimelech Goliaths Schwert (66). Als er Saul in der Höhle verschont, meint Ich-Michal: *„Er wusste, was das Volk liebte: Helden, die edel gegen ihre Feinde sind ... Er hatte ein Ziel und ging unbeirrt darauf zu."* (87) Als Greis ist David verbittert, da sein Volk *„genug vom Töten und Getötetwerden"* hat und sein Ziel, alle Feinde zu vernichten, nicht mehr teilt (229-230).

Vor allem auch Liebe, Hörigkeit, Selbstbezogenheit, Hass, Alter und Tod werden bei David thematisiert. Seine Liebesfähigkeit ist fragwürdig. So weiss Ich-Michal, dass er Jonathan liebte, *„soweit er überhaupt lieben konnte."* (90) Seine Ehen haben meist strategische Gründe (98). Ich-Michal kann er zwar Gefühle zeigen, aber ausser bei Bathseba ist er nicht fähig, auf Gefühle anderer einzugehen (154). Schon in der Hochzeitsnacht missverstehen sich die beiden. Während sie ihm einen Sänger-Prinz schenken will, *„vor dem die Menschen sich neigen, weil er ihnen den Frieden gebracht hat",* will er einen Krieger als Sohn (44-45). Von Bathseba abgesehen, hört er Frauen nicht zu (118,124). Nur wenn es ihm nicht gelingt, kühlen Kopf zu bewahren – was bei seiner Gefährdung durch Saul (48) und bei der Bathseba-Affäre (153-154) der Fall ist – folgt er Ich-Michals Rat. Bathseba, der er hörig ist, bekommt so viel Macht über ihn (177), dass seine Kinder keinen Platz mehr in seinem Herzen haben. Deshalb kann er sie nicht richtig einschätzen (170, 172,192), was in Tamars Vergewaltigung, Amnons Ermordung und Absaloms Aufstand mündet. Als aber Amnon und Absalom ermordet werden, sind Davids Verzweiflung und Trauer echt (181,216-217).

Aus Abners Sicht hätte es Hoffnung für eine positive Entwicklung Davids als König gegeben (103). Doch diese wird durch den Bruch mit Ich-Michal, Abigails Tod und die Beziehung zu Bathseba zerschlagen. Morde lässt David durch Joab ausführen, der Mittel zum Zweck ist (121). Salomo wird er aber damit beauftragen, Joab zu töten, weil er Abner umgebracht hat. Denn für David gab es *„keine Versöhnung, keine Milde, Hass bis zum Grab."* (121) Beim ‚hohlwangigen, zahnlosen Greis' erinnert nichts mehr an ‚Jahwes Engel' (228). Er ist verbittert und erkennt, dass Bathseba ihn ausgenützt hat. Vor seinem Tod gesteht er Ich-Michal seine Zweifel am Sinn des Lebens: *„Was ist Grösse, Michal? Ruhm für die Gegenwart?"*

---

[406] Ulrike Meinhof von der RAF rechtfertigte sich 1970 ähnlich: *„... und wir sagen natürlich, die Bullen sind Schweine, wir sagen, der Typ in Uniform ist ein Schwein, das ist kein Mensch ... . Das heisst, wir haben nicht mit ihm zu reden ... und natürlich kann geschossen werden".* S. *„Natürlich kann geschossen werden". Ulrike Baader über die Baader-Aktion.* In: *Der Spiegel* 25/1970 vom 15. Juni 1970:74 (74-75). Online: http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-44931157.html, abgerufen am 26.3.2018.

(229) Seine Lebensziele hat er nicht erreicht, einzig auf Yerushalayim ist er stolz. Auch wenn die beiden sich über Krieg und Frieden nicht einig werden, versuchen sie sich zu versöhnen (228,231-232,234). Zusammen träumen sie vom erfüllten Leben: *„Still liegen wir zusammen, uns streichelnd, küssend. Wissend, was wir versäumt haben."* Als Bathseba kommt und Ich-Michal vertreibt, kann er ihr gegenüber erstmals seine Gefühle zu Ich-Michal gestehen: *„Sie war es. Ich habe sie geliebt."* (234) Nach seinem Tod trauert Ich-Michal *„um die Musik, die mit ihm starb."* Sie bedeutet ihr *„mehr als seine der Welt gehörende Grösse."* (235)
David hat ein ganz bestimmtes Gottesbild: Schon vor der Bathseba-Affäre hat er ein schlechtes Gewissen, was sein Blutvergiessen anbelangt. Deshalb kann Natan Macht über ihn gewinnen (130). Während Ich-Michal glaubt, dass Usa aus Aufregung gestorben ist, als er die herunterfallende Bundeslade halten wollte, ist David überzeugt, dass dieser durch seine Berührung den Zorn Jahwes heraufbeschworen hat (131-132). Als jahrelang kein Regen fällt, opfert er seinem Gott die Sauliden (146-149). Bei Abigails Tod weint er erstaunt ein paar Tränen, weil der ihm
„alles gewährende Jahwe ... etwas, was er gern behalten hätte, genommen hat"
und fordert ihn auf, ihm als Ersatz eine neue Frau zu geben (150-151). Er verschont den ihn beschimpfenden Schimi, weil er glaubt, dass Jahwe ihm deshalb Gutes widerfahren lässt (207). Erst nach Absaloms Tod stellt er sein erstes anklagendes Warum an seinen Gott (217). Bis zum Tod ist er überzeugt, dass Friede kein möglicher Zustand ist, weil Jahwe keinen will. Krieg ist für David eine Art Gottesdienst. Er vermutet, dass er sein Lebensziel, die Vernichtung aller Feinde, nicht erreichte, weil er mit einer Volkszählung Jahwe erzürnte (229-231).
Im Gegensatz zu 1Sam 16,12, wo David erdfarben ist, wobei nicht klar ist, ob damit Haare oder Gesichtsfarbe gemeint sind, hat Weils David blonde Haare und ist hell (22,47). Dass seine Stimme schön ist und sowohl ‚Kampfeslust' wie auch ‚Frömmigkeit' ausdrückt (21), kann aus 1Sam 16,16.23 und den ihm zugeschriebenen Psalmen geschlossen werden. Sein Hang zu Lug und Trug ist durch 1Sam 21,3.14; 2Sam 11,1-17 vorgegeben. 1Sam 17,49-51 interpretiert Weil so, dass Jonathan David bei der Besiegung Goliaths hilft. Schon bei Heym wird Davids Tötung von Goliath in Frage gestellt.[407] Das Lied von 1Sam 18,7; 29,5 zeugt von Davids Wirkung auf das Volk. Auch die Bemerkung von 18,16 dass ganz Israel und Juda ihn liebt, kann als Volksverführung interpretiert werden. Die Infragestellung von Davids Liebesfähigkeit ist folgerichtig (90): Im Prätext steht nirgends, dass David liebt; er wird geliebt: von Saul, Jonathan, Michal, von allen Getreuen Sauls, von ganz Israel und Juda. Schon in 1Sam 16,21; 18,1.3.16.20.22.28; 19,1; 20,17. 41; 2Sam 1,26 ist Davids Gendergrenze nicht klar, wird er doch von Frauen und Männern geliebt. Dass David sexuell mit Männern und Frauen verkehrt, findet sich schon bei Jahnns *Spur des dunklen Engels* (1952) und bei Heyms *Der König David Bericht* (1972).[408] Dass die verheiratete Bathseba David von Anfang an den

[407] Vgl. Heym 1972:47.
[408] 1952 kam eine limitierte Ausgabe von Jahnns (Musik-) Drama im Ugrino-Verlag heraus; zehn Jahre später kam es zur Uraufführung in Münster. Vgl. Freeman, Thomas: *Hans Henny Jahnn. Eine Biographie.* Maria Poelchau (Übers.). Hamburg: Hoffmann und Campe 1986:518. Gemäss Jahnn ist die *„Ursache für die Freundschaft zwischen David und Jonathan ... ihre von der Schöpfung bestimmte hormonale Beschaffenheit."* Jahnn, Hans Henny: *Spur des dunklen Engels*. Musik von Yngve Jan Trede. In: Ders.: Dramen II. Hamburg: Hoffmann und Campe 1974:161 (157-232). Zu Weils Musiktheater-Arbeit in den 1950-er Jahren, s. Stadler 2010:26 Anm. 57. Heyms Michal (1972:38) sagt über David: *„Er stillte meines Vaters König Saul Begehr ... er lag mit meinem Bruder Jonathan ... und in der Nacht ... kam er später zu mir und nahm mich ... Ich glaubte damals, er sei der menschgewordene Gott Baal, Lust des Fleisches in Person, und doch ausgestattet mit je-*

Kopf verdreht, steht in 2Sam 11,2-4. Dass ihr Sohn in 1Kön 1,11-40, obwohl nicht Erstgeborener, auf den Thron kommt, kann mit ihrem Einfluss auf David erklärt werden, die als Hörigkeit interpretiert werden kann. Diese ist schon bei Heller zentrales Thema. Moderne Sichtweise ist hingegen, dass David wegen Bathseba seine Kinder vernachlässigt und ihre Verhaltensweisen deshalb nicht einschätzen kann (170,172,192). Weils Schluss, dass er Joab Auftragsmorde ausführen lässt, kann z.B. aus 2Sam 3,23-32; 20,4-10, wo David explizit nichts mit den Morden zu tun hat und 1Kön 2,5-6.28-34, wo er Salomo beauftragt, Joab zu ermorden, gezogen werden. Davids Hass erscheint explizit in 2Sam 5,8;19,7;1Kön 2,5-9.
Auch das Gottesbild des Weilschen David ist vorgegeben: Weil gibt die Meinung der biblischen Erzählerschaft von 2Sam 6,7 wieder, dass Usa durch seine Berührung der Lade Jahwes Zorn heraufbeschworen hat. Seine Vermutung mit einer Volkszählung Jahwe erzürnt zu haben, kann aus 2Sam 24,10-25 hergeleitet werden. Entgegen 2Sam 21,1 behauptet er jedoch, dass Jahwe Sühne für Sauls Blutbad unter den Gibeoniten fordert. Dass er die Sauliden ausliefert, weil er sich durch sie bedroht sieht, ist für die heutige Bibelwissenschaft ein nahe liegender Schluss.[409] Wenn es um Menschenleben geht, verfährt Weils David mit seinem Gott nach dem Grundsatz ‚do ut des' (146-149,150-151,207). Dass Jahwe ihm Gutes widerfahren lässt, wenn er den ihn beschimpfenden Schimi verschont, glaubte schon der David in 2Sam 16,12. Eine Entwicklung des Gottesbildes von Weils David ist nach Absaloms Ermordung feststellbar; sein erstes anklagende ‚Warum' nach Absaloms Tod findet aber kein Vorbild in 2Sam 19,1. Wie der biblische ist auch Weils David vieles: Musiker, Dichter, Krieger, Machtpolitiker, Mörder, Volksverführer und Glaubensfanatiker.
Den schönen Helden David (26) gestaltet Weil nach dem Vorbild von Michelangelos Daviddarstellung (vgl. 7-12,236-237). Ich-Michal spiegelt Davids helle und musische, Bathseba seine dunkle, ambitiöse und ruchlose Seite. Nachdem zuerst Ich-Michal seiner musischen Seite hörig war, ist David später Bathsebas skrupelloser Seite hörig: Er vergöttert sie (170), nachdem er zuvor von seiner Umgebung vergöttert wurde (34), vgl. 1Sam 16,21;18,1.3.7-8.16.20.22.28;19,1;20,17; 2Sam 1,26. Der facettenreiche Weilsche David erinnert an die verschiedenen Seiten Deutschlands vom Anfang des zwanzigsten Jahrhundert bis nach dem Zweiten Weltkrieg. Weil arbeitet Davids volksverführende Seite heraus. Vieles an dieser Figur erinnert an Hitler: Ihr David verfolgt ein genaues Ziel, nutzt die ‚Dummheit' des Volkes aus und ergreift günstige Gelegenheiten. Hinter seinem anfänglich bescheidenen Auftreten verbirgt sich ein ehrgeiziger Charakter, der grössenwahnsinnige Züge trägt (32,35,93). Zu spät erkennt Weils David, dass nicht Bathseba, die mit ihrer kulturlosen Seite an das Nazitum erinnert, seine wirkliche Liebe war. Weil lässt ihn über seine Fehler vor Ich-Michal weinen (233). Er zeigt die Reue, welche die Autorin sich lange von Deutschland erhoffte. Wie Davids Musik mit ihm starb, existiert die deutsche Kultur aus der Zeit vor dem Dritten Reich nicht mehr. So wie seine Ehe mit Ich-Michal kinderlos blieb, kam es nach dem Dritten Reich

---

ner Gleichgültigkeit, welche nur die Götter besitzen." Zum Liebesverhältnis David-Jonathan-Saul aus bibelwissenschaftlicher Sicht s. z.B. Schroer, Silvia/Staubli, Thomas: *Saul, David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema ‚Homosexualität im Ersten Testament'.* In: BiKi 51. 1996:15-22.

[409] Vgl. z.B. Exum, Cheryl J.: *Tragedy and Biblical Narrative. Arrows of the Almighty.* Cambridge: University Press 1992:83. Schroer, Silvia: *Die Samuelbücher.* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992:190.

nicht mehr zu einer fruchtbaren ‚kulturellen Liebesverbindung' zwischen Juden und Deutschen, wie dies vorher möglich war.

Bei **Saul** werden vor allem Liebe, Gutmütigkeit, Ohnmacht, Angst, Wahnsinn, Krieg, Gewalt und Tod thematisiert. Er wird von Samuel wegen seiner Grösse und seiner Gutmütigkeit zum König gesalbt und ist sein Werkzeug. Als er sich weigert, den Amalekiterkönig – und als ursprünglicher Bauer auch dessen Tierherden – zu töten, verflucht ihn Samuel in Jahwes Namen und verkündet, jemand anderer werde an seiner Statt König und erschlägt den wehrlosen Agag vor seinen Augen. Sauls Widerstand gegen Samuel endet im Wahnsinn: Er wandert ruhelos im Palast umher, kämpft gegen die Luft und brüllt wie ein Tier. Nur durch Davids Musik lässt er sich beruhigen. Voll Liebe sieht er ihn dann an (15-18,22-23). Doch bald erkennt er, dass er seine, Jonathans und Ich-Michals Liebe betrügt und die des Volkes missbraucht. Er versucht, ihn loszuwerden, auch mittels dem Brautpreis (37,39). Später stellt er ihm gnadenlos nach und lässt die Priester von Nob ausrotten, als er erfährt, dass David bei ihnen war (66-68). Mit seiner verlassenen, kinderlosen Tochter zeigt er Mitleid und verheiratet sie nach Davids Flucht mit Palthi (82-83). In der Schlacht gegen die Philister soll er sich umgebracht haben (89).
Weil hält sich mit ihrer Saul-Darstellung ziemlich genau an den Prätext: Hinweise auf seine Grösse und seine Salbung finden sich in 1Sam 9,2; 10,1, seine Weigerung, den Amalekiterkönig und das beste Vieh zu töten und Samuels Reaktion darauf in 15,8-9.23.26.28.32-33, die Folgen seines Widerstands in 16,14-15, die Beruhigung durch Musik und seine Liebe zu David in 16,21.23, die Liebe aller Sauliden und des Volkes zu David, was in seinen Augen Betrug ist, in 18,1.3.6-9.15-16. 20.22.28.30;19.1; 20,17, seine Bemühungen, David und seine Verbündeten loszuwerden in 18,10-11.17.20-25; 19,1.9-11.14-15.20-24; 22,6-19, sein Selbstmord in 31,4. Weil interpretiert 25,44 mit Sauls Mitleid. Der biblische Saul steht für die Zeit der israelitischen Staatengründung, Weils Saul könnte für das Deutsche Reich von 1871 bis nach dem Ersten Weltkrieg stehen.

Jonathan ist schön, schlank und gross, weich und fromm (15-16). Bei ihm werden Liebe, Friedfertigkeit und Selbstlosigkeit thematisiert. Als Thronfolger muss er Kinder haben. Seine Ehe ist deshalb nur Pflicht. Wichtig ist seine (inzestuöse) Liebe zu Ich-Michal und seine (homoerotische) Liebe zu David (15,20,24). Obwohl er kein Held sein will und Krieg ihm ‚ein fremder Zustand' ist, kämpft er gegen Goliath, da-mit seine Schwester David heiraten kann. Als David Goliath den Kopf abschlägt, sieht er eine Krone auf Davids Haupt und ist überzeugt, dass dieser König über Israel werden muss und gibt ihm die Insignien der Macht. Seine Rolle sieht er als Priester oder Schreiber (32-34). Seine Loyalität zu David findet ein Ende, als dieser zu den Philistern überläuft (86). Dass Jonathan gross und schön ist, kann aus der Beschreibung seines Vaters in 1Sam 9,2 gefolgert werden. Hinweise auf sein Gottvertrauen finden sich in 1Sam 14,6.10.12, auf Ehe und Kinder z.B. in 20,14-17; 2Sam 4,4; 9,6.10-13; auf die Liebe zu David in 1Sam 18,1.3; 19,1; 20,17.41; 2Sam 1,26, zu seiner Überzeugung, dass David König werden muss, in 1Sam 18,3-4. Wie schon im Prätext ist seine Gendergrenze verwischt. Hier hat er zusätzlich eine Beziehung mit seiner Schwester. Diese Verbindung erinnert an Antigone und Polyneikes (vgl. 62), resp. an Weil und ihren Bruder.[410] Weils wei-

[410] Vgl. LWAL 31-35. Sie erinnert auch an die Verbindung zwischen Grete und Edgar Weil, denn Ich-Michals Worte nach Jonathans Tod entsprechen denen von Weil nach der Ermordung ihres Mannes, vgl. LWAL 157-158. Zu Weil und Antigone s. Stadler 2010:v.a. 26-27,33,36-37,67-78.

cher und friedfertiger Jonathan steht im Gegensatz zum kriegerischen und heldenhaften Jonathan in 1Sam 13,1-4; 14,1-46. Er stellt das Gegenteil von David dar. Obwohl normalerweise David als Verkörperung der Seele seines Volkes rezipiert wird, ist hier Jonathan ‚Israels gute, Israels wahre Seele' (31). Dass er seine Rolle als Priester oder Schreiber sieht, ist die logische Folgerung daraus, dass er weder König werden, noch Krieger sein will. Seine Hilfe im Kampf gegen Goliath hingegen ist frei erfunden. Stringent ist, dass seine Loyalität zu David ein Ende findet, als dieser zu den Philistern überläuft. In 1Sam 23,1-5 kämpft David noch gegen die Philister, nach 1Sam 23,18 sehen sich die beiden nicht mehr. Das schockierende Bild von Jonathans Leichnam am Stadttor erinnert an den gekreuzigten Jesus (89).[411]

Palthi, Ich-Michals schüchterner, lieber, zweiter Mann ist hässlich (82-84). Äusserliche Hässlichkeit und innere Schönheit prägen diese Figur. Die Themen Liebe, Treue, Opfer-Dasein, Heimatlosigkeit, Widerstand und Tod hat er mit Ich-Michal gemein, Liebe, Selbstlosigkeit und Friedfertigkeit mit Jonathan, Gutmütigkeit und die Liebe zu Tieren mit Saul. Ich-Michal und er führen eine gute Ehe ohne körperliche Liebe. Er achtet sie als Davids Eigentum, verehrt und beschützt sie (84). Sie liebt ihn wie einen Bruder (84,86,102). Als Bauer muss er kein Soldat, kein Held sein:[412] *„Palthi war ein Jude, wie ... ein Jude zu sein hatte: ohne kriegerischen Ehrgeiz, nicht rachsüchtig, geduldig, mitleidend, gerecht, menschlich und sanft."* (85) Ich-Michal und Palthi können gut miteinander reden, erfinden für einander Gedichte und lachen oft zusammen. Palthi weint, als Jonathan umkommt und ihm Ich-Michal weggenommen wird. Als die Sauliden fliehen, will er bei seinen Tieren bleiben und widersetzt sich zunächst Isch-Boschets Anordnung nach Machanaim zu ziehen. Er gehorcht nur, da er, wie Ich-Michal erzogen ist, Befehlen zu gehorchen (85-86,89,91-92,95-98,101). Kurz nach ihrer Rückkehr zu David stirbt er.
Wie der rabbinische Palthi berührt der Weilsche Ich-Michal nicht, vgl. bSanh 19b. Schon Heym stellt ihn hässlich dar.[413] Weils Darstellung von Palthis Liebe zu Ich-Michal ist naheliegend: Gemäss 2Sam 3,16 läuft er ihr immerzu weinend nach, als David sie ihm wegnehmen lässt. Weil gestaltet ihren Palthi nach dem Vorbild von Rembrandts ‚Judenjunge' (vgl. 7-12, 236-237). Der hässliche Palthi ist ein guter Mensch, während der schöne David ambigue bleibt. Er ist der Inbegriff von Weils wahrem Juden, wobei sie sich mit Palthis grosser Nase eines nicht unproblematischen Klischees bedient. Zudem stellt er einen emanzipierten Mann dar. In Weils Palthi spiegelt sich vieles: Seine sanftmütige Art erinnert an Edgar Weil.[414] Wie Palthi und Ich-Michal von Isch-Boschet aufgefordert werden, nach Machanaim zu ziehen, werden Grete und Edgar Weil von Paula Weil dazu gedrängt, nach Holland zu kommen.[415] Ich-Michals und Palthis Ehe könnte für die ‚jüdische Zwangsgemeinschaft' stehen, in die Weil wider Willen geriet. So wie aus der Ehe zwischen Ich-Michal und Palthi kein Kind resultiert, kommt es zu keiner fruchtbaren kulturellen Verbindung von Weil mit dem Judentum, weil sie darunter vor allem eine Religionsgemeinschaft und Zionismus versteht. Palthi könnte auch für Hol-

[411] Zu Ich-Gretes Meinung zu Jesus vgl. DB 224-225 und Stadler 2010:69-70.
[412] Dass israelitische Bauern keine Soldaten waren, ist ahistorisch. Aber es ist Weils dichterische Freiheit, dies so darzustellen.
[413] Vgl. der hässliche Palthi in Heym 1972:68.
[414] Vgl. die Darstellung von Edgars zärtlicher Art in LWAL 58.
[415] Grete will im Sommer 1939 mit Edgar Weil in der Schweiz bleiben, fügt sich aber der Schwiegermutter und bereut es später bitter, vgl. LWAL 144-146.

land stehen. Weil empfindet diesem Land gegenüber Liebe und Dankbarkeit, findet es aber hässlich, so dass es auch zu keiner fruchtbaren ‚kulturellen Liebesverbindung' von Weil mit diesem Land kommt.[416]

Bei Ich-Michals Mutter **Achinoam** werden Normalität und Wahnsinn thematisiert. Sie tut immer, was ihrem Rang und der Norm entspricht. Ohne Vorgaben wäre sie unfähig zu handeln (61,91). Sie beäugt ihre Tochter misstrauisch, als sie nicht schwanger wird: Ihre Kinderlosigkeit ist für sie eine Schande (46). Das *„wundersam war mir deine Liebe über Liebe der Frauen"* in Davids Klagegesang für Jonathan findet sie nicht normal (90-91). Weil füllt Leerstellen zu Achinoam, denn in 1Sam 14,50 erscheint nur der Name von Sauls Frau. Davids auffällige Aussage über Jonathans Liebe findet sich in 2Sam 1,26. Weils Achinoam tut das ‚Normale' weiter, auch als ihr Mann wahnsinnig ist. Ihr Verhalten erinnert an Mitläufer eines Systems, die Alltag und Religionsausübung trotz ‚irrsinniger' Ungeheuerlichkeiten ‚normal' gestalten.

Bei **Abigail** werden Liebe, Friedfertigkeit, Gutmütigkeit, Widerstand und Tod thematisiert. Sie ist schon etwas älter und sich bewusst, dass sie für David nur ‚Zwischengeplänkel' war. Ihr gemeinsames Kind stirbt. Trotzdem sieht sie die Sonnenseiten des Lebens. Sie und Ich-Michal verbindet tiefe Freundschaft. Nur einmal versucht sie, Widerstand zu leisten. Als es ihr nicht gelingt, zusammen mit Ich-Michal David daran zu hindern, die Sauliden auszuliefern, weint sie lange: Das Bild ihres Helden ist zerstört. Kurz darauf stirbt sie (64-65,116-117,127,148-150). Ihr Tod weist auf ein ‚gebrochenes Herz' hin. Da Abigail vor ihrer Verbindung mit David mit Nabal verheiratet ist und in 1Sam 25 geschickt handelt und kommuniziert, ist die Interpretation, dass sie schon älter ist, naheliegend. Der Schluss, dass ihr Sohn gestorben ist, kann gezogen werden, denn Kilab erscheint nur in 2Sam 3,3. Auch Abigail wird in 2Sam 3,3 das letzte Mal erwähnt, woraus geschlossen werden kann, dass sie früh stirbt. Weils Abigail steht für Frauensolidarität und stellt das Gegenteil von Bathseba dar.

Bathseba, die verführerische, alles beschmutzende, skrupellose Täterin ist oft in Weiss gekleidet und strahlt Kälte aus. Charakterliche Hässlichkeit, Hass, Ehebruch, Lug, Trug und Mord, Macht und Selbstbezogenheit machen eine Seite dieser Figur aus, körperliche Schönheit die andere. Sie hasst Ich-Michal seit der ersten Begegnung, obwohl diese ihr zu helfen versuchte, als sie nach ihrem Ehebruch schwanger war. Ihren Widerwillen gegen die erste Frau Davids drückt sie öffentlich aus. Sie hat nie zu stillende Ansprüche, ist nur auf ihren Vorteil bedacht und lehnt Menschen ab, die sich ihr nicht bewundernd zu Füssen werfen. Sie stiftet David an, Urija an vordersten Front umkommen zu lassen. Schon bald mischt sie sich in Staatsgeschäfte ein. Sie hindert David daran, etwas gegen Amnon zu unternehmen und verunglimpft Tamar, indem sie behauptet, dass sie Amnon zur Vergewaltigung herausgefordert habe (115,153-154,156-157,176-177,192, 234). In schweren Stunden steht sie David nicht bei. Auf der Flucht vor Absalom weint sie, weil ihre Schönheit Schaden nimmt (204, 217). Nach Davids Tod verfolgt sie Ich-Michal wie ein Schatten und kostet ihre Angst aus (13, 235). Dass Bathseba verführerisch ist, kann aus 2Sam 11,2-4 geschlossen werden, dass der Ehebruch Schwangerschaft nach sich zieht aus 11,5, dass sie skrupellos ist und sich in

[416] Vgl. Keilson über Weil in Rouleaux 2009:59.

Staatsgeschäfte einmischt aus 1Kön 1. Im Prätext erfolgt die Einmischung zwar spät, aber äusserst erfolgreich. Pate standen Weils negativem Bathseba-Bild sicherlich Heyms *David Bericht* und Hellers *Wer Weiss*, wo David das willige Werkzeug dieser Frau ist. Auch die Bildkunst beeinflusste die Wahrnehmung dieser Figur, z.B. Peter Paul Rubens mit *Batseba biij de fontein* 1635 oder Rembrandt van Rijn mit *Batseba met de brief van konig David* 1645.
Frauensolidarität ist für Weils Bathseba im Gegensatz zu ihrer Abigail und ihrer Ich-Michal ein Fremdwort. Die schöne, aber charakterlich hässliche Bathseba ist die Gegenfigur zum hässlichen, aber charakterlich schönen Palthi. Die in Weiss Gekleidete gleicht dem ‚hellen' David, der anfangs auch immer in Weiss auftrat. Sie spiegelt seine dunkle Seite, ist aber im Gegensatz zu ihm völlig kulturlos. Sie ist der Inbegriff einer Frau, die das androzentrische System trägt und an ihre Kinder tradiert. Wie die Nazis schiebt sie Opfern die Schuld in die Schuhe. Ihr Wirken nach Davids Tod erinnert an die Schatten Nazideutschlands, gegen die Weil nicht ankam.[417]

Bei **Tamar** werden Schönheit, Opfer-Dasein und Wahnsinn thematisiert. *„Das Mädchen ... mit schwermütigen, tiefschwarzen Augen, die alles Leid vorwegzunehmen scheinen",* (116) ist verschlossen und gleichzeitig verspielt wie ein kleines Tier (161,170). Die junge Frau erweist sich als begabt: So ist sie eine exzellente Bäckerin. Nach der Vergewaltigung durch ihren Halbbruder ist sie ein ‚jäh erloschenes Licht', sieht aus wie eine uralte Frau und gilt als entehrte Wahnsinnige. Ihre Vergewaltigung wird ihr von Bathseba und David als selbstverschuldet zur Last gelegt (172-173,177,192). Diese äussere Beschreibung der Figur entspringt Weils Fantasie. Dass Tamar eine exzellente Bäckerin ist, kann au 2Sam 13,6 geschlossen werden, Tamars Vergewaltigung und die Folgen stehen in 13,8-20.
Wie Edgar Weil ist Tamar verspielt und wird Opfer eines Gewaltverbrechens.[418] Weils Tamar ist der Inbegriff des Opfers, das immer wieder zum Opfer gemacht wird. Bathsebas und Davids Haltung ihr gegenüber erinnert an Kreise, die den Juden die Schuld an ihrer Verfolgung zuschieben. Vor allem aber erinnert sie an die Opfer der Nazis, die das Grauen überlebt haben und beschuldigt werden, es selber verschuldet zu haben und als tote Überlebende gelten.

Bei **Maacha** werden Angst, Hass, Rache und Widerstand thematisiert. Tamars und Absaloms Mutter, ist ein *„scheues Wesen, eine Nomadin, die besser in ein Zelt passen würde"* (115). Sie glaubt an Geister und gilt als Zauberin. Den Schatten über ihren Kindern bemerkt sie, kann ihn aber nicht wegzaubern. Sie mag es nicht, dass ihr Sohn Absalom sich zu Ich-Michal hingezogen fühlt. Nach Tamars Vergewaltigung verabscheut sie ihre Tochter als Teil Davids. Absaloms Blutrache ist für sie selbstverständlich (115,160-162,173,181). Weil füllt Leerstellen zu Maacha, die in 2Sam 3,3 nur als Tochter Talmais, des Königs von Geschur, erwähnt wird, die David den dritten Sohn gebiert. Gemäss 13,1 hat Absalom eine Schwester namens Tamar, die somit Maachas Tochter sein muss. Weils Maacha ist Repräsentantin eines archaischen Glaubens mit Praktiken, die in Davids Ära erfolg-

[417] Schon Alfred Corn formulierte die Vermutung, dass Bathseba u.a. Nazitum symolisieren könnte, vgl. ders: *Bathsheba and the Nazis*. In: New York Times, 10.5.1992. Online: http://www.nytimes.com/1992/05/10/books/bathsheba-and-the-nazis.html, abgerufen am 1.6.2017.
[418] Vgl. LWAL 96.

los sind. Mit ihrem Verhalten Ich-Michal und Tamar gegenüber erinnert sie an die Haltung gewisser amerikanischer Juden der assimilierten Weil gegenüber.[419]

Bei **Absalom** werden Schönheit, Liebe, Hass, Rache, Widerstand und Tod thematisiert. Der schöne Sohn Maachas, Davids Liebling, von dem er die Entschlusskraft geerbt hat, ist ein ‚Engel Jahwes', der ‚mit dem Flammenschwert' richtet (116,193-194). Er hat eine innige Beziehung zu seiner Schwester Tamar und zu Ich-Michal, die er ‚Mutter' nennt und von der er überzeugt ist, dass sie in einem früheren Leben seine Frau war. Er glaubt an Geister, gute und schlechte Tage. Mit Davids Glaubenssystem kann er nichts anfangen (60,161). Als er Amnons Tat gesühnt hat, setzt er sich zunächst nach Geschur ab (181). Da er weiss, dass Bathseba ihn ausschalten will, reift sein Entschluss zur Rebellion (194,196).
Weils Absalom repräsentiert ein Glaubenssystem, das mit Elementen der Religion seiner Mutter versehen ist. Von der Darstellung seines archaischen Glaubens abgesehen, entspricht er ziemlich genau der biblischen Vorgabe: Dass er Maachas Sohn ist, steht in 2Sam 3,3, dass er Tamars Bruder ist, in 13,1.4, dass er Amnons Tat sühnt und fliehen muss, in 13,20-38, dass er sehr schön ist, in 14,25, dass er gegen seinen Vater rebelliert, in 15,1-18,14. Dass Bathseba ihn als Thronfolger ausschalten will, ist eine mögliche Interpretation, wenn ihr Handeln gegen Adonjia in 1Kön 1 in Betracht gezogen wird. Die Rebellion von Weils Absalom gegen Davids Regime, das kein Recht spricht und ihn in seinen Rechten beschneiden will, scheitert, so wie der vereinzelte Widerstand gegen das Hitlerregime, z.B. durch deutsche Adlige oder Theologen.[420]

Bei **Amnon** werden (fehlgeleitete) Liebe, Selbstbezogenheit, Lug, Trug, Gewalt, Täterschaft und Tod thematisiert. Er ist vierschrötig, grob, unbedacht und hat von David die Hemmungslosigkeit geerbt. Er erlebte eine schwierige Jugend: Während der Flucht seiner Eltern hungerte und fror er (111,172,194). Nach Tamars Vergewaltigung beschuldigt er sie, sich ihm an den Hals geworfen zu haben (176).
Weil schmückt Amnons Charakter und seine Jugendzeit aus. Da David Achinoam schon in 1Sam 25,23 zur Frau genommen hat, schlussfolgert Weil entgegen 2Sam 3,2, dass er früher, nicht erst in Hebron, geboren sein muss. Seine Liebe zu Tamar stellt das Gegenteil von Jonathans Liebe zu Ich-Michal dar (173). Sein Vorwurf an seine Schwester (176) lässt sich aus 2Sam 13,16-17 herleiten. Die Haltung von Weils Amnon erinnert an Kreise, die Juden die Schuld an ihrer Verfolgung zuschieben, die Schilderung seiner Jugend an die Tendenz, kriminelle Handlungen im Nazireich psychologisierend erklären zu wollen.

Bei **Abner** treten die Themen Macht, Gewalt, Täterschaft, Treue, Verrat, Krieg, Friede und Tod auf. Sauls und Isch-Boschets Feldherr ist vierschrötig, stiernackig und hat einen harten Mund. Er missbraucht Ich-Michal, die ihn nicht mag, als Werkzeug gegen David. Deshalb muss sie nach Machanaim ziehen (95-96,99). Da er mit Rizpa zusammenlebt, ist für alle klar, dass er Anspruch auf den Thron erhebt. Später argumentiert er, dass es für alle besser sei, Verhandlungen mit David aufzunehmen, als Krieg gegen ihn zu führen (99-100). Sein Wunsch, dass Ich-Michal aus David einen guten König macht, kann nicht in Erfüllung gehen. Aus seiner Sicht hätte es Hoffnung für eine positive Entwicklung Davids als König ge-

[419] Vgl. DB 219-220. Zu Weils Rezeption in den USA s. S. 319-321.
[420] Weiterführende Information s. z.B. von Aretin, Felicitas: *Die Enkel des 20. Juli 1944.* Leipzig: Faber und Faber 2004.

geben (103). Er wird von Davids Feldherr Joab ermordet. Dass Ich-Michal mit Abner nach Machanaim ziehen muss, lässt sich aus 2Sam 2,12; 3,14-16 herleiten, dass er Anspruch auf Israels Thron erhebt, indem er mit Sauls Kebse schläft aus 3,7, seine Friedfertigkeit und Diplomatie aus 2,21-26; 3,12.21. Seine Verhandlungen mit David sind in 3,12-14 nachzulesen. Seine Machenschaften erinnern an Politiker, die anfangs 1933 mit Hitler verhandelten.[421]

Bei **Isch-Boschet** werden Macht, Ohnmacht und Tod thematisiert. Abner beordert den einzigen überlebenden Sohn Sauls nach Machanaim, wo er zusammen mit ihm eine Gegenmacht zu David aufbauen will. Der kleine, krumme, dicke, vierte Bruder von Ich-Michal mit den verquollenen, erstarrten Augen ist stolz darauf, König zu sein. Da er viel älter als sie ist, kennt sie ihn kaum. Sie mag ihn nicht und ist nicht sehr traurig, als er ermordet wird (95, 99,101,122). Dass Isch-Boschet Ich-Michals vierter Bruder ist, schliesst Weil offenbar aus den drei anderen Namen bei Sauls Söhnen in 1Sam 14,49. Seine ohnmächtige Rolle erinnert an die deutscher Politiker zur Zeit von Hitlers ‚Machtergreifung'.[422]

Bei **Joab** treten die Themen Rache, Gewalt, Macht, Täterschaft, Krieg und Tod auf. Dank ihm wird Yerushalaijm eingenommen. Er bekommt den Beinamen ‚der Schlächter', nachdem er Abner ermordet hat. Davids Feldherr ist dafür zuständig, dass Urija umkommt (120,121,125). Seine Rolle in der Eroberung Yerushalaijms ist in 2Sam 5,6-9, diejenige im Zusammenhang mit Abners Tod in 3,27 und mit Urijas Tod in 11,16-17 nachzulesen. Weils Joab erinnert an Hitlers ‚Schlächter'.[423]

Samuel ist alt, hager, hat einen verkniffenen Mund und kleine böse Augen. Bei dieser Figur werden Hässlichkeit, Macht, Gewalt, Krieg, Wahnsinn und Tod thematisiert. Dieser Prophet und Nachfolger Moses ist der wirkliche Herrscher, der verhört, richtet und verurteilt und dem alle gehorchen müssen. Er behauptet, Jahwes Willen zu kennen. Als Saul sich weigert, Agag zu töten, erschlägt er den Wehrlosen eigenhändig (16-17). David behauptet, von ihm gesalbt worden zu sein, um seine Macht zu legitimieren (45). Erst auf der Flucht vor Saul trifft er ihn das erste Mal: David *„läuft dorthin, wo die Macht ist"* (58). Dass Samuel der wirkliche Herrscher ist, ist z.B. aus 1Sam 7,15; 15,10-35;16,4, dass er alt ist, ist aus 28,14 zu schliessen. Agags Ermordung ist in 15,9.32-33 nachzulesen. Schon Heyms Samuel ist hager und hässlich, und schon bei ihm wird darüber spekuliert, ob Davids Salbung durch Samuel Legende ist.[424] Mit seinem fanatischen Gedankengut vernichtet Weils Samuel nicht nur Feinde, sondern auch Landsleute gnadenlos, wenn sie nicht seinen Gesetzen, resp. den seines Gottes Jahwe folgen. Weils Figur erinnert an führende nationalsozialistische Fanatiker.

Bei **Abjatar** treten die Themen Opfer-Erfahrung, Täterschaft und Macht auf. Ich-Michal kümmert sich liebevoll um ihn, nachdem er sich dank Jonathans Hilfe zu ihr retten konnte (67-69). Als sie die Theodizeefrage wegen Doegs Massaker an un-

---

[421] So trifft sich z.B. Franz von Papen am 4. Jan. 1933 insgeheim mit Hitler, um über die Regierungsbeteiligung der NSDAP zu beraten. Er wollte eigentlich Hitler und seine Stimmen kaufen und selber Macht ausüben.
[422] Vgl z.B. die Rolle von Paul von Hindenburg 1933-1934.
[423] Vgl. z.B. den meistgesuchten Kriegsverbrecher Aribert Heim, den ‚Schlächter von Mauthausen' oder den Nazischergen Heinz Barth, den ‚Schlächter von Oradour'.
[424] Vgl. Heym 1972:38,43-44.

schuldigen Priestern, deren Frauen und Kinder aufwirft: *„Warum lässt Jahwe das zu?“,* kennt er die Antwort: *„Nichts geschieht ohne seinen Willen ... Er ist ein strenger und gerechter Gott. Wahrscheinlich wollte er uns für etwas strafen ... Wir haben ... gefehlt. Er hat gegeben, Er hat genommen, der Name des Herrn sei gelobt.“* (68) Später, als Davids oberster Priester, ist er ein eiskalter, harter, eitler Mann, der strikt seinem strengen Gott dient und Ich-Michal zu Unfruchtbarkeit verflucht (117,133).
Abjatars Überleben nach Doegs Massaker ist in 1Sam 22,20, seine Tätigkeit bei David als oberster Priester z.B. in 2Sam 15,24.29.35;17,15;19,12; 20,25 nachzulesen. Sein lakonisches Zitat stammt aus Hiob 1,21. Weils Abjatar ist dem biblischen nachempfunden, wobei Jonathan und Ich-Michal zusätzlich eine wichtige Rolle bei seiner Rettung zukommt. Umso zynischer ist es, dass er sie später zu Unfruchtbarkeit verflucht, vgl. 2Sam 6,23. Der Sohn des Hohepriesters Abimelech steht für rigide Gottesvorstellungen. Seine Haltung angesichts der Ungeheuerlichkeit von Doegs Massaker erinnert an Deutungsmodelle der ‚Holocaust-Theologie‘, die in den sechziger Jahren vor allem in den USA entstanden ist.[425]

Natan und Achitophel treten nur am Rand auf: Abner bezeichnet Achitophel, Davids Berater, vgl. z.B. 2Sam 15,12, als *„den gescheitesten Menschen unter den Völkern“.* Es sei bekannt, *„dass die Juden klüger seien als andere“* (107). Mit Achitophel als Inbegriff des gescheiten Juden bedient sich Weil eines nicht unproblematischen Klischees. Diese Figur hat nichts mit der des Prätextes zu tun.
Weils Natan wirkt nicht wie ein Prophet, sondern eher wie ein Dichter. Er ist gross, hat einen schönen Kopf und dunkle, sehr kluge Augen (117). Wie in 2Sam 7,4-17 verbietet er David schon vor der Bathseba-Affäre den Tempelbau. Als Grund dafür gibt er an, dass David zu viel Blut vergossen hat (130), vgl. 1 Chr 22,8; 28,3. Wie in 2Sam 12,1-14 erzählt Natan David nach der Affäre mit Bathseba und Urija das Gleichnis vom armen Mann (158-159).

Bei **Salomo,** der nie auftritt, sondern nur beschrieben wird, kommt das Thema Liebe und Macht vor. Er ist das ungeliebteste von Davids Kindern (121). Schon früh stellt Bathseba die Weichen für seine Zukunft. Als Kind ist er altklug, eingebildet und lernbesessen. Später, als König, hat er für Propaganda-Aktivitäten Zeit, weil sein Vater *„alle Feinde so endgültig besiegt hat“,* dass er *„seine Prunkbauten errichten und den Ruf vermehren kann, der weiseste König zu sein“* (26, vgl. 127). Bathseba ist an seinem Hof sehr präsent (13). Als ungeliebtestes Kind gleicht Weils Salomo dem von Heller, in seiner Propaganda-Aktivität dem von Heym. Entgegen 1Kön 3,1-15; 5,9-14 ist seine Weisheit nicht Geschenk Gottes. Seine Herrschaft erinnert an die BRD, wo Friede herrscht, aber Gedankengut aus der Nazizeit immer noch vorhanden ist.

Generelle Deutung und Fazit
Während Heyms *Der König David Bericht* als Abbild der DDR-Wirklichkeit, als Abrechnung mit Sozialismus und Stalinismus interpretiert werden kann,[426] kann

[425] Ignaz Maybaum sieht die nationalsozialistische Judenvernichtung als ‚churban‘ (Zerstörung), die ‚gesera‘ (Fügung und Urteil Gottes) ist und als Sündentilgung wirkt. Vgl. Lenzen, Verena: *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem).* Zürich: Pendo, überarb. Neuausgabe 2002:138.
[426] Die 1972 in der BRD erschienenen Rezensionen interpretieren Heyms *König David Bericht* als autobiografischen Text und als Abrechnung mit dem Stalinismus. Es wird auf Parallelen zwischen

Weils Roman als Anspielung auf Wirklichkeiten im Vorkriegs-, Nazi- und Nachkriegsdeutschland gelesen werden. Gemeinsam ist den jüdischen Romanschriftstellern Weil, Heller und Heym – die aus verschiedenen Perspektiven einen Davidroman in der Ich-Form schreiben – dass sie den Davidmythos und die Zeit der Staatengründung dekonstruieren und säkularisieren. Alle stellen Machtpolitiker dar, welche ihr Handeln religiös verbrämen.[427] David wird bei allen als äusserst ich-bezogen dargestellt, und alle greifen die im Bibeltext angelegte Ambiguität seines Charakters auf.

Obschon Ich-Grete Weils Alter-Ego darstellt, spiegelt sich Weil auch in Ich-Michal. Diese Figur weist folgende Parallelen zu ihrer Schöpferin auf:

- Sie ist eine sehr alte, einsame, jüdische Frau.[428]
- Dauernd fühlt sie sich von Schatten vergangener Zeiten bedroht.[429]
- Sie hat eine inzestuöse Liebesbeziehung zu ihrem älteren Bruder.[430]
- Sie ist in folgenreiche Geschichte involviert und erlebt Wahnsinn, Verrat, Krieg, Mord und Totschlag in ihrer nächsten Umgebung. Sie kann nicht aus ihrem Schicksal ausbrechen, macht sich am Tod anderer mitschuldig und überlebt barbarische Zeiten mit brutalen Herrschern und deren Anhängerschaft.[431]
- Sie hat nicht heldenhaft wie Antigone ‚Nein' gesagt und sich mit gewalttätigen Herrschern bis zu einem gewissen Grad arrangiert. Trotzdem bringt sie sich durch subversive Tätigkeiten in Gefahr.[432]
- Sie folgt nicht dem ‚Mainstream' und hat eine klare eigene feministisch und pazifistisch geprägte Meinung. Sie hört nicht auf, diese zu äussern, auch wenn niemand zuhören will.[433]

Heyms David (oder Salomo) und Stalin hingewiesen. Der Protagonist Ethan weist in der Tat Züge bestimmter Schriftsteller in der UdSSR und der DDR auf, die wie Heym in ihrer Freiheit eingeschränkt sind. Es fällt auf, dass die Mitglieder der salomonischen Kommission mit der Geschichte Davids ähnliche Schwierigkeiten haben wie die Historiker in der UdSSR mit der Stalins. Dennoch: Vieles, was Heym über David schreibt, passt nicht auf Stalin. Diese Rezensionen sind Ausdruck des westlichen Antikommunismus im Kalten Krieg. Der *König David Bericht* kann m.E. als eine Art Parabel für die Situation aller wahrheitssuchenden Schriftsteller/Historiker in totalitären Staaten gelesen werden. Verdrängt wird auch, dass Heym als Jude in den 1930-er Jahren in Deutschland zum Tode verurteilt war. Heym sagt: *„ ... den König-David-Bericht und andere Bücher dieser Art können eben nur jüdische Schriftsteller geschrieben haben ... ."* Ders. In: Koelbl 1989:115-117. Nicht zu vergessen ist auch, dass der Kommunist Heym in seinem Emigrationsland USA in Konflikt mit der vorherrschenden Meinung während der McCarthy Ära kam. Deshalb emigrierte er 1952 in die DDR. Der Roman könnte m.E. also genau so gut auf die Geheimdienste der USA bezogen werden. Weiterführende Information s. z.B. Eckstein 2000:226-230.

[427] Es gibt eine Reihe gewichtiger Unterschiede zwischen Weil und Heller, resp. Weil und Heym, auf die in diesem Rahmen nicht eingegangen werden kann. Vgl. im Gegensatz zur Deutung von David bei Heym, Heller und Weil die von Susman, Margarete: *Deutung biblischer Gestalten.* Stuttgart/Konstanz: Diana 1955:88-131. Er ist bei ihr König, Held, Sänger und Dichter Gottes in einem (130).

[428] Weil bezeichnet Ich-Michal nicht als Israelitin sondern als Jüdin, s. z.B. DB 169.

[429] Zu Weil vgl. *Und Ich? Zeugin des Schmerzes.* In: SF 98-106; zu Ich-Michal s. z.B. DB 13.

[430] Zu Weil s. LWAL 31-35, zu Ich-Michal DB 15,94-95.

[431] Zu Weils Unterstützung der Nazis durch ihre Arbeit im ‚Jüdischen Rat' s. LWAL 166-170,173-174,183-185. Weiterführende Information zum umstrittenen ‚Jüdischen Rat' s. z.B. Diner 2003:135-151. Zu Ich-Michals Unterstützung des Volksverführers David durch Heirat, Fluchthilfe und Rückkehr an seinen Hof s. DB 25,48-49,99-102,119.

[432] Zu Weils subversiven Tätigkeiten im ‚Jüdischen Rat' und im holländischen Widerstand, mit denen sie sich in Gefahr bringt s. LWAL 166-169,173-174, Stadler 2010:21-23; zu Ich-Michals subversiven Tätigkeiten DB 53-54,57-58.

- Sie fühlt sich ihrem ‚Stamm', den Israeliten/Juden gegenüber, nicht verbunden, versucht sich aber trotzdem für dessen Angehörige einzusetzen.[434]
- Sie muss fliehen, hat Identitätsprobleme und keine wirkliche Heimat.[435]
- Sie heiratet zwei Mal, bleibt kinderlos, hat aber eine ‚Mutter'-Beziehung zum Kind ihres Gatten.[436] Lange Zeit muss sie ohne ihre Ehemänner leben.[437]
- Sie erleidet den sozialen Tod.[438]

Aus Ich-Michals Sicht ist das brutale Weltgeschehen durch die Herrschenden und das Volk, das Helden liebt, verschuldet. Sie geht mit der kriegerischen Geschichte des alten Israel, der Staatengründung, dem Propheten Samuel, den Königen Saul, David und Salomo hart ins Gericht: Samuel ist ein taktierender ‚Königsmacher' (58), die Amtsführungen der Könige Saul und David haben nichts mit göttlicher Eingebung zu tun, und Salomo kommt nicht durch göttliche Fügung auf den Thron. Indem Weil Ich-Michal das Wort leiht, kann sie David als Staatsmann und Privatperson darstellen. Obwohl ihr Urteil über ihn als Politiker vernichtend ist und sie ihn als Helden demontiert, zeichnet sie von ihm als Privatperson nicht nur ein negatives Bild. Vor allem bleibt der ‚mythische' Zauber des Psalmendichters, Harfenspielers und Sängers unangetastet (22-23,113-114). Sie zeigt seine Tragik auf: Seine dunklen Seiten werden durch Bathseba verstärkt, während Ich-Michal vergeblich seine lichten zu fördern versucht. Er weint, nicht nur wenn er machtlos ist, sondern auch wenn er gerührt ist oder bereut (44,114,233). Weil stellt Frauen also nicht stereotyp gut, Männer nicht stereotyp böse dar. Lediglich am Anfang des Romans macht es den Anschein, dass nur Männer brutal sind, Geschichte machen und für Frauen den Mittelpunkt ihres (Opfer-) Daseins bilden. Doch es sind die Frauen, die schon bald mit Heldenliedern den Krieger David stützen (46), und in der zweiten Hälfte des Romans tritt die Täterin Bathseba auf, die am Schluss

---

[433] Zu Weils Leben als emanzipierte Frau (die sich selber nicht so bezeichnete), ihrer ‚wilden Ehe' mit Edgar Weil in Paris, ihrer späten Heirat mit Walter Jockisch, ihrem Leben ohne Familie und Kinder, ihrer Haltung Religion und Politik gegenüber, ihrer Rückkehr nach Deutschland, mit der sie den Nazis, die sie umbringen wollten, die Stirn bietet, ihrer Beanspruchung dieses Landes und seiner Sprache, in der sie immer wieder von dem Erlebten berichtet, auch wenn sie lange eine Art Selbstgespräch führt s. Stadler 2010:12-34. Zu Ich-Michals emanzipiertem Bewusstsein und den Freiheiten, die sie sich herausnimmt: ihrer verbotenen Liebe zu Jonathan, ihrer verbotenen vorehelichen Beziehung zu David, ihren Zweifeln am androzentrischen Konstrukt Jahwe, ihrer Verurteilung des Missbrauchs dieses Gottes zur Legitimierung von Macht und Gewalt, ihrer Meinung über das Volk, ihren Meinungsäusserungen David gegenüber s. z.B. DB 15,25,34,43-44,98,174, 192.

[434] Zu Weils Versuchen, Juden zu helfen, obwohl sie sich in der ‚jüdischen Zwangsgemeinschaft' fremd fühlt, s. Stadler 2010:22-23. Zu Ich-Michals Gefühl der Fremdheit ihrer Herkunftsfamilie gegenüber und ihrem Einsatz für Merabs Söhne s. z.B. DB 15,17-18,38,54,95,147-148.

[435] Zu Weils Flucht nach Holland, nachdem sie von den Deutschen zu einer zur Vernichtung bestimmten Jüdin gemacht worden ist, ihrem Gefühl der Fremdheit im Exil, ihren Identitätsproblemen nach dem Dritten Reich, ihrem Misstrauen den Deutschen gegenüber s. Stadler 2010:19-31. Zu Ich-Michals Gefühl der Fremdheit in Machanaim nach der Flucht vor dem mit den Philistern verbündeten David und ihrem Sich-Unwohl-Fühlen in Salomos Palast vgl. z.B. DB 13,98.

[436] Walter Jockisch heiratet in erster Ehe eine Frau, damit ihr Kind, das sie von einem Ausländer erwartet, ‚arisch' eingestuft wird. Zu Weils Mutter-Beziehung ‚seiner' Tochter Michele gegenüber s. LWAL 118-123. Zu Ich-Michals ‚Mutter'-Beziehung zu Davids Sohn Absalom s. DB 161-162.

[437] Zu Weils erstem Mann, der umgebracht wird und ihrem zweiten, der an Leukämie stirbt, s. Stadler 2010:21,27. Zu Ich-Michals erstem Mann, der beinahe umgebracht worden wäre und ihrem zweiten, der ihr weggenommen wird und zum Tod beider, vgl. DB 48-49,99-102,118,235.

[438] Zu Weils sozialem Tod in Deutschland ab 1933, ihren durch das Dritte Reich verursachten Identitätsproblemen, ihrem Totgeschwiegenwerden durch die Deutschen bis 1980 und von der Judaistik bis heute s. Stadler 2010:19-31,45-47,91-100. Zu Ich-Michals sozialem Sterben, das mit ihrer Liebe zu David beginnt, s. z.B. DB 66-67,134,235.

die Fäden der Politik in den Händen hält. Weil stellt verschiedene Männertypen dar: den ohnmächtig agierenden Saul, den ehrgeizigen, ambiguen David, der eindeutig nicht Weils Held ist, den unmenschlichen, fanatischen Samuel und die ‚wahren Juden', resp. die ‚guten, wahren Seelen Israels', die friedfertig sind: Palthi und Jonathan. Mit diesen beiden Figuren entwirft Weil ihre Vision des Jüdischseins und richtet sich dabei nach dem Vorbild von Lessings *Nathan.*

Obschon von Weil wahrscheinlich nicht beabsichtigt, kann ihr Text als feministischer Midrasch mit pazifistischer Aussage gelesen werden. Zwei Jahre nach Erscheinen von *Der Brautpreis* kommt Plaskows *Standing again at Sinai* heraus.[439] Plaskow fordert eine Neuprägung jüdischer Erinnerung, in der auch Frauen präsent sind und sieht Midraschim als Mittel dazu: *„Die rabbinische Rekonstruktion der jüdischen Geschichte war ... nicht Geschichtsschreibung, sondern Midrasch. Von der unendlichen Bedeutungsfülle biblischer Texte ausgehend, nahmen die Rabbinen Texte, die unklar oder störend waren, und schrieben deren Fortsetzung. Sie trugen ihre eigenen Fragen an die Bibel heran und fanden Antworten ... Das Schreiben von Midraschim – zugleich ernst und spielerisch, imaginativ und metaphorisch – ist ein Prozess mit offenem Ausgang, der sich den Feministinnen leicht angeboten hat ... wenn auch sein Selbstbewusstsein modern ist, so ist die Grundüberzeugung des feministischen Midrasch doch ganz traditionell. Er beruht auf der rabbinischen Überzeugung, dass die Bibel bis auf den heutigen Tag zum Sprechen gebracht werden kann."*[440] Weil gebraucht die Bibel als ‚Geschichtsbuch' des Alten Israel und trägt ihre Fragen an eine unvollständig überlieferte ‚Michalerzählung' heran. So bringt sie sie für sich – und für andere Frauen – zum Sprechen.

Der Brautpreis stellt Weils Versuch dar, sich mit ihren Wurzeln im Judentum zu befassen. Dafür setzte sie sich gründlich mit der Daviderzählung auseinander: mit verschiedenen Bibelübersetzungen, Davidromanen und der Kulturwissenschaft des Alten Israel. Es wäre aber naiv anzunehmen, dass die über achtzigjährige, säkular erzogene Weil wegen ihrer Beschäftigung mit irgendeiner biblischen Figur auf traditionell jüdische Denkmuster und biblische Sinnmodelle zurückgegriffen hätte, die zum Beispiel Leiden als Gottes Prüfung für Liebe, Gerechtigkeit oder Gehorsam interpretieren. Sie betreibt keine Sinngebung des Sinnlosen. Ihre Figur Ich-Michal beschäftigt sich zwar mit religiösen Fragen und stellt die Theodizee-Frage, entwickelt aber eigene Vorstellungen. Diese dürfen meines Erachtens nicht als atheistisch oder areligiös bezeichnet werden.

Wie religiöse Juden geht Weil davon aus, dass die Daviderzählung Teil der jüdischen Frühgeschichte ist. Im Gegensatz zu diesen verneint sie aber die religiösen

---

[439] Midrasch ist vom Verb dāraš abgeleitet, was suchen und fragen bedeutet. Im rabb. Sprachgebrauch bedeutet Midrasch das auf die Bibel bezogene Studium. Konkret bedeutet Midrasch das Ergebnis der Bibelauslegung, die nicht auf eine bestimmte Methode fixiert ist. Vgl. Langer, Gerhard: Midrasch. UTB 4675. Tübingen: Mohr Siebeck 2016:32-34; Stemberger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch.* München: Beck, 8., neubearb. Aufl. 1992:232-233. Vgl. Plaskow, Judith: *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective.* San Francisco 1990, resp. dies.: *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie.* Veronika Merz (Übers.). Luzern: Ed. Exodus 1992. Wie Weil, aber von religiöser Seite her, kritisiert Plaskow 1992:164 das Vorbild des androzentrischen Gottes als hierarchischer Herrscher für die vielen Systeme der Dominanz, die Menschen für sich selbst erschaffen: *„Als heiliger König wählt er das Volk Israel als sein Volk. Als heiliger Krieger sanktioniert er die Zerstörung von Völkern, die als die Andern gesehen werden. Als heiliger Gesetzgeber verordnet er die Unterordnung der Frauen in der jüdischen Gemeinschaft."* Auch Plaskow 1992:151 definiert ihr Jüdischsein pazifistisch und kritisiert die israelische Palästinenserpolitik. Während Weil sich bei ihrer Kritik auf das Gedankengut der Aufklärung beruft, nimmt Plaskow für ihre Argumentation auf Ex 22,20 Bezug.

[440] Plaskow 1992:81-82.

und politischen Aspekte dieser ‚Geschichtsschreibung' und entmythologisiert, resp. säkularisiert sie.[441] Sie macht einen Schritt heraus aus der androzentrischen und chauvinistischen Ideologie des Textes und kreiert eine ‚Sub-Version' zum Mythos der Staatengründung durch drei von Gott erwählte Könige, vgl. 1Sam 10,1; 16,13; 1Kön 1,32-40.46-48. Wenn sie den Blick auf die Wiederkehr von Krieg und Vernichtung lenkt, reflektiert sie nicht, wie Gott in das brutale Weltgeschehen eingreift, sondern fragt nach Möglichkeiten des Widerstandes von Menschen. Mit ihrem ‚Midrasch' macht sie, etwas ‚typisch Jüdisches': Sie vergegenwärtigt und aktualisiert jüdische Vergangenheit im Jetzt. Indem Weil den Missbrauch von Religion für Gewalt im Alten Israel anprangert und biblische Figuren dekonstruiert, kritisiert sie auch religiösen Zionismus und rechtsgerichtete israelische Palästinenser-Politik.[442] Sie entlarvt gefährliche Welt- und Gottesbilder und fragwürdige ‚Helden' und zeigt auf, dass Leid durch Träger jeder androzentrischen Kultur in jedem Zeitalter hervorgerufen und durch Unterdrückte, auch durch Frauen, gestützt und gefördert wird.

3.4 Rezeption

Weils Durchbruch geschieht spät. 1981 erhält sie den Wilhelmine-Lübke-Preis, 1983 den Tukan-Preis der Stadt München, 1988 den Geschwister Scholl-Preis. Zunehmend taucht ihr Name in Anthologien und Textsammlungen auf. Von den 1980-er Jahren an kommt es zu Übersetzungen ihres Werks auch in andere Sprachen als Holländisch, und es wird Gegenstand der Literaturwissenschaft.[443] Langsam wird Weil als deutsch-jüdische Schriftstellerin wahrgenommen.[444] In grossen judaistischen Nachschlagewerken fehlt aber ihr Name bis heute.[445]

---

[441] Weil ist aber von wissenschaftlichen Erkenntnissen neuerer Zeit weit entfernt, welche die Bibel als Geschichtsbuch verwerfen: Vgl. z.B. Finkelstein, Israel/Silberman, Neil A.: *David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos*. Rita Seuss (Übers.). München: Beck 2006.

[442] Mit diesem Unterfangen ist sie bei weitem nicht die einzige Jüdin, und es geht ihr dabei nicht um einen Schlag gegen das Judentum. Mit ihrer Kritik an religiösen, respektive ideellen, androzentrischen und chauvinistischen Systemen ist Weil feministisch-pazifistisch zu verstehen.

[443] S. z.B. Weigel in: *Gegenwartsliteratur seit 1968.* Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Bd. 12. 1992:128-129, 264; Erdle, Birgit: *Weil, Grete: Meine Schwester Antigone.* In: Kindlers Neues Literatur Lexikon, Bd. 12. Walter Jens (Hg.). München: Kindler 1992:480-481. Ihr Name erscheint aber immer noch nicht im *Deutschen Literaturlexikon. Biographisches-Bibliograpisches Handbuch.* Bd. 29. 2009. Zu Weil und ihrem Werk allgemein: s. z.B. Exner Lisbeth: *Weil, Grete*. In: Lexikon der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur seit 1945. Bd. II. Begr. von Hermann Kunisch, neu hg. v. Thomas Kraft. München: Nymphenburger, vollständ. überarb. und aktualisierte Neuausg. 2003:1309-1311. Zu Übersetzungen s. Werkverzeichnis Meyer 1996:337-339.

[444] Während Weils Name z.B. in: *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick*. Hans J. Schütz (Hg.). München/Zürich: Piper 1992:296 erst am Rand auftaucht, finden sich recht ausführliche Artikel über sie von Braese, Stephan in: *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur.* 2000:599-604, resp. 2., aktualisierte und erw. Aufl. 2012:530-533 und von Lamping, Dieter: *Literatur „auf Grund von Auschwitz". Das Beispiel Grete Weils.* In: Ders.: *Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts.* Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1998:113-128.

[445] So fehlt Weils Name gänzlich in: *Neues Lexikon des Judentums*. Julius H. Schoeps (Hg.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000; *Jewish writers of the twentieth century*. Sorell Kerbel et al (Eds.). N.Y./London: Fitzroy Dearborn 2003; *Encyclopedia of Modern Jewish Culture, Vol 2.* Glenda Abramson (Hg.). London/N.Y.: Routledge 2005; *Encyclopaedia Judaica. Vol. 20.* 2nd Ed. Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.). Detroit: Macmillan Reference USA 2007. Auch in Lexika über jüdische Frauen fehlt ihr Name, z.B. in *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk.* Jutta Dick/Marina Sassenberg (Hgg.). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1993.

Der Brautpreis wird von Nagel & Kimche sechs Mal aufgelegt, und es werden Exemplare im fünfstelligen Bereich verkauft. Die Taschenbuchausgabe des Fischer Verlags wird 19'000 Mal verkauft und erlebt zwischen 1991 bis 1998 fünf Auflagen. Seit 1998 ist jedoch keine neue Auflage erfolgt.[446] Ein Grund für den Erfolg dieses Romans Ende 1980-er bis Ende 1990-er Jahre liegt sicherlich darin, dass er von David handelt. Damit lag Weil im Trend der Zeit, und deshalb wurde ihr Roman auch von christlichen Theologen und von jüdischer Seite besprochen. Während Erstere ihn positiv rezipieren,[447] sieht dies von jüdischer Seite her anders aus. Im Folgenden beschränke ich mich auf eine jüdische Rezeption aus Deutschland und auf ein paar wenige jüdische Reaktionen aus den USA.
Edna Brocke, Lehrbeauftragte für Judentumskunde an der Evangelisch Theologischen Fakultät der Ruhr Universität Bochum, ist der Ansicht, dass bei Weil das ‚christlich Eingeübte' durchbreche und dass sie christliche ‚Antijudaismen' übernehme. Unter ‚christlich Eingeübtem' versteht sie Folgendes: Weil schreibe zum Beispiel das Tetragramm aus und passe die Namen griechisch-lateinischer Schreibweise an.[448] Die angeführten ‚Antijudaismen' beziehen sich auf Ich-Michals Aussagen nach der Ausrottung der Priester von Nob durch Saul und nach der von David gutgeheissenen Opferung ihrer Verwandten durch die Gibeoniter (69,148). Dass Ich-Michal der Glaube an den androzentrischen Gott ihres Vaters und ihres Ehemannes abhanden kommt, die ihre ‚Untaten' mit ihm rechtfertigen, ist meines Erachtens nicht als ‚Antijudaismus' zu werten.[449] Brockes Überreaktion ist in ihrer Zeit zu verstehen: Feministische christliche Theologinnen hatten die androzentrische Sicht so verinnerlicht, dass auch sie in den siebziger und anfangs der achtzi-

---

[446] Auskunft von Dorothee Binder vom Nagel & Kimche Verlag vom 18.12.2009. Die Recherche auf der Website des Hanser Verlages (Nagel & Kimche) vom 1.6.2017 ergibt, dass die Auflage von 1988 noch erhältlich ist. Gemäss Auskunft von Sigrid Schmitt vom Fischer Verlag vom 17.12.2009 ist die Taschenbuchausgabe vergriffen. Eine Überprüfung auf der Website des Fischer Verlags am 1.6.2017 ergibt, dass DB nicht mehr verkauft wird. *De bruidsprijs* des Gooi & Sticht Verlags erlebte eine Auflage mit 2'500 verkauften Exemplaren. Auskunft von Luk van Oorschool vom Gooi & Sticht Verlag vom 17.12.2009 und von Bèr Deuss vom 18.12.2009, der sich für die holländische Übersetzung und Verlegung einsetzte (Erscheinungsjahr 1989). Der Roman wurde nicht mehr aufgelegt, weil Deuss Gooi & Sticht verliess. Gemäss Deuss war die Rezeption des Romans in Holland durchwegs positiv. Recherchen auf dem Internet am 1.6.2017 ergeben, dass es keine neue holländische Auflage mehr gibt. Auch von der US-amerikanischen Übersetzung *The Bride Price* ist immer noch die von 1992 vom David R. Godine Verlag in Boston erhältlich.

[447] Z.B. Motté, Magda: *„Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit". Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts.* Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 2003:122-126; Gellner, Christoph: *Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts.* Darmstadt: Primus 2004:53-65; Wuckelt, Agnes: *„Der Brautpreis". Die jüdische Schriftstellerin Grete Weil im Dialog mit David.* In: Rainer Dillmann (Hg.): Bibel-Impulse. Film-Kunst-Literatur-Musik-Theater-Theologie. Berlin: Lit 2006:107-123. Dietrich, Walter: *Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments.* Stuttgart: W. Kohlhammer 2002:113-114; Ders.: *David. Der Herrscher mit der Harfe.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006:239-241.

[448] Brocke, Edna: *Aus der Hebräischen Bibel für Nachgeborene erzählt. Von der Tragik einer jüdischen Deutschen. Zu Grete Weils Roman ‚Der Brautpreis'.* In: Kul, 4. Jg., Heft 1/1989:77-78. Die 1943 in Israel geborene, seit 1968 in Deutschland wohnhafte Brocke studierte Politwissenschaft, Anglistik und Judaistik, ist im jüdisch-christlichen Dialog engagiert, Leiterin der Alten Synagoge Essen und Mitbegründerin der oben genannten Zeitschrift.

[449] Zu Ich-Grete, der aufgrund der erlebten Ungeheuerlichkeiten, wie vielen Juden angesichts der sinnlosen Schoa, ihr ursprünglicher Glaube abhanden kommt, vgl. Stadler 2010:66-71. Ben-Chorin betont den Unterschied zwischen dem bibl. Hiob als unschuldig Leidender, *„der sich in seinem Leid anklagend-fragend an Gott wendet"*, und dem modernen Menschen, *„der angesichts der Leiden Gott verliert, ihn leugnen muss."* Ben-Chorin, Schalom: *Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels – ein geschichtstheologischer Versuch.* Hamburg-Volksdorf: H. Reich 1956:24.

ger Jahre mit Antijudaismen zu arbeiten begannen. Weil zeichnet in ihrem Roman aber weder ein negatives Bild eines patriarchalen, orthodoxen rabbinischen Judentums, noch macht sie Sündenbockzuweisungen im Sinne jüdischer Matriarchatszerstörung im Altertum.[450] Unverständlich bleibt, dass die sprachwissenschaftlich ausgebildete Brocke Weil schriftstellerische Freiheiten abspricht, indem sie kritisiert, dass Weils David blond ist.[451]
Als 1992 die Übersetzung *The Bride Price* erscheint,[452] stösst Weils Definition ihres Jüdischseins in den USA auf grösste Skepsis. Viele jüdische Amerikaner erachten es immer noch als Verrat, dass Weil nach Deutschland zurückgekehrt ist. So lautet ein Kommentar: *„ ... she remains largely unknown in this country. When her name comes up here, it is usually not in discussion of her literary merit: Weil ... has chosen to live there (Germany) ever since. This has dismayed many Jews, who cannot sympathize with Weils profound but paradoxical evaluation of her own Judaism and see her German citizenship as treachery.“*[453]
Für Dagmar C.G. Lorenz, Leiterin des Instituts für Jüdische Studien an der Universität Illinois in Chicago, liegt das Unverzeihliche bei Weils vermeintlicher Unfähigkeit, resp. ihrem vermeintlich fehlenden Willen, sich von den Tätern zu distanzieren: *„Weil projects certain aspects of her own experience onto him (David), including her self-doubts regarding her work for the ‚Judenrat‘ in Amsterdam. Michal and the anything but likeable Bathseba represent yet other facets of the author, namely, her association with the fate of the perpetrators from whom she is unable or unwilling to distance herself.“*[454] Weil verkenne zudem die biblischen Werte: *„In opposition to biblical law, Weil, through the eyes of Michal, portrays passion and luxury as positive and the heroic male virtues ... as destructive.“*[455] Diese Äusserung beweist, dass Lorenz den Roman nicht sorgfältig gelesen hat – nirgends zeigt die Figur Ich-Michal eine besondere Vorliebe für Luxus – und zeigt klar ihre Haltung ‚biblischer Geschichte‘ gegenüber. An anderer Stelle äussert sie die Mei-

---

[450] Christliche Theologinnen behaupteten z.B. jüdischer Sexismus sei gravierender als christlicher, denn Jesus als Feminist habe das alte patriarchale Gottesbild abgelöst. Vgl. z.B. Heschel, Susannah: *Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie.* In: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.): Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte. München: Kaiser 1988:72-73. Für einen Überblick der Antijudaismus-Diskussionen in der feministischen Theologie s. z.B. Wallach-Faller, Marianne: *Die Antijudaismus-Diskussion in der feministischen Theologie.* In: Dies.: Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen. Doris Brodbeck/Yvonne Domhardt (Hgg.). Zürich: Chronos 2000: 21-25. In der Folge kam es zu Korrekturen. Vgl. z.B. Gerda Weilers Überarbeitung *Das Matriarchat im Alten Israel* (1989) Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1989 mit dem ursprünglichen *Ich verwerfe im Land die Kriege – Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*. München: Frauenoffensive 1984.
[451] Vgl. Brocke 1989:73-74. Aus literaturwissenschaftlicher Sicht ist es einleuchtend, dass Weils David blond sein muss. Ich-Michal und David stellen Gegensätze dar: *„Nun ja, wir waren schön. Jeder für sich und zusammen erst recht. Er so hell, ich so dunkel.“* (47) Dass David verschiedene Seiten Deutschlands spiegelt, wird durch sein Blond-Sein unterstrichen.
[452] Weil, Grete: *The Bride Price*. John S. Barett (Transl.). Boston: Godine 1992.
[453] Milton, Edith: *Cutting giants down to size.* In: Women's Review of Books. Vol IX, Nos. 10-11, July 1992.
[454] Lorenz, Dagmar C.G.: *Keepers of the Motherland. German Texts by Jewish Women Writers.* Lincoln/London: University of Nebraska Press 1997:282. Diese Aussage ist falsch: vgl. LWAL 166,252. Lorenz stammt ursprünglich aus der BRD, wo sie auch studierte, vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Dagmar_C._G._Lorenz, abgerufen am 1.7.2017. Nachfolgende Arbeiten in den USA beziehen sich auf Lorenz, s. z.B. Fuchs, Miriam: *Biblical Renarratization as Autobiographical Intertext. Grete Weil's ‚The Bride Price': A Novel.* In dies.: The Text is Myself. Women's Life Writing and Catastrophe. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press 2004:139-161.
[455] Lorenz 1997:283.

nung, dass *„the persecuted Jews of Europe are given preference over the victorious Jews of the Bible and in Israel."*[456] Lorenz vertritt die Ansicht, dass es Weil darum gegangen sei, die Wurzeln von Genozid, Ethnozentrismus und Frauenunterdrückung beim Judentum zu suchen und zu finden.[457] Es gehe ihr darum zu zeigen, dass der *„‚Sonderweg' leading to Nazism, rather than beginning in nineteenth-century Germany, started among Jews at the time of David."*[458] Sie könne sich jüdischem Erbe nur annähern, indem sie es zerstöre. Aus ihrer Randposition in Deutschland erkläre sich auch ihr Fokus auf den schwachen, marginalisierten Frauencharakter Michal.[459] Weil wird in den USA an religiösen Definitionen von ‚Jewishness' gemessen, ein Unterfangen, das scheitern muss.[460]
Es ist bedenklich, dass nachgeborene Wissenschaftlerinnen, die sich über die Tradition als jüdisch definieren, Weil wegen ihrer säkularen Haltung das Jüdischsein absprechen und ihr Schicksal nicht zu würdigen vermögen. Jeder Versuch, heute einen gemeinsamen Nenner jüdischer Identität zu formulieren, birgt die Gefahr in sich, die Pluralität jüdischer Selbstdefinitionen zu missachten.[461] Auch wenn Weil jüdisch-selbstkritisch, amerika- und israelkritisch ist, was als Nestbeschmutzung empfunden werden kann, ist von wissenschaftlich gebildeten Personen zu erwarten, dass sie Abstand zu dem von ihnen untersuchten Gegenstand zu wahren fähig sind und ihn sorgfältig untersuchen. Es entbehrt jeglichen Anstands und Feingefühls, einem überlebenden Opfer des deutschen Terrors sein Judentum – selbst, wenn es ‚nur' auf der ‚jüdischen Existenz' basiert – abzusprechen. Bedauerlicherweise wird nicht gewürdigt, dass Weil in der Tradition des Gedenkens und Erinnerns an die ermordeten Juden steht. Und es wird nicht bemerkt, dass sie mit *Der Brautpreis* eine Art Midrasch schreibt. Sie löst Unverständnis und vor allem Aggression aus. Diese Reaktionen lassen sich dadurch erklären, dass in den USA heute noch ins ‚Land der Täter' Zurückgekehrte, die zudem noch für den ‚Judenrat' gearbeitet hatten, als Verräter betrachtet werden und Nachgeborene

[456] Lorenz 1997:281.
[457] Vgl. Lorenz 1997:283.
[458] Lorenz 1997:284.
[459] Vgl. Lorenz 1997:284-285.
[460] Die negative Rezeption in den USA wird Weil nicht erstaunt haben. Schon 1968 thematisiert sie in *Happy, sagte der Onkel* eindrucksvoll Verhaltensweisen amerikanischer Juden, ihre Verdrängungsmechanismen und ihren Realitätsverlust. Vgl. auch DB 219-220. Erst in neuerer Zeit kommt etwas Verständnis für *The Bride Price* auf. Mattson ist der Ansicht, dass Weil versucht habe, sich mit ihrer säkularen Version ins Gefüge der jüdischen Geschichte einzuweben. Während Lorenz die Ansicht vertritt, dass Weils Versuch, sich der jüdischen Tradition zu nähern, gescheitert ist, weil die gefühlsmässigen und kulturellen Unterschiede zum Judentum zu gross sind, meint Mattson, dass es Weils Angelegenheit sei, ihre Suche nach jüdischer Identität als gelungen oder nicht zu beurteilen. Vgl. Lorenz 1997:284 und Mattson, Michelle: *Grete Weil, a Jewish Author?* German Studies Review. Vol 27, No. 1 (1. Feb. 2004):113-127 (125), s. www.jstor.org/stable/1433552, abgerufen am 1.7.2017. Mattson, die, wie aus ihrem Artikel zu schliessen ist, jüdisch ist, hat einen Lehrstuhl für moderne Sprachen und Literatur am Rhodes College in Memphis inne. Vgl. https://www.rhodes.edu/bio/mattsonm, abgerufen am 1.7.2017.
[461] In gewissen jüdischen und judaistischen Kreisen scheint nur das Judentum, das sich auf die jüdische Tradition stützt, als das ‚richtige' zu gelten. Schon Kilcher 2000:XIV forderte eine ‚Mehrdeutigkeit' dessen, was als ‚jüdische Identität' gilt. Er erachtet *„Zweifel an der Möglichkeit der Rede von der jüdischen Kultur bzw. Literatur ... da notwendig, wo sie auf potentiell ideologischen Zuweisungen beruht, die von der jüdischen Identität als einer Eindeutigkeit, einem Kollektiv oder einer Essenz ausgehen."* Pfestroff, Christina: *Der Name des Anderen. Das ‚jüdische' Grundmotiv bei Jean-François Lyotard.* Paderborn/München/Wien/Zürich: F. Schöningh 2004:284 ist der Ansicht, dass die diskriminatorische Logik von Konzeptionen jüdischer Tradition, die nur den eigenen normativen Begriff des Judentums propagieren, sich in beklemmender Weise mit antijudaistischer Logik treffe.

nicht mehr über das deutsche Judentum Bescheid wissen (wollen), das schon seit der Aufklärung durch Brüche mit Traditionen gekennzeichnet ist und verschiedenste Formen der Transformation und Transgression erlebt hat.[462] Auch für gewisse Judaistinnen ist nur traditionelles, resp. religiöses Judentum das einzig richtige. Die Ausschliesslichkeit, mit der gewisse Kreise beurteilen, was Jüdischsein bedeutet, wird ein Grund sein, weshalb Weils Name auch heute noch nicht in grossen judaistischen Nachschlagewerken wie der *Encyclopaedia Judaica* auftaucht. Nach den Nazis hat die ausschliessliche und ausschliessende Definition von Judentum als Religion, die von Weil übernommen wurde, die Identitätsfindung dieser Autorin zusätzlich erschwert. Leider hat sie sich nicht für Entwicklungen im Judentum interessiert und nicht realisiert, dass sie mit ihrer Auffassung, was Judentum alles sein kann, in den dreissiger Jahren stehen geblieben ist. Denn heute gibt es mehr Wahlmöglichkeiten als Assimilation, religiöses Judentum oder Zionismus.

4 Grete Weils Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten in den Michal-Fragmenten[463]

Weil beantwortet einige Fragen, die im Prätext aufgeworfen werden, aus Sicht der Protagonistin.

Generelle Änderungen 1Sam 16-18 betreffend: Die Erzählung von 1Sam 17,12-24.26-39 ist getilgt, der Widerspruch von 1Sam 17,55-58 geglättet. 1Sam 17,39-51 interpretiert Weil um: Jonathan hilft David im Kampf gegen Goliath, damit David Ich-Michal heiraten kann. Es bleibt unklar, wer Goliath tötet. David beansprucht jedoch die Tötung für sich allein (30-33), vgl. 1Sam 17,40-51.54, was zur Legende wird. Auch die Legende seiner Salbung in Bethlehem von 1Sam 16,13 bringt er selber in Umlauf (45). Jonathan hat keine Ambitionen und sieht David als König, vgl. 1Sam 18,4 (33-34). Die Chronologie entspricht nicht der des Prätextes. 1Sam 16,21 und 18,13 sind zusammengezogen: Saul macht David nach Goliaths Tötung zum Waffenträger und stellt ihn vor seinem ersten Mordanschlag, vgl. 1Sam 18, 10-11, über eine Tausendschaft (34). Sein Mordanschlag findet nach den Verheiratungsverhandlungen betreffend Merab statt, vgl. 1Sam 18,10-11.18. Ähnlich wie in 1Sam 19,10-12 flieht David schon hier zu den Frauen. Die Leerstelle, warum er trotz Sauls mörderischen Anschlägen am Hof bleibt, wird gefüllt: Er will nach Bethlehem zurückkehren, doch Ich-Michal und vor allem Jonathan drängen ihn zu bleiben, vgl. auch 1Sam 17,15. Als Reaktion auf Sauls Mordanschlag isst Ich-Michal nichts mehr und will sich das Leben nehmen (37).[464] Erst nach der Hochzeit, vgl. 1Sam 18,27-30, ist David oft siegreich in kleinere Kriege involviert. Erst jetzt kommt ‚der Singsang der Frauen' aus 1Sam 18,7 richtig auf, den Saul aber nicht zu hören scheint. Sein Toben ist Krankheit, die kommt und geht, und offensichtlich nicht im Zusammenhang mit Davids Erfolg steht (46).

[462] Vgl. Kilcher 2000:XVI.
[463] Hier werden auch diejenigen Stellen aus der Daviderzählung besprochen, die im Teil A thematisiert werden, also im weiteren Kontext der Michal-Fragmente stehen.
[464] Vgl. die Essensverweigerung auf Sauls Ansinnen, David im Kampf umkommen zu lassen bei TS 11 und auf seine Brautpreisforderung bei TS 16 (Anhang).

Zweites Fragment 1Sam 18,17-28 (WS 13-47)[465]

1Sam 18,17 *Geht es in 1Sam 17,25 um ein Gerücht oder ein Versprechen?*
Sauls Versprechen von 1Sam 17,25 hört Ich-Michal als Gerücht (28), Jonathan nimmt es für bare Münze (33), Saul kann sich nicht daran erinnern (34-35).
Weshalb fürchtet sich Saul vor David und will ihn umbringen (lassen), vgl. 1Sam 18,5-21? Die chronologische Reihenfolge von 1Sam 18,11.17-18 ist umgekehrt: Saul wirft erst nach den Verheiratungsverhandlungen Merab betreffend, die Jonathan angestossen hat, den Speer nach David. Erst jetzt wird Saul klar, dass alle (v.a. Jonathan) David lieben und dieser ihm den Thron rauben will (34-37). Sein Anschlag steht also nicht im Zusammenhang mit 1Sam 18,5-8.
1Sam 18,18 *Welche Bedeutung hat Davids Frage, wer er denn sei, um durch Merab Schwiegersohn des Königs zu werden?* Er will bescheiden klingen, ist aber frech, macht sich über Saul lustig und sagt, dass er Hirte, Sänger und Krieger bleiben wolle (35).
Welche Gefühle hat David Merab gegenüber? Er findet sie eitel, da sie gegen die Verheiratung protestiert. Aber er ist bereit Merab zu ehelichen, obwohl er heimlich mit Michal liiert ist, *„um das zu werden, von dem er behauptet, es nicht werden zu wollen."* (36)
1Sam 18,19 *Wer ist Adriel und weshalb wird Merab mit ihm verheiratet?*
Adriel ist ein junger reicher Mann, dem Merab versprochen ist und den sie heiraten will (38).
Änderungen 1Sam 18,17-19 betreffend: Die Verheiratungsepisode 18,17-19 wird geglättet und erklärt: Jonathan spricht den König im Beisein von David, Michal und Merab auf Sauls (vermeintliches) Heiratsversprechen an. Sauls Forderungen von 1Sam 18,17de und seine Gedanken von 18,17gh sind getilgt. Davids Aussage von 1Sam 18,18b-d ist eine Reaktion auf Merabs Weigerung (34-35).
1Sam 18,20 *Wie und wo lernt Michal David kennen?* Jonathan führt sie zum Thronsaal, wo sie David spielen und singen hört und führt sie ihm später zu. Sie lieben sich das erste und letzte Mal noch vor der Goliath-Episode (21-25.28).
Welcher Art ist Michals Liebe? Zuerst verliebt sie sich in Davids Musik. Nachdem sie mit ihm einmal sexuellen Kontakt hatte, ist sie ihm hörig (21-25). Es wird eine ‚furchtbare Liebe' (19), die lebenslanges Leiden verursacht (23).
Wer spricht Saul auf Michals Liebe an? Jonathan.
1Sam 18,25 *Wie reagiert Michal auf Sauls Brautpreisforderung?* Sie erkennt, dass er sie als Schlinge gebraucht und schreit, was unbeachtet bleibt. Ich-Michal will nicht mit den Tränen von hundert weinenden Philisterinnen erkauft werden. Die Vorhäute kann sie nicht wörtlich nehmen und sieht darin eine Redensart (39-40).
1Sam 18,27 *Wie versteht David Sauls Brautpreisforderung?* Er nimmt sie wörtlich und bringt einen Korb mit zweihundert blutverschmierten Philister-Penissen.
Warum verdoppelt er sie? Er meint ironisch, dass hundert ihn für eine Königstochter zu wenig dünkten.
Wer überreicht Saul den Brautpreis, vgl. 1Sam 18,27e? Die 3. P. Pl. interpretieren alle hier konsultierten Übersetzer dahingehend, dass David dies persönlich tat. Hier zählt er sie sogar dem König hin (40-41). Weil richtet sich damit nach Heym 1972:40 oder einer Übersetzung wie z.B. GN, die sich ihrerseits nach der Vulgata richtet: *et adnumeravit ea regi*.
Welche Folgen hat der Brautpreises für Michal? Er löst eine Traumatisierung aus. Ab jetzt verweigert sie sich David, was ihre Kinderlosigkeit erklärt, vgl. 2Sam 6,23.

[465] Zu den Figuren im ersten Fragment 1Sam 14,49-50 s. Michal S. 300-303, Saul S. 307, Jonathan S. 307-308, Abner S. 311.

Ihre Mutter gibt ihr zu verstehen, dass es eine Schande ist, eine unfruchtbare Tochter zu haben. Sie beginnt sich selber wegen ihrer Liebe zu David zu hassen, sein immer grausamer werdender Gott ist nicht ihr Gott (40-47).
Wie ist Michals Liebe jetzt zu deuten? Sie ist David hörig. In der Hochzeitsnacht hat sie dieselbe ‚Vision' wie ihr Bruder: Sie sieht in David den zukünftigen König (45).
Leerstelle: Liebt David Michal? Aus Ich-Michals Sicht hat er sie in der ersten Liebesnacht geliebt. Vor Saul sagt er, dass er sie liebe. Doch er vergisst sie bald (25, 34,39,49). Als er in Hebron König wird, fordert er sie nicht aus Liebe zurück, sondern weil er es nicht ertragen kann, wenn ihm etwas weggenommen wird (25). Nach seiner Rückforderung zeigt er ihr zwar Zärtlichkeit und ist gerührt. Doch seine Liebe gilt bald Bathseba, der er hörig ist (114,128-134). Erst am Ende des Lebens, als er sich mit Ich-Michal versöhnt und erkennt, was er versäumt hat, kann er Bathseba gegenüber sagen: *„Sie (Michal) war es. Ich habe sie geliebt."* (234)
Änderungen 1Sam 18,21-27 betreffend: Die Leserschaft erfährt Sauls Hintergedanken nicht. Er fragt David lediglich, ob er Ich-Michal haben wolle, vgl. 18,21cd. Es finden nur kurze direkte Verhandlungen zwischen den beiden Männern statt, Boten erscheinen keine, vgl. 18,22-26. In Ergänzung zum Prätext sagt David auf Sauls Frage, ob er Ich-Michal haben wolle, dass er diese liebe, bevor er seinen Einwand, dass er ‚ein armer und geringer Mann' sei, bringt und fragt, womit er denn den Brautpreis bezahlen solle, vgl. 1Sam 18,23d. Nicht Saul bietet David seine beiden Töchter an – vgl. die Interpretation von bi-štayim in 18,21f z.B. in bSanh 19b; bSot 11,17-18 – sondern David kommt nach den ersten Heiratsverhandlungen auf die Idee, Ich-Michal und Merab zu heiraten (36), wie dies Jakob mit Lea und Rahel tat, vgl. Gen 29,18-30.[466] Weil nimmt hier also nicht Bu als Vorlage, der bi-štayim mit *ein zweitesmal* (sic) übersetzt, sondern einen anderen jüdischen Übersetzer, Zu oder G, die sich nach einer rabbinischen Vorlage richten. Weils Saul begründet seine Brautpreisforderung von 18,25d nicht. 1Sam 18,21-23c.24.25ab.d-f.26 sind getilgt (38-41).

Drittes Fragment 1Sam 19.10d-18a (WS 48-49,53-60)
Änderung 1Sam 19,1-7 betreffend: 19,1-7 ist getilgt. Die Figur Jonathan wird so geschwächt und das Engagement der Figur Ich-Michal gestärkt.

1Sam 19,11 *Wie kommt der arme David plötzlich zu einem Haus,* vgl. 1Sam 18,23? Es gehört Michal. Saul hat es ihr geschenkt (43).
Wo befindet es sich? Am Rande Gibeas (43).
Weshalb weiss Michal, dass David fliehen muss? Als David ihr von Sauls Tötungsversuch erzählt, hört sie Klirren von Waffen und entdeckt die Soldaten des Königs. Kurz darauf verlangen diese Einlass. Sie sagt ihnen, dass er krank sei und gebietet ihnen zu gehen, was diese tun, aber zwei Wachen zurücklassen. Erst jetzt sagt Ich-Michal zu David, dass er fliehen soll und wird aktiv (48).
Weshalb muss Michal David retten, resp. weshalb rettet er sich nicht selber? Sie muss ihren Verstand benutzen, *„da David offenbar den seinen verloren hat."* (48)
Wie begründet Michal David gegenüber die Flucht? Sie begründet sie nicht, sondern befiehlt ihm kurz und knapp ‚mit harter Stimme', was er zu tun hat (48).

[466] Ich-Michals Aussage, dass Rahel vierzehn Jahre bis zur Heirat warten musste, ist ungenau. Vierzehn Jahre hat Jakob seinem Schwiegervater für Lea und Rahel gedient, vgl. Gen 29,18-30.

1Sam 19,12 *Wie rettet Michal David durchs Fenster hinab?* Sie knotet Tücher zusammen, bindet sich das Ende der Laken um ihren Körper und lässt ihn das ‚rückwärtige' Fenster hinunter, wo keine Soldaten stehen (48), vgl. Jos 2,15.
Warum nimmt David Michal nicht mit? Er sieht in ihr eine zusätzliche Gefahr auf seiner Flucht, verspricht aber, dass er sie bald wissen lasse, wo er sei und sie nachkommen könne (48-49).
Warum bleibt Davids Flucht unentdeckt? Er erreicht vom ‚rückwärtigen' Fenster aus einen Mauervorsprung, von wo aus er das Dach des Nachbarn und die Stadtmauer erreichen kann. Zudem stehen nur zwei Wachen vor der Türe (48-49).
Weshalb verabschiedet sich David nicht von Michal, vgl. 1Sam 20,41? David wird aktiver als im Prätext dargestellt: Er umarmt und küsst sie zum Abschied (48-49).
Wie ist Michals Rettung aus dem Fenster zu werten? David erweist sich als hilflos. Ich-Michal hat wie im Prätext eine starke Rolle. Sie ist fähig in der Gefahrensituation klaren Kopf zu wahren und rettet David deshalb das Leben (40-44).
Wie ergeht es ihr nach Davids Flucht? Sie verspürt Schmerz, dass ihr einst geliebter und bewunderter Vater David töten will (54). Diese Interpretation steht in Widerspruch zu 19,11, wo Michal nur als Davids Frau definiert wird.
1Sam 19,13 *Was sind Terafim?* Terafim oder Götzen werden keine erwähnt. Ich-Michal legt einen braunen Stoff, den sie zu einen Kopf formt und mit hellem Ziegenhaar bedeckt, auf Davids Lager. ‚Angekohlte Holzstücke' dienen als Augen und Mund (53).
Wie steht es mit Michals Glaube? Obwohl Ich-Michal nicht mehr an Jahwe glaubt, ruft sie ihn an, damit er nicht auch ihren Geist verwirre (54-56).
Was ist mit dem ‚Netz aus Ziegenhaar' gemeint (Bu)? Weil spricht nur von Ziegenhaar (53).
Wie ist Michals Täuschungsmanöver zu werten? Obwohl von Schmerz überwältigt, ist sie sich bewusst, dass sie die Verfolger täuschen muss, um Zeit zu gewinnen und Davids Vorsprung zu vergrössern. Hier erweist sie sich als geistesgegenwärtig, aktiv und mutig. Dank ihr überlebt David (53).
1Sam 19,14 *Handelt es sich hier um dieselben Boten oder um andere als in 1Sam 19,11*? Es müssen mindestens zum Teil andere Boten sein, da hier ‚drei Bewaffnete' Einlass begehren. Im Gegensatz zum Prätext sagt Ich-Michal zu zwei Garden, dass David krank sei. Die zweite Garde verlangt zwar Zutritt, entdeckt aber ihre List noch nicht (53-54).
Wie kann Michal verhindern, dass die Soldaten genau nachschauen? Sie sagt noch einmal, dass David krank sei und nicht vor dem König spielen könne. Als der Anführer ihr klarmacht, dass er dies nicht glaube und David sicherlich nicht vor dem Könige spielen müsse, lässt Michal ihn zwar eintreten, aber versperrt ihm den Zutritt ins Zimmer, so dass er nur von weitem die Attrappe sieht und zur Ansicht gelangt, dass David betrunken sein muss.
1Sam 19,15-16 *Handelt es sich bei den Boten hier um dieselben wie in 1Sam 19,11.14?* Aufgrund der Formulierung *„Die Häscher kommen noch einmal zurück"* muss es sich um dieselbe Garde wie kurz zuvor handeln (57).
Wie reagieren diese Boten auf Michals List? Sie sind wütend. Der Anführer schlägt Ich-Michal blutig und fesselt sie (57).
Was geschieht zwischen 1Sam 19,16 und 19,17? Die Soldaten zerren sie zu Sauls Palast (57).
1Sam 19,17 *Wo spielt die Handlung?* In Sauls Thronsaal (57).
Wie ist Michals Reaktion vor Saul zu werten? Sie ist von Jonathan beeinflusst, der ihr zu schweigen deutet, worauf sie die Notlüge gebraucht: *„Er hat gedroht, mich*

umzubringen, wenn ich ihm nicht bei der Flucht helfe.“ (58) Hier richtet sich Weil klar nicht nach Bu, sondern nach christlichen Übersetzern, z.B. L; Zu, G, T und Bu übersetzen h mit *warum soll ich dich töten (müssen)*.
Warum beantwortet Michal Sauls erste Frage „Warum hast du mich betrogen?“ nicht? Er stellt sie hier nicht. Angesichts der ‚blutverschmierten Tochter mit den blaugeschlagenen Augen‘ kommt er nicht auf die Idee, sie zu beschuldigen. Er glaubt offenbar, dass David sie so zugerichtet hat (58). Saul wird hier sympathischer und emphatischer als im Prätext dargestellt.

Füllen der Leerstelle zwischen 1Sam 19,17 und 2Sam 3,13-16:
Warum holt David sie nach seiner Flucht nicht zu sich? Er lässt ihr durch Jonathan ausrichten, dass sie für das vor ihm liegende Leben nicht gemacht sei (58-59).
Wie ergeht es ihr damit? Je länger er weg ist, umso mehr liebt sie ihn, was sie lähmt. Gleichzeitig beginnt sie zu hinterfragen, was andere sagen und betrachtet die Welt kritischer (58-59,61-62).

Viertes Fragment 1Sam 25,42-44 (WS 61-69,81-93)
Reagiert Saul auf Davids weitere Ehen oder ist es umgekehrt? Saul gibt Ich-Michal Palthi, nachdem David Abigail zur Frau genommen hat. Weil richtet sich nach Bu, der 25,44 mit Plusquamperfekt übersetzt. Es wird zwar nicht explizit gesagt, dass Saul auf Davids Ehe reagiert, aber er hat Mitleid mit seiner kinderlosen, verlassenen Tochter und verheiratet sie deshalb (63-68,81-93). Von Achinoam ist zunächst nicht die Rede.
Wer ist Palthi? Es ist ein unbekannter, aber Saul sympathischer Bittsteller, der in einem Streitfall um drei Eselinnen zu ihm kommt, vgl. 1Sam 9,3.5.20; 10,2.14.16. Der hässliche, schüchterne, wohlhabende Bauer (82-86) ist *„ohne kriegerischen Ehrgeiz, geduldig, nicht rachsüchtig, mitleidend, gerecht, menschlich und sanft“* (85).
Wie sieht diese Ehe aus? Die beiden lachen und feiern zusammen, freuen sich aneinander, ohne dass die Ehe vollzogen wird, denn Palthi respektiert Ich-Michal als Davids Frau. Er tröstet sie, als Vater und Brüder fallen und ist ihr Beschützer. Sie sagt ja zu ihm. Mit ihm kann sie reden, und sie liebt ihn wie einen Bruder (82-86,89).
Tilgungen Glättungen und weitere Änderungen: Zunächst erfährt Michal nur, dass David Abigail heiratet, die sie als Mörderin einschätzt (63-64), vgl. 25,37-38. Die biblische Chronologie ist umgekehrt (67-68): Davids Ehe mit Abigail von 25,42 kommt in Weils Nacherzählung vor 22,16-23. Erst im Zusammenhang mit Jonathans Erzählung über den Einfall der Amalekiter in Ziklag, vgl. 30,1-5, erfährt Ich-Michal, dass David auch Achinoam geheiratet hat (88-93), vgl. 25,43. Nachdem David Lehensmann bei Achisch wird, fällt Jonathan von ihm ab, einzig Michal bleibt ihm loyal. Michal interpretiert Davids Vorgehen in der Höhle als inszenierte Heldentat, um dem Volk mit seinem moralischen Verhalten zu imponieren (86-88). David bei Achisch in 1Sam 27 kommt vor der Höhlenszene in 1Sam 24. Offenbar verliert David durch sein Überlaufen zu den Philistern loyale Anhänger, die er durch Heldentaten wieder zurückgewinnen will (88-92).

Fünftes Fragment 2Sam 3,12-16 (WS 94-125)
2Sam 3,13 *Warum fordert David Abner auf, ihm Michal zurückzubringen?* Er tut es nicht aus Liebe, sonst hätte er sie längst zu sich geholt (100), sondern weil er es nicht erträgt, wenn ihm etwas weggenommen wird (25).

2Sam 3,15 *Wie heisst Michals zweiter Mann: Palthiel oder Palthi?* Weil glättet den Widerspruch zwischen 1Sam 25,44 und 2Sam 3,15: Ich-Michals zweiter Mann heisst immer Palthi.
Wen schickt Ischboschet zu Palthi, um sie ihm wegzunehmen? Abner eröffnet Palthi und Michal, dass David sie zurückfordere. Ischboschet habe sich damit einverstanden erklärt (99-100).
Wie ist das Verhältnis zwischen Ischboschet und Michal? Sie mag ihn nicht; er ist ihr fremd (95,101-102,122).
2Sam 3,15-16 *Wie steht es mit Michals Gefühlen David und Palthi gegenüber?* Einerseits ist sie von Sehnsucht nach David erfüllt, anderseits spürt sie Trennungsschmerz von Palthi. Sie ist verunsichert, was Liebe ist (101-102).
Warum wehren sich Palthi und Michal nicht gegen Davids Forderung? Palthi möchte, dass Ich-Michal bei ihm bleibt. Sie argumentiert, dass David sie mit Gewalt nehmen würde; sie wolle nicht, dass es wegen ihr Krieg gebe (101).
Wie ist ʾîš *in 3,15 und* ʾîšāh *in 3,16 zu verstehen?* Im Gegensatz zu 1Sam 25,44, 2Sam 3,15 und in Übereinstimmung mit 2Sam 3,16 ist Ich-Michal Palthis Frau, resp. Palthi ihr Mann (83-84).
Wer holt Michal bei Palthi ab? Wo nimmt sie Abner entgegen? Ich-Michal und Palthi ziehen alleine über den Jordan, wo Abner sie in Empfang nimmt und Palthi zurückschickt (101).
Wie ist Abners Verhältnis zu Michal? Er hält grosse Stücke auf sie und ermahnt sie, Einfluss auf David auszuüben und einen guten König aus ihm zu machen (103).
Wie reagiert David, als er Michal wieder hat? Er empfängt sie persönlich und singt ihr Ps 1 vor. Beide sind gerührt (111-114).
Welche Funktion und Rolle hat Michal bei ihm? David macht sie ‚inoffiziell' zur Königin und zu seiner engsten Vertrauten (93,112-113,118,123-124). Sie hat die Stellung der ersten Frau Davids, bis Bathseba kommt (26).
Was passiert mit Palthi? Er stirbt kurz danach. Ich-Michal will nicht wissen, woran (118-119).
Änderung Palthi läuft zwar hinter Ich-Michal her, aber entgegen 1Sam 3,16 nicht immerzu weinend. Er weint in der Nacht vor ihrer Abreise (101-103).

Sechstes Fragment 2Sam 6,16 (WS 130-133)
2Sam 6,16 *Wie ergeht es Michal nach ihrer Rückforderung an Davids Seite?* Sie lehnt seine negative machtpolitische Seiten ab (z.B. 122), zumal sie seit seiner Flucht kritisch zu denken gelernt hat (61).
Warum ist Michal alleine am Fenster? Weshalb nimmt sie nicht an den Festivitäten teil? Niemand hat sie aufgefordert, dabei zu sein. Da sie Gedränge nicht mag, ist sie nicht traurig darüber. Neben ihr steht Priester Abjatar (133).
Wie schaut Michal aus dem Fenster, bᵉʿaḏ ha-ḥallôn? Sie schaut nicht auf David herunter, sondern *durch das Fenster* (132). Hier richtet sich Weil also weder nach BuA noch BuN, wo *durchs Fenster hinab* steht, sondern eher nach Sch, L 1912, L 1984, T und G, die *durchs Fenster* schreiben.
Was tut David genau? „Wie ein ganz einfacher Priester, *mit nichts anderem als einem linnenen Lendenschurz bekleidet"* (132) tanzt er, dreht sich im Kreis, hüpft und springt, *„dass sein kurzer Schurz in die Höhe"* fliegt (133).
Wo tanzt er genau? Er tanzt vor dem Ochsenkarren her (133), auf dem die Lade steht (130).

Wie ergeht es Michal angesichts dessen, was sie erblicken? Erst als sie sieht, dass die Mägde kichern und mit den Fingern auf David zeigen, erfasst sie Zorn über die *„schamlose Zurschaustellung ... des stattlichen Mannes“*, der *„ja kein Jüngling mehr ist“* (133). Doch dann muss sie über sich selber lachen (vgl. Ant 7,85). Obwohl sie ihr Tuch vor das Gesicht presst, hört Abjatar ihr Lachen (133). Im Gegensatz zum Prätext geht es also nicht um ‚Verachtung im Herzen‘.

Änderungen 2Sam 6,13-23
Alle Opferungen und Segnungen Davids sind getilgt, vgl. 6,13,17-20, ebenso das siebte Fragment von 6,20-22. Ich-Michal weiss nur, dass alle Einwohner *„einen Laib Brot*, *einen Dattelstock und einen Rosinenkuchen erhalten.“* (132) Entgegen dem Prätext verachtet sie David nicht, sondern David verspottet sie. Abjatar, der ihr Lachen falsch auf Davids Verhalten bezieht, verwünscht sie zu Kinderlosigkeit. Dies findet David so lustig, dass er sie öffentlich verspottet, womit er sie zutiefst verletzt. Er *„klatschte sich auf die nackten Schenkel und japste: ‚Nie mehr ein Kind. Eine unfruchtbare Frau ist sie, die zu nichts mehr taugt‘“* (134). Es kommt zum Wendepunkt in ihrem Leben, sie wird zur bewussten Frau.

Achtes Fragment 2Sam 6,23
Warum kann Michal keine Kinder bekommen? Die erste Liebesnacht mit David vor der Heirat ist die letzte (24-26). Danach verweigert sie sich ihm aufgrund der Traumatisierung durch den Brautpreis (40-47).[467] Palthi achtet sie als Davids Frau und berührt sie nicht (84,100-101). Nach ihrer Rückforderung macht David nie mehr einen Versuch, mit ihr zu schlafen (118).

Änderungen, Tilgungen und Ergänzungen 2Sam 21,1-7.10 betreffend
Entgegen dem Prätext kommt es zu einer dreijährigen Trockenperiode, kurz nachdem David in Yerushalayim Wohnsitz genommen hat (145). Sein Thron ist noch nicht fest, da Sauls Nachkommen noch leben. Jahwes Rede von 2Sam 21,1de erzählt David Michal und Abigail. Da er alleine ins Zelt zur Lade ging, kann niemand beurteilen, was dort geschah. Im Gegensatz zu 21,2a rief David danach die Gibeoniten nicht zu sich, sondern er sagt, er sei bei ihnen gewesen. Die Erklärung der Erzählerschaft von 21,2cd, wer die Gibeoniten sind, übernimmt David. Während gemäss 21,2e (in Anspielung auf Jos 9) die Israeliten den Gibeoniten einst einen Eid leisteten, sie zu verschonen, soll hier Saul persönlich ihnen gegenüber einen solchen geleistet haben, den er gebrochen haben soll. Auch den Grund von Sauls Massaker von 21,2f, Sauls Eifer für die Israeliten und Judäer, verschweigt David. Anders als in 21,1d fordert Davids Jahwe Sühne für das von Saul angerichtete Blutbad (146). Aus Davids Mund erfahren die Frauen, dass er den Gibeoniten ‚Gold und Herden‘ geboten habe, ‚damit Israel entsühnt werde‘. Diese aber wollten Blut und forderten sieben Saulnachkommen. Ihre ausweichende Rede, ihr Lavie-

[467] Kurz nachdem DB erschienen ist, erwägt auch der Bibelwissenschaftler Clines eine Verweigerung Michals, wenn auch aus anderen Gründen: „*I was surprised not to find any commentator arguing that it is Michal herself who refuses David, and I ask: is it likely that a woman who so despises a man is going to bear his children? ... Is she not better ... to put no son to the risk of an untimely death at the hands of power crazed stepbrothers?“* Clines, David J.A.: *The Story of Michal, Wife of David, in its Sequential Unfolding.* In: Ders./Eskenazi, Tamara, C. (Eds.): *Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation.* JSOT Suppl. Ser. 119. Sheffield: Sheffield Academic Press 1991:139 (129-140). Der Artikel beruht auf einem Vortrag vom Nov. 1988.

ren, ihre Emotionen (sichtbar in der Syntax) und die detaillierte Hinrichtungsart von 21,3-6 verschweigt David den Frauen; aus der vorsichtigen Forderung der Gibeoniten in der Passivform in 21,6a wird in seiner Erzählung eine an ihn gerichtete Forderung. Der Widerspruch von 21,4-6, wo die Gibeoniten zunächst sagen, dass sie niemanden in Israel töten wollen, dann aber Sauliden zur Hinrichtung fordern, tilgt David in seiner Erzählung (147). Ich-Michal und Abigail versuchen vergeblich ihn mit Argumenten, Bitten, Unterwerfungsgesten und Schreien davon abzuhalten, sieben Sauliden auszuliefern. Er argumentiert, dass er sein Volk retten müsse. Er wäre deshalb sogar bereit, Ich-Michals Sohn auszuliefern, hätte sie einen von Palthi (147-148). Aus Ich-Michals Sicht kommt David die Forderung der Gibeoniten nicht ungelegen. Rizpas Widerstand ist getilgt (148), die Ereignisse ab 2Sam 21,10 werden nicht nacherzählt.

Neuntes Fragment 2Sam 21,8-9 (WS 145-151)
Muss in 2Sam 21,8 wegen Adriel, der in 1Sam 18,19 Merab geheiratet hat, und wegen Michals Kinderlosigkeit in 2Sam 6,23 Merab stehen? Weil schreibt wie christliche Übersetzer, Bu und Heym 1972:155, die sich nicht nach MT und rabb. Meinungen richten, Merab.
Handelt es sich um eine Hinrichtung oder Opferung? David spricht von Sühne und Entsühnung (146-147), Ich-Michal von Hinrichtung (148).

Auch wenn es im Roman zu Glättungen, Tilgungen und weiteren Änderungen der Vorlage kommt, bietet Weil der Bibelwissenschaft einige relevante Deutungen an, die durch den Plot vorgegeben sind. Mit dem Perspektivenwechsel erübrigen sich einige Fragen, die vom Prätext aufgeworfen werden; so wirft er ein anderes Licht auf die Besitzverhältnisse.

IV Matthias Hermann: *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter.* Gedicht. 1989 und *Michals Spottlied.* Gedicht. 2013

1 Matthias Hermanns Leben und Werk bis 2017

Matthias Hermann wird am 30. Dezember 1958 in Bitterfeld (DDR) geboren und wächst in Ost-Berlin auf. Er entstammt einer jüdischen Familie, die, im Sinne von ‚unter Genossen gibt es keine Juden', assimiliert ist. In der Oberschule lernt er durch seinen Deutschlehrer Gottfried Gramsch Heinrich Heine und andere grosse deutsche Lyriker kennen und lieben. Er erinnert sich: *„Sein Unterricht war von einer Güte und Liebe zur Literatur geprägt, die mich verzauberten und letztendlich zum Schreiben brachten. Herr Gramsch war es auch, der eines Tages zu mir sagte, daß er mir nichts mehr beibringen könnte, und ich sollte doch einen gewissen Hans Laessig vom Lyrikklub Pankow (Berlin) aufsuchen. Bei diesem dann, der ein ebensolcher wunderbarer Lehrer war, lernte ich u.a. das Jahrhunderte alte Handwerkszeug des Schreibens".*[468] Nach einer Ausbildung zum Schriftsetzer wird Matthias Hermann Korrektor. Zu dieser Zeit ist er weder politisch aktiv, noch beteiligt er sich an der institutionalisierten DDR-Kulturpolitik.

Als er mit seiner Mutter in den Westen zu fliehen versucht, scheitert er. 1978 wird er wegen sogenannter ‚politischer Straftaten' zu zwei Jahren und vier Monaten Zuchthaus verurteilt. Die Stasi findet bei einer Hausdurchsuchung einen selbstgedruckten Band mit Gedichten. Dies hat zur Folge, dass er Schreibverbot bekommt und ihm im Gefängnis kein Schreibmaterial zur Verfügung gestellt wird. Trotzdem entstehen während seiner Haft dreissig bis vierzig Gedichte. Seine am späten Brecht geschulte Diktion ist vor allem bei seinen frühen Gedichten knapp und präzis. Welch erschütternde Erfahrung die Haft für ihn gewesen sein muss, lässt sich aufgrund seines zum Teil sehr sarkastischen Stils erahnen. In Gedichten wie *Der Gefängnisduschraum* (in *72 Buchstaben)* kombiniert er das, was er als politisch Inhaftierter erlebt hat, mit ‚Erinnerungen' an die nationalsozialistische Judenverfolgung. Nach einem Jahr wird Matthias Hermann amnestiert und 1980 auf Initiative Herbert Wehners von der BRD freigekauft. In der Folge siedelt er in den Westen über.

Folgende Werke sind bis heute erschienen:

72 Buchstaben. Gedichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Der gebeugte Klang. Gedichte. Tübingen: Klöpfer & Meyer 2002.

Ahasver-Gedichte. Berlin: Edition Noack & Block 2013.

Die Ausländerin GOttes (sic). Erzählungen. Berlin: Edition Noack & Block 2014.

Die Psalmen. Erstes Buch/Zweites Buch/Drittes Buch/Viertes Buch. Nachgedichtet von Matthias Hermann. Berlin: Edition Noack & Block 2015/2016/2017/2018.[469]

---

[468] Der Leiter des Literaturzirkels, Hans Laessing, war pensionierten Bibliothekar. Persönliche Aussagen von Matthias Hermann.

[469] Vgl. *Deutsches Literatur-Lexikon. Das 20. Jahrhundert. Biographisch-bibliographisches Handbuch. Bd. XVII.* Lutz Hagestedt (Hg.). Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011:145; Grubitz, Christoph: *Hermann, Matthias.* In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. 2012:203-204; Nolden, Thomas: *Widerspruch im Dialog: Spiel- und Bewegungsräume jüdischer Gegenwartslyrik am Beispiel Matthias Hermann.* In: Literatur für Leser 97.4; 20. Jg. Frankfurt a.M.: Peter Lang 1997: 169-181; www.kloepfer-meyer.de/default.asp?Autor=53&Menue=13, abgerufen am 8.3.2013. Im Folgenden wird *72 Buchstaben* mit 72B, *Der Gebeugte Klang* mit GK und *Ahasver-Gedichte* mit A abgekürzt.

2 Matthias Hermanns Identität als Jude und Dichter

In seiner Herkunftsfamilie hält nur die in der BRD lebende, *„gottesfürchtige und zwangsgetaufte“* Grossmutter mütterlicherseits die Erinnerung an die jüdische Herkunft der aus Riga stammenden Vorfahren aufrecht. Mindestens einmal pro Jahr besucht sie die Familie für mehrere Wochen in Ostberlin. Sie ruft im jungen Hermann die ‚Jüdischkeit' auf und wird für seine Lyrik wegweisend. Hermann meint: *„Ihr habe ich wohl das dichterische Talent zu verdanken. Sie war eine begnadete Erzählerin und säugte mich mit der Milch der Bibel.“* Seine Mutter hingegen hatte den Bezug zum Judentum verloren und war ‚glühende Kommunistin'. Er selber sieht seine Position zwischen diesen beiden unterschiedlichen Frauen als Bereicherung: *„ ... so sass ich inmitten dieser beiden ersten Frauen meines Lebens, der tiefgläubigen Grossmutter und der dialektisch geschulten Marxistin, meiner Mutter, zwischen den Stühlen. Was ich jedoch mit grossem Genuss erlebte, fühlte ich mich doch auf einem auserwählten Throne sitzend, links und rechts zu Händen jeweils eine überbordende Welt voller Reichtümer, die ich zu gleichen Teilen sehr selbstbewusst abschöpfen konnte“*. Hermann empfindet seine *„Jüdischkeit als eine unerklärliche Begabung“*.[470] Mit Recht äussert Grubitz die Ansicht, dass Hermann sein Judentum selbstbewusst zeige: *„Thematisch dominiert die jüdische Geschichte und Überlieferung, die er, in der Tradition der Erlebnislyrik, mit der eigenen Autobiographie verbindet. Seine Gedichte fungieren als Metaphern, indem einzelne Erlebnisse und Empfindungen über sich hinausweisen und signifikant werden als Eindrücke eines deutschen Juden.“*[471]

Die Hebräische Bibel ist für Hermann *„der unerschöpflichste Arbeitsstoff“.* Er nennt sie *„der Marmorblock, in dessen Innern ich so viele Skulpturen erahne und sehe, die herauszumeisseln ein Leben nicht ausreicht“*. Von wenigen hebräischen Wörtern abgesehen, die seine *„Grossmutter in ihrem vielsprachigen Redefluss verwandte“,* beherrscht er kein Hebräisch. Luthers Bibelübersetzung erachtet er als die sprachlich schönste. ‚Der inhaltlichen Genauigkeit wegen' zieht er bei seiner Lektüre auch die Buber/Rosenzweig Übertragung hinzu. Zur rabbinischen Literatur meint er: *„Ich halte mir die rabbinische Literatur weitestgehend vom Leibe, nicht aus Ignoranz oder Faulheit, sondern um mir meinen ureigensten Blick zu bewahren und ihn mir nicht durch die deduktive Brillanz einzelner Könner abverwandeln zu lassen.“* Auch von der heutigen Bibelwissenschaft will er sich nicht ablenken lassen.[472]

Hermann ist mit Leib und Seele Dichter. Unterdessen hat er seine Brotberufe aufgegeben und geniesst *„das Privileg, Leibeigener allein meines Schreibens zu sein.“* Über sein Bedürfnis, sich schriftlich zu äussern, meint er in Anspielung auf Luther: *„Hier schreibe ich und kann nicht anders.“* Allein zu den biblischen Büchern hat er bis heute an die fünfhundert Gedichte geschrieben.[473]

Hermann setzt sich mit den grossen Autoren der deutschen Literatur auseinander, übernimmt deren Bilder, tritt mit ihnen in Dialog und stellt ihnen seine Revisionen gegenüber. Er meint dazu: *„Vorbilder habe ich nicht. Vielleicht steckt mir das Bilderverbot zu sehr in den Knochen. Indes habe ich Geschwister von einer Mutter her, der Muttersprache. Zu diesen schaue ich wie zu älteren Schwestern und Brüdern bewundernd und gleichsam hinterfragend auf.“* Er nimmt Traditionen der deutschen Literatur aus allen Zeitepochen auf, und zwar mit einem ‚Heidenspass'

[470] Persönliche Aussagen von Matthias Hermann.
[471] Grubitz in Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur 2012:204.
[472] Persönliche Aussagen von Matthias Hermann. Vgl. Nolden 1997:169-181.
[473] Persönliche Aussagen von Matthias Hermann. Vgl. Nolden 1997:174-175.

an seinen ‚schier unbegrenzten Möglichkeiten'.[474] So spielt er zum Beispiel auf Brecht oder Celan an und radikalisiert und revidiert sie. Auch wenn Hermann Themen und Figuren aus der Hebräischen Bibel aufnimmt, folgt er einem ähnlichen Muster: Er greift auf Vorgegebenes zurück, führt es kritisch weiter und schafft völlig Neues und Unerwartetes. Gemäss Nolden ist Hermanns Beschäftigung mit dem Tanach ein literaturhistorisches Novum in der jüngeren Geschichte der deutschsprachigen Lyrik. Zutreffend weist er darauf hin, dass Hermanns Zuwendung zum religiösen Schrifttum durch ältere DDR-Autoren vorbereitet wurde. Schon diese haben sich intensiv mit antiken Mythen beschäftigt und kritisch die dort dargestellten Machtkonstellationen und archetypischen Gesellschaftskonfigurationen hinterfragt.[475] Ich teile auch Noldens Ansicht, dass Hermann mit seinen Gedichten heutige *„aus der Antike abgeleitete Bestimmungen menschlichen Daseins um eine literarische Dimension"* bereichert*, „die seit der Shoah in der deutschsprachigen Literatur von Mitgliedern der jüngeren Generationen ausser Acht gelassen wurde",* dass er die deutschsprachige Gegenwartsliteratur durch *„neue Sujets, neue Idiome und durch eine neue historische sowie spirituelle Dimension bereichert"* und seine innovativen Balladen *„einen ästhetischen Paradigmawechsel in der Diskussion um die Möglichkeit und die Möglichkeiten der Lyrik nach Auschwitz"* darstellen.[476]

3 Gedicht. *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter.* 1989[477]

Meine Taube,
Sprach Dawid
Und beringte mich
Mit den Vorhäuten der
Philister.

Meine Finger
Schwollen.
Dawid lächelte;
Packte meine 10
Gliedchen um
Seins und träumte so
Schrill: Ja, Jonathan,
Ja ...

3.1 Kontextualisierung des Gedichts, Inhalt, Bezüge zu den Michal-Fragmenten

Hermann veröffentlichte bis jetzt zwei Gedichte über die Figur Michal. Das erste, *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter,* befindet sich in seinem ersten Gedichtband *72 Buchstaben,* der 1989 herauskam. In diesem Werk geht es vor allem um die Tradition und die Tragödie des jüdischen Volkes. Hermann gedenkt hier auf

[474] Persönliche Aussagen von Matthias Hermann.
[475] Vgl. Nolden 1997:169-181, v.a. 179, Anm. 20.
[476] Nolden 1997:169-170,180. S. z.B. *König David* (72B 57).
[477] *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* (72B 44). Die Seitenzahlen in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf 72B. Mit der Schreibweise der Namen richte ich mich nach L 1984, s. S. 330, S. 333 und Anm. 481.

seine Art der Opfer seines Volkes. Und mittels *„einer ererbten Erinnerung“* (Hermann) verbindet er Fragen der Gegenwart mit Erfahrungen der Vergangenheit.[478]
Die Gedichte sind in die vier Hauptkapitel *Es war ein Ende gekommen, Verlorenes Wirtshaus, Bei Licht besehn* und *Allen sichtbar* gegliedert. Der Titel des Bandes spielt auf die Golemlegende an.[479] Im Kapitel *Bei Licht besehen* findet sich nicht nur das Gedicht *Rabbi Löw der Lügner* (50), mit dem sich Hermann explizit auf diese Legende bezieht, sondern auch das Gedicht *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* (44). In diesem Kapitel lässt Hermann auf seine Weise Licht auf biblische Figuren wie Michal, David, Absalom, Salomo, Lots Frau, Pinhas, Rahab, Esther, Jesaja, aber auch auf bekannte jüdische Figuren und Traditionen fallen und stellt sie als fehlbar dar.
Das Gedicht *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* ist thematisch in eine Art Ruth-Zyklus eingebettet. Das der *Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* vorangehende Gedicht handelt von Ruth, die Israel und Saul um Vergebung bittet. Nicht ihr Herz, sondern der Hunger habe sie in Israels Honigreich getrieben. Deshalb seien ihrem Schoss *„herzlose Honighungrige“* entsprossen (43), vgl. Ruth 4,13-22. Das Ruth-Gedicht kündigt Michals Drama in der Hochzeitsnacht an. Durch diese Anordnung werden die Ahnfrau Davids, Ruth, und seine Ehefrau, Michal, miteinander verbunden. Die nachfolgenden Gedichte handeln von Ruths Nachkommen: vom *„Von Verrat und drohendem Mord“* gezeichneten David, der auch *„Sein Volk mit/Verrat und Mord“* regiert (45), von Absalom, um den *„Dawids Frauen trauern“* (46) und von Salomo, der *„um sattelfest zu/Sitzen auf dem Dawidberg“* drei Todesurteile fällt (47).
Michal erzählt im vorliegenden Gedicht von ihrer Hochzeitsnacht in 1Sam 18,27g. Der ihr Angetraute ist aktiv: Er spricht zu ihr, beringt ihre Finger mit Vorhäuten, lächelt, onaniert mit ihrer Hand und schreit dabei nach Jonathan, vgl. 1Sam 18,1. 3-4; 19,1; 20,11.17.30.35.41-42; 23,16-18, 2Sam 1,26. Sie hingegen ist passiv. Nur ihre Finger schwellen aufgrund der Beringung an. Das Gedicht thematisiert 1Sam 18,20-27, vor allem den von Saul in 1Sam 18,25c geforderten Brautpreis, mit dem sich David einverstanden erklärt und den er in doppelter Anzahl erbrachte, vgl. 18,26b-27f.

3.2. Analyse

Titel, Bau, Stil, Vorlagen, weitere biblische und literarische Anspielungen

Aufgrund des Titels weiss die Leserschaft noch nicht, um wessen Hochzeitsnacht es sich handelt, um die der Saultochter Merab in 1Sam 18,19d oder die der Saultochter Michal in 18,27g. Ab dem zweiten Vers des Gedichts wird klar, dass Michal gemeint ist, die Saul David zur Frau gegeben hat. Der Titel besteht aus fünf, das Gedicht aus 30 Wörtern, inkl. der Zahl 10. Es ist in zwei Strophen à fünf, resp. acht Verse gegliedert. Im Titel erscheinen 32, in der ersten Strophe 63, in der zweiten 91 Buchstaben und zwei Zahlen. Hinzu kommen insgesamt acht Satzzeichen. Nach Worten ausgezählt macht der Titel ungefähr ein Siebtel, nach Zeichen ungefähr ein Sechstel des Gesamttextes aus.

---

[478] Vgl. Schütz, Hans J.: *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick.* München/Zürich: Piper 1992:329 und ders.: *„Eure Sprache ist auch meine“. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte.* Zürich/München: Pendo 2000:425-426.
[479] Weiterführende Information zum Golem s. z.B. Scholem, Gershom: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik.* Berlin: Suhrkamp 1973:209-259; Mayer, Sigrid: *Golem: Die literarische Rezeption eines Stoffes.* Bern/Frankfurt a.M.: Herbert Lang 1975.

Die erste Strophe beginnt mit ‚Meine Taube', die zweite mit ‚Meine Finger', das erste Wort im vierten Vers der ersten Strophe ist ‚Mit', was drei M-Allitertationen ergibt. Zudem kommen drei Sch-Alliterationen vor: Der zweite Vers der ersten Strophe beginnt mit ‚Sprach', der zweite Vers der zweiten Strophe mit ‚Schwollen', der sechste Vers derselben Strophe mit ‚Schrill'. ‚Philister' im letzten Vers der ersten Strophe reimt sich auf ‚der' im zweitletzten Vers. Auffällig ist die klangliche Nähe zwischen Vo*r*häu**te**n im vierten Vers der ersten Strophe und t*r*äum**te** im sechsten Vers der zweiten Strophe. Der Name Dawid steht in der ersten Strophe im zweiten Vers, in der zweiten Strophe im dritten Vers. ‚Schwollen' steht im zweiten Vers alleine, denn Michals Mann ist nicht Subjekt dieses Verbs. Er spricht nicht mehr, sondern lächelt, wobei beide Aktivitäten wider Erwarten nicht freundlich gemeint sind. Irritierend wirkt zunächst das nicht ausgeschriebene Zahlwort am Schluss des vierten Verses der zweiten Strophe. Doch bei näherer Betrachtung wird klar, dass die 1 visuell auf die vielen I/J verweist. Am auffälligsten sind diese bei ‚Philister' am Schluss der ersten Strophe und bei *„Schrill: Ja, Jonathan, ja ... "* am Schluss der zweiten. Die 0 verweist auf ‚so' am Schluss des sechsten Verses der zweiten Strophe, was eine Art visuellen Reim ergibt. Neben fünfzehn I/J sind acht A hörbar. I/j, o und a verdichten sich am Schluss zu Davids Lustschrei, der nicht Michal gilt. ‚Schrill' wird auch dadurch hervorgehoben, das es das einzige Adjektiv ist.

Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter, wie viele Gedichte in *72 Buchstaben*, erinnert an Brechts Lyrik. Grubitz meint zutreffend, dass *„Lakonismus und präzise Wortwahl, schlichter Satzbau und allegorische Verdichtung"* Hermanns Gedichte prägen und weist zu Recht auf *„die starken Emotionen, die diese Lyrik ausstrahlt",* hin.[480] Auch im vorliegenden Gedicht werden schockierende Aussagen verdichtet. Die einzelnen Wörter auf jeder Zeile und die Grossschreibung am Anfang jedes Verses geben eine abgehackte Intonierung vor. Der Zuhörerschaft werden die kurzen Verse richtiggehend um die Ohren geschlagen.

Hermann gebraucht die in vielen jüdischen Bibelübersetzungen (Zu, BuA, BuN und T, nicht aber Be und G) übliche Schreibweise *Dawid*, die sich in christlichen nicht findet (nicht bei Sch 1907, Sch 1951, ZB, GN, L 1545, L 1912, L 1984) und die in einigen christlichen Bibelübersetzungen (L 1545, L 1912, ZB) übliche Schreibweise Jonathan (nicht bei Zu, BuA, BuN, Be, T, aber auch nicht bei L 1984, GN, EÜ). Laut eigener Aussage orientiert er sich bei seiner Arbeit an L 1545, L 1984 und Bu. Was die Schreibweise seiner Figuren anbelangt, meint er: *„Meine Schreibweisen sind reines Bauchgefühl. Ich stelle mir die Menschen der biblischen Erzählungen ... vor Augen, und sehe sie dann namenbekleidet mit den Buchstaben, die sie sich von mir zu erwünschen scheinen."*[481]

Obwohl das Gedicht sehr kurz ist, ist es voller biblischer Anspielungen. Mit dem Motiv der Taube als Symbol für Liebe und für Israel wird z.B. auf HL 1,15; 2,14; 5,2; 6,9, als Opfertier auf Lev 1,14-17; 5,7-10; 12,6.8; 14,21-32; 15,13-15.28-30; Num 6,6-12; als törichtes Tier auf Hos 7,11; als bedrängtes Tier auf Jes 38,14; Ps 56,1; 74,19 angespielt. Das Thema Homosexualität kann aus 1Sam 18,1.3-4;19,1; 20,11.17.30.35. 41-42; 2Sam 1,26 hergeleitet werden. Die sexuelle Handlung, mit der ein Sohn Judas einer Frau Kinder verweigert, erscheint schon in Gen 38,8-9. Mit dem Taubenmotiv und dem Thema der Legitimierung von Macht durch eine ‚hochwohlgeborene' Tochter könnte Hermann aber auch auf den Propaganda-Sangspruch zur Magdeburger Weihnacht 1199 von Walter von der Vogelweide

[480] Grubitz 2012:204.
[481] Matthias Hermann persönlich. Um Einheitlichkeit zu erzielen, richte ich mich nach L 1984.

anspielen: *„... im sleich ein hôhgeborne küneginne nâch, rôs âne dorn, ein tûbe sunder gallen. (Ihm nach wandelte eine hochgeborene Königin, Rose ohne Dorn, Taube sonder Galle).“*[482] Das Tauben- und das Ring-Motiv und das Thema Verwandlung kommen auch im Märchen *Jorinde und Joringel* vor. Bevor die Jungfrau Jorinde in eine Nachtigall verwandelt und eingesperrt wird, ist eine Turteltaube zu vernehmen und während des Verwandlungsvorgangs singt die junge Frau: *„Vöglein mit dem Ringlein rot.“*[483]

Figuren und Perspektiven, Kontextualisierung der Figuren, Motive, Themen und Zeitebenen

Zwei Figuren erscheinen schon im Titel: Die erste, vom Erzähler genannte, ist Saul, die zweite seine namenlose Tochter. Diese kommt im Gedicht zu Wort und erzählt von David, Jonathan und den Philistern. An Letztere erinnern nur noch Vorhäute. Titel und Gedicht weisen also unterschiedliche Erzählperspektiven auf. Der Erzähler, der seine Hauptfigur ihres Namens und somit ihrer Individualität beraubt, stellt sie im Titel in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung als Sauls Tochter vor. Die dreizehn Verse des Gedichts hingegen berichten aus Michals Perspektive. Michal als lyrisches Ich, die kein einziges Mal ‚ich' sagt, erzählt von ihrer Hochzeitsnacht, in der David aktiv, sie passiv ist. Lediglich das Personalpronomen ‚mich' und die Possessivpronomen bei ‚meine Finger' und ‚meine 10 Gliedchen' zeigen, dass sie Protagonistin ist. Paradox ist, dass sie als solche nicht Handlungsträgerin ist. Ihre einzige Handlung besteht in späterer Zeit darin, dass sie aus ihrer Perspektive erzählt. Im Gegensatz zur biblischen Erzählung, wo der Wendepunkt von der aktiven zur passiven Michal in 1Sam 25,44 erfolgt, schildert Hermann sie schon hier passiv. Ihre Erzählung rahmt sie mit Davids Reden: *„Meine Taube/sprach Dawid ... “* und *„... träumte so/Schrill: Ja, Jonathan,/Ja ... .“*[484] Am Anfang des Gedichts wendet sich David in einer Rede an sie, wobei er sprachlich aus ihr eine Taube macht, am Schluss an ihren Bruder, von dem er träumt und dessen Namen er schreit.[485]

Die Figur Saul erscheint auch in späteren Gedichtbänden. So kommt er in *Gebeugter Klang* in *Samuel* (GK 64) vor, wo ein Erzähler klarstellt, dass Saul nicht durch sein blutiges ‚Handwerk' irre wurde, sondern schon von Geburt an verrückt war, sonst hätte er sich von Samuel nicht salben lassen, vgl. 1Sam 10,1. In *Ahasver-Gedichte* bringt sich Saul in der *Ballade von Sauls getreuem Waffenträger* um (A 80-81), und in *Die Tamariske zu Jabesch* ehrt ihn der Baum, unter dem er be-

---

[482] Damit ist Königin Irene, die Tochter des byzantinischen Kaisers Isaak II Angelos und die Frau des Stauferkönigs Philipp von Schwaben (jüngster Sohn Barbarossas) gemeint. Weiterführende Information s. z.B. Konietzko, Peter: *Darstellung als Deutung: Die Wîsen bei König Philipps Magdeburger Weihnacht (1199). Überlegungen zu Walthers 1. Philippston (L.19,5).* In: Christoph Cormeau (Hg.): *Zeitgeschehen und seine Darstellung im Mittelalter. L'actualité et sa représentation au Moyen Age.* Bonn: Bouvier 1995:136-172 (Zitat 136). Motive und Themen in Hermanns Gedicht erscheinen schon in Wittenwiler, Heinrich: *Der Ring.* (s. z.B. *Text - Übersetzung - Kommentar.* Nach der Münchener Handschrift hg., übers. und erläutert v. Werner Röcke unter Mitarbeit von Annika Goldenbaum. Berlin: De Gruyter 2012). Zum Motiv des Rings s. z.B. Verse 5-14; des Ringansteckens an eine weibliche Hand z.B. Verse 5277-5287; des Packens von Händen im Zusammenhang von sexueller Gewalt z.B. Verse 6672-6679; der sexuellen Schändung der ganzen Familie z.B. Verse 6473-6474.

[483] Brüder Grimm: *Kinder- und Hausmärchen.* Vollständige Ausg. Mit 184 Illustrationen zeitgenössischer Künstler und einem Nachwort von Heinz Rölleke. Zürich: Patmos, 19. Aufl. 1999:382-384.

[484] Auch in 1Sam 19,17f-h zitiert Michal eine Rede Davids.

[485] Zu Jonathan vgl. 1Sam 13,2-3.16.22; 14,1-49; 18,1-4; 19,1-7; 20,1-21,1; 23,16-18; 31,2.12-13; 2Sam 1,4-5.11-12.17-27.

graben ist (A 82). Michal kommt zwei Mal in Verbindung mit David vor: in *72 Buchstaben* 1989 und in den *Ahasver Gedichten* 2013. Beide Gedichte berichten aus ihrer Perspektive.[486] David erscheint in *72 Buchstaben* insgesamt in drei Gedichten: hier, in *König Dawid*, das den mit Mord und Verrat regierenden Herrscher zeigt, und in *Dawids Frauen trauern*, wo Absalom besungen wird. In *Der Gebeugte Klang* erscheint diese Figur in *Batsebas Tod* (GK 65), wo der Augenblick beschrieben wird, als David dieser Frau zum ersten Mal ansichtig wurde. Es sind Parallelen zwischen *Der Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* und *Batsebas Tod* auszumachen: Auch in *Batsebas Tod* erzählt eine Ehefrau Davids rückblickend von ihrer tödlichen Begegnung mit ihrem Mann. Während Michal gemäss der *Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* offensichtlich den sozialen Tod erleidet, weil David ihr kein Kind schenken will, stirbt Batseba, weil David sie ab dem ersten Augenblick nur als Sexualobjekt wahrnimmt, vgl. 2Sam 11,2-4. Und auch in *Batsebas Tod* sind wie in *Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* mehrere Ebenen auszumachen: Im Titel die des Erzählers, im Gedicht die Batsebas als Erzählerin von etwas längst Vergangenem. Gedichte, die von David handeln, sind immer aus der Perspektive eines Erzählers, resp. aus der von Frauenfiguren geschrieben. Hermann lässt oft Opfer zu Wort kommen. In *Ahasver* fällt David in *Unterjubeln* auf Joabs List mit Rabba herein (A 56), in *Salomos Einkehr im Tempel des HErrn* setzt sich der Sohn mit dem belastenden Erbe seines Vaters auseinander (A 102-103) und in *Die Auflösung* wird die Frage gestellt, ob es nicht ‚unverhohlener' gewesen wäre, wenn David anstatt ‚GOttes Volk' (sic) zu zählen, dieses aufgelöst und auf ein anderes gesetzt hätte (A 120). Über Jonathan hat Hermann bis jetzt kein Gedicht veröffentlicht.

Die Motive von *Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* – Tochter, Taube, Vorhäute und Träumen – erscheinen in weiteren Gedichten Hermanns. Das Motiv der Tochter kommt in *Jiftach* (72B 80) und in *Richter Jiftach II* (GK 62) vor. In *Richter Jiftach II* wirft der Vater das Volk und seine Tochter in die ‚Waagschalen' seines ‚Herzens'. Tauben erscheinen zum Beispiel in *Alte Frau im Park* (GK 44) und in *Ehemaliges Judenghetto Gerona* (GK 67). Dort bezeichnet der Begriff jedoch eindeutig Vögel und ist positiv konnotiert. Das in *Der Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* vordergründige Motiv der Vorhäute verbunden mit dem hintergründigen des Mordens wird in *Dina* aufgenommen, wo vom Blut des Bundeszeichens die Rede ist (GK 60), vgl. Gen 34. Dina spricht von ihrem Liebsten und seiner Männer, die stark im Glauben und in der Liebe sind, während sich die mordenden Israeliten stark im Glauben und ‚bar der Liebe' erweisen. Wie in *Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* erzählt hier eine Frau von mordenden, herzlosen Männern und verratener Liebe. Das Motiv des Träumens kommt oft in Hermanns Gedichten vor: zum Beispiel in *Radwechsel* (72B 35), *Chepstow Castle* (72B 69) oder in der *Ballade von der Himmelfahrt des Propheten Jesaja* (A 114). Kombiniert mit dem der Hände erscheint es positiv konnotiert im wehmütigen Gedicht *Moritat von den Händen* (GK 51). Die in *Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* anklingenden Themen Lieblosigkeit und Erstarren aufgrund eines Traumas kommen unter anderem auch in *Yad Vashem im Raum der ermordeten Kinder* vor (GK 23).

Fünf Zeit-, resp. Realitätsebenen sind in *Der Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* auszumachen. Die erste ist die des Erzählers im Titel, die zweite ist die der Erzählerin Michal, die aus einem Jetzt-Zustand heraus über Vergangenes berichtet, von dem die Leserschaft nicht erfährt, wie lange es zurückliegt. In dieser Vergangen-

[486] Ein weiteres Michalgedicht, *Moritat von den Entjungferungen,* ist nicht veröffentlicht.

heit, der dritten Ebene, kommen Michal, David und Philister-Vorhäute vor. Die Tötung der Philister fand auf einer vierten Ebene, in der Vorvergangenheit, statt. Die fünfte Ebene lässt aus dem Blickwinkel der dritten Ebene eine Zukunft von David und Jonathan anklingen, die in der dritten Ebene noch Traum, aus der Sicht der ersten und zweiten Ebene aber schon Vergangenheit ist.

3.3 Deutung

Der Inhalt des reimlosen Gedichts wirkt in seiner Kürze ungeheuerlich: Er ist unerhört klar, kein Wort, kein Zeichen ist zuviel. Das Gedicht besteht aus mehr als 72 Buchstaben. Die Figur Michal fand nicht die 72 Gottesnamen, die laut der Golem-Legende Rettung versprechen. Und selbst wenn sie diese gefunden hätte: Hermann entlarvt diesen Mythos in demselben Kapitel. Für gepeinigte Juden und Jüdinnen gibt es keine Rettung. Exemplarisch zeigt er dies hier an der Repräsentantin Israels, Michal.

Der Titel aus der Perspektive eines Erzählers verspricht zunächst Gutes: Es geht um die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter, von der die bibelkundige Leserschaft weiss, dass sie David liebt, vgl. 1Sam 18,20.28. Obwohl Namen im Judentum sehr wichtig sind, benennt der Erzähler Sauls Tochter nicht. Später wird klar, dass sie namenlos bleiben muss. Pein ist namenlos. Der Inhalt des Gedichts zeigt schändliche Lieblosigkeit des Bräutigams und steht so im Widerspruch zu der vom Titel hervorgerufenen Erwartung. Schon die Form des Gedichts – dreizehn Verse – kündet nach heutiger ‚Zahlenmystik' von Unheil.

Der Erzähler ehrt die Protagonistin: Der Titel ist die längste Zeile des Gedichts. Im Gegensatz zur biblischen Erzählerschaft lässt Hermann das Objekt der politischen Verhandlungen zwischen Saul und David zu Wort kommen, vgl. 1Sam 18,20-27. ‚Erinnerungen aus erster Hand' wirken stärker als aus der Warte eines Erzählers. Das Gedicht hält die Erinnerungen eines Opfers fest, aus dessen Warte die Leserschaft die Verbrechen eines politischen Aufsteigers erfährt. Es sagt kein einziges Mal „Ich", ist des Selbst beraubt. In der traumatischen Erfahrung tritt es aus sich heraus und sieht sich, resp. seine Finger von aussen.

Im Gegensatz zu 18,27g gilt Hermanns Michal nach der Vermählung nicht als Davids Frau. Im Titel wird sie noch immer ihrem Vater zugeordnet. David demütigt sie hier stellvertretend für diesen, vgl. 18,17-25. Sie wird immer Sauls Tochter bleiben, da David keine sexuelle Handlung vornimmt, aus der ein Kind resultieren könnte. Hermanns David nennt sie ‚meine Taube' und spricht ihren Namen in der Bedeutung von ‚Wer ist wie Gott' nicht aus.[487] Die ersten beiden Worte des Gedichts, die alleine im ersten Vers stehen, werden zunächst als Kosename missverstanden. Eine bibelkundige Leserschaft fühlt sich an die Anrede der Geliebten durch den Geliebten im Hohelied erinnert: *Siehe, meine Freundin, du bist schön; schön bist du, deine Augen sind wie Taubenaugen* (HL 1,15), resp.: *... Da ist die Stimme meines Freundes, der anklopft: „Tu mir auf, liebe Freundin, meine Schwester, meine Taube, meine Reine! ..."* (HL 5,2), resp.: *Meine Taube in den Felsklüften, ... zeige mir deine Gestalt, lass mich hören deine Stimme; denn deine Stimme ist süss, und deine Gestalt ist lieblich* (HL 2,14). Die Taube gilt als Zeichen der Reinheit: *Aber eine ist meine Taube, meine Reine ...* (HL 6,9; nach L 1984). Jemima, Taube, heisst auch die schöne, erste Tochter Hiobs, die er aufgrund von JHWHs Segen bekam, vgl. Hiob 42,14. Auch die bibelunkundige Leserschaft as-

[487] Vgl. z.B. Schmidt, Uta: *Michal.* In: WiBiLex (Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet). Michaela Bauks, Klaus Koenen, Stefan Alkier (Hgg.) Stuttgart: Feb. 2008. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27673/, abgerufen am 10.10.2014.

soziiert Vögel mit Freiheit, vgl. HL 2,14, und Frieden, vgl. Gen 8,11. Zudem gibt es heute den Brauch, an Hochzeiten weisse Tauben als Zeichen der Liebe auffliegen zu lassen.
Erst ab dem dritten Vers wird langsam klar, dass der hierarchisch noch tief stehende David Michal weder als Königstochter – die wie die Geliebte, die Taube, im Hohelied für Israel steht und der Respekt gebührt – noch als gleichwertige Partnerin betrachtet. Im Gegensatz zu der im Hohelied auf Gegenseitigkeit beruhenden Liebe und Leidenschaft ist hier nur von Davids androzentrischer, sexueller Machtausübung die Rede. Er ist das Gegenteil des im Hohelied geschilderten Geliebten, der im Judentum für den Israel liebenden Gott steht.[488]
Gleich zu Beginn der Ehe degradiert Hermanns David Sauls Tochter zum domestizierten Tierchen. Er ist nicht gewillt, ihr seine Liebe zukommen zu lassen. Selbst den für sie lebenswichtigen Sohn will er nicht zeugen und verweigert sich seiner Pflicht, ähnlich wie es Onan tat, vgl. Gen 38,8-9. Während es heute üblich ist, dass Braut und Bräutigam einander Goldringe schenken, ‚beringt' nur David seine Braut, und zwar mit Philistervorhäuten, vgl. 1Sam 18,25.27.[489] ‚Beringen' wird nicht im Zusammenhang mit Menschen gebraucht. Eine Taube wird beringt. Durch die auf dem Ring eingravierte Bezeichnung kann sie dem Besitzer zugeordnet werden. Hermanns David nimmt Michal als erste Frau in Besitz. Aus dem Prätext ist bekannt, dass David sich noch weitere Frauen und Nebenfrauen nehmen wird. In späteren Jahren wird ihm aber die Kontrolle über diese entgleiten, vgl. 2Sam 16,22. Zuerst wechselt aber Michal wie ein Tier oder Gegenstand die Hand: Sie geht von Sauls in Davids Besitz über. Während der Titel auf Saul als Besitzer hinweist, zeigt die Rahmung des Gedichts, dass David das Sagen hat. Die biblische Michal kann nicht zwischen den beiden machtbewussten Männern als (Friedens-) Taube hin- und herfliegen. Ihr Loyalitätsproblem ist in ihren Beinamen Sauls Tochter, resp. Davids Frau ersichtlich.[490]
Hermanns David unterwirft sich die Tochter des Königs nicht nur, indem er sie sprachlich zu einem kleinen Tier macht. Er schränkt sie von Anfang an auch auf der ‚Hand'-lungs-Ebene ein. Er beringt sie so stark mit je zwanzig Vorhäuten an

---

[488] Schir ha-Schirim (Lied der Lieder, im Sinne von ‚höchstes, wichtigstes, schönstes Lied') gilt im Judentum als Darstellung der Beziehung zwischen Gott und Israel, in dem Gottes Liebe zu seinem Volk zum Ausdruck kommt (vgl. mYad 3,5; Raschi zu HL 4,3). Der Auszug aus Ägypten gilt als Beginn dieser Beziehung. Deshalb wird Schir ha-Schirim im Schacharitgottesdienst an Schabbat Chol ha-Moed Pessach (in der aschkenasischen Tradition nach dem Hallel, in der sephardischen vor dem Minchagebet) gesungen. Im sephardischen Judentum wird es zudem an jedem Schabbatbeginn direkt nach dem Entzünden der Kerzen gelesen, und zwar nicht nur um an Gottes Liebesbeziehung zu Israel, sondern auch um an Israels Liebesbeziehung zum Schabbat zu gedenken. Vgl. Liss, Hanna: *Tanach - Lehrbuch der jüdischen Bibel.* Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2005:345. Weiterführende Information: Zakovitch, Yair: *Das Hohelied.* Dafna Mach (Übers.). HThKAT. Freiburg im Breisgau: Herder 2004.

[489] Die Tradition des Rings reicht bis in die Antike zurück. Bis in die Neuzeit hinein gab nur der Mann der Frau einen Ring. Im orthodoxen Judentum gilt diese Tradition noch heute.

[490] Zu Michal als Sauls Tochter vgl. 1Sam 18,20.27-28; 25,44; 2Sam 3,13; 6,16.20.23; 21,8, zu Michal als Davids Frau vgl. 1Sam 18,27; 19,11; 25,44; 2Sam 3,14. Die Loyalitätsfrage stellt sich v.a. in 1Sam 19,10-18; 2Sam 6,16.20-22. Vgl. auch Clines, David J.A.: *X, X ben Y, ben Y: Personal Names in Hebrew Narrative Style.* In: Ders./Tamara, C. Eskenazi (Eds.): Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation. JSOT Suppl. Ser. 119. Sheffield: Sheffield Academic Press 1991:124-128. (VT. Vol. 22. Leiden: Brill 1972:266-287, v.a. 269-272). Weiterführende Information zur möglichen antiken Vorlage der bibl. Figur Michal aus Mari, wo eine junge Frau von ihrem Vater als Spionin an den Gegner verheiratet wird, Bodi, Daniel in collaboration with Donnet-Guez, Brigitte: *The Michal Affair from Zimri-Lim to the Rabbis.* Sheffield: Phoenix Press 2005:64-87.

jedem Finger, so dass diese unbeweglich werden. Das Beringen erfolgt mit dem von Saul geforderten Brautpreis, den David freiwillig verdoppelte, vgl. 1Sam 18,25. 27. David rächt sich hier für Sauls Forderung nach hundert Vorhäuten, die ihm den Tod hätten bringen sollen, an seiner Tochter, vgl. 18,25. Michal sieht ihre Finger, die ihr als impotente, weil geschwollene ‚Gliedchen' erscheinen. Dieses Bild steht im Gegensatz zu dem des noch nicht geschwollenen, resp. impotenten ‚Gliedchen' Davids. Indem der Judäer die Finger-Glieder der israelitischen Königstochter mit Philister-Vorhäuten versieht, macht er auch sie zur impotenten Feindin.
Hermanns David kommt seiner Verpflichtung als Mann seiner Frau gegenüber nicht nach. Sein in diesem Gedicht dargestelltes Verhalten ist verwerflich: Ehe ist eine Mizwa (Gebot) und eine Art göttliche Institution, wobei Sexualität und Nachkommenschaft sehr wichtig sind. Mann und Frau sollen ineinander aufgehen und zu einem Wesen werden. Zusammen sind sie Gottes Gegenüber.[491] yāḏaʿ bedeutet u.a. Gotteserkenntnis und das Erkennen von Mann und Frau in der sexuellen Vereinigung, vgl. Gen 4,1. Nach rabbinischem Verständnis muss Liebe tagtäglich erworben werden. Sexuelle Befriedigung beider Partner gehört zur Voraussetzung einer Ehe, und der Mann ist verpflichtet, seine Frau sexuell zu befriedigen.[492] Da der Sexualität Heiligkeit innewohnt, darf seine sexuelle Handlung nicht anstössig sein.[493] Erfülltes Sexualleben garantiert den ‚Schalom Bajit', den Frieden und die Einheit des Hauses.[494] Gemäss Hermanns Interpretation könnte Davids Verhalten hier der Grund sein, weshalb der Friede in seinem Haus in 2Sam 6,20 nicht mehr gegeben ist.
Während in 1Sam von Michals und Jonathans Liebe zu David die Rede ist, fehlt eine Aussage bezüglich Davids Liebe gegenüber den Geschwistern.[495] Da der Prätext nirgends explizit von Davids Liebe gegenüber den Geschwistern berichtet, kann dieses Schweigen dahingehend interpretiert werden, dass Michals und Jonathans Liebe gegenüber David einseitig ist und er die Geschwister instrumentalisiert. Hermanns Michal dient David lediglich zur hemmungslosen Macht- und Lustbefriedigung. Die homoerotische Komponente der Beziehung zwischen Jonathan und David, die hier zum Ausdruck kommt, kann aus dem hebräischen Text hergeleitet werden, vgl. 1Sam 18,1.3-4; 19,1; 20,11.17.30.35.41-42; 2Sam 1,26.[496]
Hermanns David kommt also nicht seiner Verpflichtung nach, Michal zu ‚erkennen'. Statt dessen ‚packt' er lediglich ihre durch die Vorhäute unbeweglich gemachten ‚Gliedchen', ihre Finger, um ‚Seins'. Er berührt also Michals Hände nicht

[491] Vgl. z.B. Gen 1,28; Gen 2,18.21-24; Gen 24,50; M Jeb 6,6 zu Jes 45,18; Midrasch LevR 20,10 zu Lev 10,2; Sota 17a.
[492] Vgl. z.B. Ex 21,10 und Pes 72b und Ket 61b.
[493] Vgl. Nachmanides: *Iggeret ha-Kodesch* (Sendschreiben der Heiligung, 13. Jh.).
[494] Schab 152a, KohR 12,5. Weiterführende Information zu Ehe im Judentum s. z.B. Herweg, Rachel Monika: *Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994:7-88. Mehlitz, Walter: *Der jüdische Ritus in Brautstand und Ehe.* Frankfurt a.M./Berlin/ Bern et al: Peter Lang 1992.
[495] Das Verb ʾhḇ, *lieben,* bezeichnet Michals Gefühl zu David in 1Sam 18,20.28 und das Jonathans in 18,1.3; 20,17. Das Substantiv ʾahᵃḇā, *Liebe* in 20,17, zeigt Jonathans Perspektive. In 2Sam 1,26 bezeichnet David mit ʾahᵃḇā Jonathans Liebe, der ihm einfach sehr angenehm war (nʿm q Perf.). 2Sam 1,17-27 zeigt ein für die Öffentlichkeit bestimmtes Klagelied und beweist nicht Davids Liebe. Auch sein Weinen beim Abschied von Jonathan in 1Sam 20,41 sagt nichts über seine Gefühle aus. Weinen kann auch Ausdruck von Angst, Macht- und Prestigeverlust sein.
[496] Weiterführende Information s. Schroer, Silvia/Staubli, Thomas: *Saul, David und Jonathan – eine Dreiecksgeschichte. Ein Beitrag zum Thema ‚Homosexualität im Ersten Testament'.* In: BiKi. Jg. 51,1. 1996:15-22; Schroer, Silvia: *Liebe und Tod im Ersten (Alten) Testament.* In: Lectio difficilior 2/2004:8-10. http://www.lectio.unibe.ch/04_2/PDF/schroer.pdf, abgerufen am 23.9.2014.

liebevoll, sondern ergreift Besitz von ihnen. Mit Hilfe der zehn mit zweihundert Vorhäuten steif gemachten und geschwollenen Fingern der Saultochter beginnt er nun sich selber sexuelle Befriedigung zu verschaffen. Michals Finger sind nicht nur wegen der feindlichen Vorhäute unbeweglich, sondern auch wegen Davids hartem Griff um sein noch nicht erigiertes Glied, das eigentlich Ausdruck seiner Potenz sein sollte, es aber offensichtlich noch nicht ist und erst durch Michal wird. Hermanns David macht schon in der Hochzeitnacht klar, dass er die Sauliden, deren Repräsentantin Michal ist, entmachten will. Sie ist nur der Anfang.
Indem er Michal keine Mutterschaft gönnt, ist sie zum sozialen Tod verurteilt (und hat nichts mehr zu verlieren, vgl. 2Sam 6,20). Denn wenn sie ein Kind bekäme, hätte das saulidische Königshaus durch sie weiteren Bestand, vgl. 2Sam 21,1-14. Mit Michal befriedigt Hermanns David seine Machtgelüste. Mit anderen, für ihn ‚gefahrloseren' Frauen wird er Kinder zeugen, vgl. 1Sam 25,42-43; 2Sam 3,2-5; 5,13; 11,2-12,25; 15,16; 16,21-22; 1Chr. 3,1-9; 14,3. Hermanns David demütigt nicht nur Michal zutiefst, sondern schändet gleichzeitig die zweihundert Philister ein zweites Mal. Denn schon das Abschneiden der Vorhäute bei den getöteten Philistern in 1Sam 18,27 ist Leichenschändung.[497]
Davids Rechnung, die sich in seinem Lächeln offenbart, das nicht von Freundlichkeit, geschweige denn von Liebe zeugt, geht auf. Das Onanieren mit Hilfe der mit philistäischen Leichenteilen gefesselten Finger der Königstochter, die ihn an den blutigen Sieg über die Philister erinnern, und irgendwelchen sexuellen Machtfantasien, die Jonathan gelten, bescheren ihm den gewünschten Samenerguss und demütigen alle seine Feinde: die gesamte Saulfamilie und die Philister.[498] Erst durch Besiegung, Erniedrigung und Schändung aller seiner Feinde wird Hermanns David potent.
Michal vertritt also für Hermanns David nicht nur den Vater, sondern auch den Bruder. An ihr lebt er seine sexuellen Machtfantasien zu Jonathan aus, vgl. 18,1. 3-4. Auffällig ist, dass er diesen mit keinem Possessivpronomen bezeichnet. Er hat ihn, im Gegensatz zu Michal, noch nicht vollends in Besitz nehmen können.
Träumen geschieht im Normalfall still. Davids Träumen ist jedoch ‚schrill', während er sich über Michals Hände und die philistäischen Leichenteile ergiesst. Die Anspielung auf die Klangnähe von still und ‚schrill' ist äussert gelungen. Die drei Punkte am Schluss fordern die Leserschaft auf, selber weiterzudenken. Hermann dekonstruiert David aus Michals Sicht vollkommen. Davids Anrede ‚meine Taube' erscheint am Schluss des Gedichts in einem anderen Licht. Er sagt hier nicht ‚ja' zu ihr, sondern zu seiner sexuellen Macht-Phantasie zu Jonathan. Die Benjamitin Michal meinte vor der Hochzeit im Judäer David ihren Geliebten zu erkennen und wird nun in der Hochzeitnacht von ihm zur Taube, zum Opfertier für sein Israel gemacht, vgl. Lev 1,14-17; 5,7-10; 14,21-32; 15,13-15.28-30; Num 6,6-12; Lev 12,6. 8. Wie Ephraim in Hos 7,11 liess sie sich als ‚törichte Taube' locken und steht wie diese zwischen zwei Mächtigen. Während Ephraim zwischen Ägypten und Assur stand, steht sie zwischen König Saul und dem erstarkenden David. Es ist anzunehmen, dass sie sich selber – wie die Protagonisten von Jes 38,14; Ps 74,19 – in ihrer Bedrängnis als Taube fühlt.

---

[497] Zu Davids Umgang mit den Leichen von Michals Söhnen vgl. 2Sam 21,1-14 mit Deut 21,22-23. Zu Leichenschändung s. z.B. Lehnart, Bernhard*: Leiche, Leichenschändung.* In: WiBiLex. Stuttgart: Juni 2009. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24785, abgerufen am 29.9.2014. Zu rabb. Interpretationen zu 1Sam 18,27 s. Bodi/Donnet-Guez 2005:97-98.
[498] Hermann stellt eine Verbindung zwischen Judas Nachkomme David und Judas Sohn Onan in Gen 38,8-10 her, der Tamar die Kohabitation verweigerte.

Viele Psalmen wollen den Anschein erwecken, von David in Situationen der Bedrängnis verfasst worden zu sein. Und L 1984 übersetzt mizmôr lᵉ-ḏāwiḏ, vgl. z.B. Ps 3,1; 141,1; 143,1, konsequent mit *ein Psalm Davids* (wörtlich: *ein Psalm dem/für David*). Wie Hermanns lyrisches Produkt zeigt der Titel mizmôr lᵉ-ḏāwiḏ die Perspektive eines Erzählers, während der Inhalt des Lieds aus der Sicht des Bedrängten in der ersten Person Singular dargestellt ist. Das Motiv der Taube kommt in Ps 56,1 vor, wo David sich als eine *„stumme Taube unter den Fremden"* fühlt, als ihn die Philister in Gat ergreifen. Hermann lässt in seiner Lyrik nicht David, sondern Michal in ihrer Bedrängnis zu Wort kommen. Die stumme Taube Michal wird bei Hermann durch einen ihr feindlich gesinnten David bedrängt. Michals stiller Traum von einem liebenden David wird vom schrill träumenden Aufsteiger zunichte gemacht. In ihrer Bedrängnis gibt es – im Gegensatz zu David – keinen helfenden Gott.

Wie schon in anderen biblischen Gedichten erinnert Hermann in *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter* an eine wichtige Begebenheit in der ‚Geschichte' des jüdischen Volkes, indem er die Protagonistin aus einer ‚intimen monologischen Perspektive' darstellt. Wichtig ist diese Episode im Tanach insofern, als Michals Kinderlosigkeit die Weichen für das Königtum eines Judäers über Israel stellt. Und wie schon in anderen Bearbeitungen religiöser Überlieferungen des Judentums macht Hermann auch hier eine allgemeine ‚condition humaine' sichtbar,[499] indem er die lähmende Ohnmacht einer liebenden Verblendeten gegenüber einem skrupellosen Emporkömmling beschreibt. Hermann zeigt die Psychopathologie des Opfers und des Täters aus der Innenperspektive des Opfers. Die Botschaft des Gedichts kann nicht auf die Machtlosigkeit unterdrückter Frauen in androzentrischen Gesellschaften reduziert werden. Es zeigt, wozu herz- und hemmungslose Aufsteiger fähig sind und wie weit deren verblendete Anhängerinnen und Anhänger zu gehen bereit sind. An einem gewissen Punkt endet die Verstricktheit Abhängiger in absoluter Ohnmacht. Vordergründig ist Michal in diesem Gedicht Opfer. Doch bei genauer Betrachtung lässt sich die den ‚Senkrechtstarter' Liebende handlungsunfähig machen und zwar durch die Zeichen der von Saul geforderten und durch David durchgeführten Verbrechen: Die Zeichen der Schändung getöteter Philister. Michal lässt sich hier widerstandslos vom gewissenlosen, menschenverachtenden ‚Gesalbten' zu seiner Lust- und Machtbefriedigung instrumentalisieren.[500] Dieses Gedicht im Kapitel *bei Licht besehen* lässt der Leserschaft mit der Aufdeckung von Gewalt und der Verletzung sozialer Normen den Atem stocken. Meiner Ansicht nach hat Hermann ein nicht nur sprachlich hervorragendes Gedicht geschrieben, es gelingt ihm auch eine Auslegung über Michals Verachtung gegenüber David und ihre Kinderlosigkeit in 2Sam 6,16.20.23, die unabhängig von anderen Interpretationen ist.

Hermanns Inhaftierungserfahrung in der ehemaligen DDR legt nahe, dass die Gewalterfahrung und Demütigung des Dichters sich mindestens teilweise in seinem Michalgedicht spiegelt. Auch er wurde als junger Mensch handlungsunfähig gemacht. Sein Medium, die mittels Schreibzeug wortformende Hand, wurde im Zuchthaus ‚zum Schweigen' gebracht, indem ihm Schreibutensilien verweigert wurden. Aber Hermanns Gedicht kann ebenso wenig wie Heyms Davidroman auf eine Kritik am DDR-System reduziert werden.[501] Es kann auch nicht einfach als

[499] Vgl. Nolden 1997:179.

[500] Die Verstrickung von Opfer, resp. Mitläufer, und Täter sind oft Thema bei Hermann. Vgl. z.B. *Heizers Brief an seine Frau* (GK 74), wo die Perspektive eines Mitläufers gezeigt wird.

[501] Heym, David: *Der König David Bericht.* München: Kindler 1972. Vgl. S. 313-314 Anm. 426.

politische und religiöse Kritik an davidzentrierten jüdischen und christlichen Kreisen verstanden werden.[502] Hermann erinnert mit diesem Gedicht auch der Jüdinnen und Juden, die als loyale Staatsbürger den Aufstieg Deutschlands förderten, wo sie nur konnten, deren Werke und Verdienste dann aber von den Nationalsozialisten geschändet wurden. Das Gedicht ist zudem eine Kritik an jedem, der eine Machtposition zu egoistischen, menschenverachtenden Zwecken missbraucht und an jedem, der einem Aufsteiger unhinterfragt und blindlings Loyalität erweist.

4 Matthias Hermanns Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten in den Michal-Fragmenten

Hermann beantwortet einige Fragen, die im Prätext aufgeworfen werden, aus Sicht seiner Protagonistin Michal.

Liebt David Michal, vgl. 1Sam 18,20.28? Nein.

Wer überreicht konkret was wem in 1Sam 18,27de (wa-yᵉmalʾûm)? David bringt die Brautgabe nicht (nur) Saul, sondern dessen Tochter. Michal, die ihren Vater repräsentiert, legt er persönlich die Vorhäute einzeln an die Finger.

Wie versteht David Sauls Forderung der ʿorlôṯ pᵉlištîm *von 1Sam 18,25? Was bedeutet sie für ihn?* Er nimmt die Forderung des Königs wörtlich und beschneidet die Philister. Mit den Zeichen der Ungläubigen macht er die Königstochter handlungsunfähig, beschmutzt sie und zwingt ihr (symbolisch) deren Unglauben auf, vgl. 2Sam 6,20-22. David übt nicht nur an den Feinden des Königs Saul Vergeltung, sondern vor allem an der Königstochter, die hier für ihren Vater, seinen Feind, steht. Für Saul und David steht die Brautgabe für Potenz und Impotenz.

Weshalb ist Michal kinderlos, vgl. 2Sam 6,23? David verweigert ihr die Kohabitation und missbraucht sie als Surrogat für Jonathan. Er lebt an ihr die sexuellen Machtphantasien, die den Thronfolger betreffen, aus. Wahrscheinlich unbeabsichtigt tilgt Hermann den Widerspruch zwischen 1Sam 18,28 und einer anderen antiken Quelle, die in LXX und bei Josephus Flavius ersichtlich ist, wo nicht mehr von Michals Liebe zu David die Rede ist, nachdem sie seine Frau ist.[503]

Weshalb verachtet Michal in 2Sam 6,16 David in ihrem Herzen und tritt ihm in 6,20 entgegen? Aus dem Gedicht kann geschlossen werden, dass sie ihm wegen seines machtverliebten, menschenverachtenden, egoistischen Verhaltens entgegentritt. Sie weiss nun, dass er die Loyalität und Liebe seiner Anhänger schamlos ausnützt.

---

[502] Vgl. z.B. *Mea Schearim*; *Klagemauer, Frauenseite* (GK 15,18); *Bogdan Chmielicki reitet für Gott* (72B 9-10).

[503] In LXX (luk.) steht, dass Saul sah, dass ‚ganz Israel' David liebte. Bei Josephus' Ant 6.204 endet die Erzählung mit der Bemerkung, dass Saul David seine Tochter Michal gab. Vgl. Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin et al (Hgg.): *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009:I-XVI, 300-301. Weiterführende Information: De Troyer, Kristin: *Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments.* Gesine Schenke Robinson (Übers.). Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 2005.

5 Gedicht *Michals Spottlied.* 2013[504]

1 Seht doch meinen Herrn und Meister,
Wie er tanzet, wie er springt,
Und im Kreise immer dreister
Seine nackten Schenkel schwingt!

2 Ach, du König eitler Demut,
Treibest gar ein böses Spiel!
Ich durchschaue deine Ränke
Und des Tanzes böses Ziel!

3 Denn als könnte, wer so kreiset,
Wässerchen wohl trüben nicht,
Schallt's stadtein: Wer GOtt so preiset, (sic)
Wandelt in desselben Licht!

4 Ach, du König eitler Demut,
Treibest gar ein böses Spiel!
Ich durchschaue deine Ränke
Und des Tanzes böses Ziel!

5 Seht ihr nicht in seinem Springen
Euer künftig Joch und Schmach?
Er wird euch zu tanzen zwingen
Seiner Tück' und Pfeife nach!

6 Ach, du König eitler Demut,
Treibest gar ein böses Spiel!
Ich durchschaue deine Ränke
Und des Tanzes böses Ziel!

7 Drehen musst' zu allen Tagen
Alles sich allein um ihn,
Darum wird er euch verschlagen
Ringe durch die Nasen ziehn!

8 Ach, du König eitler Demut,
Treibest gar ein böses Spiel!
Ich durchschaue deine Ränke
Und des Tanzes böses Ziel!

9 Hat er Saul nicht hintergangen,
Jonathan für sich verwend't,
Die in Liebe ihm verfangen,
Der nur Eigenliebe kennt?!

10 Ach, du König eitler Demut,
Treibest gar ein böses Spiel!
Ich durchschaue deine Ränke
Und des Tanzes böses Ziel!

11 Hast mein ganzes Haus verderbet,
Dem du falsche Tränen weinst;

[504] *Michals Spottlied* in A:108-111. Die Nummerierung der Strophen (Str.) und die Kursivsetzung des Refrains ist nicht ursprünglich und wurde für die Analyse vorgenommen. Die Seitenzahlen in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf A.

Hast mein Herz zu Leder gerbet,
Das dir zärtlich war dereinst!

12 *Ach, du König eitler Demut,*
Treibest gar ein böses Spiel!
Ich durchschaue deine Ränke
Und des Tanzes böses Ziel!

13 Seht, wie hat er mich getrieben,
Ihm zu tanzen, hü und hott!,
Dass ich könnte diesen lieben,
der sich liebhat wie ein Gott?!

14 *Ach, du König eitler Demut,*
Treibest gar ein böses Spiel!
Ich durchschaue deine Ränke
Und des Tanzes böses Ziel!

15 Seht, wie sein Gemächt er schwänket
Und sich nackt gibt vor euch ganz,
Dass ihr bauchgepinselt denket:
Böse haben keinen Tanz!

16 *Ach, du König eitler Demut,*
Treibest gar ein böses Spiel!
Ich durchschaue deine Ränke
Und des Tanzes böses Ziel!

17 Seht mich drum am Fenster lachen:
Einen Augs ist euer Mann,
Der euch will zu Blinden machen,
Dass er König bleiben kann!

18 *Ach, du König eitler Demut,*
Treibest gar ein böses Spiel!
Ich durchschaue deine Ränke
Und des Tanzes böses Ziel!

19 Seht den Spott in meinem Blicke,
Gift und Gall des Feuer sind!
Hinge doch mein Leib am Stricke
Und darin zu Tod sein Kind!

20 *Weh dem König eitler Demut!*
All mein Spott hat nur ein Ziel:
Dass entblösst sei Dawids Ränke
Und enblösst sein listig' Spiel!

5.1 Kontextualisierung des Gedichts, Inhalt, Bezüge zu den Michal-Fragmenten

Der Titel des Gedichtbandes, in dem sich das vorliegende Gedicht befindet, spielt auf die Figur des ewig durch Raum und Zeit wandernden Juden Ahasver an. Das 1602 anonym veröffentlichte deutschsprachige Werk über diese Figur nimmt das Thema älterer Legenden auf, in denen der Protagonist als Strafe für seine Herzlosigkeit Jesu gegenüber bis zur Wiederkunft Christi unsterblich durch die Welt wandern muss. Neu an der Hauptfigur ist im 1602 erschienenen Werk, dass sie Ahasverus heisst und jüdisch ist. In der Folge erscheint sie – unter verschiedenen Na-

men – auch in weiteren europäischen Volkssagen. Vor allem seit der Aufklärung wird sie in Literatur, Kunst und Musik rezipiert. Dabei werden die Züge der christlichen Legende verändert und in neue Zusammenhänge gestellt. Die Figur des ewigen Wanderers wird zum Sinnbild für die jüdische Leidensgeschichte. Die Zerstreuung der Juden über die ganze Welt wird mit der Zurückweisung Jesu Christi durch die Figur des Ahasverus erklärt. Für antijudaistische und antisemitische Propagandazwecke wird die Figur des sogenannten ‚ewigen Juden' bis heute missbraucht.[505]

Die sieben Kapitel in Hermanns *Ahasver-Gedichten* sind mit den Wochentagen Montag bis Sonntag betitelt. Da Ahasver *„eine christliche Erbauungsmär"* darstellt, ist laut Hermann *„die letzte schmerzliche Konsequenz für jeden Ahasver: Die christliche Zu- und Einteilung aller seiner Leidenstage."*[506] Im Gegensatz zur jüdischen Golem-Legende in *72 Buchstaben* greift Hermann die christliche Legende von Ahasver hier nicht auf, reiht und schliesst aber alle seine Protagonisten in den schabbat- und heillosen Zeit-Raum seines Gedichtbandes ein. Ein jeder ist ein ruheloser Ahasver. *Michals Spottlied* steht im Kapitel *Samstag: Schlagworte*. Direkt davor steht ein Vierzeiler mit dem Titel *Einen mit Füssen treten*, danach das Gedicht *Das Goldene Kalb.* Die Einordnung von *Michals Spottlied* bei *Samstag* lässt aufhorchen. Schabbat wäre der Feier- und Ruhetag. Einen solchen gibt es in Hermanns Gedichtband nicht; selbst nicht bei seinen Sonntagsgedichten. Wie bei der Figur Ahasver herrscht thematisch bei seinen Protagonisten nirgends Ruhe, geschweige denn Friede.[507]

Ausgangspunkt von *Michals Spottlied* ist 2Sam 6,14.16.20: Des Königs Aufmachung, sein Gebaren und Michals Reaktion darauf. Wie in 6,20 tritt Michal ihrem Mann in der Rolle als König (nicht als Privatperson) öffentlich entgegen, richtet hier aber ihr Wort nicht nur an ihn. Abwechslungsweise ruft sie ihn und sein Publikum an, und zwar zum Zeitpunkt von 6,16. Während David in 2Sam 6,22 das letzte Wort behält, bekommt er es hier gar nie. Inhaltlich nimmt Hermann von einer Ausnahme abgesehen (in meiner Übertragung durchgestrichen) Michals Rede aus 6,20 auf und baut sie aus: *f Wie hat sich heute [der] König Jisraels gewichtig gemacht, g der sich heute vor den Augen ~~der Sklavinnen~~ seiner Untertanen entblösst hat, h [wie] sich wirklich nur einer der Nichtigen blossstellt!* Hermann distanziert sich so klar von der Interpretation der weiblichen Eifersucht.[508] Seine Michal wird der Frage in ihrem Namen (*Wer ist wie El/Gott?*) gerecht, indem sie sie dem König und dem Volk an den Kopf wirft.

Im Refrain und in Strophe 11 ruft sie den König an, in den anderen Strophen das Volk. Sie erzählt der Menge von ihrer ursprünglich zärtlichen Gesinnung David gegenüber, vgl. 1Sam 18,20.28, dem auch Saul und Jonathan in Liebe ‚verfangen'

---

[505] Weiterführende Information s. z.B. Baleanu, Avram Andrei (Rotenberg, Avram): *Ahasver. Geschichte einer Legende*. Georg Aescht (Übers.). Berlin: Be.bra-Wissenschaft-Verlag 2011; Bodenheimer, Alfred: *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne.* Göttingen: Wallstein 2002.

[506] Hermann persönlich. Entgegen Hermanns Meinung beginnt auch die christliche Woche mit dem Sonntag. Aber die Internationale Organisation für Normung (ISO 8601) empfiehlt seit 1975 den Montag als ersten Tag der Woche. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Woche, abgerufen am 29.9. 2014. Die deutsche Bezeichnung Mittwoch und die portugiesischen Wochenbezeichnungen Montag bis Freitag (Montag: segunda-feira, zweiter Tag, Dienstag: terça- feira, dritter Tag usw.) beziehen sich auf den christlich liturgischen Wochenbeginn am Sonntag.

[507] Bsp.: Im Gedicht *Ballade von der Lebensbehauptung der Ottilie H.* (135-136) im Kapitel *Sonntag: Lebensbehauptung* gibt es bei der sterbenden Mutter kein Loslassen von einst überlebenswichtigen Lebenslügen.

[508] Vgl. S. 121 Anm. 304.

waren, vgl. 1Sam 16,21; 18,1-4; 19,1-18; 20,11-17; 20,35-42; 23,16-18. Sie erinnert daran, wie David die Sauliden hinterging, ausnützte, erniedrigte und ihr Haus zerstörte, vgl. 1Sam 27 – 2Sam 4 (z.B. David bei Achisch, Rückforderung Michals, Tod Abners und Isch-Boschets) und warnt die Zuhörerschaft vor dem demütig und gottesfürchtig scheinenden David. Dieses Spottlied erklärt auch, weshalb Michal bis zu ihrem Tod kinderlos bleibt, vgl. 2Sam 6,23: Sie wird sich und Davids Kind das Leben nehmen. Im vorliegenden Gedicht werden also das zweite, dritte, sechste, siebte, achte und neunte Michal-Fragment thematisiert.

5.2 Analyse

Titel, Gattung, Bau, Stil, Vorlagen, weitere biblische und literarische Anspielungen

Dieses Michalgedicht in Hermanns drittem Gedichtband unterscheidet sich von der Gattung, vom Inhalt, Bau, Stil und von den Motiven her grundlegend vom ersten. Der Titel *Michals Spottlied* definiert die Gattung des Gedichts, und der Begriff *Spott* macht klar, welche Bibelstelle hier thematisiert wird: 2Sam 6,16f wat-tibez lô bᵉ-libbāh, was L 1534 mit *Und verachtet jn in jrem hertzen,* L 1984 mit *verachtete ihn in ihrem Herzen* und Bu mit *spottete sein in ihrem Herzen* übersetzen. Beim Titel stand also Bu Pate.

Das Gedicht besteht aus zwanzig Strophen à vier Versen, resp. aus zehn unterschiedlichen Strophen mit Refrain, wobei der letzte Refrain leicht verändert erscheint. Der Refrain und Strophe 11, die sich in der Mitte des Gedichts befindet, ist an den König (David) gerichtet, die anderen Strophen an eine Menschenmenge (2. P. Pl.). Im Gegensatz zum ersten Michalgedicht ist das vorliegende gereimt. Die knappe Diktion des Michalgedichts im ersten Band ist hier einer ausführlichen Ballade in zum Teil barocker Sprache gewichen. Durch eine Ballade kann Historisches und Repräsentatives von scheinbar Privatem öffentlich gemacht werden. Hermann favorisiert hier die appellative Variante. Wenn Vertreter der appellativen Ballade von Heine bis Brecht Geschehenes ironisieren, berichten sie aus der Perspektive eines Beobachters. Hermann setzt jedoch den Schwerpunkt auf Innenperspektiven. Und anders als beim Neuen Subjektivismus kommen bei seinen Balladen keine Ausdrücke auktorialer Befindlichkeit und keine Reflexion vor.[509]

Wortgewaltig beschreibt Michal den König. Ihre Sprache weist auf hohe Bildung hin und ist ihrer Stellung als Königstochter und Königsfrau angemessen. Das Tanzen des Königs umschreibt sie mit einem grossen Wortfeld von Verben und Substantiven: springen, kreisen, drehen, Spiel, Ränke, im Kreise Schenkel schwingen, Gemächt ‚schwänken', Gott so preisen. Ein grosses Wortfeld braucht sie auch für Davids Charakter. Den vordergründigen umschreibt sie mit Demut, Wässerchen nicht trüben, seinen hintergründigen mit dreist, eitel, verschlagen, hintergehen, verwenden, nur Eigenliebe kennen, Haus verderben, falsche Tränen weinen, Herz zu Leder gerben, sich selber liebhaben wie ein Gott, sich vor dem Volk ganz nackt geben, einen Augs sein, andere zu Blinden machen. Denen, „*die in Liebe ihm verfangen*" sind und bauchgepinselt denken „*Böse haben keinen Tanz*", will er Joch und Schmach verpassen, Ringe durch die Nasen ziehen, sie seiner Tück' und Pfeife nach zu tanzen zwingen. Vor allem fallen die vielen, sich wiederholende Interjektionen auf: *„Seht"* ist das erste Wort der 1.,5.,13.,15.,17.,19. Strophe, *„ach"* das erste des Refrains der 2.,4.,6.,8.,10., 12.,14.,16.,18. Strophe, *„weh"* das erste der 20. Strophe.

[509] Zu den Balladen in 72B vgl. Nolden 1997:170-173.

Der Titel spielt auf die sogenannten biblischen Spottlieder an,[510] wobei der Begriff *Lied* generell Assoziationen zu biblischen Liedern hervorruft. Während die biblische Figur David in vielen ihm zugeschriebenen Psalmen in der Ich-Form seine Gefühle einem Gegner gegenüber vor Gott zum Ausdruck bringt, z.B. Rachegelüste in Ps 35; 40; 59; 109, drückt Hermanns Michal die ihrigen gegenüber ihrem Gegner David vor dem Volk aus. Das Motiv Spott erscheint auch in den der Figur David zugeschriebenen Ps 22,7; 31,12; 69,12; 109,25 (David wird zum Spott), 33,9 (will nicht zum Spott werden), 35,4; 70,3 (wünscht seinen Verfolgern Spott). Während der biblische David von JHWH vor seinen Feinden gerettet wird, kommt der Figur Michal weder in 1-2Sam noch bei Hermann Rettung zu. In verschiedenen deutschen Bibelübersetzungen werden unterschiedliche Wörter mit ‚Spottlied' übersetzt, z.B. nᵉgînā in Hiob 30,9; Klg 3,63 bei L 1984 und māšāl in Jes 14,4; Hab 2,6 bei EÜ. Michals *„Weh dem König eitler Demut!"* in der letzten Strophe erinnert an prophetische Weh-Rufe, z.B. (auch inhaltlich) an die hôy in Jes 5,8.18.20-21; Jer 22,13, die L 1984 mit ‚Weh' übersetzt und an den māšāl in Hab 2,6-20, v.a.:

2,6 *... Weh dem, der sein Gut mehrt mit fremdem Gut ...*
2,9 *Weh dem, der unrechten Gewinn macht zum Unglück seines Hauses ...*
2,12 *Weh dem, der die Stadt mit Blut baut und richtet die Burg auf mit Unrecht!*
2,15 *Weh dem, der seinen Nächsten trinken lässt und seinen Grimm beimischt und ihn trunken macht, dass er seine Blösse sehe!* (L 1984)

Die ‚Ach' im Refrain erinnern an biblische Klagelieder. In L 1984 werden die rᵉʾê in Klg 1,9.11.20; 2,13 mit dieser Interjektion übersetzt. Auch viele weitere Wendungen und Begriffe bei Hermann entsprechen der L -Wortwahl. In der untenstehenden Tabelle wird ein Teil meiner Untersuchungen seiner Vorlagen, L 1545, L 1984 und Bu, nämlich die der Strophen 1 und 2 gezeigt. Ab Strophe 3 wird Bu fallen gelassen, da mit den ersten beiden Strophen zur Genüge dargelegt werden kann, dass Hermann im Gegensatz zum Titel keine typischen Bu-Begriffe übernimmt. Nicht vergessen werden darf, dass Luther das Hochdeutsch prägte. Alle Deutschsprechenden und -schreibenden sind also von L 1545 beeinflusst.
Sprachliche Anklänge an die gleiche Zeile sind fett hervorgehoben, solche an andere unterstrichen.[511] Der Refrain erscheint in den Strophen 2,4,6,8,10,12,14, 16, 18.

[510] Eissfeldt rekonstruierte eine Geschichte der Gattung des bibl. ‚Spottlieds'. Er zeigte, dass Spott in kriegerischen Konflikten zur Anwendung kam (1Sam 14,12; 1Sam 17,44; 2Kön 14,9-10). Die Propheten hätten diese Gattung für ihre Zwecke angepasst. Eissfeldt, Otto: *Der Maschal im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung nebst einer literaturgeschichtlichen Untersuchung der mašal genannten Gattungen ‚Volkssprichwort' und ‚Spottlied'.* Giessen: Töpelmann 1913. Rösel ist jedoch der Ansicht: *„Da ... die zeitliche Einordnung gerade der prophetischen Texte in der aktuellen Forschungslage nicht eindeutig bestimmt werden kann, ist eine weitergehende Rekonstruktion der Gattungsgeschichte wenig sinnvoll. Überhaupt kann man angesichts der Unterschiedlichkeit der einzelnen Texte und der teilweise umstrittenen Zuordnung nur in einem eher weiten Sinn von einer gemeinsamen Gattung sprechen*." Rösel, Christoph: *Spottlied*. In: WiBiLex. Stuttgart: April 2009. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30202/, abgerufen am 15.10.2013.
[511] Zu weiteren möglichen Anspielungen s. S. 353-374.

Hermann	**L 1984**	**L 1545**	**Bu**
1 **Seht**[512] **doch**	1Sam 12,24 *Nur fürchtet den HERRN ... ; denn **seht doch**, wie grosse Dinge er an euch getan hat.* 25 *Werdet ihr aber Unrecht tun, so werdet ihr und euer König verloren sein.*	*... Denn jr habt **gesehen**/ wie grosse ding er mit euch thut.*	*... denn **seht**, welch Grosses er an euch getan hat! ...*
	2Kön 9,34 *... **Seht doch** nach der Verfluchten und begrabt sie; denn sie ist eines Königs Tochter!*	*... Be**sehe**t **doch** die verfluchte/und begrabet sie/Denn sie ist eines Königs tochter.*	*... ordnets doch mit dieser Verfluchten ...*
meinen **Herrn** und **Meister**,	Jes 33,22 - *Denn der HERR ist unser Richter, der **HERR** ist unser **Meister**, der HERR ist unser König; der hilft uns!*	*Denn der HERR ist unser Richter/der **HERR** ist unser **Meister**/der HERR ist unser König/der hilfft uns.*	*Denn ER, Rechtschafter uns, ER, Gesetzstifter uns, ER, König, uns.*
Wie er **tanzet**, wie er **springt**,	2Sam 6,16 *... guckte Michal ... durchs Fenster und sah den König David **springen** und **tanzen** vor dem HERRN und verachtete ihn in ihrem Herzen.*	*kucket Michal ... durchs Fenster/und sahe den könig David **springen** und **tantzen** fur den HERRN/Und verachtet jn in jrem hertzen/*	*... sie sah den König Dawid hüpfen und sich drehen vor Ihm, da spottete sie in ihrem Herzen.*
Und im Kreise immer **dreister**	Spr 7,13 *Und sie erwischt ihn und küsst ihn, wird **dreist** ...*	*... unverschampt ...*	*Die fasste ihn und küsste ihn ab, frechen Antlitzes sprach sie ...*
Seine nackten **Schenkel** schwingt!	Ex 28,42 *Und du sollst ihnen leinene Beinkleider machen, um ihre Blösse zu bedecken, von den Hüften bis an die **Schenkel**.*	*... zu bedecken die Blösse des Fleisches von den Lenden bis an die Hüften*	*... das Fleisch der Blösse zu hüllen, von Hüften bis zu **Schenkeln** sollen sie sein.*
	Jes 47,1 *Herunter, ... du Tochter Babel, ... 2 ... Hebe die Schleppe, entblösse den **Schenkel**, wate durchs Wasser, 3 dass deine Blösse aufgedeckt und deine Schande gesehen werde! ...*	*... entblösse den Fuss/ entdecke den **Schenkel/** wate durchs wasser/ 3 Das deine scham auffgedeckt/*	*... mach dich bar deines Schleiers, stecke den Rockschweif auf, mache den **Schenkel** bar ...*
2 Refrain ***Ach, du** König*	Ps 6,2 ***Ach** HERR, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimm!* 4 *... **Ach du,** HERR, wie lange!*	Ps 6,2 *AH HERR straffe mich nicht in deinem Zorn ...* 4 *... Ah du HERR/wie lange?*	*4 ... Du aber, DU, bis wann ...*
eitler	Ps 4,3 *Ihr Herren, wie lange soll meine Ehre geschändet werden? Wie habt ihr das **Eitle** so lieb und die Lüge so gern!*	*... Wie habt jr das **Eitel** so lieb/ und die Lügen so gerne?*	*... wollet Leeres ihr lieben, wollet Täuschung ihr suchen?*

[512] ‚Seht' s. auch Str. 5,13,15,17,19.

***Demut**,*	Sir 10,31 *Mein Kind, in aller **Demut** achte dich doch selbst, und halte dich nicht für weniger, als du bist;*	*... Jn widerwertigkeit sey getrost ...*	–
Treibest	Jer 2,23 *Wie wagst du denn zu sagen: Ich bin nicht unrein, ich habe mich nicht an die Baale gehängt? Sieh doch, wie du es **treibst** im Tal, und bedenke, was du getan hast! Du läufst umher wie eine Kamelstute in der Brunst, 24 wie eine Wildeselin in der Wüste, wenn sie vor grosser Brunst lechzt und läuft, dass niemand sie aufhalten kann. Wer sie haben will, muss nicht weit laufen; ...*	*... Sihe an/wie du es **treibest** im Tal/ und bedencke/wie du es angericht hast. 24 Du leuffst umbher/ wie eine Camelin in der brunst/ und wie ein Wild in der wüsten pflegt/ wenn es fur grosser Brunst lechtzet/und leufft/das niemand auff halten kann ...*	*... Sieh deinen Weg in der Schlucht an, erkenne, was du getan hast! Leichte Jungkamelin, die ihre Brunstwege verflicht, Wildesel, von der Wüste belehrt in der Gier seiner Seele, so schnappte sie nach Luft, - ihre Geilheit, wer könnte die umkehren machen! Alle, die sie suchen, brauchen sich nicht müde zu laufen, ...*
*gar ein böses **Spiel!***	1Chr 15,29 *Als nun die Lade ... in die Stadt Davids kam, sah Michal ... zum Fenster hinaus, und als sie den König David tanzen und **spielen** sah, verachtete sie ihn in ihrem Herzen.*	*... und da sie den könig David sahe hüpffen und **spielen**/verachtet sie jn in jrem hertzen.*	*... und sah Dawid, den König, springen und tanzen, da verachtete sie ihn in ihrem Herzen.*
*Ich **durchschaue***	Spr 28,11 *Ein Reicher meint weise zu sein, aber ein verständiger Armer **durchschaut** ihn.*	*... Aber ein armer verstendiger merckt jn.*	*Weise ist ein reicher Mann in seinen eigenen Augen, aber ein geringer, der verständig ist, kann ihn ergründen.*
*deine **Ränke** Und des Tanzes **böses** Ziel*	Ps 64,7 *Sie haben **Böses** im Sinn und halten's geheim, sind verschlagen und haben **Ränke** im Herzen.*	*Sie ertichten Schalckheit und haltens heimlich/ Sind verschlagen und haben geschwinde **Rencke.***	*Die Verfälschungen mögen aufspüren sie, wir habens geschafft! nachgespürt wird der Spur, aber das Innere des Mannes, das Herz ist tief!*

Hermann	**L 1984**	**L 1545**
3 Denn als könnte, wer so kreiset,/Wässerchen wohl trüben nicht./Schallt's stadtein: Wer **GOtt** so **preiset**, **Wandelt in desselben Licht**!	Ex 15,2 *Der HERR ist meine Stärke und mein Lobgesang ... Das ist mein **Gott**, ich will ihn **preisen**, er ist meines Vaters **Gott,** ich will ihn erheben.* Jes 2,5 *Kommt nun, ihr vom Hause Jakob, lasst uns **wandeln im Licht des HERRN***	*DER HERR ist meine stercke und Lobsang/Und ist mein Heil/ Das ist mein **Gott**/Jch will jn **preisen**/Er ist meines vaters **Gott**/Jch wil jn erheben Komet jr nu vom hause Jacob/ lasst uns **wandeln im liecht des HERRN***
5 Seht ihr nicht in seinem **Springen**	2Sam 6,16 *Und als die Lade des HERRN in die Stadt Davids kam, guckte Michal ... durchs Fenster*	*UND da die Lade des HERRN in die stad David kam/kucket Michal ... durchs Fenster/und*

	*und **sah** den König David **springen** und tanzen ...*	***sahe** den könig David **springen** und tantzen ...*
Euer künftig **Joch**	Jer 28,14 *Denn so spricht ... der Gott Israels: Ein eisernes **Joch** habe ich allen diesen Völkern auf den Nacken gelegt, dass sie untertan sein sollen Nebukadnezar, dem König von Babel ... .*	*... Ein eisern **Joch** hab ich allen diesen Völckern an Hals gehenckt ...*
und **Schmach**?	Gen 30,23 *Da ward sie schwanger und gebar einen Sohn und sprach: Gott hat meine **Schmach** von mir genommen;*	*... Gott hat meine **schmach** von mir genomen/*
Er wird euch zu tanzen zwingen Seiner **Tück**'	Jes 32,7 *Und des Betrügers Waffen sind böse, er sinnt auf **Tücke**, um die Elenden zu verderben mit falschen Worten, auch wenn der Arme sein Recht vertritt.* Sir 1,36 *Überhebe dich nicht, damit du nicht fällst ...* 37 *und der Herr deine geheimen Gedanken offenbart und dich öffentlich vor den Leuten stürzt,*	*Denn des Geitzigen regieren ist eitel schaden/Denn er erfindet **tücke** zu verderben die Elenden mit falschen worten wenn er des Armen recht reden sol.* *Und wirff dich selbs nicht auff/das du nicht fallest/ ...* *Und der HERR deine **tücke** offenbare/und stürtze dich öffentlich fur den Leuten.*
und **Pfeife** nach!	1Sam 10,5 *... und wenn du dort in die Stadt kommst, wird dir eine Schar von Propheten begegnen, die von der Höhe herabkommen, und vor ihnen her Harfe und Pauke und Flöte und Zither, und sie werden in Verzückung sein.*	*... und wenn du daselbs in die Stad komest/wird dir begegen ein hauffen Propheten/von der Höhe er ab komend/und fur jnen her ein Psalter/und Paucken/und **Pfeiffen** und Harffen ...*
7 Drehen musst' zu allen Tagen/Alles sich allein um ihn,/Darum wird er euch **verschlagen**	Ps 64,7 *Sie haben Böses im Sinn und halten's geheim, sind **verschlagen** und haben Ränke im Herzen.*	*Sie ertichten Schalckheit und haltens heimlich/ Sind **verschlagen** und haben geschwinde Rencke.*
Ringe durch die Nasen ziehn!	Jes 37,29 *Weil du nun gegen mich tobst und dein Stolz vor meine Ohren gekommen ist, will ich dir meinen **Ring** in **die Nase** legen und meinen Zaum in dein Maul und will dich den Weg wieder heimführen, den du gekommen bist.*	*.. will ich dir einen **Ring** an **die Nasen** legen ...*
	Hiob 40,15 *Siehe da den Behemot ...* 16 *Siehe, welch eine Kraft ist in seinen Lenden ... !* 17 *... die Sehnen seiner Schenkel sind dicht geflochten. ...* 24 *Kann man ihn fangen Auge in Auge und ihm einen Strick **durch** seine **Nase ziehen**?* 25 *Kannst du den Leviatan fangen mit der Angel und seine Zunge mit einer Fangschnur fassen?* 26 *Kannst du ihm ein Binsenseil an die **Nase***	Hiob 40,10 *Sjhe/der Behemoth ...*11 *Sihe/seine krafft ist in seinen Lenden .... .* 12 *... die adern seiner Scham starren wie ein Ast. ...* 19 *Noch sehet man jn mit seinen eigen Augen/und durch Fallstrick durchboret man jm seine **nasen**.* 20 *Kanstu den Leviathan ziehen mit dem hamen/und seine Zungen mit einem strick fassen?* 21 *Kanstu jm einen*

	legen ... ? 27 Meinst du, er wird dich lang um Gnade bitten oder dir süsse Worte geben? ... 32 Lege deine Hand an ihn! An den Kampf wirst du denken und es nicht wieder tun!	*Angel in die **nasen** legen ...? 22 Meinstu er werde dir viel flehens machen/oder dir heucheln? ... 27 Wenn du dein hand an jn legest/so gedencke/das ein streit sey/den du nicht ausfüren wirst.*
9 Hat er Saul nicht **hintergangen,**	Gen 31,27 *Warum bist du heimlich geflohen und hast mich **hintergangen** und hast mir's nicht angesagt, dass ich dich geleitet hätte mit Freuden, mit Liedern, mit Pauken und Harfen?*	*Warumb hastu heimlich geflohen/und hast dich weggestolen ...*
Die in **Liebe** ihm verfangen,/Der nur Eigenliebe kennt?!	z.B. 1Sam 16,21 *So kam David zu Saul und diente vor ihm. Und Saul gewann ihn sehr **lieb** ...*	*... Und er gewan jn seer **lieb** ...*
11 Hast mein **ganzes Haus** verderbet,	1Chr 10,6 *So starben Saul und zugleich seine drei Söhne und sein **ganzes Haus**.*	*Also starb Saul und seine drey Söne und sein **gantzes Haus** zu gleich.*
Dem du falsche Tränen **weinst**;	2Sam 1,12 *und sie hielten Totenklage und **weinten** und fasteten bis zum Abend um Saul und seinen Sohn Jonatan und um das Volk des HERRN und um das Haus Israel, weil sie durchs Schwert gefallen waren.*	*und trugen leide und **weineten** ...*
Hast mein **Herz** zu Leder gerbet,/Das dir zärtlich war dereinst!	2Sam 6,16 *... und verachtete ihn in ihrem **Herzen**.*	*... Und verachtet jn in jrem **hertzen**.*
13 **Seht**, **wie** hat er mich getrieben, Ihm zu tanzen, hü und hott!,	1 Kön 20,7 *Da rief der König von Israel alle Ältesten ... zu sich und sprach: Merkt doch und **seht, wie** böse er's meint! Er hat zu mir gesandt um meine Frauen und Söhne, Silber und Gold, und ich hab ihm nichts verweigert.*	*... Mercht und **sehet/ wie** böse ers furnimpt. ER hat zu mir gesand umb meine Weiber und Kinder/silber und gold/ und ich hab jm des nicht geweret*
Dass ich könnte diesen lieben, der sich **liebhat** wie ein **Gott**?!	1Kön 10,9 *Gelobt sei der HERR, dein **Gott,** der an dir Wohlgefallen hat, so dass er dich auf den Thron Israels gesetzt hat! Weil der HERR Israel **liebhat** ewiglich, hat er dich zum König gesetzt, dass du Recht und Gerechtigkeit übst.*	*Gelobt sey der HERR dein **Gott**/der zu dir lust hat/das er dich auff den stuel Jsrael gesetzt hat/darumb/das der HERR Jsrael **lieb hat** ewiglich/ und dich zum Könige gesetzt hat/ ...*
15 Seht, wie sein Gemächt er schwänket/ Und sich **nackt** gibt vor euch ganz,/Dass ihr bauchgepinselt denket:/ Böse haben keinen Tanz!	1Sam 19,24 *Da zog auch er seine Kleider aus und war in Verzükkung vor Samuel ... und lag **nackt** den ganzen Tag und die ganze Nacht. Daher sagt man: Ist Saul auch unter den Propheten?*	*Und er zog auch seine Kleider aus/und weissagt auch fur Samuel/und fiel blos nider den gantzen tag/und die gantze nacht. Da spricht man/Jst Saul auch unter den Propheten?*
17 Seht mich drum am **Fenster lachen**	2Sam 6,16 *... guckte Michal ... durchs **Fenster** und sah den Kö-*	*... kucket Michal ... durchs **Fenster**/und sahe den könig*

	nig David springen und tanzen vor dem HERRN und verachtete ihn in ihrem Herzen.	*David springen und tantzen fur den HERRN/Und verachtet jn in jrem hertzen*
(lachen)	Hab 1,10 *Sie spotten der Könige, und der Fürsten* ***lachen*** *sie. Alle Festungen werden ihnen ein Scherz sein; ...*	*Sie werden der Könige spotten/und der Fürsten werden sie* ***lachen****/alle Festunge werden jnen ein schertz sein/ ...*
Einen Augs ist euer Mann,	Sir 20,14 *Das Geschenk des Narren wird dir nicht viel nützen; denn mit* ***einem Auge*** *gibt er, und mit sieben Augen wartet er, was er dafür bekommt.*	*DEs Narren geschenck wird dir nicht viel frumen/Denn mit* ***einem auge*** *gibt er/und mit sieben augen siehet er/was er dafur kriege*
Der euch will zu **Blinden** machen, Dass er König bleiben kann!	Ex 23,8 *Du sollst dich nicht durch Geschenke bestechen lassen; denn Geschenke machen die Sehenden* ***blind*** *und verdrehen die Sache derer, die im Recht sind.*	*DU solt nicht geschencke nemen/Denn geschenke machen die sehenden* ***blind****/und verkehren die sachen der Gerechten*
19 Seht den Spott in meinem Blicke, **Gift** und **Gall**	Deut. 32,32 *Denn ihr Weinstock stammt von Sodoms Weinstock und von dem Weinberg Gomorras; ihre Trauben sind* ***Gift****, sie haben bittere Beeren,* 33 *ihr Wein ist Drachen****gift*** *und verderbliches* ***Gift*** *der Ottern.*	*... Jre Drauben sind* ***gall****/ Sie haben bittere beere./Jr* ***wein*** *ist Trachengifft/Und wütiger Ottern* ***gall.***
des **Feuer** sind!	Deut. 32,21 *Sie haben mich gereizt durch einen Nicht-Gott, durch ihre Abgötterei haben sie mich erzürnt. ...* 22 *Denn ein* ***Feuer*** *ist entbrannt durch meinen Zorn und wird brennen bis in die unterste Tiefe und wird verzehren das Land mit seinem Gewächs ...*	21 *Sie haben mich gereitzt an dem/ das nicht Gott ist/Mit jrer Abgötterey haben sie mich erzürnet. ...* 22 *DEnn ein* ***Fewr*** *ist angegangen durch meinen zorn/Und wird brennen/bis in die untersten Hell. Und wird verzehren das Land mit seinem Gewechs ...*
Hinge doch mein Leib am **Stricke**	Ps 116,3 ***Stricke*** *des Todes hatten mich umfangen, des Totenreichs Schrecken hatten mich getroffen; ich kam in Jammer und Not.* 2Sam 21,9 *... Die hängten sie auf dem Berge vor dem HERRN auf.*	***Stricke*** *des Todes hatten mich vmbfangen/Vnd angst der Hellen hatten mich troffen/Jch kam in jamer vnd not.* *... Die* ***hiengen*** *sie auff dem berge fur dem HERRN.*
Und darin zu **Tod** sein **Kind**!	2Sam 12,15 *... Und der HERR schlug das* ***Kind****, das Urias Frau David geboren hatte, so dass es* ***tod****krank wurde. ...* 18 *Am siebenten Tage aber starb das* ***Kind****. Und die Männer Davids fürchteten sich, ihm zu sagen, dass das* ***Kind tot*** *sei; ...* 19 *Als aber David sah, dass seine Männer leise redeten, merkte er, dass das* ***Kind tot*** *sei, und sprach zu seinen Männern: Ist das* ***Kind tot****? Sie sprachen: Ja.*	15 *... Und der HERR schlug das* ***Kind****/das Urias weib David geborn hatte/das es tod kranck ward. ...* 18 *Am siebenden tage aber starb das* ***Kind****/Und die knechte David furchten sich jm anzusagen/das das* ***Kind tod*** *werde ...* 19 *Da aber David sahe/das seine Knechte leise redten/und mercket/das das* ***Kind tod*** *were/sprach er zu seinen Knechten/Jst das* ***Kind tod****? Sie sprachen/Ja.*

20 Refrain ***Weh dem*** *König eitler Demut!*	Hab 2,6 ... ***Weh dem****, der sein Gut mehrt mit fremdem Gut ...* 9 ***Weh dem****, der unrechten Gewinn macht zum Unglück seines Hauses ...* 12 ***Weh dem****, der die Stadt mit Blut baut und richtet die Burg auf mit Unrecht!*	6 ***WEh dem****/der sein Gut mehret mit frembdem gut ...* 9 ***WEh dem****/der da geitzet zum unglück seines Hauses ...* 12 ***WEh dem*** *der die Stad mit blut bawet/und zuricht die Stad mit unrecht.*
All mein Spott hat nur ein Ziel:/ Dass ***entblösst*** *sei Dawids Ränke* *Und* ***enblösst*** *sein listig' Spiel!*	2Sam 6,20 *Als aber David heimkam, seinem Haus den Segensgruss zu bringen, ging Michal ... heraus ihm entgegen und sprach: Wie herrlich ist heute der König von Israel gewesen, als er sich vor den Mägden seiner Männer* ***entblösst hat****, wie sich die losen Leute* ***entblössen****!*	20 *DA aber David wider kam sein Haus zu segenen/gieng jm Michal ... er aus jm entgegen/und sprach/Wie herrlich ist heute der König von Jsrael gewesen/ der sich fur den Megden seiner Knechte* ***entblöset*** *hat/ wie sich die losen Leute* ***entblössen****.*

Begriffe aus verschiedenen Büchern der biblischen Literatur ‚aus der Feder' von L sind also diesem Gedicht Pate gestanden. Doch inhaltliche Anspielungen, Form und Stil erinnern auch an bekannte deutsche Literatur. So sind Anklänge an Lieder und Gedichte aus der Barock- und Vormärz-Zeit auszumachen und konkrete Anspielungen an lyrische Produkte z.B. von Krieger, Goethe, Nadler und Seume, auf die ich ausführlich im Kapitel Deutung eingehe. Hermann tut hier Ähnliches, was schon die Verfasserschaften von Neviim und Ketubim und die Rabbinen taten: Er schreibt einen Midrasch, indem er unterschiedliche Texte verknüpft und deren Sinn erweitert und erklärt. Mit der Gattung Ballade tut er den Verfassern der Michal-Fragmente Ehre an: Er wird der poetischen Struktur der Vorlage auf seine Art gerecht.
Nicht nur wegen seines Inhalts wirkt dieses Gedicht aufwühlend und beunruhigend, sondern auch wegen seiner Form. Was Nolden zu Hermanns frühen Balladen schreibt, gilt auch für diese: *„Die ... Balladen ... erzielen ihre ... schockartige Wirkung durch die Anwendung der lyrischen Stimmungsmittel Reim und Rhythmus ... . Sie irritieren, da die Präsenz dieser Mittel ... Erinnerungen an Leseerfahrungen der schönen Poesie und damit bestimmte inhaltliche Erwartungen wecken, die Hermanns Gedichte inhaltlich sofort zerstören. Die phonetische Gefälligkeit und lyrische Abrundung der Texte steht in krassestem Widerspruch zu ihren Sujets. Dieser als Stilbruch erfahrene Effekt gehört zu den wesentlichen Eigenarten dieser Balladen, die sich nur beschränkt auf Vorbilder berufen können"*.[513] Irritierend wirkt auch, dass ein bekannter Inhalt einer Vorlage in seiner Aussage ins Gegenteil verkehrt auftritt.[514]

Figuren und Perspektiven, Kontextualisierung der Figuren, Themen und Motive, Zeitebenen

Wiederum ist der Titel aus der Perspektive eines neutralen Erzählers geschrieben. Im Gegensatz zum ersten Gedicht benennt der Erzähler im ersten Wort des Titels die Protagonistin, lässt aber ihre gesellschaftliche Bedeutung als Königstochter und Königsfrau unerwähnt. Danach überlässt er ihr wie im ersten Gedicht das

[513] Nolden 1997:170.
[514] Z.B. *Hinge doch mein Leib am Stricke* in Anspielung an, resp. Verkehrung von Ps 116 (Ps 116,3).

Wort, so dass die Zuhörerschaft wiederum ihre Perspektive erfährt. Doch die Gruppe, die Michal in der 2. P. Pl. zuerst anspricht, wird nicht näher definiert: Ist es das dem König folgende, resp. ihn umgebende Israel, das Volk, seine Armee? Ist es die heutige, ‚David-gläubige' Zuhörer- oder Leserschaft? Hier erzählt Michal nicht aus der Warte einer späteren Zeit ihre passive Rolle in der Hochzeitsnacht, sondern ruft im Hier und Jetzt zu aktivem Widerstand gegen die zweite Figur, den König, auf und zwar, als er im Begriff ist, die ‚Hochzeit' (hohe Zeit) seiner politischen mit seiner religiösen Macht zu zelebrieren. Während Michal im ersten Gedicht nie *Ich* zu sagen vermochte, schreit sie hier in jedem Refrain dem König ihr *Ich* an den Kopf. Während David sich in seiner Rede am Anfang des ersten Gedichts an seine ‚Taube' und am Schluss schrill schreiend an Jonathan richtete, wendet sich Michal hier laut zuerst an eine Menschenmenge und dann an den *König eitler Demut*, ohne ihn, wie im ersten Gedicht, David (Liebling) zu nennen. Vor ihrer Zuhörerschaft bezeichnet sie ihn ironisch als *meinen Herrn und Meister* oder einfach als *euer Mann, er* oder *diesen*. Ihrer von ihm zugeteilten Rolle als Taube spricht sie hier Hohn, v.a. wenn es sich um die einer Friedenstaube handelte. Die dritte und vierte Figur, Saul und Jonathan, beschreibt sie in der neunten Strophe als Davids Opfer. Die Wendung ‚mein ganzes Haus' in der elften Strophe impliziert noch mehr Figuren: Sauliden, die er aus dem Weg räumte. Wie in den biblischen Michal-Fragmenten erscheint auch in diesem Gedicht kein Gott, wohl aber der König, *„der sich liebhat wie ein Gott"*. Im letzten Vers vor dem letzten Refrain ist von der letzten Figur die Rede: seinem Kind.[515]

Folgende Themen, die vom biblischen Prätext vorgegeben sind, prägen Hermanns Ballade: Widerstand (Michals), Volksverführung (durch David und hier ein Versuch von Seiten Michals), Macht- und Lebensgier eines Aufsteigers (David), Machtmissbrauch (David), Verflechtung von Opfern und Tätern (Michal, Sauliden, Publikum, David), Selbstüberschätzung (Davids und letztlich Michals). Folgende Motive und Wortfelder erscheinen in diesem Gedicht:

Motiv	**betr. die Figuren**	**bibl. Prätexte vgl.**	***Michals Spottlied* vgl.**
Eigenliebe	David	1Sam 16,21; 18,1.3-4. 16.20.22.28; 19,1;	Str: 9: Liebe, Eigenliebe, zärtliches Herz,
Liebe	die David Verfangenen	20,17; 2Sam 1,26.	Str.13: lieben, sich liebhaben wie ein Gott,
Hass/Spott[516]	Michal	2Sam 6,16.20	Titel, Str. 17: lachen, Str.19: Spott (im Blick), Gift und Galle, Feuer des Spottes, 20: Ziel des Spotts: Entlarvung,
Frechheit/ Falschheit/ Bosheit	David	z.B. 1Sam 17,34-35;[517] 21,14; (2Sam 11).	Str. 1: dreist, Str. 5: Tück, verschlagen, Str. 9: hintergehen, verwenden, zärtliches Herz zu Leder gerben, Str. 11: falsche (Träne), Haus verderben, Str. 15: Böse (keinen Tanz), Str. 17: einen Augs sein, Refr.: eitle Demut, Ränke, böses Spiel, böses Ziel,
Nackt sein;	David;	v.a. 2Sam 6,14.16.20-	Str. 1: nackte Schenkel,

[515] Zur Kontextualisierung der Figuren Michal, David, Saul in Hermanns Gedichten s. S. 334-335.
[516] Zum Motiv des Spottes in den Prätexten vgl. auch 1Sam 17,36.42.
[517] Vgl. meine Interpretation zu 1Sam 17,34-37.42 Teil A S. 31-33.

entblössen	Michal	22	Str. 15: Gemächt schwänken, sich nackt geben, Str. 20: Dawids Ränke und sein listig Spiel entblössen,
Sehen/ Erkennen	Michal		Str. 1,5,13,15,17: Sehen, Refr: durchschauen
blind machen	David		Str.17: Blinde,
Mord/ Selbstmord (durch Hängen)	David Michal	z.B. 2Sam 2,23; 1Sam 31,4; 2Sam 21,1-11	Str. 11: ganzes Haus verderben, Str. 19: Michal wünscht sich und Davids Kind Tod durch Hängen,
Tanzen/ Springen/ Kreisen	David; die David ‚Verfangenen'	2Sam 6,1-16	Str. 1: tanzen, springen, im Kreise Schenkel schwingen, Str. 3: kreisen, Str. 5: springen, zu tanzen zwingen, Str. 7: um ihn drehen, Str. 13: ihm ‚hü und hott' tanzen, Str. 15/Refr.: Tanz

Viele dieser Motive erscheinen in weiteren Gedichten Hermanns. Beispiele: Das Motiv Tanz erscheint in *Tänzerin vor dem Spiegel* (72B 68), kombiniert mit dem der Verführung positiv konnotiert in: *Salome in Nachlaot* (GK 32), wo sich ein Mann von seiner Geliebten verführen lässt, negativ konnotiert in *Salome* (GK 66), in dem Salome Herodes Tat ‚verweiblicht'. In *Simchat Torah in Cottbus* (GK 78-79) werden die Motive Tanz, Tod und Machtmissbrauch kombiniert. Die Motive Frech- und Bosheit kombiniert mit den Motiven Hass und Tod erscheinen in *Bogdan Chmielnicki reitet für Gott* (72B 9-10): Wiederholt wird hier von Chmielnicki gesagt, er sei verwegen. Die Motive Sehen/Erkennen/Blindsein, Nackt-/Entblösst-Seins und Tod erscheinen in *Batsebas Tod* (GK 65). Die Motive Liebe und Verrat kommen in *Dinah* (GK 65) und in *Samson und Dalilah* (GK 63) vor. Das Motiv Hass erscheint in *Abram* (72B 76), der Pharao wegen seiner Eifersucht flucht. Die Motive Tod und Mord sind bei Hermann allgegenwärtig. Das Motiv Selbstmord erscheint z.B. in der *Ballade von Sauls getreuem Waffenträger* (A 80-81). Das Mord-Motiv kombiniert mit demjenigen des ‚königlichen Hängens' kommt in *Rizpas Klagelied* (A 101) und im *Lied von der Grotte zu Makkeda* vor (A 60, vgl. Jos 10,16-27). Hermann rückt Michal durch ihren angedrohten Selbstmord in die Nähe ihres Vaters, vgl. *Ballade von Sauls getreuem Waffenträger* (A 80-81). Gleichzeitig nimmt er mit dem Motiv des Hängens den Tod ihrer fünf Söhne voraus, vgl. *Rizpas Klagelied* (A 101).
In *Michals Spottlied* sind vier Zeit-, resp. Realitätsebenen auszumachen. Die erste ist die des Erzählers im Titel, die zweite die der Sängerin. Sie macht auf einen Jetzt-Zustand aufmerksam und interpretiert ihn von einer dritten Ebene her, ihrer Erfahrungsebene in der Vergangenheit. Aus ebendieser Ebene heraus kommt sie auf eine vierte Ebene zu sprechen, indem sie die Zuhörerschaft vor einer Zukunft mit David warnt.

5.3 Kommentar und Deutung

Das vorliegende Gedicht kann nur im Zusammenhang mit seinen antiken und neuzeitlichen literarischen Anspielungen verstanden und interpretiert werden.

Kommentar und mögliche Deutung im Zusammenhang mit Anspielungen an die biblische Literatur nach der Lutherübersetzung 1545, resp. der revidierten Lutherübersetzungen 1912 und 1984

Auch wenn Hermann die unten aufgeführten sprachlichen Anspielungen auf Bibelstellen nicht intendiert hätte, rufen sie Assoziationen zu diesen hervor. Von den Stellen, die im Kapitel 5.2.1 aufgeführt sind, werden hier die relevanten Übersetzungen der besseren Übersichtlichkeit wegen verkürzt aufgelistet. Wörtliche Anspielungen auf die gleiche Zeile sind fett hervorgehoben, solche auf andere unterstrichen. Im Kommentar beziehen sich kursiv gesetzte Wörter auf Bibelstellen, solche in Gedankenstrichen auf Hermanns Gedicht. Hermanns Michal und David werden mit H. M. und H. D. abgekürzt. Der Übersichtlichkeit wegen erscheinen möglichst wenig Auslassungspunkte.

Hermann	Anspielungen an L 1545, 1912, 1984	Kommentar und mögliche Deutung der wörtlichen Anspielung
1 **Seht doch**	1Sam 12,24 ... ***seht doch***, *wie grosse Dinge er an euch getan hat.* 25 *Werdet ihr aber Unrecht tun, so werdet ihr und euer König verloren sein.* L 1984	Zu ‚seht' s. Str. 5,13,15,17,19. Während das *Seht doch* der bibl. Figur Samuel eine Aufforderung ans Volk ist, die grossen Dinge JHWHs zu erkennen, könnte H. M. vor den vermeintlich ‚grossen Dingen' des Königs warnen, der sich liebhat wie ein Gott, vgl. Str. 13. Die Folgen des Nicht-Sehen-Wollens sind in 1Sam 12,25 angedeutet.
	2Kön 9,34 ... ***Seht doch*** *nach der Verfluchten,* L 1984	Schon wegen des Fenstermotivs wird die bibl. Michal mit Isebel in Verbindung gebracht. H. M. könnte mit dieser Anspielung den Spiess umdrehen und David mit Isebel in Verbindung bringen.
meinen **Herrn** und **Meister**	Jes 33,22 *der **HERR** ist unser **Meister**,* L 1545, L 1984	‚Herr' und ‚Meister' wird in Jer 33,22 auf JHWH bezogen. H. M. könnte auf den sich wie ein Gott liebenden König anspielen, vgl. Str. 13
Wie er **tanzet**, wie er **springt**	2Sam 6,16 ... *Michal ... <u>sah</u> den König ... **springen** und **tanzen,*** L 1545, L1984 HL 2,8: *<u>Siehe,</u> er kommt und hüpft über die Berge und **springt** über die Hügel,* L 1984, vgl. Bu, L 1545	‚Tanzen und springen' hier in umgekehrter Reihenfolge. Zu ‚tanzen' vgl. auch 2Sam 6,14 bei L 1984. Vgl. 1Chr 15,29 *tanzen und spielen,* L 1984. H. M. könnte darauf anspielen, dass David (Judäa) nicht wie der Liebhaber in HL (Gott) für sie (Israel) springt. Zu *siehe* s. 1. Str.
	Ex 32,19: *Als Mose aber ... das Kalb und das **Tanzen** sah, entbrannte sein Zorn,* L 1984	H. M. ist wie die bibl. Michal in einer ähnlichen Situation wie Moses. Der König hat sich lieb wie ein Gott, vgl. Str. 13, und dreht sich nur um sich selber, s. u. ‚im Kreise'.
Und im Kreise immer **dreister**	Spr 7,13 *Und sie erwischt ihn und küsst ihn, wird **dreist**,* L 1984	*Dreist* nur in Spr 7,13, L 1984: Eine Frau im Hurengewand verführt einen Jüngling. H. M. könnte darauf anspielen, dass David wie diese verführt.
Seine nackten **Schenkel** schwingt!	Ex 28,42 *Du sollst ihnen leinene Beinkleider machen, um ihre Blösse zu bedecken, von den Hüften bis an die **Schenkel**,* L 1984, vgl. Bu Jes 47,2 ... *entblösse den **Schenkel*** ... 3 *dass deine Blösse aufgedeckt ... werde,* L 1884, vgl. Bu.	Vgl. 2Sam 6,14. ‚Schenkel' kommt zwar bei L 1984 und Bu nicht zusammen mit ‚nackt' vor, wohl aber im Zusammenhang mit der Weisung für den Priesterdienst mit *Blösse*. H.M. könnte darauf anspielen, dass David, der wie ein Priester daherkommt, das Gegenteil der Weisung tut. Auch in Jes kommt *Schenkel* zusammen mit *Blösse* vor. Wie JHWH die Babylonier wegen ihres Machtmissbrauchs anklagt, könnte H. M. den König des gleichen Vergehens beschuldigen.

2 ***Ach, du*** *König*	Ps 6,4 ... ***Ach du*** *HERR, wie lange!* L 1984 Spr. 31,2 ***Ach*** *mein Auserwählter,* ***ach du*** *Sohn meines Leibes,* L 1912	Die vielen bibl. *Achs* gelten meist JHWH. H. M. wendet sich mit ‚Ach, du' an den König, der sich wie ein Gott liebt. Zu ‚Ach' in Kombination mit ‚siehe' vgl. Gen 18,27 bei L 1545, L 1984. Das ‚Ach' von H. M. erinnert an die Warnung der Mutter des Königs Lamuel vor Verführung in L 1912 (nicht in L 1545, L 1984).
eitler	Ps 4,3 *Wie habt ihr das* ***Eitle*** *so lieb, und die Lüge so gern!* L 1984, vgl. L 1545	‚Eitel' im Sinne von selbstgefällig kommt bei L selten vor. H. M. könnte mit ‚eitel' auf den David zugeschriebenen Ps 4 anspielen, wo er andere der Schändung seiner Ehre, der Eitelkeit und Lügen bezichtigt. Zu *habt lieb* s. Str. 13.
Demut	Sir 10,31(-32) ... *in aller* ***Demut*** *achte dich doch selbst,* L 1984	H. M. stellt mit ‚Eitel(keit)' und ‚Demut' zwei sich ausschliessende Eigenschaften einander gegenüber, was bei L so nicht vorkommt. *Demut* erscheint selten bei L. H. M. könnte ironisch auf Sir 10,31-32 anspielen, denn David stellt sich in 1Sam 18,23; 2Sam 6,22 bei L 1984 *gering* dar.
Treibest	Jer 2,23 *Sihe an/ wie du es* ***treibest*** *im Tal ... 24 Du leuffst umbher wie eine Camelin in der brunst ..., das niemand auff halten kann,* L 1545, vgl. L 1984	JHWH wendet sich in Jer 2,23-24 an die Frevler. Aus Sicht von H. M., die sich (vom Fenster herunter/aus der Perspektive jahrelanger Erfahrung) in einer Meta-Position befindet, treibt es David mit seinem brünstigen Tanz zu weit, vgl. 2Sam 6,14.16.20 und Str. 1,13,15. Zu *sihe* s. 1. Str.
gar ein ***böses Spiel!***	1Chr 15,29 *als sie den König David tanzen und* ***spielen*** *sah, verachtete sie ihn in ihrem Herzen.* L 1984, vgl. L 1545	Zu *sah* s. Str. 1, zu *Herzen* Str. 11.
	Weish 15,12: *Er hält vielmehr unser menschliches Leben für ein* ***Spiel*** *und unser menschliches Treiben für einen Jahrmarkt; denn er gibt vor, man müsse überall Gewinn suchen, auch aus* ***bösen*** *Dingen.* L 1984	H. M. könnte wie die Verfasserschaft von Weish 15 davor warnen, sich selber als Gott zu sehen, vgl. Str. 13, sich *Trugbilder* zu machen, vgl. Weish. 15,9, mit anderen zu spielen, sie zu hintergehen und zu seinem Vorteil auszunutzen. Zu Davids Spiel mit der Macht vgl. z.B. 2Sam 3,14-15; 6,5-8.
	Ex 23,7: *Halte dich ferne von einer Sache, bei der Lüge im* ***Spiel*** *ist. Den Unschuldigen und den, der im Recht ist, sollst du nicht töten,* L 1984	Mit der Anspielung auf *Lüge im Spiel* in Ex 23,7 könnte H. M. (wie eine Kassandra) David warnen, vgl. 2Sam 11,2 - 12,19.
Ich durchschaue *deine* ***Ränke***	Spr 28,11 *Ein Reicher meint weise zu sein, ein verständiger Armer* ***durchschaut*** *ihn.* L 1984 Hiob 21,27: *Siehe,* ***ich kenne*** *eure* ***Gedanken*** *und eure* ***Ränke****, mit denen ihr mir Unrecht antut.* L 1984	H. M. könnte darauf anspielen, dass der König meine, er sei weise. Sie aber, die ihre soziale Stellung verloren hat, durchschaue ihn; vgl. z.B. Jer 20,12; Sir 42,18. Zwar kommt ‚Ränke' im Zusammenhang mit ‚durchschauen' in keiner Übersetzung vor, aber mit *ich kenne eure Gedanken*. Wie Hiob seinen Freunden die Meinung an den Kopf wirft, nimmt auch die leidende H. M. ihrem Mann gegenüber kein Blatt vor den Mund. Zu *siehe* s. 1. Str.

*Und des Tanzes **böses** Ziel*	2Sam 6,14 *Und David **tanzte** ... vor dem HERRN her und war umgürtet mit einem ... Priesterschurz.* L 1984, vgl. L 1545	Vgl. 2Sam 6,16.20.
	Ps 64,6-7 *Sie verstehen sich auf ihre **bösen** Anschläge und reden davon, wie sie Stricke legen wollen, und sprechen: Wer kann sie sehen? Sie haben **Böses** im Sinn ..., sind verschlagen und haben **Ränke** im Herzen.* L 1984, vgl. L 1545	‚Ränke', ‚böses Ziel', *böse Anschläge*, *Stricke, verschlagen* kann auf H. M. und H. D. bezogen werden. Zu Davids Gewieftheit und Hinterlist vgl. z.B. 1Sam 17,34-35; 21,2-16. H. M. versucht David mit ihrem Lied einen *Strick* zu drehen, vgl. Sauls *Fallstrick* in 1Sam 18,21, zum Scheitern der bibl. Michal 2Sam 6,23; 21,8-9. Während der Psalmensänger JHWH anspricht, singt hier H. M. dem König David ihr Lied. Zu *sehen* s. Str. 1, zu *verschlagen* Str. 7, zu *Stricke* Str. 19.
	Spr 2,14: *die sich freuen, **Böses** zu tun, und sind fröhlich über **böse Ränke.*** L 1984, vgl. L 1545	‚Ränke' kommt v.a. in Ps und Spr vor. Während die Spr König Salomo zugeordnet sind, warnt hier H. M. ähnlich wie dieser. Ironischerweise muss sie Salomos Vater damit warnen, vgl. Spr 1,1-9.
	Dan 11,21: *Dann wird an seiner Statt emporkommen ein verächtlicher Mensch, dem die Ehre des Thrones nicht zugedacht war. Der wird unerwartet kommen und sich durch **Ränke** die Herrschaft erschleichen.* 32 *Und er wird mit **Ränken** alle zum Abfall bringen, ... Aber die vom Volk, die ihren Gott kennen, werden sich ermannen und danach handeln.* L 1984	In Dan 11,21.32 beziehen sich die ‚Ränke' wie bei H. M. auf einen König. Auch hier ist von einem Emporkömmling die Rede, dem die Ehre des Thrones zunächst nicht zugedacht war, vgl. z.B. 1Sam 9,17. H. M. könnte mit dieser Anspielung auch die Hoffnung ausdrücken, dass das Volk die Wahrheit erkennt und dem wahren Gott anhängt.
3 ... Wer **GOtt** so **preiset**	Ex 15,2 *Das ist mein **Gott**, ich will ihn **preisen**,* L 1984, vgl. L 1545	H. M. könnte mit diesem Moseslied an den Volksglauben anspielen, dass David wie Moses ist.
	Deut 32,3 *Denn ich will den Namen des HERRN **preisen.** Gebt unserm **Gott** allein die Ehre!* L 1984, vgl. L 1545	H. M. könnte auch mit diesem Moseslied an den Volksglauben anspielen, dass David wie Moses ist. Vgl. auch Ps 106,47; 118,28; Sir 39,19;43,32-33.
Wandelt in desselben Licht!	Jes 2,5 ... *lasst uns **wandeln im Licht des HERRN.*** L 1984, vgl. L 1545	H. M. könnte mit Jesajas Vision an den Volksglauben anspielen, dass sich mit David dessen Voraussage erfüllt. Vgl. Elia in 1Kön 18,21.
	Ps 89,16 *HERR, sie werden im **Licht** deines Antlitzes **wandeln.*** L 1984, vgl. L 1545	Vgl. auch Ps 56,14.
5 **Seht** ihr nicht in seinem **Springen**	2Sam 6,16 ***sah** den König David **springen** und tanzen,* L 1984, vgl. L 1545	Zu ‚Seht' s. Str. 1,13,15,17,19. S. Kommentar zu ‚Wie er tanzet, wie er springt'.

Euer künftig **Joch**	Jer 28,14 *Ein eisernes **Joch** ... auf den Nacken gelegt,* L 1984, vgl. L 1545 Deut 28,48: *Und du wirst deinem Feinde ... dienen in Hunger und Durst, in Blösse und allerlei Mangel, und er wird ein eisernes **Joch** auf deinen Hals legen, bis er dich vertilgt hat.* L 1984, vgl. L 1545	H. M. könnte König David mit König Nebukadnezar vergleichen oder mit einem andern Feind Israels.
und **Schmach**?	Gen 30,23 Gott hat *meine **Schmach von mir genommen,*** L 1545, L 1984	Zu Michals Schmach s. 2Sam 6,23. H. M. könnte darauf anspielen, dass David im Gegensatz zum liebenden Jakob in Gen 29,18.20 steht, nur nimmt und für Israel kein ‚fruchtbringender' König ist.
Er wird euch zu **tanzen** zwingen Seiner **Tück**'	Jes 32,7 *Und des Betrügers Waffen sind böse, er sinnt auf **Tücke**, um die Elenden zu verderben mit falschen Worten,* L 1984 Sir 1,37 (36-37) *Und der HERR deine **tücke** offenbare/und stürtze dich öffentlich fur den Leuten.* L 1545	‚Tücke' erscheint bei L 1984 nur zwei Mal, wobei nur Jes 32,7 als Vorlage gedient haben kann. S. Kommentar Str. 1 ‚Wie er tanzet, wie er springt'. Zu *böse* s. Str. 2 ‚böses Spiel', zu *falsche Worte* s. Str. 11 ‚falsche Tränen'. Bei L 1545 kommt ‚Tück' oft vor, vgl. z.B. auch Deut 15,9; Spr 24,9; Ps 10,2-4; 55,4. H. M. könnte mit dieser Anspielung ihrem Wunsch Ausdruck geben, dass sie wie JHWH Davids List aufdecken könne, damit dieser gestürzt werde.
und **Pfeife** nach!	1Sam 10,5 *... ein hauffen Propheten/von der Höhe er ab komend/ und fur jnen her ein Psalter .... und **Pfeiffen** ...* L 1545	H. M. könnte den Vergleich ziehen zwischen den verzückten Propheten, die nach Sauls Salbung Pfeifen folgen, und dem verzücktem Volk, das David folgt. Vgl. auch Jes 5,11-12.
7 ... Darum wird er euch **verschlagen**	Ps 64,7 *Sie haben Böses im Sinn ..., sind **verschlagen** und haben Ränke im Herzen.* L 1984, vgl. L 1545	Nur in Ps 64 kommt bei L ‚verschlagen' vor, wobei andere aus Sicht des Psalmensängers verschlagen sind. Zu *Böses* und *Ränke* vor, s. Str. 2.
Ringe durch die Nasen ziehn!	Jes 37,29 ... *will ich dir meinen **Ring** in **die Nase** legen,* L 1984, vgl. L 1545 Hiob 40,15-17 *Siehe da den Behemot ... . Siehe, welch eine Kraft ist in seinen Lenden ... die Sehnen seiner Schenkel sind dicht geflochten ... .* 24 *Kann man ihn fangen Auge in Auge und ihm einen Strick **durch** seine **Nase ziehen**?* 26 *Kannst du ihm ein Binsenseil an die **Nase** legen ...?* L 1984, vgl. L 1545 (Hiob 40,10-21)	Gemäss H. M. könnte David mit seinen Anhängern das tun, was JHWH mit Hiskia tut. Gemäss H. M. will sich David nicht nur die Sauliden, sondern auch das Volk Israel untertan machen; für ihn sind alle Behemot, Feinde, die er besiegen will. Vgl. den Kommentar zu den ‚Blinden' Str. 17. In Hiob wird aber in Frage gestellt, ob man sich das Behemot unterwerfen kann. H. M. könnte darauf anspielen, dass das Behemot (resp. die Sauliden und Israel) nicht unterworfen werden kann (können) und nimmt den Kampf gegen David auf, der sich aus ihrer Sicht wie ein Behemot gebärdet, das niemand stoppen kann, vgl. auch Hiob 40,27.32 bei L 1984. Zu *siehe* und *Schenkel* s. Str. 1, zu *Auge* Str. 17.
9 Hat er Saul nicht **hintergangen**	Gen 31,27 *Warum bist du heimlich geflohen und hast mich **hintergangen** ... ?* L 1984	‚Hintergangen' kommt nur in L 1984 und nur in Gen 31,7 vor. Wie Jakob ist David vor seinem Schwiegervater geflohen. Im Gegensatz zu Jakob diente er danach den Feinden des Schwiegerva-

		ters, vgl. 1Sam 21,11; 27,2-28,2; 29,1-3.
Jonathan für sich verwend't Die in **Liebe** ihm verfangen Der nur Eigenliebe kennt?!		Thematische Anspielung auf Jonathans Liebe und Unterstützung für David, vgl. 1Sam 18,1.3-4; 19,1-7; 20,1-42; 23,16-18; 2Sam 1,26. Vgl. 1Sam 16,21;18,1.3-4.20.28; 19,1; zu ‚Liebe' bei L 1984 vgl. 1Sam 20,17; 2Sam 1,26. Vom David des Prätextes heisst es nicht, dass er liebt. Vgl. Str. 7 ‚Drehen musst ... Alles sich allein um ihn' und Str. 13 ‚der sich liebhat wie ein Gott'.
11 Hast mein **ganzes Haus** verderbet	1Chr 10,6 *So starben Saul ... und sein **ganzes Haus**.* L 1984, vgl. L 1545	Vgl. 1Sam 31,6; 2Sam 19,29. Es ist auffällig, dass der bibl. David im Zusammenhang mit dem Tod von Sauliden immer entschuldigt ist, vgl. 1Sam 29,1 - 2Sam 1,27; 2Sam 3,20-39; 4,1-12; 21,1-14.
Dem du falsche Tränen **weinst**	2Sam 1,12 *(sie) **weinten** ... um Saul und ... Jonatan,* L 1984, vgl. L 1545	M. H. spielt auf das öffentliche Weinen Davids im Zusammenhang mit dem Tod der Sauliden an, vgl. auch 2Sam 3,32.
Hast mein **Herz** zu Leder gerbet Das dir zärtlich war dereinst!	2Sam 6,16 ... *und verachtete ihn in ihrem **Herzen**.* L 1984, vgl. L 1545 HL 4,9 *Du hast mir das **Herz** genommen, ... liebe Braut,* L 1984, L 1545	 Vgl. 1Sam 18,20.28. H. M. könnte auf den Gegensatz zwischen der nicht vorhandenen Liebe Davids zu ihr, der Repräsentantin Israels, und der Liebe zwischen Geliebtem (Gott) und Geliebter (Israel) im HL anspielen.
13 **Seht**, **wie** hat er mich <u>getrieben</u>	1 Kön 20,7 *Merkt doch und **seht, wie** <u>böse</u> er's meint!* L 1984, vgl. L 1545	Zu ‚seht' s. Str. 1,5,15,17,19. H. M. könnte mit ‚Seht, wie' auf Ahab anspielen, der sich – wie sie sich durch David – durch Ben-Hadad getäuscht fühlt, dem er nichts verweigerte. ‚Getrieben' kommt bei L meist mit Hurerei (z.B. Gen 38,24; Deut 22,21; Ez 23) Abgötterei (z.B. Lev 20,5) und sonstigen Gräueln (z.B. Jer 6,15; 8,12) vor; s. Kommentar zu ‚Treibest' in Str. 2. Zu <u>*böse*</u> s. Refr.
Ihm zu **tanzen** hü und hott!	2Sam 6,16 *und sah den König David springen und **tanzen** vor dem HERRN.*	Während David vor JHWH tanzt, spielt H. M. darauf an, dass sie vor dem ‚HERRN' David tanzen muss, wie es diesem gefällt.
Dass ich könnte diesen lieben, der sich **liebhat** wie ein **Gott**?!	1Kön 10,9 *Gelobt sei der HERR, dein **Gott,** ... ! Weil der HERR Israel **liebhat** ..., hat er dich zum König gesetzt, dass du Recht und Gerechtigkeit übst.* L 1984	Vgl. 2 Chr 9,8. ‚Liebhat' zusammen mit ‚Gott' kommt nur dreimal in L 1984 vor, in 1 Kön 10,9; 2Chr 9,8; Sir 4,15. Während JHWH Israel liebhat, hat H. D. sich lieb wie ein Gott, mit anderen Worten tut er hier Götzendienst, vgl. Str. 13. Zu ‚liebhat' vgl. HL 4,9 und Kommentar Str. 10.
15 <u>Seht</u>, ... Und sich **nackt** gibt vor euch ganz, ...	1Sam 19,24 *Da zog auch er seine Kleider aus und war in Verzückung vor Samuel ... und lag **nackt** ... .* L 1984	Zu ‚Seht' s. Str. 1,5,13,17,19. Im Gegensatz zu Saul tut H. D. nur als wäre er nackt und in Ekstase. Zu ‚nackt' im Zusammenhang mit Prophetentum und Schande vgl. Jes 20,1-4, mit Scham vgl. Gen 2,25; 3,7.10-11, mit Armut z.B. Hiob 24,10, mit Unzucht z.B. Ez 23,29.
17 **Seht** mich drum am **Fenster**	2Sam 6,16 *... durchs **Fenster** und **sah** den König David springen ... und ver-*	Zu ‚Seht' s. Str. 1,5,13,15,19. Zu Michal am Fenster vgl. 2Sam 9,12 (Rettung Davids). Zu Fenster vgl. auch Gen 26,8 (Abimelech), Jos 2,15.18.21

lachen	*achtete ihn in ihrem Herzen.* L 1984, vgl. L 1545 Hab 1,10 *Sie spotten der Könige, und der Fürsten* ***lachen*** *sie*. L 1984	(Rahab), Ri 5,28 (Mutter Siseras); 2Kön 9,30.32 (Isebel). Wie die feindlichen Chaldäer den Königen und Fürsten gegenüber will sich H. M. David gegenüber verhalten. Zu Spott s. Titel, Str. 19, 20.
Einen Augs ist euer Mann,	Sir 20,14 ... *mit* ***einem Auge*** *gibt er, und mit sieben Augen wartet er, was er dafür bekommt* L 1984, vgl. L 1545	H. M. spielt mit Sir 20,14 auf Davids Gier und Unersättlichkeit an.
Der euch will zu **Blinden** machen Dass er König bleiben kann!	Ex. 23,8 ... *Geschenke machen die Sehenden* ***blind****,* L 1984, vgl. L 1545	H.M. warnt davor, sich durch David bestechen zu lassen; vgl. Deut. 16,19. Vgl. Davids Hass auf Blinde in 2Sam 5,8. Thematische Anspielung auf 2Sam 15-18: Widerstand gegen David kommt von unterschiedlichen Seiten, z. B. von Absalom, Schimi, Ahitophel.
19 Seht den Spott in meinem **Blicke** **Gift** und **Gall**	Ps 11,4 *Seine Augen sehen herab, seine* ***Blicke*** *prüfen die Menschenkinder.* Deut 32,33 *Ihr Wein ist Drachengift und wütiger Otter Galle* L 1912	Auch H. M. sieht David aus einer Meta-Position. Zu ‚Seht' s. Str. 1,5,13,15,17; zu ‚Spott' s. Titel, Str. 20 und Kommentar zu Hab 1,10 bei Str. 17. ‚Gift und Galle' kommt in L 1545 und L 1984 nicht vor. Wenn in L 1912 ḫᵃmaṯ tannînim und rōʾš mit *(Drachen)gift und Galle* übersetzt wird, wird ein beliebter Stabreim aus dem 16. Jh. übernommen.[518] Deut 32,33 bezieht sich auf Sodom und Gomorra.
	Sir 25,21 *Es ist kein* ***Gift*** *so stark wie* ***Schlangengift*** *und ist kein Zorn so bitter wie Feindeszorn*. L 1984. Ps 58,5 *Sie sind voller* ***Gift*** *wie eine* ***giftige*** *Schlange,* L 1984	H. M. ist Davids Feindin geworden, vgl. 1Sam 18,20.28. Während der Sänger von Ps 58 die ungerechten Mächtigen anklagt und Elohim anfleht, diesen die Zähne zu zerbrechen, klagt H. M. mit ihrem Lied öffentlich den mächtigen David an.
des **Feuer** sind!	Deut. 32,22 *Denn ein* ***Feuer*** *ist entbrannt durch meinen Zorn und wird brennen bis in die unterste Tiefe ...* . L 1984, vgl. L 1545	In Deut 32,21-22 wird JHWH durch einen *Nicht-Gott* und durch *Abgötterei* so *erzürnt,* dass durch seinen *Zorn* ein *Feuer* brennt. H. M. wird von einer Art göttlichem Zorn gegen den sich als ‚Gott' aufspielenden David erfasst.
Hinge doch mein Leib am **Stricke**	Ps 116,3 ***Stricke*** *des Todes hatten mich umfangen, des Totenreichs Schrecken hatten mich getroffen; ich kam in Jammer und Not.* L 1984, vgl. L 1545. 2Sam 21,9 ... *Die* ***hiengen*** *sie auff dem berge fur dem HERRN.* L 1545, vgl. L 1912, L 1984	H. M. wünscht sich den Tod durch Hängen, vgl. Sauls Selbsttötung in Anbetracht der unausweichlichen Situation angesichts des Feindes in 1Sam 31,4. Mögliche Anspielung an den Strick in Ant. 6,217, mit dem Michal David vor dem Tod rettete (umgekehrtes Motiv). Im Gegensatz zum Beter in Ps 116 erfährt H. M. keine Rettung. Während einer Hungersnot wird David Michals Söhne an die Gibeoniten ausliefern, die diese gemäss L hängen.

[518] *„Es (die Verkündigung des Wortes) ist inen (den Papisten) gyfft und gall."* Clemen: *Reformatorischen Flugschrift* 1. 238. *„Weychwasser ist dem teuffel gifft und gall."* Nas: *Antipap. eins u. hundert.* 1567:1,44b. Zitiert nach Deutsches Wörterbuch von Grimm. 4.Bd. I. Abt. 4. Teil 1949:7434. Weitere frühe Belege s. Deutsches Wörterbuch von Grimm 4.Bd. I. Abt., Erste Hälfte 1878:1186.

Und darin zu **Tod** sein **Kind**!	2Sam 12,15 ... *Und der HERR schlug das **Kind**, das Urias Frau David geboren hatte, so dass es **tod**krank wurde.* 18 *Am siebenten Tage aber starb das **Kind**.* L 1984, vgl. L 1545	H. M. könnte also auf den Tod von Davids Kind mit Batseba in 2Sam 12,18 oder den ihrer Söhne durch Hängen (gemäss L) in 2Sam 21,8-9 anspielen.
20 ***Weh dem** König eitler Demut!*	Hab 2,6 ***Weh dem**, der sein Gut mehrt mit fremdem Gut ...* 9 ***Weh dem**, der unrechten Gewinn macht ...* 12 ***Weh dem**, der ... richtet die Burg auf mit Unrecht!* L 1984, vgl. L1545	Mit dem abgeänderten Refrain mit ‚Weh' spielt H. M. auf die prophetischen Weh-Rufe in Jes 5,8.18.20-21; Jer 22,13a; Hab 2,6-20 bei L 1984 an. Zu ‚eitler' und ‚Demut' s. Kommentar zu Str. 2.
*All mein Spott hat nur ein **Ziel**:*	Ps 39,5 *HERR, lehre mich doch, dass es ein Ende mit mir haben muss und mein Leben ein **Ziel** hat und ich davon muss.* L 1984, vgl. L 1545	Zu ‚Spott' s. Titel, Str. 20 und Kommentar zu Hab 1,10 bei Str. 17. H. M. könnte auf Ps 39,5 anspielen, um auszudrücken, dass sie nicht mehr länger in der Öffentlichkeit zum *Gottlosen* schweigen kann, s. Ps 39,2(-4).
*Dass **entblösst** sei Dawids Ränke/Und **entblösst** sein listig' Spiel!*	2Sam 6,20 *Wie herrlich ist heute der König ... gewesen, als er sich vor den Mägden ... **entblösst hat**, wie sich die losen Leute **entblössen**!* L 1984	Wie Michal in 2Sam 6,20 will H. M. Davids Verhalten (der Öffentlichkeit) entblössen. Zum verändertem Refrain und ‚Ränke' s. Kommentar zu Str. 2, zu ‚entblösst' s. ‚Schenkel' Str. 1, zu ‚Spott' s. Titel, Str. 20 und Kommentar zu Hab 1,10 bei Str. 17.
	Ez 16,36 ... *Weil du bei deiner Hurerei deine Scham **entblösstest** und deine **Blösse** vor deinen Liebhabern aufdecktest ...* 37 *... ich will sammeln alle deine Liebhaber ... und will ihnen deine **Blösse** aufdecken, dass sie deine ganze **Blösse** sehen sollen.* 39 *Und ich will dich in ihre Hände geben, dass sie ... dir deine Kleider ausziehen und ... dich ... **bloss** liegen lassen.* L 1984, vgl. L 1545	Mit der zornigen Anklage könnte H. M. an Ez 16,36-40 anspielen, wo JHWH über Jerusalem spricht. Die Liebhaber wären bei H. M. all die Anhänger Davids.

Es gibt also viele wörtliche Anspielungen an die Daviderzählung generell und an die Michal-Fragmente im Speziellen. Hinzu kommen wörtliche Anspielungen an die Tora: Gen 30,23; 31,27; Ex 15,2; 23,7-8; 28,42; 32,19; Deut 23,33; 28,48; 32,3.22; an die Neviim: 1Kön 18,21; 10,9; 20,7; 2Kön 9,34; Jes 2,5; 32,7; 33,22; 37,29; 47,2; Jer 2,23; 28,14; Ez 16,36; Hab 1,10; 2,6; an die Ketuvim: Ps 4,3; 6,4; 11,14; 39,5; 58,5; 64,6-7; 89,16; 116,3; Hiob 21,27; 40,15-17; Spr 2,14; 7,13; 28,11; 31,2; HL 2,8; 4,9; Dan 11,21. Zudem kommt es zu wörtlichen Anspielungen an Texte, die sich nicht im Tanach befinden: Weish 15,12; Sir 1,37; 4,15; 10,31-32, 20,14; 25,21.

Kommentar und Deutung im Zusammenhang mit Anspielungen an die neuzeitliche deutsche Literatur
In *Michals Spottlied* gibt es auch Anspielungen auf die neuzeitliche Literatur. Es sind nicht nur thematische, wörtliche und metrische Anklänge an konkrete Gedichte auszumachen, sondern generell an Lieder und Gedichte aus der Barock- und Vormärz-Zeit. Denn Lyrik ist die prädestinierte literarische Form in Zeiten oppositioneller Bewegungen. Formal und sprachlich lässt das Gedicht das 17. Jahrhundert aufleben.

Vergleich mit der Barocklyrik
Barockliteratur ist der Arbeitsbegriff für die Literatur des 17. Jahrhunderts. Den zeitgeschichtlichen Hintergrund dieser Literatur bilden internationale Konflikte wie der Dreissigjährige Krieg und innenpolitische Auseinandersetzungen wie Bauernaufstände, Hexenverfolgungen und Pogrome gegen die Juden, den geistesgeschichtlichen prägen Glaubensauseinandersetzungen und Säkularisationsprozesse. Ideal des Gemeinwesens ist der absolutistische Staat. Vor allem im Zusammenhang mit der Enthauptung Karl Stuarts 1649 kommt es zu Diskussionen über das Widerstandsrecht, wobei die Frage der providentia dei (Vorsehung Gottes) im Zentrum steht. Gegen das Widerstandsrecht spricht, dass ein Herrscher von Gott eingesetzt wird. Doch bei einem Tyrannen stellt sich nicht nur die Frage, ob man sich gegen den Willen Gottes stellen darf, sondern auch, ob Widerstand nicht sogar von diesem befürwortet wird. Vor allem christliche Neu-Stoiker sind für das Widerstandsrecht. In der Ratio Status-Diskussion hingegen wird die Stabilität des Staates als höchster Wert angesehen, der durch Widerstand gefährdet ist.
Hermann lässt mit gutem Grund in seinem Gedicht die Barockzeit anklingen: Gemäss biblischer Erzählung ist es zur Zeit der ersten Könige Israels zu vielen aussenpolitischen Konflikten gekommen, wie dies auch im 17. Jahrhundert der Fall ist. Und zu Davids Zeiten sollen innenpolitische Gegner aus dem Weg geräumt worden sein, wie dies unter absolutistischen europäischen Herrschern geschieht. Während die biblische ‚Geschichtsschreibung' David als einen von Gott gesalbten König darstellt, erheben die absolutistischen Herrscher den Anspruch, von Gott eingesetzt worden zu sein. Und wie die Vertreter des Widerstandsrechts, die Neu-Stoiker, stellt Hermanns Michal in Frage, dass David von Gott eingesetzt wurde: Das Volk meine nur, er wandle in Gottes Licht. Dabei liebe er sich selber wie ein Gott (Strophen 3, 13).

Die Dichter der Barockliteratur wenden sich im deutschen Sprachraum von der lateinischen Sprache und somit von der antiken Metrik ab. Unter Poesie wird zu dieser Zeit Dichtung in Versform, unter Lyrik Dichtungen, die musikalisch aufgeführt werden, verstanden. Geistliche Inhalte zeigen sich in Kirchen-, weltliche in Liebes-, Trink-, Soldaten-, Kinder- und Volksliedern. Neu ist das weltliche (Kunst-) Lied. Geprägt ist die weltliche Lyrik dieser krisengeschüttelten Epoche durch ein antithetisches Lebensgefühl: carpe diem (momentaner Lebensgenuss) versus vanitas (Vergänglichkeit), Lebensgier versus Todesangst, Sinneslust versus memento mori (Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit). Geschichte, Liebe, Land- und Hirtenleben, aber auch Kritik am Hofleben sind Gegenstand der Dichtung. Oft setzt sie sich satirisch mit den politischen und gesellschaftlichen Zuständen auseinander.[519]

[519] z.B. Friedrich von Logau 1604-1655 und Gelegenheitsdichtung. Zu carpe diem versus vanitas vgl. auch Koh.

Am Beispiel von Adam Kriegers (1634-1666) *Weinlied* kann exemplarisch die Nähe von Michals Spottlied zur barocken Lyrik aufgezeigt werden.[520] *Michals Spottlied* hat formale, thematische und wörtliche Anklänge an das *Weinlied*. So gleicht es diesem vom Reimschema, dem Kreuzreim a – b – a – b, her. Hermann thematisiert in *Michals Spottlied* wie Krieger im *Weinlied* Lebensgier/-lust und Verführung. In beiden Gedichten kommt der Ausruf: ‚Seht!' und die Begriffe sehen, tanzen, springen, herzen/Herz und Nase vor. Im untenstehenden Vergleich ist der Refrain kursiv gedruckt. Identische Wörter sind unterstrichen.

Michals Spottlied

1 Seht doch meinen Herrn und Meister, a
Wie er tanzet, wie er springt, b
Und im Kreise immer dreister a
Seine nackten Schenkel schwingt! b
Refr. Ach, du König eitler Demut, c
Treibest gar ein böses Spiel! d
Ich durchschaue deine Ränke e
Und des Tanzes böses Ziel! d

5 Seht ihr nicht in seinem Springen
Euer künftig Joch und Schmach?
Er wird euch zu tanzen zwingen
Seiner Tück' und Pfeife nach!

7 Drehen musst' zu allen Tagen
Alles sich allein um ihn,
Darum wird er euch verschlagen
Ringe durch die Nasen ziehn!

11 ... Hast mein Herz zu Leder gerbet,
Das dir zärtlich war dereinst!

13 Seht, wie hat er mich getrieben,
Ihm zu tanzen, hü und hott!, ...

15 Seht, wie sein Gemächt er schwänket ...

17 Seht mich drum am Fenster lachen: ...

19 Seht den Spott in meinem Blicke, ...

Der rheinsche Wein tanzt gar fein

1 Seht, wie der Rheinwein tanzt, a
in seinem schönen Glase, b
wie er hin und wieder ranzt, a
und kreucht in die Nase, b
dass man vom Geruche bald, c
dumm und dämsch muss werden, d
nein, was hat er vor Gewalt, c
über uns auf Erden. d

2 Lieber Rheinwein, küsse mich,
mit verliebten Scherzen,
ich hingegen werde dich
weidlich wieder herzen. ...

4 Aus den Magen in den Kopf,
springst du so behände ...
und willst immer oben naus,
machst ein solches Lärmen,
dass bei uns das ganze Haus
hebet an zu schwärmen.

5 Nun so tanz, mein lieber Wein,
tanz in deinem Glase,
tanze, weil wir lustig sein,
tanz auch in die Nase.
Durch die Nase tanze fort,
wo du hin kannst kommen,
und so wird uns auf dein Wort,
alles Leid entnommen.

Wichtigste Gestaltungsmerkmale der Barocklyrik sind insistierende Nennungen, Häufungen, Wortspiele, Klangmalereien, Anreden, Übertreibungen, Pointen, Bildlichkeit und Antithetik. Bei der insistierender Nennung wird auf ein Thema fokussiert, wobei das Gesagte variierend wiederholt und von verschiedenen Seiten her eingekreist wird. Eine Häufung kann eine Aufzählung einzelner Teile, eine Wiederholung, eine Reihung, ein Parallelismus, eine Periphrase oder eine Amplifikation sein. Barockdichtung hat gelehrt zu sein. Sie ist voller Anspielungen und zeichnet sich durch Rhetorikkenntnisse aus. Sein Ziel erreicht der Verfasser, resp. der Vortragende durch das Hervorrufen von Emotionen.

[520] Zu Adam Krieger s. z.B. Olszewsky, Hans-Josef: *Krieger, Adam.* In: BBKL. Bd. 4. Begr. und hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgef. v. Traugott Bautz. Herzberg: Bautz 1992:659-661. Zu Kriegers Weinlied s. http://www.dw.de/popups/pdf/8311849/liedtext-der-rheinische-wein-tanzt-gar-zu-fein.pdf, abgerufen am 19.11.2012.

Obwohl die Poesie der Rhetorik normalerweise entgegensteht, erinnert *Michals Spottlied* an beide barocke Dichtformen. *Michals Spottlied* ist wie Barockdichtung gelehrt: Es ist voller Anspielungen und zeichnet sich durch Rhetorikkenntnisse aus. Ihre Argumente (inventio) ordnet Michal wirkungsvoll an (dispositio) und schmückt sie aus (elocutio), bevor sie ihre Rede auswendig (memoria) dem Publikum vorträgt (actio/pronuntiatio).
Thematisch klingt die barocke Tadelrede (genus demonstrativum), resp. die politische Entscheidungsrede (genus deliberativum) an. Die dispositio sähe folgendermassen aus: Die Einleitung (exordium) und die Darlegung des Sachverhalts (narratio) umfasst die Strophen 1, 3, 5, 7 und den Refrain, wo Michal vor dem scheinbar harmlos tanzenden und demütigen König warnt, dessen Spiel sie durchschaut: Schon immer habe sich alles nach ihm drehen müssen. Bald wird er das Volk nach seiner Pfeife tanzen lassen. Den Beweis (argumentatio) liefert sie in den Strophen 9,11,13: Auch die ihn liebenden Sauliden hinterging David und verwendete sie für sich, bevor er das ganze Haus zerstörte. Auch sie mussten nach seinem Gusto tanzen. Die Zusammenfassung am Schluss (peroratio) umfasst die Strophen 15,17, 19,20: Michal fordert das Volk auf hinzuschauen, wie der König es zu ködern versucht und erklärt ihr verbittertes Lachen: Sie erkenne, dass David auch sein ihn liebendes Volk zu blinden Gefolgsleuten mache. Wie in der barokken Rede erregt sie am Schluss die Emotionen: Sie sehnt sich ihren Tod herbei und den von Davids ungeborenem Kind. Ihr Spott hat nur ein Ziel: Die Entlarvung des Königs. Mit ihrer Rede will sie wie im Hohen Stil (genus grande) bewegen (movere).
Wie die Lyrik des 17. Jahrhunderts könnte *Michals Spottlied* musikalisch aufgeführt werden. Wie in vielen barocken Gedichten kommt es zu einer Auseinandersetzung mit politischen Zuständen. Auch die wichtigsten Gestaltungsmerkmale der Barocklyrik kommen in *Michals Spottlied* vor. Insistierende Nennungen und Häufungen finden sich in Michals unentwegten Aufrufen an das Volk (‚seht'), in Davids Tanz sein bösartiges Ziel zu erkennen. Im Refrain hämmert sie dem Publikum ihre Botschaft so oft ein, bis es diese auswendig kennen muss. Wie Dichter der Barocklyrik arbeitet sie mit Wortspielen wie *„Einen Augs ist euer Mann,/Der euch will zu Blinden machen"* (Strophe 17), Lautmalereien wie *„Ihm zu tanzen, hü und hott!"* (Strophe 13), *Gemächt schwänken* (Strophe 15),[521] mit Tautologien wie *„Herr und Meister"* (Strophe 1) und *„Gift und Gall"* (Strophe 19), Anreden wie *„seht doch!"* (Strophe 1), *„Seht ihr nicht ...?"* (Strophe 5), *„Ach, du König"* (Refrain), Bildlichkeit *„Er wird euch zu tanzen zwingen,/Seiner Tück' und Pfeife nach!"* (Strophe 5), *„Darum wird er euch verschlagen/Ringe durch die Nasen ziehn!"* (Strophe 7), Parallelismen bei der Beschreibung von Davids Nacktheit *„Und im Kreise immer dreister/Seine nackten Schenkel schwingt!"* (Strophe 1), *„Seht, wie sein Gemächt er schwänket/Und sich nackt gibt vor euch ganz* (Strophe 15) und ihrem ‚Entblössungsziel' *„Dass entblösst sei Dawids Ränke/Und enblösst sein listig' Spiel!* (Stro-

[521] *Schwänken* existiert nicht. Hermann spielt mit seiner etymologisch eigentlich korrekten Wortschöpfung sowohl auf die Bedeutung von *schwenken* wie auch auf die von *schwanken* oder *Schwank* an. Denn das ahd./mhd. Verb *swenken* wie das spätmhd. Verb *swanken* ist vom mhd. Adj. *swanc* abgeleitet. Das Adj. *schwank* bedeutet heute biegsam, schmächtig, unsicher, das Verb *schwenken* hin und her bewegen/schwingen, schleudern, sich herumdrehen, die Richtung ändern, das Verb *schwanken* hin und her schwingen, sich auf und nieder bewegen, nicht fest sein, wechseln, taumeln, torkeln. Der *Schwank*, ab dem 16. Jh. eine derb-komische Erzählung, ab dem 19. Jh. ein possenartiges Bühnenstück, kommt vom mhd. *swanc* mit der Bedeutung Schlag, Hieb. Vgl. *Duden. Das Herkunftswörterbuch.* Dudenredaktion (Hg.). Bd. 7. Berlin: Dudenverlag, 5., neu bearb. Aufl. 2014:764,766-767.

phe 20) und Antithetik wie *„eitle Demut“* (Refrain). Das antithetische Lebensgefühl des Barock kommt beim gegensätzlichen Paar zum Ausdruck: Während Hermanns David für Lebensgier und Sinneslust steht, vertritt seine Michal ernüchternden Pessimismus, Vergänglichkeit und Todessehnsucht. Ihr Leben ist Vanitas.[522]

Vergleich mit Lyrik aus der Zeit des Vormärz

Verfassern von Protestliedern aus der Zeit des Vormärz geht es darum, die unerfüllten Versprechen deutscher Fürsten hinsichtlich eines einheitlichen, freien Verfassungsstaates anzuprangern. Denn zur Zeit der Restauration kommen Adel und Klerus wieder an der Macht, Zensur und Denunziantentum herrschen vor. Die politischen Aussagen der Agitatoren kommen oft als einfach gestaltete Lieder daher, was die Wirkung der Texte unterstützt. Ihre Lyrik zeichnet sich vor allem durch vierzeilige Strophen, vierhebigen Jambus oder Trochäus, Kreuz- und Paarreim aus und trägt so der Rezeptionsfähigkeit der Hörerschaft Rechnung. Oft werden die neuen Texte mit eingängigen Melodien von Volks-, Vaterlands-, Gesellschafts-, Kirchen-, Soldaten-, Studenten- und Trinkliedern gesungen. Die Agitatoren gebrauchen also das sogenannte Kontrafakturverfahren. So gehen die mit diesen Liedern verbundenen Assoziationen auf die neuen Texte über und übertragen dessen emotionale Qualitäten. Beliebt sind auch Melodien früherer Widerstandslieder gegen die Franzosen, mit denen die Revolutionäre sich nun gegen den inneren Feind richten.[523]

Nicht nur formal erinnert *Michals Spottlied* mit seinen vierhebigen Jamben und Kreuzreimen in vierzeiligen Strophen an Vormärz-Lieder. Thematisch erinnert der Hass der machtlosen Königstochter gegenüber dem König David an den ungebändigten Hass der Machtlosen gegenüber ihren Unterdrückern in Vormärz-Liedern, wie er zum Beispiel in *Das Lied vom Hasse* von Georg Herwegh oder in *Die schlesischen Weber* von Heinrich Heine zum Ausdruck kommt.

Formale und thematische Anklänge und ein wörtlicher Anklang sind zum Beispiel an das Vormärz-*Lied vom Hecker* des regierungstreuen Karl Christoph Nadler (1809-1849) auszumachen. Der schöne und charismatische Friedrich Hecker (1811-1881), Obergerichtsadvokat in Mannheim und seit 1842 Mitglied der zweiten badischen Kammer, führte mit Gustav von Struve die radikale Linke, deren Ziel die Errichtung einer deutschen Republik war. Seine erfolgreichen Reden vor dem Volk brachten ihn in Zugzwang. Trotz grosser Unterstützung auch aus dem Ausland, schaffte er es aber nicht, eine schlagkräftige Armee zusammenzustellen, und sein Freischarenzug scheiterte. Nach seiner Flucht in die Schweiz und später nach Amerika blieb er jahrzehntelang die heldenhafte Symbolfigur des Widerstandes in grossen Teilen Süddeutschlands.[524]

Formal sind Hermanns und Nadlers Gedichte Spottlieder. Obwohl Lieder als Kampfmittel eher kurz gehalten werden, gehören sowohl *Michals Spottlied* wie auch das *Lied vom Hecker* zu den wenigen agitatorisch wirkenden Liedern, die mehr als zehn Strophen aufweisen, weil sie Fakten und Einzelereignisse erzählen, Personen benennen und Stellung zum Zeitgeschehen beziehen.[525] *Michals Spott-*

---

[522] Vgl. Niefanger, Dirk: *Barock. Lehrbuch Germanistik.* Weimar: J. B. Metzler, 3., aktualisierte und erw. Aufl. 2012: v.a.14, 23-74, 77-84, 97-115. Weiterführende Information zur Barocklyrik s. z.B. Blecken, Gudrun: *Erläuterungen zu Lyrik des Barock.* Hollfeld: Bange 2009.

[523] Vgl. Otto, Ulrich: *Die historisch-politischen Lieder und Karikaturen des Vormärz und der Revolution von 1848/1849.* Köln: Pahl-Rugenstein 1982:65-85.

[524] Otto 1982:323-350 und http://www.liederlexikon.de/lieder/seht_da_steht_der_grosse_hecker, abgerufen am 12.02.2014.

[525] Vgl. Otto 1982:66.

lied und das *Lied vom Hecker* gleichen sich also von der Länge her, die sich aus der Erzählabsicht ergibt. *Michals Spottlied* gleicht dem *Heckerlied* auch vom Vers- und Reimschema her: Beide Lieder bestehen aus trochäischen Versen. Das Reimschema und das Metrum der ersten Strophe von *Michals Spottlied* ist mit dem des *Heckerliedes* identisch: a – b – a – b mit vier Takten, resp. vier betonten Silben. Beide Lieder behandeln dieselben Themen: Widerstand, Volksverführung und Machtgier. Und in beiden Gedichten erscheint wiederholt die Aufforderung an das Volk: „Seht!“
Im untenstehenden Vergleich sind identische Wörter und Übereinstimmungen betr. der Silbenanzahl grafisch gekennzeichnet.

Michals Spottlied	**Reim**	**Das Lied vom Hecker**	**Reim**
1 Seht doch meinen Herrn und Meister,	a	1 Seht, da steht der große Hecker,	a
/ `x x / `x x / `x x/ `x x /		/ `x x / `x x / `x x/ `x x /	
Wie er tanzet, wie er springt,	b	Eine Feder auf dem Hut,	b
/ `x x / `x x / `x x/ `x		**/ `x x / `x x / `x x/ `x**	
Und im Kreise immer dreister	a	Seht, da steht der Volkserwecker,	a
/ `x x / `x x / `x x/ `x x /		/ `x x / `x x / `x x/ `x x /	
Seine nackten Schenkel schwingt!	b	Lechzend nach Tyrannenblut!	b
/ `x x / `x x / `x x/ `x		**/ `x x / `x x / `x x/ `x**	
Refr. Ach, du König eitler Demut,	c	Wasserstiefeln, dicke Sohlen,	c
/ `x x / `x x / `x x/ `x x /		/ `x x / `x x / `x x/ `x x /	
Treibest gar ein böses Spiel!	d	Säbeln trägt er und Pistolen,	c
/ `x x / `x x / `x x/ `x		/ `x x / `x x / `x x/ `x x /	
Ich durchschaue deine Ränke	e	Und zum Peter sagte er:	d
/ `x x / `x x / `x x/ `x x /		**/ `x x / `x x / `x x/ `x**	
Und des Tanzes böses Ziel! 2	d	„Peter sei du Statthalter!“ ...	d
/ `x x / `x x / `x x/ `x		**/ `x x / `x x / `x x/ `x**	

Seht ihr nicht in seinem Springen
Euer künftig Joch und Schmach? ...

Seht, wie hat er mich getrieben,
Ihm zu tanzen, hü und hott!, ...

Seht, wie sein Gemächt er schwänket ...

Seht mich drum am Fenster lachen ...

Seht den Spott in meinem Blicke ...

3 Pflästerer und Schieferdecker,
Alles, niederig und hoch,
Alles jauchzte unserm Hecker,
Als er aus zum Kampfe zog.
Handwerksburschen, Literaten,
Tailleurs, Bauern, Advokaten,
Alles folgte rasch dem Zug,
Als er seine Trommel schlug.

4 Rumbidibum, Dumdumdumbum;
Und bei Straf’ liess Weisshaar sagen
Rings im ganzen Land herum:
„Thut euch schnell zusammenraffen,
Gebt mir Mannschaft, Pferde, Waffen,
Oder ich bring’ Alles um.“ ...

Vergleich *Michals Spottlied* und *Der Zauberlehrling*[526]

Einerseits sind thematische und wörtliche Anklänge an Goethes *Zauberlehrling* auszumachen, anderseits gleichen sich die beiden Gedichte vom Vers- und Reimschema her. Hermann thematisiert in *Michals Spottlied* wie Goethe im *Zauberlehrling* die Machtgier eines Aufsteigers und seine Selbstüberschätzung. In beiden

[526] Von Goethe, Johann Wolfgang: *Der Zauberlehrling*. In: Friedrich Schiller (Hg.): Musen-Almanach für das Jahr 1798. Tübingen: J.G. Cotta, 1. Aufl. 1797:32-37, resp. in: Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. Erster Band. Stuttgart/Tübingen: J.G. Cotta'sche Buchhandlung 1827:217-220.

Gedichten kommen die Ausrufe ‚Seht!', ‚Ach!' ‚Weh(e)!' und die Wendung ‚Herr und Meister' vor. Beide bestehen aus trochäischen Versen. Hermann verwendet wie Goethe Kreuzreime (a – b – a – b). Das Reimschema der ersten Strophe des *Zauberlehrling* ist a – b – a – b – c – d – e – d, das von *Michals Spottlied* a – b – a – b, das des Refrains c – d – e – d. Im untenstehenden Vergleich sind identische Wörter und Übereinstimmungen betr. der Silbenanzahl grafisch gekennzeichnet.

Michals Spottlied	**Reim**	***Der Zauberlehrling***	**Reim**
1 **Seht** doch meinen **Herrn und Meister,** / `x x / `x x / `x x/ `x x /	a	1 Hat der alte Hexen**meister** / `x x / `x x / `x x/ `x x /	a
Wie er tanzet, wie er springt, **/ `x x / `x x / `x x/ `x**	b	Sich doch einmal wegbegeben! / `x x / `x x / `x x / `x x /	b
Und im Kreise immer dreister / `x x / `x x / `x x/ `x x /	a	Und nun sollen seine Geister / `x x / `x x / `x x / `x x /	a
Seine nackten Schenkel schwingt! **/ `x x / `x x / `x x/ `x**	b	Auch nach meinem Willen leben! / `x x / `x x / `x x / `x x /	b
Refr. ***Ach****, du König eitler Demut,* / `x x / `x x / `x x/ `x x	(a)c	Seine Wort' und Werke / `x x / `x x / `x x /	c
Treibest gar ein böses Spiel! **/ `x x / `x x / `x x/ `x**	(b)d	Merkt' ich und den Brauch, / `x x / `x x / `x	d
Ich durchschaue deine Ränke / `x x / `x x / `x x/ `x x	(c)e	Und mit Geistesstärke / `x x/ `x x/ `x x /	c
Und des Tanzes böses Ziel! ... **/ `x x / `x x / `x x/ `x**	(b)d	Tu' ich Wunder auch. ... / `x x / `x x / `x	d

5 **Seht** ihr nicht in seinem Springen
Euer künftig Joch und Schmach? ...

13 **Seht,** wie hat er mich getrieben,
Ihm zu tanzen, hü und hott!, ...

15 **Seht,** wie sein Gemächt er schwänket
...

17 **Seht** mich drum am Fenster lachen:
Einen Augs ist euer Mann ...

19 **Seht** den Spott in meinem Blicke,
Gift und Gall des Feuer sind! ...

20 ***Weh*** *dem König eitler Demut!*
All mein Spott hat nur ein Ziel ...

5 **Seht,** er läuft zum Ufer nieder; ...

6 ... ***Ach,*** *ich merk' es!* ***Weh****e!* ***Weh****e!*
Hab' ich doch das Wort vergessen!

7 **Ach**, das Wort, worauf am Ende
Er das wird, was er gewesen. ...
Ach! und hundert Flüsse
Stürzen auf mich ein.

8 ... ***Ach****! nun wird mir immer bänger!*

11 **Seht**, da kommt er schleppend
wieder! ... **Seht**, er ist entzwei! ...

12 ***Weh****e!* ***Weh****e! / Beide Teile / Stehn in Eile / Schon als Knechte / Völlig fertig in die Höhe! / Helft mir,* ***ach!*** *ihr hohen Mächte!*

13 **Herr und Meister,** hör' mich rufen!
- **Ach,** da kommt der **Meister**! / Herr,
die Not ist gross! / Die ich rief, die
Geister, / Werd' ich nun nicht los. ...

Gesamtdarstellung von Anspielungen und Deutungen nach Strophen[527]

Erste Strophe: Mit *„Seht doch meinen Herrn und Meister“* spielt Hermann auf Goethes *Zauberlehrling* an. ‚Herr und Meister' und ‚seht' beziehen sich hier auf den König. Er wird durch diese Bezugnahme als Hexenmeister dargestellt, der keinen weiteren ‚Herr[n]' über sich hat. Das wiederholte ‚Seht' nimmt auf seine ausser Kontrolle geratene Machtgier Bezug. Mit ihrer Liebe hat Michal wie der Zauberlehrling einen Mechanismus in Gang gesetzt, den sie längst nicht mehr zu kontrollieren vermag. Die Warnung ‚Seht', auf einen Volksverführer bezogen, erinnert auch an das *Lied vom grossen Hecker*. Und gleichzeitig ruft ‚seht' im Zusammenhang mit ‚tanzt' Kriegers *Der Rheinsche Wein* ins Gedächtnis. Auch der König verführt mit seinem Tanz und seinen nackten Schenkeln wie ein dusslig machender Wein. Während bei Adam der Geruch des Weins seinen Opfern in die Nase dringt, zieht David ihnen Ringe durch das Geruchsorgan.

„Wie er tanzet, wie er springt“ erinnert entfernt an einen Ausspruch eines Jägers an einen Wachtmeister in Schillers *Wallenstein* (*Wallensteins Lager*, 6. Auftritt). Da Letzterer etwas auf sich hält, nur weil er sich in der Nähe des Feldherrn Wallenstein befindet, wirft ihm Ersterer vor: „*Wie er räuspert und wie er spuckt,/Das habt Ihr ihm glücklich abgeguckt/Aber sein Schenie, ich meine sein Geist,/Sich nicht auf der Wachparade weist.“*[528] Durch diese Bezugnahme wirft Michal ihrem Mann seine Fehleinschätzung als etwas Höhergestelltes und Dummheit vor. Sie weist darauf hin, dass der König nicht primär die Kontrolle über Menschen erlangt, indem er das Zepter, sondern indem er seine Schenkel schwingt. Im Zusammenhang mit ‚dreist' gibt es die Wendung ‚dreist und gottesfürchtig', die bedeutet, dass etwas mit einer selbstverständlichen Kühnheit und Frechheit, unverfroren und ohne Skrupel getan wird.[529]

Zweite Strophe/Refrain: Mit *„Ach, du König eitler Demut“* meint Michal, dass der König mit seiner Nacktheit Demut vorgibt, dabei aber Eitelkeit zelebriert. Hermann lässt mit Michals Kritik an David Sokrates' Kritik an Antisthenes anklingen: David ist mit seiner zur Schau gestellten Bescheidenheit wie der Kyniker Antisthenes, der ein Loch in seinem Mantel allzu offensichtlich hervorhob, was eine spitze Bemerkung Sokrates' nach sich zog: *„Deine Eitelkeit blinkt mir aus deinem Mantel entgegen.“*[530]

David treibt ein ‚böses Spiel' mit dem Volk. ‚Es mit jemandem treiben' bedeutet umgangssprachlich Sex haben.[531] David täuscht mit Handlungen, mit denen er ein ‚böses Ziel' verfolgt. Bewusst setzt er dabei immer wieder seine sexuelle Ausstrahlung ein und treibt es im wahrsten Sinn des Wortes zu weit.[532] Michal, die ihn seit vielen Jahren kennt, durchschaut seine ‚Ränke'. Mit seinen drehenden Bewe-

---

[527] Mit Michal und David sind hier immer Hermanns David und Michal gemeint.

[528] Schiller, Friedrich: Sämtliche Werke in zehn Bänden. *Wallenstein, Maria Stuart. Die Jungfrau von Orleans.* Bd. 4. Hans-Günther Thalheim et al (Hgg.) Berlin: Aufbau-Verlag 2005:22.

[529] *Duden. Das grosse Buch der Zitate und Redewendungen.* Dudenredaktion (Hg.). Mannheim/ Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag 2002:167; *Duden. Redewendungen. Wörterbuch der deutschen Idiomatik*. Bd. 11. Dudenredaktion (Hg.). Berlin/ Mannheim/Zürich: Dudenverlag, 4., neu bearb. und aktualisierte Aufl. 2013:168.

[530] Vgl. Diogenes, Laertios: *Sechstes Buch. Antisthenes*. In: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Aus dem Griech. übers. von Otto Apelt. Unter Mitarbeit v. Hans Günter Zekel. Neu hg. von Klaus Reich (1921). Hamburg: Felix Meiner, 3. Aufl. 1990:298 (295-303). Den Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Ernst Axel Knauf.

[531] Vgl. *Duden. Deutsches Universalwörterbuch.* Dudenredaktion (Hg.). Mannheim/Leipzig/Wien: Dudenverlag, 5., überarb. Aufl. 2003:1600.

[532] Zu sein Spiel mit jemandem treiben; das Spiel zu weit treiben vgl. *Duden. Das grosse Buch der Zitate und Redewendungen.* 2002:654.

gungen versucht der ‚Ränkeschmied' David mit ‚krummen Touren' das Volk zu verführen.[533]
Mit der Interjektion ‚Ach', die neun Mal erscheint, wird an die verzweifelten ‚Achs' des Zauberlehrlings angesichts der von ihm ausgelösten Katastrophe angespielt. Michal hat allen Grund, ‚Achs' aufgrund der zunehmenden Macht Davids auszustossen, die sie mit ihrer Liebe zu ihm gefördert hat. Als Miturheberin ‚der Katastrophe David' wendet sie sich an die einzige ihr noch verbleibende Hilfsmöglichkeit, das Volk. Doch dieses ist kein Hexenmeister. So kann kein erlösendes ‚Ach' von ihren Lippen kommen, wie dies bei Goethe in Strophe 13 der Fall ist.
Dritte Strophe: Michal zitiert die Redewendung ‚kein Wässerchen trüben' aus Äsops Fabel vom Wolf und Lamm. Ersterer beschuldigte Letzteres, sein Trinkwasser verschmutzt zu haben und frisst es deshalb auf. Es war jedoch unschuldig: Es hatte unterhalb des Wolfes aus dem Fluss getrunken. Die Redewendung bezeichnet Harmlosigkeit, resp. die scheinbare Unfähigkeit, auch nur das geringste Vergehen zu begehen. David nacktes, demütiges Kreisen sieht unschuldig aus, ist es aber nicht. Obwohl er wie ein Lämmchen aussieht, ist er ein Wolf im Schafspelz.
‚Kreisen' ruft die Assoziation einer Geburt hervor. Durch die Rückführung der Lade, in dessen Kontext das Lied steht, gebärt sich ein König von ‚Gottes Gnaden' selber. Michal verweigert sich zweierlei ‚Kreisen': dem Kreisen um den sich selbst liebenden David, in dessen Gebaren das Volk Gotteslob zu sehen vermeint und dem Kreisen bei der Geburt seines Sohnes, der seine Königherrschaft in Israel legitimieren soll.
Fünfte Strophe: Rhetorisch fragt Michal das Volk zunächst, ob es denn nicht des Königs Motivation zu seinem Springen durchschaue, um danach deutlicher zu werden und lautstark (Ausrufezeichen) zu ‚prophezeien', dass er, der sich im Moment noch tanzend nach der Pfeife richtet, bald selber Pfeife spielen und ihm seinen Rhythmus aufzwingen werde. Die Redewendung ‚nach jemandes Pfeife tanzen' bedeutet, willenlos alles tun, was verlangt wird. Die Pfeife, resp. Flöte, war ein bei Tanzmusik häufig eingesetztes Instrument, nach dem sich der Tänzer richtete.[534]
Siebte Strophe: Michal erzählt von ihrer Erfahrung: Schon immer wollte David im Mittelpunkt stehen, musste sich alles um ihn drehen. Sie will aufzeigen, dass des Königs Herumdrehen täuscht. Eigentlich muss sich die Welt um ihn drehen. Im zweiten Teil der Strophe ‚prophezeit' sie dem Volk, dass David ihm ‚verschlagen' wie einem (Un-)Tier ‚Ringe durch die Nasen' ziehen wird. Wiederum wird ihrer ‚Prophezeiung' durch ein Ausrufezeichen Nachdruck verliehen.
Neunte Strophe: Michal kleidet Davids Vergehen an seiner ihn liebenden Umwelt in eine rhetorische Frage, der sie wiederum laut Nachdruck verleiht (Ausrufezeichen): Sie erinnert daran, dass er Saul und Jonathan, die in Liebe zu ihm ‚verfangen' waren, missbrauchte und warnt das Volk, dass dieser König nur sich selber lieben kann.
Elfte Strophe: Michal wendet sich laut an den König (Ausrufezeichen) und klagt ihn öffentlich der Zerstörung des Saulhauses an. Er habe nur vorgegeben, um die Sauliden zu trauern. Hier führt sie das Thema Liebe und Verrat aus der fünften (neunten) Strophe weiter.
Dreizehnte Strophe: Michal nimmt ihre Warnung aus der dritten (fünften) Strophe auf: Bald müsse auch das Volk nach Davids Pfeife tanzen. In der Fuhrmannsspra-

[533] Rank bedeutet (Weg-) Krümmung, Wendung. Vgl. *Duden. Redewendungen. Wörterbuch der deutschen Idiomatik*. 2013:591.
[534] Vgl. *Duden. Das grosse Buch der Zitate und Redewendungen.* 2002:527.

che bedeutet ‚hü' vorwärts, halt oder links, ‚hott' vorwärts oder rechts.[535] Aus ihrer Sicht vermag David sich nur sich selber zu lieben ‚wie ein Gott'. Indem sie den unbestimmten Artikel vor Gott setzt, wirft sie ihm Götzendienst vor. Während die Israeliten um das Goldene Kalb tanzten, ist er sich selber Goldenes Kalb, um das er tanzt.

Fünfzehnte Strophe: Michal fordert die Zuhörerschaft auf, genau hinzuschauen, wie der König exhibitionistisch seine beim Tanz auf- und abwippenden Genitalien zeigt und so tut, als würde er dabei wie ein unschuldiges Kind seine ganze Nackt- und Verletzbarkeit zeigen. Das aus dem Althochdeutschen stammende, auch im Mittel- und Neuhochdeutschen existierende ‚Gemächt' ist für David zutreffend, lässt es sich doch von Macht und Kraft herleiten. Das ‚archaisierende' Verb ‚schwänken' lässt die Vorstellung aufkommen, dass der König sein vermeintlich Intimstes wie eine im Rhythmus der Musik auf- und ab- und hin- und herschwingende Fahne vor sich herführt. Dabei benimmt sich der König wie in einem ‚Schwank'. Auch wenn er auf einige lustig wirken sollte, ist er höchst gefährlich. Michal warnt davor, sich geschmeichelt zu fühlen, an diesem intimen Akt teilnehmen zu dürfen. Sie als seine Frau weiss es: Seine Nacktheit ist kein Vertrauensbeweis. Das Volk sollte nicht glauben, dass Böse keinen Tanz hätten. Hier spielt sie auf Johann Gottfried Seumes (1763-1810) *Gesänge* von 1804 an: *Wo man singet,/lass dich ruhig nieder,/(Ohne Furcht, was man im Lande glaubt,/Wo man singet, wird kein Mensch beraubt,)/Bösewichter haben keine Lieder.*[536] Im Refrain will sie klarmachen, dass der König genau auf diese Vorstellung baut und zählt.

Siebzehnte Strophe: Michal erklärt dem Volk, weshalb sie am Fenster lacht. Es ist ein (wieder-) erkennendes und gleichzeitig ohnmächtiges und verzweifeltes Lachen. Michal spielt mit dem Begriff ‚Auge'. Mit ‚einen Augs ist euer Mann' spielt Michal auf das deutsche Sprichwort *„Unter den Blinden ist der Einäugige König"* sicherlich auch auf Sir 20,14, auf Davids Gier und Unersättlichkeit, an. Gemäss Duden kann auch gemeint sein, dass er ein Auge für sein Volk hat, dass er es also gut einschätzen kann oder aber, dass er ein Auge auf sein Volk hat, dass er es also auf dieses abgesehen hat.[537] Wer etwas ins Auge fasst, hat sich Bestimmtes vorgenommen, wer etwas im Auge hat, hat Bestimmtes im Sinn und dabei nur seinen Vorteil im Auge.[538] Wie der einäugige Kyklop Polyphem aus Homers *Odysee* trachtet David nach Menschenfleisch. Doch der menschenverachtende David wird nicht wie Polyphem blind gemacht, sondern er trachtet danach, sein Volk blind zu machen. Im Kontext von 2Sam 5,8 bedeutet *„Der euch will zu Blinden machen/Dass er König bleiben kann"*, dass David seine treusten Anhänger wie schon die Sauliden umbringen lassen wird.

Neunzehnte Strophe: Hier wird das Augenmotiv weitergeführt. In Michals Blick soll das Publikum den Spott über den König erkennen. Sie offenbart dem Volk ihre Wut und ihren abgrundtiefen Hass auf ihn. Das anfangs begehrliche Feuer in ihren Augen hat einem hasserfüllten Platz gemacht. Sie geht in ihrer ohnmächtigen Verzweiflung so weit, dass sie sich und Davids ungeborenem Kind den Tod wünscht.

---

[535] Das umgangssprachliche ‚hü und hott' bedeutet, dass jemand seine Meinung ständig ändert. Meinte Michal diese Bedeutung, bezeichnete sie David auch als launischen Menschen. Vgl. *Duden. Das grosse Buch der Zitate und Redewendungen* 2002:332.

[536] Weiterführende Information zu Seume s. z.B. Zänker, Eberhard: *Johann Gottfried Seume*. Eine Biografie. Leipzig: Faber & Faber 2005. Im Volksmund wurde der letzte Vers der ersten Strophe verkürzt zu *Böse Menschen haben keine Lieder*. Zum Lied s. z.B. http://www.lieder-archiv.de/wo_man_singt_lass_dich_ruhig_nieder-notenblatt_400014.html, abgerufen am 19.11.2012.

[537] Vgl. *Duden. Das grosse Buch der Zitate und Redewendungen* 2002:371.

[538] Vgl. *Duden. Das grosse Buch der Zitate und Redewendungen* 2002:385, 349.

Zwanzigste Strophe: Während Michal bis anhin den König mit *„Ach, du König eitler Demut“* anrief, wendet sie sich hier an das Volk. Ihr *„Weh, (dem König eitler Demut)“* erinnert an Weh-Rufe bei Jes, Jer und Hab und an die in Goethes *Zauberlehrling* in der sechsten und zwölften Strophe. Bei Hermann erscheint jedoch am Schluss kein erlösendes ‚Ach' wie dies bei Goethe in der zweitletzten Strophe der Fall ist. Der Reim des zweiten und vierten Verses des Refrains erscheint hier verkehrt herum. Während Michal im zweiten Vers jeweils den König anklagte: *„Treibest gar ein böses Spiel“* und ihm in der vierten klarmachte, dass sie seines *„Tanzes böses Ziel“* durchschaue, erklärt sie nun dem Volk im zweiten und vierten Vers, dass ihr *„Spott ... nur ein Ziel“* habe, nämlich *„sein listig' Spiel“* zu entblössen.

Deutung im Kontext von weiteren Hermann-Gedichten

Michals Spottlied steht im Kapitel *Samstag: Schlagworte*. Um 1770 war mit einem Schlagwort das Einsatzwort für Schauspieler, ab Ende des 18. Jh.s das Losungswort oder der Wahlspruch gemeint. Bei Jean Paul war es das *„Wort, das eine Lage schlagartig erhellt“*. Heute wird das Schlagwort definiert als *„Wort, mit dem man schlägt, das man im Wortgefecht anwendet“.*[539] Schlagworte sind prägnante, oft formelhafte und leicht verständliche, an Emotionen appellierende Aussprüche mit Publikumswirksamkeit. Das Verb schlagen bedeutet unter anderem treffen, prügeln, fällen, besiegen, töten, durch rhythmische Bewegungen hör- und sichtbar machen oder einen melodischen Gesang oder Klang ertönen lassen.[540] Hermanns *Schlagworte* sind nach Jean Pauls Definition zu verstehen. Er bearbeitet im vorliegenden Gedicht nicht den Schlagabtausch zwischen der Saultochter und dem König von 2Sam 6,20-22, bei dem David als Sieger hervorgeht, da die biblische Verfasserschaft Michal nach 6,22 die Stimme verweigert,[541] sondern verleiht nur Michal die Stimme und verweigert sie David. Hermanns Gedicht ruft die Vorstellung hervor, dass Michals Schlagworte ein Schlager, ein Hit, in loyalen Kreisen des Hauses Saul gewesen sein könnten, die der Verfasserschaft von 2Sam 6,16.20.23 als Quelle gedient haben könnten. Auch wenn die Übertragungen von Bu, L 1545 oder L 1984 nicht die poetische Schönheit der Rede der biblischen Figur Michal wiederzugeben vermögen, wird auf der formalen Ebene klar, dass sie Schlagworte verwendet. Im hebräischen Prätext erscheint (neben diversen Alliterationen und Endreimen) der Schlagreim (!) *hig*gā**lôṯ** *nig***lôṯ**, bei dem sich sogar die Anlaute reimen.[542] Viele historisch-kritische Bibelwissenschaftler glauben, dass mit der Figur Michal die ältere israelitische Tradition im judäischen Davidtext erhalten blieb.[543] Wie dem auch sei: Auch wenn Fragmente einer wider-

[539] Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch. Bedeutungsgeschichte und Aufbau unseres Wortschatzes.* Überarb. und erweitert v. Helmut Henne et al. Tübingen: Max Niemeyer, 10., überarb. und erw. Aufl. 2002:847.

[540] Vgl. *Duden. Deutsches Universalwörterbuch.* 2003:1379.

[541] Zur Tat der literarischen Mörder Michals ab 2Sam 6,22 vgl. Exum, Cheryl J.: *Murder They Wrote: Ideology and the Manipulation of Female Presence in Biblical Narrative.* In: USQR 43. 1989:19-39. (In: Clines, David J.A./ Eskenazi, Tamara, C. (Eds.): Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation. JSOT Suppl. Ser. 119. Sheffield: Sheffield Academic Press 1991:176-198).

[542] Weiterführende Information s. Teil A S. 124-132.

[543] S. z.B. Maier, Johann: *Das altisraelitische Ladeheiligtum.* Beihefte zur ZAW 93. 1965:64, Anm. 147; Stolz, Fritz: *Das erste und zweite Buch Samuel.* ZBK AT 9. Zürich: TVZ 1981:217; Dietrich, Walter: *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments II*. BWANT 1 (Heft 201). Stuttgart: Kohlhammer 2012:202-206; Berg, Wilfried: *Scha'ul (Saul) Ben Kisch - Kämpfe und Schicksale. Darstellung und Deutung*

ständischen Repräsentantin der Israeliten in 1-2Sam Eingang gefunden hätten, hat ihr Protest bis heute bei den durch die Figur David bezirzten Menschen keinen Erfolg gezeitigt. Da hilft es wenig, wenn Hermann ihres Widerstandes gedenkt.[544]
Direkt vor *Michals Spottlied* steht ein Vierzeiler mit dem Titel *Einen mit Füssen treten*, der sich auf Jos 10,24 bezieht und nur aus vier Worten besteht: *„Im/Genick/Fuss/fassen“* (A 108). Diese Einordnung lässt folgende Interpretation zu: Hermanns Michal protestiert hier gegen Davids Ansinnen, nicht mehr nur im Genick der Sauliden, sondern auch in dem von ganz Israel Fuss zu fassen. Dass ihr Spottlied vor dem Gedicht *Das Goldene Kalb* (A 112) steht, kann dahingehend interpretiert werden, dass Israel erneut um ein Goldenes Kalb zu tanzen begonnen hat: um David. Der hebräische Ausdruck, der in Ex 32,4.8.19-20.24-25 für dieses Kalb verwendet wird, ist ʿēgel. Eine Frau mit dem Namen ʿeglā in der Bedeutung *Kalb* kommt in 2Sam 3,5 vor. Es handelt sich um die Gemahlin, die David in Hebron seinen sechsten Sohn Jitream gebar (vgl. 1Chr 3,3). In der rabbinischen Literatur wird Eglah mit Michal identifiziert, vgl. bSanh 21a.[545] Hermanns David umwirbt nicht Michal-Eglah, wie das der Geliebte (Gott) mit der Geliebten (Israel) im HL tut. Weder die Repräsentantin Israels noch Israel umkreist er, sondern nur sich selber. Die Positionierung von *Michals Spottlied* zwischen diesen zwei Gedichten ist meines Erachtens sehr gelungen.
Was die Figuren David und Michal in diesem Gedicht verbindet, ist Musik: Rhythmus und Melodie, zu der er sich bewegt, Rhythmus und Melodie, in die sie ihre schlagenden Worte kleidet. Tanzt der König zu Michals Gesang, zu ihrem Rhythmus? Oder singt die Königstochter zur Melodie und nach dem Takt seines Tanzstückes? Gemeinsam ist ihnen auch, dass sie durch Musik ihre unterschiedlichen Ziele verfolgen: Er will mit seinem Tanz verführen, sie mit ihrem Lied entlarven.
Werden Hermanns Michalgedichte zusammen gelesen, entsteht der Eindruck, dass Bewegung in diese Beziehung kommt: David verweigert sich seiner Ehefrau nicht mehr. Mit Michals Andeutung, sich und Davids Kind umzubringen, bietet Hermann eine völlig neue Interpretation von 2Sam 6,23 an. Auffällig ist, dass seine Protagonistin hier weder von ihrem, noch von einem gemeinsamen Kind spricht. Hermanns David braucht offensichtlich zur Legitimierung seiner Machtübernahme und zur Stärkung und Aufrechterhaltung seiner Macht in ganz Israel nicht nur die Bundeslade in Jerusalem, sondern auch ein Kind der Saultochter. Denn offenbar ist er gefährdet. So ist die Rede davon, dass er das Volk manipulieren muss, damit ‚er König bleiben kann’ (Strophe 17). Hermann löst nicht den Widerspruch zwischen 2Sam 6,23 und 21,8-9. Wohl aber zeigt er eine Möglichkeit auf, wie 2Sam 6,23 verstanden werden könnte: Hermanns Michal sieht im Selbstmord und im Mord am Ungeborenen die letzte und einzige Möglichkeit, David und sein Kind um ihre Legitimität als Herrscher zu bringen.
Anders als bei anderen Auslegungen durch Rabbinen, Theologen und Bibelübersetzern bestraft bei Hermann kein Gott Michals Aufmüpfigkeit gegenüber ihrem

---

für historisch und religiös Interessierte. Die ältesten Überlieferungen zur Entstehung des israelitischen Königtums Bd. 4. Berlin: epubli 2014:94-96. Alle Texte über Michal sind jedoch sprachlich jung, Indizien für israelitische Herkunft gibt es nicht, und eine biografische Verbindung von Saul und David ist historisch nicht belegt, vgl. Finkelstein 2013:131-150. Die Texte über Michal wurden wahrscheinlich von ‚Davidisten’ aus persisch-hellenistischer Zeit überliefert. Hermann legt Michal die Warnung in den Mund, weil es heute jüdische und christliche Kreise gibt, bei denen die Figur David ursprungsmythische Funktion hat.
[544] S.u. Die Rezeption von Hermanns Gedichten.
[545] Weiterführende Information s. Bodi/Donnet-Guez 2005:111,130-133.

Mann.[546] Hermann rückt Michal durch ihren angedrohten Selbstmord in die Nähe ihres Vaters Sauls, vgl. 1Sam 31,4-12; 1Chr 4-14, Abimelechs, vgl. Ri 9,50-56, Simsons, vgl. 16,28-31, und Ahitofels, vgl. 2Sam 17,23. Gleichzeitig nimmt er mit dem Motiv des Hängens die Exekution ihrer Söhne von 2Sam 21,8-9 voraus. Und durch das Motiv des toten Kindes nimmt er den Tod von Batsebas Kind von 2Sam 12,18 voraus. Der Unterschied zu Batsebas Kind besteht darin, dass JHWH den König für seine Untaten bestraft, während ihn hier Hermanns Michal bestrafen will.
Hermann zeigt mit der Einordnung seines Michalgedichts auf, wie sich die Figuren Michal und David verselbständigt haben. Wie die Figur Ahasver in der christlichen Legende den Heiland verachtet, verspottete schon die Figur Michal einen Gesalbten, nämlich König David. Hätte die Warnung der Saultochter vor König David bei den Israeliten und Judäern Gehör gefunden, gäbe es das sich auf ihn berufende Judentum nicht. Es hätte auch das Juden verfolgende Christentum nicht gegeben und schon gar nicht die Ahasver-Legende, die sich ebenfalls verselbständigte. Die Ahasver-Figur ist eine männliche Michal-Figur, die wegen ihres Spotts und ihrer Verachtung für den Gesalbten unsterblich geworden ist. Schon viel länger als die Figur Ahasveros wandert aber die Figur Michal ruhelos und unsterblich in den Kopfräumen der biblischen Leserschaft herum. Dies zeigt ihre breite Rezeption durch Rabbinen, Schriftstellerinnen, Dichter, bildende Künstler, Theologinnen und Bibelwissenschaftler über mehr als zwanzig Jahrhunderte in unterschiedlichsten Sprach- und Kultur-Räumen.[547]
Es fällt auf, dass Hermann durch seine Gedichte immer wieder Kritik an scheinheiligen und menschenverachtenden politischen und religiösen Systemen übt, resp. an Menschen, die ihre verantwortungsvolle Position lediglich zur Stillung ihres Machthungers und zur Erreichung egoistischer Ziele missbrauchen. Und immer wieder zeigt er die Verknüpfung von Opfern, Tätern und Mitläufern auf.[548] Im weitesten Sinn tut hier Hermann Ähnliches wie die anderen ‚jungen deutsch-jüdischen Literaten', die mit ihrem Werk um die Schoa kreisen. Auch in seinem Gedicht spiegelt sich erlittenes Unrecht seiner Vorfahren, die den Aufstieg des nationalsozialistischen Gewaltherrschers miterlebten (aber evtl. nicht überlebten). Im Unterschied zu den ‚jungen deutsch-jüdischen Autoren' ist Hermanns Werk jedoch von grossem Wissen über den Tanach und das Judentum geprägt.[549] Während die jüdische Tradition jedoch Bedrohungen beim Erzfeind Amalek, Unterdrückung und Verfolgung bei den Ägyptern ausmacht, sich also auf Erzählungen aus der Tora stützt, tut er dies bei der Figur David aus den Neviim.[550]

---

[546] Vgl. z.B. Gemara bSanh 21a; Fussnote bei Zu zu 2Sam 6,23*; Sefer Netiwot ha-Schalom.* Mendelssohn/Böckler 2001. Hugenberger, G.P.: *Michal.* In: ISBE III. Grand Rapids: Eerdmans 1986: 348 (in: Clines/Eskenazi 1991:205-206).
[547] Zur Begründung der Eingrenzung dieser Arbeit auf die Rezeption der Figur Michal in der deutsch-jüdischen Literatur aufgrund der breiten Rezeption in der neuzeitlichen Literatur, v.a. in den USA s. S. 12-15.
[548] Vgl. z.B. *Heizers Brief an seine Frau*, wo die Perspektive eines Mitläufers gezeigt wird in GK 74.
[549] Vgl. S. 187-188.
[550] Zur Hermanns Spiegelung im ersten Michalgedicht s. S. 340-242. Gemäss Tora gelten Esaus Nachkommen, die Amalektiter, als Erzfeinde Israels. Ihre Untaten müssen erinnert, sie selber vollständig ausgerottet werden, vgl. z.B. Gen 36,12.16; Ex 17,8-16; Deut 25,17-19. Zur Lokalisierung der Amalekiter vgl. z.B. Num 13,29; 14,25.39-45; zu den Amalekitern in den Neviim vgl. z.B. Ri 3,13; 5,14; 6,3-5.33; 7,12; 10,12; 12,15; 1Sam 14,48; 15,1-33; 28,18; 30,1-20. Die Missachtung des Gebots der vollständigen Amalekiter-Ausrottung begründet den Verlust von Sauls Königtum, vgl. 1Sam 15,18 -16,14; 28,18. David hingegen wendet sich in 1Sam 27,8; 2Sam 1,1-16; 8,12 erfolgreich gegen die Amalekiter. Weiterführende Information s. z.B. Knauf, Ernst Axel: *Zum Text von Ri 5,14.* Biblica 64. 1983:428-429. Tanner, Hans Andreas: *Amalek. Der Feind Israels und der*

6 Rezeption von Matthias Hermanns Gedichten

Meines Erachtens gehört Hermann zu den hervorragenden Dichtern der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur. Dennoch ist auffällig, dass seine ersten Gedichtbände in verschiedenen Verlagen herauskamen. Gemäss Nolden hat er 1989 Schwierigkeiten, einen Verleger zu finden. Er sieht den Grund darin, dass der Literaturbetrieb damals noch den Ausgangspunkt zeitgenössischer jüdischer Literatur in der Debatte um die ‚Lyrik nach Auschwitz' ansetzte. Für nachgeborene jüdische Autorinnen und Autoren stelle sich aber die Frage nach einer ‚Literatur nach Celan'.[551]

Hermann macht bei seiner Bearbeitung der religiösen Überlieferung des Judentums eine allgemeine ‚condition humaine' sichtbar. Er bezieht nicht nur zu wichtigen Episoden der biblischen ‚Geschichte', sondern auch zu Überlieferern der jüdischen Tradition kritisch Position.[552] Eine Leserschaft, welche die Bibel aus religiöser Sicht liest, kann sich vor den Kopf gestossen fühlen. Hermann schlägt nach der Publikation des ersten Gedichtbandes *„von wenigen, wunderbaren Ausnahmen abgesehen, ein solcher Hass, ja, ein wilder Zorn von Laien wie Fachleuten aus der Literatur und der Theologie entgegen",* dass er sich zurückzieht. Er erklärt die Ablehnung seiner Gedichte folgendermassen: *„Mein Schreiben, besonders die Schoa- wie auch die Bibel-Gedichte, erwecken in vielen Menschen archaische Ängste und Schuld- wie Schamgefühle, auf die sie teils bewusst, teils unbewusst mit unbändigem Wüten in jedwelcher Form reagieren."*[553]

Meines Erachtens gibt es in den ablehnenden Reaktionen des Publikums und der fehlenden Rezeption vor allem zwei Gründe. In den neunziger Jahren war die Stimmung in Deutschland und in der Schweiz durch emotionale Debatten über historische Schattenseiten stark aufgeheizt. In der Schweiz war ein starker Leugnungs- und Verdrängungsprozess im Gange. Die abwehrende Haltung wird in den damaligen Mediendebatten über die sogenannten ‚Judengelder' (‚Raubgold') sichtbar. In der Schweiz und in Deutschland zeigte sich die Haltung ‚wahrheitsbeflissener' Kreise zum Beispiel an den Reaktionen auf Wilkomirskis *Bruchstücke* 1995. Nur wer Greueltaten der Nazis am eigenen Leib erfahren hatte, dem wurde zugestanden, diese auch literarisch bearbeiten zu dürfen. In Bezug auf die Schoa durfte es in dieser Zeit nur ‚Dichtung oder Wahrheit' geben.[554]

Feinds Jahwes. Eine Studie zu den Amalektexten im Alten Testament. Zürich: TVZ 2005. Haman gilt als Nachfahre des amalekitischen Königs Agag, vgl. Est 3,1.10. Amalek wird in späterer jüdischer Literatur auch mit anderen Feinden Israels gleichgesetzt: mit Rom und dem Christentum. An Pessach gedenken Juden nicht nur ihrer Erfahrungen in Ägypten, sondern sämtlicher Verfolgungen. Weiterführende Information s. z.B. Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Wolfgang Heuss (Übers). Berlin: Wagenbach 1988.

[551] Vgl. Nolden 1997:179.

[552] S. z.B. ‚Rabbi Löw der Lügner' in 72B 1989:23. Vgl. Nolden 1979:179.

[553] Persönliche Aussagen von Matthias Hermann.

[554] Wie stark die Angst vor der Aufdeckung der eigenen Vergangenheit war, zeigten z.B. die Reaktionen gegenüber dem Nachtwächter Christoph Meili (geb. 1968), der glaubte, wichtige Dokumente nachrichtenloser Vermögen vor dem Schredder der Schweizerischen Bankgesellschaft zu retten. Er wurde als Landesverräter gebrandmarkt und beantragte aufgrund der Schweizerischen Verleugnungshysterie in der Folge politisches Asyl in den USA. Bis heute wurde er nicht rehabilitiert. Bruno Dösekker (Grosjean), geb. 1941 in Biel, publizierte 1995 unter dem Namen Binjamin Wilkomirski *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948.* Frankfurt: Jüdischer Verlag 1995. Ein Ich-Erzähler berichtet hier aus der Perspektive eines Kindes von seinen Erlebnissen in der Zeit des Nationalsozialismus. Ende der 90-er Jahre wurde Wilkomirskis tatsächlicher biografischer Hintergrund aufgedeckt, und es konnte nachgewiesen werden, dass vieles in seinem Werk nicht historischen Fakten entspricht. Er hatte reale Erfahrungen – persönliche Demütigungen, aber auch Orte seiner Kindheit – von der Schweiz nach Polen projiziert und in einer Art Schoa-Biografie verarbei-

Ein zweiter Grund der fehlenden Rezeption liegt meiner Ansicht nach bei Hermanns Themen, die einen kleinen Leserkreis ansprechen. Unter Sechzigjährige verfügen oft nicht mehr über genügend Bibel- und Geschichtskenntnisse, um Hermanns Gedichte verstehen zu können. Sowohl von jüdischen wie auch von christlichen Kreisen interessieren sich eher liberal Sozialisierte, resp. liberal Eingestellte für die von Hermann angesprochenen Themen. Deren Bibelkenntnisse lassen jedoch oft zu wünschen übrig. Stark religiös sozialisierte Personen, die auch in späteren Lebensjahren ihren religiösen Horizont nicht zu öffnen vermögen, interessieren sich zwar für die Daviderzählung, die für sie Geschichte ist, werden aber kaum an Hermanns David-kritischen Gedichten Gefallen finden.[555]
Dennoch: Ab 1992 finden Hermanns Gedichte Eingang in Anthologien.[556] Nolden gehört zu den ersten Literaturwissenschaftlern, die Hermann rezipieren, seine Genialität erfassen und ihn in einem kurzen Artikel angemessen würdigen.[557] Ab 2000 taucht Hermanns Name in einem Lexikon für deutsch-jüdische Literatur auf, später auch in Lexika für deutsche Literatur.[558] 2005 wird er den Aachener Peter-Klein-Literaturpreis geehrt. Die beiden Michalgedichte werden in dieser Arbeit das erste Mal besprochen und gewürdigt.

7 Matthias Hermanns Umgang mit Leerstellen, Widersprüchen und Unklarheiten in den Michal-Fragmenten

Hermann beantwortet einige Fragen, die im Prätext aufgeworfen werden, aus Sicht seiner Protagonistin Michal.

---

tet. Weiterführende Information s. z.B. Diekmann, Irene/Schoeps, Julius H. (Hgg.): *Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein.* Zürich: Pendo 2002. Die Gedächtnisforschung hat unterdessen aber zur Genüge nachgewiesen, dass jegliche Erinnerung während der Zeit verändert wird, und auch Oral History mit Vorsicht zu geniessen ist.

[555] Mit dem Begriff ‚sozialisiert' ist hier die Erziehung gemeint. Viele jüdisch und christlich sozialisierte Menschen nehmen nicht mehr aktiv am Gemeindeleben teil, resp. sind aus den Gemeinden ausgetreten. Aus meiner zwanzigjährigen Erfahrung als Sekundarlehrerin phil I und meiner jahrelangen Erfahrung als Erwachsenenbildnerin in der Lehrerinnen- und Lehrerweiterbildung bin ich sowohl über die Geschichtskenntnisse von Zürcher Sekundarschülerinnen und -schülern wie auch über die von Lehrerkolleginnen und -kollegen informiert. Als ausgebildete Religionslehrerin kenne ich auch die Schwerpunktsetzung im Religionsunterricht des Kantons Zürich bis ca. 2000.

[556] z.B. in Lamping, Dieter (Hg.): *Dein aschenes Haar Sulamith, Dichtung über den Holocaust.* München: Piper 1992 (S. 127 *Der Chassid im Ghetto* aus B); Schuetz, Hans (Hg.): *Juden in der deutschen* Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick. München/Zürich: Piper 1992 (S. 329 *Ich treibe Im leckgeschlagenen Boot ...* aus B); Zwanger, Helmut (Hg.): *Gott im Gedicht. Eine Anthologie von 1945 bis heute.* Tübingen: Klöpfer und Meyer 2007 (S. 103 *Gebot* aus B; S. 177 *Im Golan* aus GK); Lermen, Birgit/Lenzen, Verena (Hgg.): *„es stand / Jerusalem um uns". Jerusalem in Gedichten des 20. und 21. Jahrhunderts.* Möchengladbach: B. Kühlen 2016 (S. 168 *Schabbatabend im orthodoxen Viertel von Jerusalem* aus GK). Auch in Hessing, Jakob (Hg.): *Jüdischer Almanach 1994 des Leo Baeck Instituts*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp 1993 finden sich dieses Gedicht und drei Liebesgedichte.

[557] Nolden 1997. Eine weitere Germanistin, die Hermann rezipiert, ist Katharina Zillmer: *Zur literarischen Rezeption der König-David-Figur bei Matthias Hermann im Vergleich zu Stefan Heym und Grete Weil.* BA-Arbeit im Erstfach Deutsche Sprache und Literatur. Universität Rostock, Philosophische Fakultät Institut für Germanistik. Vorgelegt am: 31.07.2006. E-book Grin: 2006. Ich gehe nicht auf diese Arbeit ein, da sie sich für meine Zielsetzung nicht als ergiebig erweist.

[558] Grubitz in *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur.* 2000:221-223; resp. 2., aktualisierte und erw. Aufl. 2012:203-204; z.B. Hagestedt, Lutz (Hg.): *Deutsches Literatur-Lexikon. Das 20. Jahrhundert. Biographisch-bibliographisches Handbuch. Bd. XVII.* Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011:145.

Was bedeutet ‚spottete in ihrem Herzen' in 2Sam 6,16? Hermanns Michal spottet öffentlich und laut vor des Königs Publikum. Hermann kombiniert 6,16.20.
Weshalb ist Michal nicht bei den Feiernden? Sie könnte vom Fenster herunter eine bessere Position für ihre Agitation gegen David haben.
Wo und wie tritt sie David entgegen, vgl. 6,20? Verbal vom Fenster herunter (Str. 17), indem sie vor allem seine Anhängerschaft anspricht.
Weshalb verachtet sie den König? Geht es um Eifersucht? David missbraucht alle, die ihm folgen und ihn lieben. Hier geht es klar um Agitation gegen einen selbstherrlichen Herrscher.
Wie kommt es, dass die liebende und solidarische Michal aus 1Sam 18-19 den König verachtet? Hermanns Michal erkennt ihre Verblendung, ihre unheilvolle Abhängigkeit von David, ihre Mitschuld am Aufstieg dieses Tyrannen.
Weshalb bleibt Michal bis zu ihrem Tod kinderlos, vgl. 6,23? Hermanns Michal wünscht sich und einem von David empfangenen, noch ungeborenen Kind den Tod. Sie sieht darin die letzte Möglichkeit, David (und sein Kind) um die Legitimität als Herrscher über Israel zu bringen. Entweder legt sie, wie ihr Vater angesichts der ausweglosen Situation dem Feind gegenüber, Hand an sich selber und tötet so auch Davids Kind, oder aber der König erfüllt ihren hasserfüllten Wunsch und lässt sie nach ihrer Agitation umbringen, womit er auch sein Kind tötet. Aufgrund des Bestrebens dieser Figur, das im Plot der Daviderzählung auszumachen ist, sich bei der Tötung von Sauliden nicht die Hände schmutzig zu machen, könnte er sie aber auch vom Hof verbannt haben. Der Saulide Adriel könnte sie in der Folge aufgenommen, resp. geheiratet haben. Bei den in 2Sam 21,8-9 gehängten Söhnen Michals könnte es sich somit mindestens bei einem um Davids Sohn handeln. Da alle ihre Söhne umgebracht werden, stirbt sie kinderlos.

Fazit zur deutsch-jüdischen Michalliteratur des 20./21. Jahrhunderts
Im Folgenden fasse ich die Untersuchungsresultate zu den Dichterinnen und Schriftstellern und ihrer Michalwerke zusammen.

Else Lasker-Schüler: *Abigail.* Gedichtversionen von 1923 und 1932
Einiges weist darauf hin, dass Lasker-Schüler L 1912 kennt und verwendet. Wenn auch nicht auf den ersten Blick erkennbar, spielt die Dichterin auf das erste, zweite, dritte, sechste und siebte Michal-Fragment an, vor allem auf 1Sam 14,49; 18,20-28; 19,11-17; 2Sam 6,16.20, und stellt Verbindungen zu anderen Figuren her: zu Abraham und Isaak in Gen 22,9-13; zu Rebekka und Isaak in Gen 24,64; zu Rahel und Jakob in Gen 29,9; 30,43; 31,17; 32,8.16; zu Joseph in Gen 37,2; zu Juda in Gen 49,9; zu David in 1Sam 17,12.34-35; Ez 34,23; 37,24; Jes 11,1.10; 53,2.
Bei Lasker-Schülers zeichnerischem und literarischem Werk wie in ihrer Selbstdarstellung sind die androgynen Figuren Abigail und Jussuf identisch. In ihren beiden Abigail-Gedichten fügt sie diesen Aspekte von Sauls Tochter hinzu. Die biblischen Figuren Michal und Joseph haben in der Tat einiges gemein: Sie verlieren ihren Vater, ihre Familie, ihre Heimat. Im Schicksalsjahr 1932, als die zweite Version von *Abigail* erscheint, hat Lasker-Schüler schon antisemitische Übergriffe auf Leib und Leben erlebt. Die jüdische Katastrophe liegt in der Luft. Kurz danach wird die sich als eine Art Prophetin verstehende Dichterin heimatlos. Im Gegensatz zu Joseph und wie bei Michal wird es für sie kein Zurück in die Heimat geben. Mit dem Namen Abigail, mein Vater ist Freude, betont die Dichterin die besondere Vater-Tochter Beziehung. Saul unterweist seine Tochter in einem Wissen, das normalerweise einem Sohn zukommt. Lasker-Schüler nimmt die rabbinischen Auslegungen auf, die besagen, dass Michal Tora studiert hat. Somit beantwortet die Dichterin die Frage, weshalb die Königstochter David in 2Sam 6,20 entgegentritt: Ihre Kritik ist aus ihren Tora-Kenntnissen zu erklären.
Umbenennungen, wie dies bei Lasker-Schülers Michal der Fall ist, kommen schon in der Tora, bei den Vorfahren von Sauls Tochter vor: Jakob, von Elohim Israel genannt, bezeichnet seinen jüngsten Sohn anders als die Mutter Rahel. Benjamin, Sohn der Rechten, drückt die besondere Vater-Kind-Beziehung aus. Die Verbindung von Jussuf-Abigail, Benjamin und Michal-Abigail hat seine Logik. Joseph und Benjamin sind sich als Söhne Rahels sehr verbunden. Lasker-Schüler schreibt sich also mit ihrer Selbstbezeichnung Abigail, Sauls Tochter, somit Benjamitin und Israelitin, in diese Tradition ein. Sie füllt mit ihren beiden Gedichten die Leerstelle von Sauls Verhältnis zu seiner Tochter und zeigt eine Vater-Tochter-Beziehung, wie sie im ganzen Tanach nirgends vorkommt. Die Ausschliesslichkeit dieser Liebe wird in der Version von 1923 dadurch betont, dass Abigail-Michal die ‚einzige Tochter' ist, so wie Isaak der einzige Sohn Saras und Abrahams ist, nachdem sie Ismael in die Wüste geschickt haben. Die saulidische Familienloyalität bleibt im Gegensatz zum Prätext unangetastet, und zwar sowohl die von Saul zu seiner Tochter wie auch die von ihr zu ihm. Das Thema Liebe erscheint hier gender- und generationenverkehrt, bezieht sich also nicht auf Michals Liebe zu David, sondern auf Sauls Liebe zu seiner Tochter. Michals Rolle als ‚Frau Davids' lässt die Dichterin ausser Acht und verschmilzt die positive Seite Davids als Hirte mit Sauls Tochter.
König in Lasker-Schülers Gedichtswelt bis 1932 ist Saul, in Prosatexten Jussuf-Abigail. Nirgends tritt David als Hirte, Held oder König auf. Juda, das für David steht, bedeutet hier Bedrohung. Der Kampf der Saultochter gegen die Löwin, das

Symbol Judas, hat etwas so Ungeheuerliches, dass selbst die Gräser im Judatal erzittern. Während der biblische David allgemein als Hirte, Retter und Held gilt, besitzt die Saultochter diese Attribute selber. Sie oszilliert zwischen der kämpferischen Figur Michal aus 1Sam 19,11-17; 2Sam 6,20, der gegen Juda kämpfenden Figur Tamar aus Gen 38,6-30 und der Hirtinnen-Figur Rahel aus Gen 29,6-10. Die Figur David erscheint lediglich durch das/den Reis: Es handelt sich dabei um den durch die christlichen ‚Kulturen' vereinnahmten David, der die ‚Israeliten' bedroht. Auffällig ist Sauls Passivität angesichts der drohenden Gefahr für sein Königtum, der hier für das deutsche Judentum steht, das angesichts der Gefahr zwar wachsam, aber passiv bleibt, während die antijudaistische Saat aufgeht.
Den Figuren Abraham und Isaak und dem Opferkult gegenüber ist ironische Kritik herauszuhören. Isaak wird in Lasker-Schülers Gedichtswelt unsympathisch dargestellt. In *Abigail* ist vom Tod der Väter Abraham und Saul die Rede. Während die Dichterin 1923 auf einen Generationenkonflikt innerhalb des deutschen Judentums hinweisen könnte, steht Abraham 1932 eher für die ‚Israeliten' und Isaak und das Opferlämmchen für die christliche ‚Kultur'. Sauls Tochter verhält sich im Gegensatz zu Lasker-Schülers Isaak und Abraham vorbildlich: Sie setzt kein Lebewesen in der Wüste aus und opfert keinen Bock, vgl. Gen 21,14; 22,13. Nicht das vom Christentum vereinnahmte Opfer Isaak, sondern sie erscheint als einzige Figur ‚sündlos'.
Lasker-Schüler spiegelt sich also in der Figur der kämpferischen Königstochter, die sich der Werte der israelitischen Tradition bewusst ist, frei bleibt und sich nicht mit David verbindet, weder mit dem David der Christen, noch mit dem der Zionisten. Die Dichterin, die sich und ihr Judentum selber definiert, ohne Hergebrachtes zu zerstören, sondern um es zu ergänzen, scheitert 1932 in Deutschland und später in Palästina. Sie, die sich als Dichterin in der Tradition von Propheten sieht, kann das Ungeheure erahnen, nicht aber verhindern. Alle Figuren in *Abigail* sind Sinnbilder jüdischen Lebens, resp. Israels. Mit der Anspielung auf die Prüfung Abrahams belehrt Saul seine Tochter, dass jüdisches Leben immer schon Prüfung war und sich in der Geschichte immer wieder dasselbe wiederholt, so wie auch immer wieder ähnliche Konstellationen am Nachthimmel auftreten. Als aber Abraham der Mond gänzlich ausgeblasen wird, kündet sich eine grosse Katastrophe für das Judentum an. Während der neutestamentliche Engel Maria verkündet, dass sie vom heiligen Geist schwanger wird, tut hier ein Engel der Saultochter den Tod des israelitischen Melech kund. Es ist der durch das Christentum namentlich vereinnahmte, ursprüngliche Gott Abrahams, den Lasker-Schüler hier Jehova nennt, der Abraham tötet. In der ersten Version scheint der Trost wenigstens durch die Herden noch gegeben. Doch wie für die Saultochter gibt es 1932 keinen Trost mehr für Sauls Nachfahrin Else Lasker-Schüler.

Hans Tramer: *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* Novelle. 1940
Obwohl als Rabbiner als einziger der hier besprochenen Schriftsteller und Dichterinnen des Bibelhebräischen mächtig, übersetzt Tramer nicht selber. Ganze Sätze schreibt er bei Zu ab, ohne jedoch wie dieser Namen zu hebraisieren. Daneben schreibt er Weniges auch bei Bu ab, hat L im Ohr und kennt offensichtlich Sch und G. Zusätzlich verwendet er Graetz. Da er die Daviderzählung von 1Sam 16 - 2Sam 21 aus Michals Sicht nacherzählt, thematisiert er alle Michal-Fragmente. Er verbindet die Figur Michal mit anderen Figuren, z.B. mit der Liebenden in HL 5,8; mit Moses in Ex 32,18-19; mit Vaschti in Est 1,3-8.10-12; mit den Witwen in Ex 22,21; Deut 10,18. Tramers einfühlsame Darstellung der Figur Michal aus dem

Jahr 1940 ist auf den ersten Blick höchst erstaunlich. Wichtige Vorlagen zum Verständnis seiner Novelle und deren Figuren sind seine theoretischen Schriften aus dem Jahr 1939 *Zionistisches Mönchstum und Jüdische Wirklichkeit. Ein Wort an die „Idealisten" unter uns* und *Die Verantwortung des Dichters.* Die Novelle und alle ihre Figuren lassen sich auf dem Hintergrund dieser Schriften erklären: Michal repräsentiert die ‚alten' Zionisten, die deutsch-jüdischen Kulturträger und somit den Dichter selbst. Ihr Vater Saul steht einerseits für die deutsche, aufgeklärte Kultur, anderseits für die Unkultur der Nationalsozialisten. David steht für die zunächst von deutschen Juden unterstützten Ostjuden, die in Palästina die zionistischen Ideen umsetzen, später für die Unkultur des revisionistischen Jischuv. Die Auseinandersetzung zwischen Michal und David steht für den Konflikt zwischen den ‚alten' deutschen Zionisten und dem ostjüdisch geprägten Jischuv in politischen, sozialen und kulturellen Fragen. David, der Jischuv, opfert Michals ‚Söhne', die ‚verwaisten', weil heimatlosen, deutschen Juden, für ein höheres Ziel. Die ‚Schuld Sauls' liegt im aufgeklärten Gedankengut, das die Jeckes übernommen haben und mit dem sie der vorherrschenden Ideologie in Palästina schaden.
Literaturwissenschaftlich betrachtet weist die Novelle des Literaturspezialisten Tramer zwar grundsätzliche Mängel auf; bibelwissenschaftlich betrachtet ist das Werk des Rabbiners Tramer jedoch relevant. Er richtet sich nach LXX, Ant, rabbinischen Meinungen und Graetz. Wenn sein Erzähler aus Michals Perspektive berichtet, wirft er ein anderes Licht auf die Besitzverhältnisse des Prätextes und ermöglicht dadurch ein anderes Lesen und Verstehen. Die männliche Perspektive ist umgekehrt: Michal ist nicht Sauls Tochter und Davids Frau, sondern Saul ist ihr Vater, David ihr Mann. Vor allem auf Letzteren erhebt sie Besitzansprüche. Aus ihrer Sicht hat Gott David beschützt, damit er die Ehe mit ihr eingehen kann. Davids Haus ist ihr Hof, den sie im Bestreben, sich ihm unterzuordnen, als den seinen bezeichnet. Sie bleibt zurück und sichert David so bei der Flucht einen Vorsprung, da er sich hilflos zeigt. Sie, nicht Paltiel, will die neue Ehe nicht vollziehen. Nachdem David Michal von Paltiel zurückgefordert hat, macht er sie zwar in Hebron zur Königin an seiner Seite, als er aber die Lade in seine Stadt Jerusalem bringt, demütigt er sie öffentlich in ihren Rollen als Königstochter und Königsfrau. Schon länger zeigt er grosses Interesse an allem Weiblichen und demonstriert, dass er die Saultochter nicht mehr nötig hat. Es kommt zum Eklat: Sie steht ihm als Ehefrau nicht mehr zur Verfügung, was ihre Kinderlosigkeit von 2Sam 6,23 erklärt. Interessant sind auch die von Tramer dargestellten Perspektiven von Saul, Paltiel, David und Michals Söhnen. Saul traut seiner Tochter nicht zu, dass sie die List von 1Sam 19,13-14 alleine ausgeheckt hat. Er vertritt die Ansicht, dass David es auf sein Leben abgesehen hat. Die Bezeichnung ‚ihr Mann' in 2Sam 3,16 erklärt Paltiels Sicht, das fehlende Possessivpronomen in 3,15 Davids Sicht. Aus Davids Perspektive wirft Michal ihm das an den Kopf, was er nicht zu sagen wagt: Er hat die Saultochter nicht mehr nötig. Aus Sicht von Michals Söhnen ist es der Wille des Königs, sie als ‚Sühneopfer' auszuliefern. Sie selber deuten es als Hinrichtung.
Heute ist beim literaturwissenschaftlichen und gendergerechten Ansatz in der Bibelwissenschaft der Wert unterschiedlicher Perspektiven anerkannt. Wie die vorliegende Novelle zeigt, ermutigt schon der Rabbiner Tramer seine damalige Leserschaft, die Perspektiven des Prätextes zu hinterfragen.
Tramer bietet folgende relevante Interpretationen seines Prätextes an:

- Bei seinem David ist nicht von Liebe gegenüber Sauliden die Rede. Doch es gibt Anzeichen seiner Zuneigung, wobei seine ‚Liebesbezeugungen' anders geartet sind als die ‚heisse Liebe' Jonatans und Michals.
- Aufgrund einer stillen Hochzeitsnacht und nachfolgenden Nächten, welche die junge Michal alleine verbringt, da David mit seinen Männern zusammen ist, kann geschlossen werden, dass die Ehe nicht vollzogen wird und Michal deshalb kinderlos bleibt.
- Hier kommt es vor Davids Flucht zu einer ‚Abschiedsrede' Davids, die aber von seiner Unfähigkeit zeugt, die Situation und seine Frau richtig einzuschätzen. Tramers Deutung ist einleuchtend. In 1Sam 19,10-12 wird Davids ‚kopflose' Flucht an einen Ort, der ihm keine Sicherheit bietet, und seine Passivität angesichts der Bedrohung beschrieben. An eine ‚anständige' Rede Davids, die ein biblischer Erzähler übermitteln könnte, ist somit nicht zu denken.
- Die Befangenheit von Tramers Boten Michal gegenüber ist plausibel. Saul zeigt als König des öfteren ein widersprüchliches und unakzeptables Verhalten. Die Saultochter und Gemahlin des beliebten Feldherrn David hingegen ist für die Boten eine glaubwürdige Autorität. Michal ist sich dessen bewusst und ergreift die Gelegenheit, ihnen Befehle zu erteilen. Dass Saul persönlich zu Michal kommen muss, um nach dem Rechten zu sehen, zeigt diese für ihn unerfreuliche Situation.

Grete Weil: *Der Brautpreis.* Roman. 1988

Nach eigenen Angaben zitiert Weil Bu. Die Analyse zeigt, dass sie sich nach BuN richtet und möglicherweise zusätzlich Sch, ZB, L, GN und G verwendet. Einiges weist darauf hin, dass sie Chouraqui konsultiert. Offensichtlich ist sie durch die Davidwerke von Jahnn, Heller, Heym und möglicherweise Lindgren beeinflusst. Weitere wichtige Vorlagen sind Sophokles' *Antigone* und Lessings *Nathan der Weise*. Weil erzählt die Saul- und Daviderzählung von 1Sam 9 - 1 Kön 2 aus Michals Sicht nach. 2Sam 21,8-9 deutet sie wie Bu und christliche Übersetzer: Nicht Michals, sondern Merabs Kinder werden hingerichtet. Die Jetztzeit der Handlung ist 1Kön 1,28.39.; 3,1.28; 5,16 – 7,51. Die Protagonistin erzählt manchmal auch von der Frühgeschichte aus Ex und Jos. Es kommen auch Bezüge auf Rut 1,16-17 vor.

In Ich-Michal spiegelt sich Weil und somit auch das assimilierte deutsche Judentum. Sie thematisiert im vorliegenden Roman ihre traumatischen Erfahrungen als assimilierte Jüdin im Dritten Reich und in der BRD. Der facettenreiche David erinnert an die verschiedenen Seiten Deutschlands, Ich-Michals ambivalente Beziehung zu ihm an Weils Verhältnis zu diesem Land. Während Ich-Michal Davids musische und vernunftbezogene Seite liebt und ein Leben lang nicht davon loskommt, fühlt sich Weil von der deutschen Kultur ein Leben lang angezogen. So wie Ich-Michals Liebe zu David einseitig ist, war die Liebe der assimilierten Juden zu Deutschland einseitig. So wie nur David von der Beziehung mit Ich-Michal profitiert hat, haben schliesslich nur die Deutschen von der Verbindung mit den assimilierten Juden profitiert. Während sich Ich-Michal von der brutalen Seite Davids abgestossen fühlt, ist Weil von der deutschen Barbarei angewidert. Der Titel spielt auf zwei verschiedene gescheiterte Vereinigungen, respektive Brüche an. Eine totale Vereinigung mit David ist für Ich-Michal nach dem grossen Bruch, dem Brautpreis bestehend aus zweihundert Philistervorhäuten und diversen weiteren Brüchen, nicht mehr möglich. Auch Weil bewahrt ihr Misstrauen Deutschland gegenüber nach dem grossen Bruch in ihrem Leben, verursacht durch das Dritte Reich, und

mag nicht mehr von Liebe zu diesem Land sprechen. Obwohl sie nach dem Krieg noch an Versöhnung glauben und mit den Deutschen über das Vergangene sprechen will, hören diese ihr – wie auch Ich-Michal dies mit David erlebt – nicht zu. So wie die alte Ich-Michal Davids Musik und Vernunft nachtrauert, trauert die betagte Weil der aufgeklärten, deutschen Kultur nach. Der Verbindung zwischen Ich-Michal und David kann nach dem traumatisierenden Brautpreis kein gemeinsames Kind entspringen. Nach dem traumatisierenden Bruch, verursacht durch die Nationalsozialisten, kann es auch nicht mehr zu einer fruchtbaren ‚kulturellen Liebesverbindung' von Juden mit Deutschen kommen, wie dies z.B. in der deutschen Literatur vor den 1930-er Jahren der Fall war. Wie Ich-Michal unter Salomo erlebt Weil in der BRD Friedenszeiten. So wie aber Ich-Michal von Bathseba verfolgt und bedroht wird, wird auch Weil immer wieder von Schatten der Vergangenheit eingeholt. Die Figur Palthi ist der Inbegriff von Weils Jude, der friedfertig, gerecht und menschlich zu sein hat. Weils pazifistische Figur Jonathan, nicht David, ist ‚Israels wahre Seele'. Mit Jonathan und Palthi entwirft sie ihre Vision des Jüdischseins und richtet sich dabei nach dem Vorbild von Lessings Nathan.

Aus Ich-Michals Sicht ist das brutale Weltgeschehen durch die Herrschenden und das Volk, das Helden liebt, verschuldet. Sie geht mit der kriegerischen Geschichte des alten Israel, der Staatengründung, dem Propheten Samuel, den Königen Saul, David und Salomo hart ins Gericht. Indem Weil Ich-Michal das Wort leiht, kann sie David als Staatsmann und Privatperson darstellen. Obwohl ihr Urteil über ihn als Politiker vernichtend ist und sie ihn als Helden demontiert, zeichnet sie von ihm als Privatperson nicht nur ein negatives Bild. Vor allem bleibt der ‚mythische' Zauber des Psalmendichters, Harfenspielers und Sängers unangetastet.

Weil kreiert eine ‚Sub-Version' zum Mythos der Staatengründung. Wenn sie den Blick auf die Wiederkehr von Krieg und Vernichtung lenkt, reflektiert sie nicht, wie Gott in das brutale Weltgeschehen eingreift, sondern fragt nach Möglichkeiten des Widerstandes von Menschen. Mit ihrem ‚Midrasch' macht sie etwas ‚typisch Jüdisches': Sie vergegenwärtigt und aktualisiert jüdische Vergangenheit im Jetzt. Indem Weil den Missbrauch von Religion für Gewalt im Alten Israel anprangert und biblische Figuren dekonstruiert, kritisiert sie auch religiösen Zionismus und rechtsgerichtete israelische Palästinenser-Politik. Sie entlarvt gefährliche Welt- und Gottesbilder und fragwürdige ‚Helden' und zeigt auf, dass Leid durch Träger jeder androzentrischen Kultur in jedem Zeitalter hervorgerufen und durch Unterdrückte, auch durch Frauen, gestützt und gefördert wird.

Mit dem Perspektivenwechsel erübrigen sich auch bei Weil einige Fragen: So hört Ich-Michal Sauls Versprechen von 1Sam 17,25 als Gerücht, Jonatan nimmt es für bare Münze, Saul kann sich nicht daran erinnern. Aus Ich-Michals Sicht werden die Sauliden in 2Sam 21,8-9 hingerichtet, aus Davids Sicht handelt es sich um Entsühnung. Der Perspektivenwechsel wirft auch ein anderes Licht auf die Besitzverhältnisse des Prätextes: Die Leerstelle von 1Sam 18,23; 19,11, wie der arme David zu einem Haus kommt, wird gefüllt: Es gehört Ich-Michal. Wenn sie in 1Sam 19,13.16 mit einem Stoffgebilde und Ziegenhaar Davids Verfolger täuscht, könnte es spätere, männliche Perspektive sein, darin Terafim zu sehen. Ihre Kinderlosigkeit in 2Sam 6,23 erklärt sich durch Ich-Michals sexuelle Verweigerung. Weil bietet noch folgende relevante Interpretationen an, die vom Plot in den Michal-Fragmenten her nachvollziehbar sind:

- David ist vordergründig bescheiden, Saul gegenüber aber unverschämt. Mit seiner Frage in 1Sam 18,18, wer er denn sei, um Schwiegersohn des Königs

zu werden, macht er sich über den König lustig. Sie ist auch eine Reaktion auf Merabs Weigerung, ihn zu heiraten.

- Nirgends im Tanach kommt eine Brautpreisforderung wie in 1Sam 18,25 vor. Die Vorhäute sind also eine Redensart für tote Feinde. Dass David die Forderung wörtlich nimmt und verdoppelt, hat mit seinem frechen Verhalten zu tun. Offenbar ist es ihm wichtig, Sauls Reaktion zu sehen: Deshalb zählt er ihm die Penisse einzeln hin.
- Die Liebe Michals (und aller) ist Hörigkeit.
- Michals Haus liegt am Rande Gibeas. David kann vom hinteren Teil des Hauses aus, wo keine Soldaten stehen, über das Dach des Nachbarhauses die Stadtmauer erreichen und fliehen.
- David nimmt Michal nicht mit, weil sie eine Gefahr auf seiner Flucht darstellt.
- Sauls Soldaten schlagen Michal nach der Aufdeckung des Betrugs zusammen. Saul hat mit seiner blutenden Tochter Erbarmen und glaubt, dass David sie so zugerichtet hat. Davids (vermeintliche) Aussage aus ihrem Mund klingt logisch.
- Saul hat Mitleid mit seiner kinderlosen, verlassenen Tochter und verheiratet sie deshalb an Palthi.
- Abner eröffnet Palthi und Michal, dass David sie zurückfordere und Ischboschet sich mit der Rückgabe einverstanden erklärt habe.
- Michal glaubt, dass David sogar Krieg führte, wenn sie sich weigerte, zu ihm zurückzukehren.
- Michal und Palthi ziehen ohne Begleitung über den Jordan, wo Abner sie in Empfang nimmt und Palthi zurückschickt.
- Palthi ‚stirbt' (wie Abner und Ischboschet) kurz danach.
- David macht Michal ‚inoffiziell' zur Königin und seiner engsten Vertrauten, bis er Bathseba kennen lernt.
- Michal lehnt Davids negative machtpolitische Seite ab.
- David liefert Rizpas und Merabs Söhne an die Gibeoniten aus, wäre aber auch bereit, dies mit einem Sohn von Michal und Palthi zu tun.

Matthias Hermann: *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter.* Gedicht 1989

Hermann gebraucht die in Zu, BuA, BuN und T übliche Schreibweise *Dawid* und die in L 1545, L 1912 übliche Schreibweise Jonathan. Laut eigenen Angaben orientiert er sich bei seiner Arbeit an L 1545, L 1984 und Bu, variiert aber gerne die Schreibweise von Namen. In diesem Gedicht thematisiert er das zweite und achte Michal-Fragment: die Hochzeitsnacht von 1Sam 18,27g, den Brautpreis von 18,25c.26b-27f und Michals Kinderlosigkeit von 2Sam 6,23. Zudem stellt er Verbindungen zu folgenden Figuren und ihren Beziehungen her: zu David und Jonathan in 1Sam 18,1.3-4; 19,1; 20,11.17.30. 35.41; 2Sam 1,26; zu den Liebenden in HL 1,15; 2,14; 5,2; 6,9 und zu Judas Sohn (!) Onan und Tamar in Gen 38,8-9. Aus Michals Sicht wird die Frage nach Davids Liebe, der Ursache ihrer Kinderlosigkeit und ihrer Reaktion in 2Sam 6,20.23 gefüllt: David liebt sie nicht, sondern demütigt sie von Anfang ihrer Ehe an und verweigert ihr die Nachkommen. Hermanns Inhaftierung im Zuchthaus in der ehemaligen DDR legt nahe, dass die Gewalterfahrung und Demütigung des Dichters sich mindestens teilweise in seinem Gedicht spiegelt. Hermann erinnert auch der Jüdinnen und Juden, die als loyale Staatsbürger den Aufstieg Deutschlands förderten, wo sie nur konnten, deren Werke und Verdienste aber von den Nationalsozialisten geschändet wurden.

Matthias Hermann: *Michals Spottlied.* Gedicht 2013

Hermann richtet sich hier mit der Schreibweise von Namen und Begriffe nach L 1545 und L 1984. Im Vordergrund stehen das sechste und siebte Fragment, also 2Sam 6,14.16.20, wo die Saultochter dem unangemessenen Verhalten des Königs entgegentritt. Aus der Jetztzeit berichtet sie von der Liebe aller Sauliden zu David, vgl. 1Sam 16,21; 18,1-4.20.28; 19,1-18; 20,11-17; 20,35-42; 23,16-18. Im Refrain und in Strophe 11 ruft sie den König an, in den anderen Strophen das Volk. Sie erinnert dieses daran, wie David die Sauliden hinterging, ausnützte, erniedrigte und ihr Haus zerstörte, vgl. 1Sam 27 – 2Sam 4 (z.B. David bei Achisch, Michals Rückforderung, Abners und Isch-Boschets Tod) und warnt vor dem demütig und gottesfürchtig scheinenden Aufsteiger. Sich und Davids Kind wünscht sie den Tod durch Hängen. Somit werden also auch das zweite, dritte und neunte Fragment thematisiert.

Neben vielen wörtlichen Anspielungen auf die Daviderzählung und auf die Michal-Fragmente im Speziellen, erscheinen wörtliche Anspielungen auf die Tora: z.B. Gen 30,23; 31,27; Ex 15,2; 23,7-8; 28,42; 32,19; Deut 23,33; 28,48; 32,3.22; an die Neviim: z.B. 1Kön 18,21; 10,9; 20,7; 2Kön 9,34; Jes 2,5; 32,7; 33,22; 37,29; 47,2; Jer 2,23; 28,14; Ez 16,36; Hab 1,10; 2,6; an die Ketuvim: z.B. Ps 4,3; 6,4; 11,14; 39,5; 58,5; 64,6-7; 89,16; 116,3; Hiob 21,27; 40,15-17; Spr 2,14; 7,13; 28,11; 31,2; Klg 1,9.11.20; 2,13; HL 2,8; 4,9; Dan 11,21; des Weiteren: z.B. an Weish 15,12; Sir 1,37; 4,15; 10,31-32, 20,14; 25,21. Hinzu kommen thematische Anspielungen, z.B. auf 2Sam 12,15. Themen, Form und Stil erinnern auch an deutsche Literatur aus der Barock- und Vormärz-Zeit, und es kommen auch wörtliche Anspielungen, z.B. auf Goethes *Zauberlehrling,* vor.

Mit seinem Gedicht aus der Sicht Michals öffnet Hermann den Prätext, lädt zum Weiterdenken ein und ermöglicht so eine Reihe von Antworten auf die in der Vorlage aufgeworfenen Fragen:

- Die Saultochter verachtet David, weil sie erkennt, wer er ist, vgl. 2Sam 6,16.
- Sie ist nicht bei den Feiernden, da sie vom Fenster herunter dem König effektiver entgegentreten und sich bei seiner Anhängerschaft besser Gehör verschaffen kann, vgl. 6,16.20.

Michals Kinderlosigkeit bis zum Tage ihres Todes in 6,23 liesse sich auf drei Arten erklären:

- Die Königstochter begeht – wie ihr Vater angesichts der ausweglosen Situation dem Feind gegenüber – Selbstmord. Sie kann deshalb das Kind nicht gebären.
- David lässt sie nach ihrer Agitation umbringen, womit auch sein Kind getötet wird.
- Der König verbannt sie, worauf Adriel sie aufnimmt, resp. heiratet. Bei den in 2Sam 21,8-9 gehängten Söhnen Michals handelte es sich also mindestens bei einem um einen Sohn Davids. Da alle ihre Kinder umgebracht werden, stirbt sie kinderlos.

Hermann zeigt mit der Einordnung dieses Michalgedichts in seinem Gedichtband auf, wie sich die Figuren Michal und David verselbständigt haben. Wie die Figur Ahasver in der christlichen Legende den Heiland verachtet, verspottete schon die Figur Michal einen Gesalbten, nämlich König David. Hätte sich die Saultochter gegen König David durchgesetzt, gäbe es weder das sich auf ihn berufende Judentum noch das Christentum. Es hätte die Juden verfolgenden Christen nicht gegeben und schon gar nicht die Ahasver, eine Figur, die sich ebenfalls verselbständigte. Die Ahasver-Figur ist eine männliche Michal-Figur, die wegen ihres Spotts und ihrer Verachtung für den Gesalbten unsterblich wurde. Schon viel län-

ger als die Ahasver-Figur wandert die Michal-Figur ruhelos und unsterblich in den Kopfräumen der biblischen Leserschaft herum. Dies zeigt ihre breite Rezeption über mehr als zwanzig Jahrhunderte in unterschiedlichsten Sprach- und Kultur-Räumen durch Rabbinen, Dichterinnen, bildende Künstler, Theologinnen und Bibelwissenschaftler.

Hermann lässt die Figur Michal in seinem publizierten Werk zweimal zu Wort kommen. Während David im ersten das Sagen hat, verweigert er ihm im Gegensatz zu 2Sam 6,22-23 im zweiten das Wort. Die beiden Gedichte können gut zusammen gelesen werden. Im ersten missbraucht David seine Protagonistin als Rachesurrogat für Saul und als Lustsurrogat für Jonathan. Einerseits ist sie von Anfang an Opfer und dient lediglich seiner hemmungslosen Macht- und Lustbefriedigung, anderseits lässt sich die David Verfallene widerstandslos vom menschenverachtenden Aufsteiger instrumentalisieren. Erst durch die Besiegung, Erniedrigung und Schändung aller seiner Feinde, der Philister, deren Leichen, der Sauliden und ihrer Repräsentantin wird David potent. Aus dem zweiten Gedicht kann geschlossen werden, dass die Saultochter ihre Verblendung, ihre unheilvolle Abhängigkeit, ihre Mitschuld am Aufstieg des Tyrannen erkennt. Vom Fenster herunter agitiert sie gegen den skrupellosen, selbstverliebten Herrscher, der im Begriff ist, politische und religiöse Macht in sich zu vereinen, mit sich selbst Hoch-Zeit zu feiern. Da er zur Legitimierung der Macht und zur Stärkung und Aufrechterhaltung seiner Herrschaft in ganz Israel nicht nur die Bundeslade in Jerusalem braucht, sondern auch ein Kind der Saultochter, sieht Michal in ihrem baldigen Tod die letzte und einzige Möglichkeit, David (und sein Kind) um die Legitimität als Herrscher über Israel zu bringen.
Diese Gedicht stellt nicht nur eine Kritik an jedem dar, der seine Machtposition zu egoistischen, menschenverachtenden Zwecken missbraucht, sondern auch an jedem, der einem Aufsteiger blindlings Loyalität erweist oder ihn als Mitläufer unterstützt. Auch in diesem Gedicht spiegelt sich erlittenes Unrecht der Jüdinnen und Juden, die den Aufstieg von Gewaltherrschern miterlebten, aber nicht überlebten.

Tramers Michalnovelle und Weils Michalroman
Tramer und Weil lesen die Daviderzählung aus der Perspektive der Figur Michal, wobei Weil dies viel konsequenter tut als Tramer. David ‚lebt' bei ihr nur durch Ich-Michal. Während Tramers Novelle kaum rezipiert wird, erlebt Weils Roman einige Auflagen und wird, kaum auf Deutsch erschienen, ins Englische übersetzt. Tramer und Weil haben Vorreiterollen, indem sie die Daviderzählung vor den Bibelwissenschaftlern aus der Perspektive der Königstochter lesen. Fast fünfzig Jahre nach Erscheinen von Tramers Novelle und ein Jahr nach Erscheinen von Weils Roman widmet die Bibelwissenschaftlerin Navè Levinson der Figur Michal ein kurzes Kapitel in *Was wurde aus Saras Töchtern?* und deutet sie als dramatische Figur. Erst danach beginnen einige wenige Bibelwissenschaftler (in englischer Sprache) sich mit dieser Figur eingehender zu befassen.

Lasker-Schülers und Hermanns Michalgedichte
Vom vierten und fünften Fragment abgesehen, werden in den vorliegenden vier Gedichten alle Michal-Fragmente rezipiert. Während Lasker-Schüler die Sicht einer Erzählerin auf die Saultochter und ihren Vater zeigt, zeigt Hermann die Perspektive der Saultochter auf ihren Ehemann und den Nachfolgekönig. Während die jüdische Tradition Bedrohungen beim Erzfeind Amalek, Unterdrückung und

Verfolgung bei den Ägyptern festmacht, sehen diese beiden Dichter eine Bedrohung durch die Figur David. Sowohl die Bibelgedichte von Lasker-Schüler wie auch die von Hermann werden rezipiert, aber offensichtlich nicht verstanden. Lasker-Schüler wird in den 1930-er Jahren von jüdischer Seite her der Vorwurf gemacht, dass sie sich mit ihren Bibelgedichten auf unzulässige Weise vom Tanach entferne. Noch heute bereitet ihr jüdischer, aber auch ganz eigener Umgang mit dem biblischen Prätext Mühe. So wird ihr Gedicht *Abigail* christologisch vereinnahmt. Hermann schlägt nach der Publikation des ersten Gedichtbandes nach eigenen Worten *„Hass und Zorn von Laien und Fachleuten aus der Literatur und der Theologie entgegen“*. Von seinen Michalgedichten sind mir keine Rezeptionen bekannt.

Auch wenn die hier besprochenen deutsch-jüdischen Dichter und Schriftstellerinnen nicht den hebräischen Prätext vor sich hatten, lesen sie die deutschen Übersetzungen von 1-2Sam sehr genau, und auch weitere antike Prätexte sind ihnen bekannt. Wie schon die biblischen Michal-Fragmente sind ihre Michal-Werke davidkritisch.

Schlusswort

Erst in den letzten fünfundzwanzig Jahren stellten einige wenige Bibelwissenschaftler die marginale Figur Michal aus 1-2Sam ins Zentrum grösserer (englischsprachiger) Forschungsprojekte. David J. A. Clines, Tamara C. Eskenazi, Daniel Bodi und Brigitte Donnet-Guez kommt das Verdienst zu, dass sie unterschiedliche Texte über diese Figur zusammengetragen und so einem interessierten Publikum leichter zugänglich gemacht haben. Im Gegensatz dazu steht die grosse Fülle der schon über Jahrhunderte andauernden Rezeptionen dieser Figur als Protagonistin in der englisch- und deutschsprachigen Literatur von Menschen mit unterschiedlichstem Hintergrund. Grössere Michalwerke sind z.B. die des Musikers Johann Wolfgang Franck 1679, des pietistisch gesinnten Buchhändlers und Verlegers Andreas Luppius 1703, des Darmstädter Hofbibliothekars und Hofpoeten Georg Christian Lehms 1707, der Diakonissin und späteren Dichterin Johanna Wolff 1919, der US-amerikanischen Botanikerin Alice Carter Cook 1922, des Rabbiners und Literaturwissenschaftlers Hans Tramer 1940, des US-amerikanischen Philosophen Morris Raphael Cohen 1952, der US-amerikanischen Schauspielerin und späteren Autorin Gladys Malvern 1956, des protestantischen Schweizer Theologen Walter J. Hollenweger 1987, der deutschen Fotografin und Schriftstellerin Grete Weil 1988, der US-amerikanischen Bibliothekarin und Dichterin India Edghill 1999 und der US-amerikanischen Militär-Journalistin Maureen Rose 2016. Die Frage, weshalb es zu so vielen neuzeitlichen literarischen Michalrezeptionen kommen konnte und immer noch kommt, wurde in der vorliegenden Arbeit beantwortet: Schon die hebräischen Michal-Fragmente bestechen durch hohe literarische Qualität. Sie sind durch klangliche und strukturelle Schönheit geprägt. Eine Reihe von Tilgungen und Widersprüchen fordert zum Weiterdenken auf. Faszinierend wirkt die Figur Michal wegen ihrer geschickten Rettung Dawids, den nachfolgenden genialen Täuschungsmanövern und ihrer brillanten rhetorischen Fähigkeiten, als sie sich zunächst Schaul, später aber auch Dawid entgegenstellt und sich für das einsetzt, was in ihren Augen Recht ist. Beunruhigend wirkt ihre Position zwischen diesen zwei mächtigen Männern, die sie für ihre Interessen missbrauchen. Dass die antike Verfasserschaft zweimal explizit auf ihre Liebe und Loyalität zu Dawid und einmal auf ihre Verachtung dem neuen König gegenüber hinweist, sich aber über die Gefühle Dawid ihr gegenüber ausschweigt, irritiert. Michals Liebe und Loyalität, wenn sie ihrem Mann das Leben rettet, wird von diesem ins Gegenteil verkehrt, wenn er ihre Kinder zur Opferung, resp. Hinrichtung ausliefert. Nicht nur die dramatische Figur Michal, die mit dem ambiguen Dawid konfrontiert wird, fordert die Leser- und Zuhörerschaft emotional stark heraus, sondern auch die Abwesenheit JHWHs in allen Fragmenten. Zeitlos erweisen sich die dargestellten Machtstrukturen und die grosse Bandbreite von Themen, die allgemeine menschliche Erfahrungen aufgreifen, wie Liebe, Loyalität, Verfolgung, Flucht, Verrat, Verachtung, Kindersegen und Kinderlosigkeit, Umgang mit Konkurrenten und Feinden, Mord und Totschlag. Alle diese Aspekte laden unterschiedlichste Menschen aus verschiedenen Kulturräumen aller Zeiten ein, sich, ihre existenziellen Erfahrungen, ihre Kultur, ihre Zeit und deren Umstände an der Figur Michal zu spiegeln. Und last, but not least: *„Die Weltliteratur ist ein unendliches Gespräch“* (Beatrice von Matt, 2017). Gute literarische Texte treten miteinander in Kommunikation. Dies ist schon bei den hebräischen Michal-Fragmenten und der Rachel-Jaakov-Erzählung aus der Tora der Fall. Und Texte neuzeitlicher Dichter treten noch immer in Dialog mit hervorragender Literatur aus dem Tanach.

Ebenfalls konnte die Frage, weshalb die Figur Michal für deutsch-jüdische Schriftstellerinnen und Dichter des 20./21. Jahrhunderts interessant ist, beantwortet werden. Sie können mit verschiedenen Aspekten dieser Figur in Kontakt treten und versuchen, sich, ihre Lebens- und Zeitumstände und die ihrer Vorfahren zu spiegeln: z.B. an ihrer Stellung als jüngste Tochter Schauls, an der Dawid Liebenden und durch ihn Verblendeten, an der zwischen Schaul und Dawid Stehenden und an der von beiden Machthabern zu ihren Zwecken Missbrauchten, an der Widerständischen, die dem neuen Herrscher die Stirn bietet, aber auch am Schicksal der Kinderlosen und der Mutter, deren Söhne vom eigenen Mann zur Opferung, resp. Hinrichtung ausgeliefert werden.
Zunächst ist da Michals Stellung als jüngste Tochter Schauls, der selber vom jüngsten Sohn Jaakovs und Rachels, von Binjamin, abstammt: Kleine stehen in der Tora generell für ‚Auserwählte', die Grosses zu leisten haben, vgl. z.B. Deut 7,7, und wie dies schon bei Avel, dem ersten Kleinen in der Tora der Fall ist, auch für unschuldige Opfer, vgl. Gen 4,8. Zudem gilt es hier noch den Gender-Aspekt der Figur zu beachten, der Michal per se als etwas Geringeres ausweist, auch wenn sie Königstochter und Königsfrau ist. Der Aspekt des Kleinen, Geringen, resp. Gering-Geschätzten und Opfers eignet sich zur Spiegelung. Immer wieder wurde JHWHs kleinstes Volk im Verlauf der Geschichte zum Opfer. Else Lasker-Schüler, Hans Tramer und Grete Weil erfahren die nationalsozialistische Verfolgung am eigenen Leib und fliehen ins Exil. Tramers Vater und Weils Ehemann werden schon in den 1930-er Jahren umgebracht.
Weiter sind da die Rollen der Figur Michal als Königstocher und Dawidfrau. Identitäts- und Loyalitätsprobleme prägen das Leben deutscher Juden seit der Aufklärung. Während Michal zwischen Schaul und Dawid steht, stehen deutsche Juden zwischen der jüdischen und der deutschen Kultur. Der Kampf zwischen Schaul und Dawid steht auch für den Kampf zwischen Tradition und Fortschritt. Zunächst fühlt sich Michal von Dawid, dem Neuen, angezogen und stellt sich gegen ihren Vater, das Alte und Hergebrachte, aber auch Verrückt-Gewordene. Wie Michal werden viele deutsche Juden in der Zeit nach der Aufklärung ihrer Herkunft ‚untreu'. Sie akkulturieren oder assimilieren sich. Doch mit ihrer Liebe und Loyalität zur deutschen Kultur setzen sie sich wie die Figur Michal zwischen die Stühle. Franz Kafka umschreibt in einem Brief an Max Brod vom Juni 1921 treffend die Situation deutsch-jüdischer Autoren*: "Weg vom Judentum mit meist unklarer Zustimmung der Väter (diese Unklarheit war das Empörende) wollten die meisten, ... aber mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden."*[559] Wird der Begriff Judentum durch Haus der Schauliden ersetzt, trifft Kafkas Satz auch auf die Situation der Figur Michal zu.
Als die Figur Michal sich dessen gewahr wird, was das Neue an Verrücken von Werten auch noch bedeutet, gilt ihre Loyalität wieder ihrer Herkunft und deren Werten. Danach verschwindet sie aus dem Text. Später werden ihre Söhne geopfert, resp. hingerichtet. Nach Machtantritt der Nationalsozialisten erfahren selbst die loyalsten deutschen Bürger jüdischer Herkunft, wie die aufgeklärte, fortschrittliche, deutsche Kultur in Unkultur umschlägt. Allein aufgrund ihrer ‚Abstammung' sind alle Jüdinnen und Juden wie Michals Söhne zum Tod verurteilt. In den Identitäts- und Loyalitätsproblemen der Figur Michal kann aber auch die Situation deutscher Juden in Palästina gespiegelt werden. Im von Ostjuden geprägten Jischuv

[559] Kafka, Franz: *Briefe 1902-1924. Gesammelte Werke.* Hg. v. Max Brod. N.Y./Frankfurt a.M.: Fischer 1958:336-337.

sind die sogenannten Jeckes nicht willkommen. Ihre Kultur, die deutsche Muttersprache, ihre aufgeklärte Bildung und ihr Staatsverständnis sind verpönt. Wer es wagt aufzubegehren, wird bedroht. Sowohl die Verehrerin des Hebräerlandes Else Lasker-Schüler wie der ‚alte' Zionist Hans Tramer landen in Palästina unsanft auf dem Boden der Tatsachen. Deutsch-jüdische Dichter fühlen sich nicht nur fremd, sie werden auch als bedrohliche Fremde wahrgenommen. Sie haben nicht nur ihr Vaterland verloren, es wird von ihnen hier auch gefordert, dass sie ihre Muttersprache aufgeben. Der Jischuv verlangt die komplette Aufgabe der Identität zugunsten eines einheitlichen Kollektivs. Nach der Besiegung Hitlerdeutschlands besteht das Problem des Zwischen-den-Stühlen-Sitzens der wenigen überlebenden akkulturierten deutschen Juden weiter. Viele fühlen sich weder im ‚Land der Mörder', in Deutschland, noch im neu gegründeten Staat Israel zuhause. Sie sehen sich mit Schoa-Verleugnung konfrontiert. Von jüdischer Seite werden sie zum Teil beschuldigt, die Katastrophe selber verschuldet zu haben. Wer wie die säkulare Weil mit ihrem aufgeklärten, deutschen Selbstverständnis aus dem Exil nach Deutschland zurückkehrt, leidet aufgrund des Vertrauensverlusts in die Bevölkerung unter Heimatlosigkeit, kann sich aber nicht einfach nur wegen des gleichen Schicksals Juden und der jüdischen Tradition zugehörig fühlen. Dass viele Überlebende, die nach Deutschland zurückkehren, von gewissen jüdischen Kreisen als Verräter gebrandmarkt werden, vergrössert ihr Gefühl der ‚Überlebensschuld'.
Interessant erweist sich meines Erachtens auch die fragmentarische Darstellung von Michals ‚Biografie'. Dass sich deutsch-jüdische Dichterinnen und Schriftsteller mit Fragmenten innerhalb einer zusammenhängenden ‚Geschichte' befassen, hat auch mit ihrer fragmentierten Geschichte und Identität zu tun. Viele Überlebende und deren Nachkommen kreisen in ihrem Denken um die Lebensfragmente ihrer ermordeten Angehörigen, Freunde und Vorfahren (Weil, Hermann). In akribischer Arbeit versuchen sie nach der Schoa, Errungenschaften und Verdienste ermordeter deutscher Juden zusammenzutragen und so das Andenken an Menschen mit fragmentierten Biografien zu ermöglichen (Tramer, Jahre nach der Publikation seiner Novelle). Sie versuchen ihre eigene fragmentierte Identität an der Figur Michal zu spiegeln, um Klarheit zu gewinnen (Weil). In den getöteten und geschändeten Schauliden und der Abwesenheit JHWHs in den Michal-Fragmenten kann die Erfahrung vieler Überlebender gespiegelt werden (Weil).
Die hier besprochenen deutsch-jüdischen Dichterinnen und Schriftsteller verurteilen zwar in ihren Michalwerken Schauls Gewalt; aber Dawids Machenschaften beschäftigt sie mehr. Auch wenn sie ihm positive Seiten zugestehen (Tramer, Weil), stehen sie ihm kritischer gegenüber als Schaul und stellen ihn als ungebildeten Aufsteiger (Tramer), geschickten Verführer (Tramer, Weil, Hermann) und skrupellosen Gewaltherrscher dar (Weil, Hermann) oder aber ignorieren ihn (Lasker-Schüler). Vor allem der durch die Christen (Lasker-Schüler) und die Zionisten (Tramer) vereinnahmten Figur gegenüber ist klar Kritik herauszuhören. An Dawid, in dem ein skrupelloser Aufsteiger gesehen werden kann, lässt sich besonders gut Kritik an menschenverachtenden Systemen ausdrücken. An den Figuren Dawid und Michal kann aber auch aufgezeigt werden, welche Verflechtungen zwischen Opfer und Täter bestehen (Weil, Hermann).
Lasker-Schüler, Tramer, Weil und Hermann erzählen alle aus der Perspektive der Figur Michal, resp. zeigen die Perspektive eines Erzählers auf sie. Tramer gewährt auch Einblick in die Sichtweise Schauls, Paltiels, Dawids und der Michalsöhne, und selbst bei Weil schimmern die Perspektiven Schauls und Jonatans durch. Der Perspektivenwechsel offenbart Möglichkeiten, wie der Prätext und seine Figuren

auch noch verstanden werden kann. Er erlaubt neuartige Einsichten und bereichert den bibelwissenschaftlichen Interpretationshorizont. Alle hier vorgestellten Dichterinnen und Schriftsteller antworten auf Fragen, die im Prätext aufgeworfen werden, und sind deshalb für die Bibelwissenschaft relevant. Viele ihrer Interpretationen sind plausibel, regen zum Weiterdenken an und können auch unabhängig vom biografischen Hintergrund dieser Autoren gelesen werden.
Ein jeder auf seine Weise aktualisieren diese aber die Michal-Fragmente. Dabei spielen sie auch auf weitere antike und neuzeitliche Literatur an. Auch diese tritt mit den biblischen Prätexten in Kommunikation. Auf diese Weise werden die Vorlagen in einen anderen Zusammenhang gestellt, was wiederum neue Sichtweisen ermöglicht. Die Dichterinnen und Schriftsteller teilen mit der Leserschaft ‚ihre Wahrheit', die sie zwischen den Zeilen der Vorlagen aus 1-2Sam und in weiteren Texten gefunden haben.
Die durchweg davidkritische Rezeption der Michal-Texte in der deutsch-jüdischen Literatur des 20./21. Jahrhunderts wirft die Frage auf, ob hier Nichtchristinnen und Nichtchristen und - von Tramer abgesehen - bibelwissenschaftliche Laien, etwas gesehen haben, was schon im ‚Prätext' steht, was christliche Exegetinnen und Exegeten aber nicht sehen wollten oder konnten: Die Figur Michal kann, resp. muss von Anfang an, das heisst im Kontext der Kanonbildung in persisch-hellenistischer Zeit, im Kontext antidavidischer und antimessianischer Stimmen im antikjüdischen Chor gelesen werden.
Aufgrund des grossen Interesses von Autoren an der Figur Michal musste die vorliegende Arbeit eingegrenzt werden. Die neuzeitliche deutsche, englische und hebräische Literatur bietet noch viele überraschende Interpretationen zu Leerstellen und Widersprüchen an, die mindestens zum Teil für die Bibelwissenschaft relevant wären.
Im Laufe der Zeit haben sich die Michal-Fragmente und die darin erscheinenden Figuren verselbständigt. Und schon seit Jahrhunderten geht es immer wieder um die Vergegenwärtigung ihrer Themen. Indem Autoren die Figuren immer wieder zu Leben erwecken und die beunruhigenden Fragen, die in den Fragmenten *und* im individuellen Leben aufgeworfen werden, zu beantworten versuchen, ermuntern sie ihre Leserschaft dazu, sich alten Fragen immer wieder ganz neu zu stellen. Mit ihren Texten zeigen sie ganz klar auf, dass es gar nicht anders geht, als immer auch sich und seine Umstände und Erfahrungen im Text zu spiegeln. Diese Spiegelung ist Wahrheit. Die Figuren Michal und Dawid existieren immer im Jetzt. Zeit und Raum sind Illusion.
Voraussetzung, um in einen Dialog mit Dichtung treten zu können, sei es nun die antike, die neuzeitliche oder zeitgenössische, ist die Achtung vor dieser ihr innewohnenden Wahrheit. Dichtung fordert auf, sich mit grösserer Wahrheit, die hinter den Dingen steckt und jenseits von Raum und Zeit existiert, zu beschäftigen. Nicht nur die Verfasserschaften der hebräischen Prätexte beanspruchen diese für sich, sondern auch jene von neuzeitlichen Texten: Else Lasker-Schüler sieht sich als eine Art Prophetin, Hans Tramer als Verdichter von Wahrheit. Meine Arbeit soll von meinem aufrichtigen Bemühen als Bibelwissenschaftlerin zeugen, mich auf Dichterinnen und Schriftsteller und ihre Michalwerke einzulassen. Sie zeigt meinen Versuch zuzuhören, hinzuschauen, mich von verschiedenen Sichtweisen befruchten zu lassen und zu lernen. Natürlich zeigt sich auch mein Hintergrund in meinen Texten. Die Ergebnisse meiner Untersuchungen entlasse ich nun als Denkanstösse in die Freiheit, damit sich weitere Leserschaften darin spiegeln können und sie aktualisieren.

Anhang

Kommentar zu Hans Tramer: *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* 1940.
Das vorliegende Anhangskapitel entstand auf Anregung meines Doktorvaters Herrn Prof. Dr. Ernst Axel Knauf und stellt ein Novum dar: Es beinhaltet einen literatur- und bibelwissenschaftlichen Kommentar zu einer Novelle. Da sich Tramer nicht nur als Dichter versteht, sondern auch ausgebildeter Rabbiner ist, dürfte ihn dieses Vorgehen geehrt haben, handelt es sich doch um einen Kommentar zu seiner ‚Verdichtung'[1] und zu seinem ‚Midrasch'! Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es herauszufinden, wie Tramer die Michal-Fragmente auslegt, wie er mit dem hebräischen Prätext und seinen Figuren umgeht, ob und wie er Tilgungen und Leerstellen füllt, Widersprüche glättet, inwiefern er und seine Zeit sich in diesem Werk spiegelt und welche hebräischen Passagen und welche deutschen Bibelübersetzungen er im Ohr hat. Dazu konsultiere ich die Tramer zur Zeit der Entstehung seiner Novelle bekanntesten Bibelübertragungen: L 1912, Sch 1907, Zu 1837, Hi 1896, Be 1913, G 1921-1925, T 1934-1936 und Bu 1926-1938. Wo es sich anbietet, werden Vergleiche mit Ant und rabb. Literatur vorgenommen. Für die Überprüfung ausgefallener und veralteter Begriffe leistet L 1545 und das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 1854 ff. gute Dienste, wobei Zitate aus der Literatur nach 1939 unberücksichtigt bleiben müssen. Der neue bibelwissenschaftliche Stand ist für diese Untersuchung irrelevant. Als wissenschaftliche Standardwerke aus Tramers Zeit konsultiere ich Graetz' *Geschichte der Juden* und Elbogens *Gestalten und Momente aus der jüdischen Geschichte*.[2] Tramers Beschreibungen der israelitischen Kultur werden mit bibelwissenschaftlichen Erkenntnissen zur Erscheinungszeit der Novelle verglichen, mit Volz' *Die biblischen Altertümer*, Dalmans *Arbeit und Sitte in Palästina,* Noths *Die Welt des Alten Testaments* und Nötschers *Biblische Altertumskunde,* auch wenn sie gemäss heutigen Erkenntnissen meist nichts mit der altorientalischen Realität gemein haben.[3] Auch wenn Tramer einige dieser Werke zur Entstehungszeit seiner Novelle nicht kennen kann, sind sie wertvoll, da sie Hinweise auf Gegenstände und Gepflogenheiten im Palästina des ausgehenden 19. Jahrhunderts und des 20. Jahrhunderts vor der Staatsgründung Israels geben, denen auch Tramer begegnete, und aus welchen er wie damalige Wissenschaftler auf das ‚biblische Zeitalter' schlossen.[4] In der vorliegenden Novelle spiegelt sich der Verfasser, seine Zeit und sein kultureller Hintergrund, der sowohl vom damaligen Deutschland wie vom damaligen Palästina geprägt ist. Bei der Schreibweise von Namen richte ich mich nach Tramer, resp. wenn sie bei ihm nicht vorkommen, nach L 1912. Hinweise auf Seiten in Tramers Novelle sind mit TS, solche auf Kommentare mit KS bezeichnet. Für die Analyse wurden die Abschnitte und die Zeilen in Tramers Novelle nummeriert. Die vielen Rechtschreib-, Fall- und Interpunktionsfehler stehen so im Original. Zitate aus Tramers Novelle werden grafisch hervorgehoben (kursiv, Arial 10), Literaturangaben ebenso (Arial 10). Mit Prätext ist hier immer MT gemeint. Formulierungen wie *„kein Übersetzer schreibt"* beziehen sich auf die hier verwendeten Übertragungen.

[1] *„Wo der gewöhnliche Mensch nur das Alltägliche sieht, da tut sich dem Dichter ein Hintergründiges ... auf, das er des Verdichtens für wert erachtet".* Tramer: *Verantwortung des Dichters.* 1939:8.
[2] Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Bd. 1: *Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit)*; Bearb. von Dr. M. Brann, Leipzig: Oskar Leiner, 2., verb. und ergänzte Aufl. 1908; Bd. 2.2 *Geschichte der Israeliten vom Tode des Königs Salomo (um 977 vorchr. Zeit) bis*

zum Tode des Juda Makkabi (160). Zweite Hälfte. Vom babylonischen Exile (586) bis zum Tode des Juda Makkabi (160). 3. Aufl. 1902; Bd. 6. *Geschichte der Juden vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027) bis Maimunis Tod.* 4. Aufl. 1896; Bd. 10. *Geschichte der Juden von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der Mendelssohnschen Zeit (1750).* 3. vermehrte und verb. Aufl. 1897. Alle diese Bände befinden sich auch in: Digitale Bibliothek, Bd. 44, Berlin: Directmedia 2002. Elbogen, Ismar (Hg.): *Gestalten und Momente aus der jüdischen Geschichte.* Berlin: Welt-Verlag 1927.

[3] Volz, Paul D.: *Die biblischen Altertümer.* Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 2. Aufl. mit Nachträgen 1925; Dalman, Gustaf: *Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. IV. Brot, Öl und Wein.* Güthersloh: C. Bertelsmann 1935; Ders.: *Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. VII. Das Haus, Hühnerzucht, Taubenzucht, Bienenzucht.* Gütersloh: C. Bertelsmann 1942. Noth, Martin: *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der Alttestamentlichen Wissenschaft.* Berlin: Tölpelmann (Februar) 1940. Nötscher, Friedrich: *Biblische Altertumskunde.* Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung (Januar) 1940.

[4] So schreibt Dalman (1855-1941) in seinem Vorwort (datiert 1940) zu Bd. VII 1942: V: *„Der Inhalt soll vor allem das Wohnhaus Palästinas ... klarmachen, wobei im heutigen Orient in erster Linie das Bauernhaus herangezogen ist, unter der Voraussetzung, dass dies von europäischen Einflüssen weniger berührt ist ... und darum am ehesten das Haus der biblischen Zeit beleuchten kann. Die Resultate der palästinischen Ausgrabungen habe ich zuweilen herangezogen, aber nicht völlig ausgeschöpft, was ich Fachkundigen überlasse".* Dalman hielt sich anfangs des 20. Jh.s in Palästina auf. Fotografien z.B. in Bd. IV 1935 sind zwischen 1900 und 1925 datiert.

KS 5; 1. Abschnitt

1-13 Perspektive Michals und des Erzählers.

1-2 *Michal, die Jüngste Sauls:* vgl. 1Sam 14,49; Schreibweise *Saul* wie L, Sch, Be und Graetz; Schreibweise *Michal* wie bei allen Übersetzern ausser G (*Mikhal*).

2-3 *des Königs von Israel:* vgl. Sauls Salbung zum König 1Sam 10,1.24-25 und die Erneuerung seines Königtums 11,14-15. *Israel* wie L, Sch und Graetz.

3-4 *der Philisterkrieg sein Ende gefunden:* vgl. 1Sam 17,49-53. *Philister* wie L, Sch, Bu, Be und Graetz.

5-6 *der grosse Schwur ... im Eichgrund getan:* vgl. 1Sam 17,25, wo kein Schwur überliefert wird, sondern nur, was Saul gesagt haben soll: way-yōʾmer ʾîš yiśrāʾēl ... wᵉ-hāyā hā-ʾîš ʾᵃšer-yakkennû yaʿšᵉrennû ham-melek̲ ʿōšer gāḏôl wᵉ-ʾeṯ-bittô yitten-lô ... Hier richtet sich Tr nach Midrasch Lev R 37,4. Vgl. dazu KS 21,4. *Schwur tun* ist archaisierend, vgl. Grimm, 9.Bd. 1899: 2766.

5 Zum Leitwort *Schwur/schwören* s. auch TS 5,7; 6,10.13; 7,7; 12,9; 13,3; 20,9; 21,4; 35,7; 59,11; 61,14; 92,8-9.10; zu Königswort s. auch 56,14-15.

6 *Eichgrunde* bei L 1545, L 1912 für ʿēmeq hāʾēlā in 1Sam 17,2.19; 21,9-10. Zu *Eichgrund* s. TS 7,15; 11,2. Zusammensetzungen *Eichgrundheld* TS 6,1; *Eichgrundschwur* TS 6,10; *Eichgrundsieger* TS 10,5 sind Trs Wortschöpfungen.

9 *Goliat* wie Sch; Widerspruch zu 2Sam 21,19 wird nicht gelöst.

11-12 *geraume Zeit ... wieder in der Heimat:* Die Erzählung beginnt also einige Zeit nach der Besiegung Goliats und der Philister in 1Sam 17,49-53.

12 *Kriegsleute* für ʾanšê ham-milḫāmā z.B. in 1Sam 18,5 kommt bei L 1545, L 1912, Sch, Zu, T und Graetz 1908:379, Anm. 12 vor.

13 *der junge David, der Goliatbesieger:* vgl. 1Sam 17,49-51. *David* wie L, Sch, Be, G und Graetz.

KS 6

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1 *Eichgrundheld:* Trs Wortschöpfung, vgl. KS 5,6. Auf David bezogen übersetzen Zu und T gibbôr in 2Sam 17,10 mit *Held* und gibbôr ḥayil in 1Sam 16,18 mit *tapferer/wackrer Held*; Kautzsch überträgt ḇen-ḥayil in 1Sam 16,18 mit *Held*; *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, in Verbindung mit Professor Baethgen et al. übers. und hg. von E. Kautzsch. Freiburg i.Br./Leipzig: Mohr 1894. Vgl. auch Dillman, August: *Der grosse Volksheld.* In: Elbogen 1927:7-32.

1-2 *tat wieder seinen Dienst am Hofe:* vgl. 1Sam 16,21-23; 18,2. Hinweis, zu welcher Zeit ungefähr die Erzählung handelt.

2 *Tochtermann* verwendet lediglich Sch für das Verb ḥāṯān, *Tochtermann werden,* 1Sam 18,18.21-23.26-27. Weiterführende Information zum mhd. tohterman statt des älteren eidam s. Grimm, Bd. 11,1 1935:536.

4-7 *was Michal so ans Herz griff und es zusammenpresste vor Furcht und Angst und doch auch wieder in zagem Entzücken:* vgl. 1Sam 18,20, s. das im Titel vorgegebene Thema *Liebe und Leid,* das an Gottfried von Strassburgs *Tristan und Isolde* erinnert*: swem nie von liebe leit geschach, dem geschach ouch liep von liebe nie ...* V. 204-205.

5 Leitwort *Herz* und dazugehörendes Wortfeld s. TS 7,2; 8,6; 10,2.4; 13,6-7; 13,5-6 (*beherzt*); 14,13 (Herzeleid); 18,2; 30,6; 32,16; 43,10 (*Herzschlag*); 54,2; 60,12-13 (*herzzerreissend*); 68,6; 69,6 (*Herzblut*); 73,2 (*herzen*); 83,10; 85,14; 88,1.8; 90,10 (*herzbrechend*).

6 *Furcht und Angst:* Hendiadyoin, zu Michals Leiden s. Titel; belegt ist die Übersetzung von L, Sch, Zu und T von môraʾ wᵉ-ḥatt mit *Furcht und Schrecken* z.B. in Gen 9,2; s. auch TS 10,1. Zum Leitwort *Furcht* von Seiten Michals und Sauls s. auch KS 7,1; TS 7,8; 10,1; 21,12-13; 23,1.10. Zum Leitwort *Angst* von Seiten Michals und Sauls s. auch TS 7,6; 9,15; 10,1; 11,11; 17,3; 23,10; 32,15.

7 *in zagem Entzücken:* vgl. Michals *Zagen* um David TS 21,8; ihr *zagendes,* resp. *zaghaftes* Sprechen TS 33,16; 79,3; das *zaghafte* Vorgehen ihrer Söhne TS 95,16-96,1.

8 *Merab, die Ältere:* vgl. 1Sam 14,49.

7-13 *Jetzt ... soeben ... unverständlich nach dem Eichgrundschwur, vom Könige einem Oberen seines Heeres angetraut worden:* vgl. 1Sam 18,19, Hinweis, zu welcher Zeit die Erzählung handelt. Zu *Oberer* s. KS 6,11.

10 *Eichgrundschwur:* Trs Wortschöpfung. Zum Ereignis vgl. 1Sam 17,25; zu *Eichgrund* s. KS 5,6; zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

11 Keine namentliche Erwähnung Adriels von Mehola, aber Füllen der Leerstelle von 1Sam 18,19, wer er ist: *Oberer* des *Heeres*, also wahrscheinlich ein śar-ʾāleṯ wie David in 1Sam 18,13, was Sch und T mit *Oberster über Tausend*, Zu, Be und Bu mit *Ober über Tausend/ einer Tausendschaft,* G mit *Tausendschaftsoberster* übersetzen oder ein śar-ṣāḇāʾ wie Abner, s. z.B. 1Sam 14,50; 17,55, was T mit *Heeresoberster* und Bu mit *Scharoberster* übersetzen.

12-13 *blieb ... Michal, nur noch übrig:* Saul hat nur zwei Töchter, vgl. 1Sam 14,49.

KS 7

1-16 Perspektive Michals.

1 *Furcht und Zittern:* zu Michals Leiden s. Titel; L (1545)-Deutsch in Hiob 4,14: paḫaḏ qᵉrāʾanî û-rᵉʿāḏā *da kam mich Furcht und Zittern an ...* und Ps 55,6: yirʾā wā-raʿaḏ yāḇōʾ ḇî ... *Furcht und Zittern ist mich angekommen ...* . Zu *Zittern* s. auch KS 21,8; KS 42,15, zum Leitwort *Furcht* s. KS 6,6.

2 Zum Leitwort *Herz* s. KS 6,5.

3-4 *laut machen:* Bedeutung kundtun. Archaisierendes Deutsch, s. z.B. Schiller: *Die Zerstörung von Troja* 1804, Vers 27: *ich mache laut, was ihre list verhelet*.

4 *welcher von beiden Männern:* zu Michals Zerrissenheit zwischen Saul und David, die in ihren Beinamen zum Ausdruck kommt, s. KS 27,11-12.

5 *bangte sie:* zu Michals Leiden s. Titel, vgl. TS 10,3; 29,3

6-7 *Vater, der vor David Angst empfand:* vgl. 1Sam 18,12, *er fürchtete sich*. Zum Leitwort *Angst* (Saul) s. KS 6,6.

7-8 *ihn um den Schwur prellen wollte:* vgl. 1Sam 17,25; 18,17.19; vom Expressionismus beeinflusste Sprache im Sinne von *Schwur brechen*; zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

8 *fürchtete sie:* zu Michals Leiden s. Titel, Leitwort *Furcht* s. KS 6,6.

8-9 *rötlich-blonder Jüngling:* vgl. 1Sam 16,12. ʾaḏmônî, was von ʾᵃḏāmā, *Erde*, kommt, kann u.a. *rot/rötlich*, so Zu, T, Bu, G, bedeuten. L und Sch übersetzen hier mit *bräunlich*, in Gen 25,25 im Zusammenhang mit Esau mit *rötlich,* resp. *rothaarig*. Tr bezieht den Begriff auf Davids Haar.

9-12 *der von seines Vaters Herden auf den Hof gekommen war, um den König bei heiterer Laune zu erhalten:* vgl. 1Sam 16,19-23; *bei heiterer Laune erhalten:* archaisierend.

14-16 *dass der Vater den jungen Menschen seit dem Eichgrund nicht gern mehr sah:* vgl. 1Sam 17; 18,5-13, zu *Eichgrund* s. KS 6,6. Interpretation von Trs Michal, womit und wann Sauls Aversion gegen David begann.

KS 8

1-11 Perspektive Michals und des Erzählers.

1-2 *immer verwegenere Kriegstaten von ihm forderte:* vgl. 1Sam 18,13.

2-4 *wie er ... nicht froh war, ... David immer wieder als Sieger zurückkehren zu sehen:* vgl. 1Sam 18,6-8.13-16.

4 Zeitenwechsel: Präsens.

5 *steigert sich all das zur Qual*: zu Michals Leiden s. Titel.

6 Leitwort *Herz* s. KS 6,5.

7 *was alle Welt schon weiss:* Generalisierung; L-Sprache; L (auch T) übersetzt oft kol-hā-ʾāreṣ mit *alle Welt*, s. z.B Gen 11,1; 41,57; Num 14,21; Jos 31,11.13; 23,14; 1Sam 17,46; 1Kön 10,24; Ps 33,8; 57,6.12; 96,1.9; 98,4; 100,1.

7-9 *dass der König ... dem Isaisohn nicht wohl will:* vgl. 1Sam 18,6-11, Verharmlosung des Sachverhaltes.

8 Zu *Isaisohn* vgl. Rut 4,22; 1Sam 16,1-13.18-22; 17,12.17.20.58; Schreibweise *Isai* ist nur bei L und Sch zu finden.

9-10 *dass sein Sinnen sogar dahin geht, den Liebling des Volkes mit Pflichten zu erdrosseln:* vgl. 1Sam 18,5.10.13 (16,21.23); vom Expressionismus beeinflusste Sprache.

10 *Liebling des Volkes:* vgl. 1Sam 18,6-7.16. David lässt sich von dôd, *Geliebter/Liebling*, ableiten. Vgl. z.B. Fischer, Alexander A.: *David.* In: WiBiLex 2009. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16233, abgerufen am 21.12.2014. Der David aus 1-2 liebt selber nicht. In der rabb. Literatur aus talmudischer Zeit ist Rabh in bSanh 21a eine Ausnahme, der erklärt, dass David Michal wie ein Kalb (Eglah) geliebt habe. Trs David kennt nur Pferde als seine *Lieblinge,* vgl. KS 30,11. Zu David als *(Einzig-)Geliebter* s. TS 27,3-5; 37,16; 39,5-6; 43,9; 44,10; 46,7; 47,7; 49,14-15; 53,2; 70,9; zu David als der *Liebste* TS 15,6. Graetz 1908:156,171,181 wendet *Liebling des Volkes* zunächst für Jonatan und Samuel an, erst später auch für David.

12-16 Perspektive des Erzählers und Michals.

12-15 *wird aus dem Kinde Michal ein Weib ... mit der ganzen Unberührtheit ihrer Jugend beginnt sie David zu lieben.* Zu Michals Liebe s. Titel. Füllen der Leerstelle von 1Sam 18,20, warum Michal David liebt und wie diese Liebe beschaffen ist: erste Liebe, resp. Verliebtheit. ... *das Blut erwacht:* vom Expressionismus beeinflusste Wendung im Sinne von: Michal wird geschlechtsreif, sie begehrt David sexuell. Blut, ein in den 1930-er Jahren in deutscher Literatur oft verwendeter Begriff, steht v.a. für das Volk, hier für Lebenssaft.

15 Zum Leitwort *Liebe* und Wortfeld *lieben/lieb/liebend/geliebt* s. TS 11,9; 16,3; 18,14.16; 20,14; 21,7; 24,7.11; 27,1; 38,13; 49,2; 68,6; 69,6; 73,3; 74,10.13; 78,4; 80,15; 84,12.16; 86,5.8.15; 87,14; 89,13; 90,16; zu Michals Liebe s. 1Sam 18,20.28.

KS 9

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1-3 *(Je mürrischer sich Saul ...) in Davids Anwesenheit zeigt, desto lohender entflammt Michal, die Königstochter, für den Hirtenjungen.* Hier wird erneut die Leerstelle von 1Sam 18,20 gefüllt, warum Michal David liebt und wie diese Liebe beschaffen ist: pubertäre Trotzreaktion. Will die Königstochter soziale Schranken überwinden, vgl. KS 11,16? Gemäss 18,5 wäre David zu dieser Zeit schon ʿabdê šāʾûl.

1-2 *desto lohender entflammt:* vom Expressionismus beeinflusste Sprache im Sinne von *über beide Ohren verliebt sein*. Zu Michals Liebe bei 1Sam 18,28 vgl. KS 37,1-5.

2-3 *Königstochter*, bat-ham-melek, ist Joscheba in 2Kön 11,2; 2Chr 22,11; zu bat-melek s. Ps 45,14; zu bᵉnôt ham-melek s. 2Sam 13,18; Jer 41,10; 43,6. Michal wird in 1-2 Sam nicht so

bezeichnet. Zur Salbung/Ernennung Sauls zum König vgl. 1Sam 10,1.24-25; 11,14-15; zu Michal der Tochter Sauls s. 14,49.

3 *Hirtenjunge:* zur letzten Erwähnung Davids als Hirte s. 1Sam 17,34: rōʿeh hāyā ʿaḇdᵉḵā lᵉ-ʾāḇîw baṣ-ṣōʾn; vgl. 16,19. Graetz 1908:176 bezeichnet David *Hirtenjüngling*.

4 *Schrecken:* zu Michals Leiden s. Titel, vgl. TS 10,9; *aufschreckt:* TS 52,11-12; *Schreck:* TS 83,11.

5 *eines Morgens:* s. mehrere Tageszeitangaben in den ersten Abschnitten: Im ersten Abschnitt zwei *Morgen* (hier und TS 16,5) und ein *später Nachmittag* (TS 17,5), im zweiten drei *Mittage* (TS 26,1; 27,16; 28,15), ein *Nachmittag* (33,1) und ein *Abend* (33,11), im dritten ein *Abend* (39,9), im vierten eine *Mitternacht* (40,1), im fünften eine *Mitternacht* und ein *Morgen* (45,11-13), im sechsten ein *Mittag* (52,12), im achten eine *Nacht* (Ermordung Abners 65,12), ein *Abend* (Fasten Davids 66,10-11) und ein *früher Nachmittag* (Ermordung Ischboschets 67,5). Danach: keine Tageszeitangaben mehr. Zu *Morgen*, bōqer, s. z.B. 1Sam 17,20; 19,2.11; 20,35; zu (*Nach-*)*Mittag,* ṣohᵒrāyim, z.B. 2Sam 4,5; zu *Abend,* ʿereḇ, z.B. 20,5; zu *Nacht,* laylā, z.B. 19,10-11.

5-6 *hart aus dem Schlafe hochgekommen:* vom Expressionismus beeinflusste Sprache im Sinne von *aus dem Schlaf aufschrecken*. Im Zusammenhang mit Schlaf gibt es *hart schlafen* im Sinne von *tief schlafen,* vgl. Grimm 4,2 1877:507-508. Zu *hart ... in die Wand gedrungen* vgl. KS 42,4-6; *hart fahren* KS 66,4-7.

7 *Lanze:* vgl. 1Sam 18,10-11, wo von ḫᵃnît die Rede ist, was nur Zu und Be so übersetzen. S. auch TS 41,3; KS 41,14.

7-8 *zweimal ... ins Gemäuer gefahren:* logischer Zeitenwechsel, da andere Zeitebene. Vgl. 1Sam 18,11: Saul will David *an die Wand spiessen* (nḵh hif ḇaq-qîr), dieser wendet sich jedoch *zweimal* (paʿᵃmāyim) von ihm ab.

10 *Vernunft und Gründe:* Hendiadyoin.

10-11 *nicht die einzigen Quellen fraulichen Wissens:* androzentrische Vorstellung der Frau als ‚Gefühlswesen'.

15 Zum Leitwort *Angst* s. KS 6,6, zu Michals Leiden s. Titel.

KS 10

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1 *Furcht und Angst:* s. KS 6,6, zu Michals Leiden s. Titel.

2 *Herz*: Leitwort s. KS 6,5.

3-4 *dass sie ihr ganzes Herz gehängt an den jungen David:* vgl. 1Sam 18,20. Poetische Ausdrucksweise ohne konjugiertes Verb. Zum Leitwort *Herz* s. KS 6,5.

5-6 *als Eichgrundsieger zugeschworen:* vgl. 1Sam 17,25, s. KS 5,5-6. *Eichgrundsieger:* Trs Wortschöpfung. Zu *Eichgrund* s. KS. 5,6. *Zuschwören* im Sinne von *etwas feierlich zusichern:* gehobene Sprache, archaisierend, s. z.B. Bürger, Gottfried August (1747-94): *Sämmtliche Werke.* Hg. v. A. W. Bohtz. Göttingen 1835:52b: *dem junker Plump von Pom-*

merland/hat sie, vor aller ohren,/ihr vater zugeschworen. Auch bei Graetz Bd. 6, 1896:346. Zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

8-9 *in einer ewigen Schrecknis lebte:* Vergangenheitsformen trotz Wechsel auf zeitlicher Ebene. Schrecknis: gehobene, eher antiquierte, resp. archaisierende Sprache, s. L 1545 z.B. Hiob 6,4: *schrecknis Gottes*; Weish 17,8-9: *schrecknis von den krancken Seelen*, *keins solcher schrecknis.* Zu *Schrecken* s. TS 9,4.

9-10 *Sie wusste doch, was der König von David verlangte*: vgl. 1Sam 18,13.17.25. An dieser Stelle, zu diesem Zeitpunkt, ist der Bezug zu den beiden letztgenannten Bibelstellen nicht logisch: Merab ist schon verheiratet (TS 6), erneute Heiratsverhandlungen sind noch nicht im Gange (erst ab TS 13).

13 *das Leben zu verlieren*: vgl. 1Sam 18,17.21.25. Zum Leitwort *Leben* s. TS 15,14; 27,2; 37,11; 43,13; 48,8; 50,3; 52,8.16; 54,15; 56,2; 70,10.11; 74,7; 78,5; 79,13; 83,15; 85,4.15; 88,3.

15-16 Michal ist über die Vorgänge ausserhalb des Hofes informiert, vgl. TS 53,7-54,15.

KS 11

1-16 Perspektive des Erzählers, Michals, des Königs, der Mägde.

1 *(mit) welch anfeuerndem Mute der Held:* Davids *Mute* kann aus 1Sam 17,34-51 hergeleitet werden. Zu *Mut* vgl. der mutlose Ischboschet TS 66,15, Michals *letzter kleiner Mut* TS 88,2, die sich durch *Kraft und Mut* auszeichnenden Michalsöhne TS 89,9-10. David als *Held* kann aus 18,6-7.16 hergeleitet werden, s. auch KS 5,6; 6,1. Zu *Eichgrund* s. KS 5,6.

3-4 *an der Spitze seiner Schar auf den Feind einhieb:* vgl. 1Sam 18,5: wa-yᵉśimêhû šāʾûl ʿal ʾanšê ham-milḥāmā ... und 18,16: kî-hûʾ yôṣēʾ wā-ḇāʾ li-p̱nêhem ... .

6-7 *Speisen verweigern:* Essensverweigerung als Protest oder Ausdruck der Trauer, s. z.B. Hanna in 1Sam 1,7; Jonatan in 1Sam 20,34; David in 2Sam 3,35; 12,16; Amnon in 2Sam 13,9-10; Ahab in 1 Kön 21,4; vgl. TS 16,1; 66,12-13.

8-9 *Der Kummer und die Sorge schnürten ihr ... die Kehle zu*: Zu Michals Leiden s. Titel. Vgl. das Gegenteil: Michals verbaler Ausbruch in 2Sam 6,20 und TS 77,11 - 80,8. Zu *Kehle* s. KS 15,14-15. Leitwort *Sorgen/sorgen* bei Michal s. TS 84,12; 89,6; 91,9; David KS 32,9-13; 74,1-2; Michalsöhnen TS 89,12, KS 96,8.

10 *von Natur aus Zarte und Feingliedrige:* gefüllte Leerstelle bezüglich Michals Aussehen und Charakter, s. TS 16,11, 17,11; TS 32,16; 56,10-16; 86,1-3.12-16; 88,5-8. Zur *zarten Fürsorge* der Merabsöhne zu Michal vgl. TS 89,12; zur gebrechlichen Michal vgl. TS 94,7-8. Vgl. die Selbstdarstellung des *zarten* Davids bei L in 2Sam 3,39a: wᵉ-ʾānōḵî hay-yôm raḵ *Ich aber bin heute noch zart* und den *zart* Frauen liebenden Davids bei Joachim Prinz s. KS 29,9-10.

11 *zernagte die Herzensangst*: vom Expressionismus beeinflusste Sprache; evtl. Anspielung auf die Sage vom Adler des Zeus, der die Leber des Prometheus zernagt. Zum Leitwort *Herz* s. KS 6,5; zum Leitwort *Angst* KS 6,6.

11-12 *aber der König hatte keinen Blick dafür:* gefüllte Leerstelle bezüglich der Beziehung zwischen Saul und seiner Tochter, vgl. KS 48,3. Im Gegensatz dazu: die Reaktion beherzter Männer, resp. diejenige Jonatans, s. TS 13,4-7; 28,7-9.

13 *seiner Jüngsten:* vgl. 1Sam 14,49. Zum Leitwort *weinen* s. TS 12,13; vgl. auch TS 12,7; im Gegensatz dazu: Michals Weinen aus Erleichterung TS 19,12; ihr Aufhören mit Weinen TS 25,1, vgl. auch TS 15,13-14; Michals unterdrücktes Weinen TS 76,3; zu Michals Leiden s. Titel. Zu Paltiels Weinen s. TS 64,3-5; zu Davids Weinen TS 64,10-11; 66,3-4. Zu Michals Tränen s. KS 15,13-14. Michals Reaktion erinnert an Ps 42,4a: hāyᵉṯā-lî ḏimʿāṯî leḥem yômām wā-lāyᵉlā.

13-15 Beschreibung der konkreten Auswirkung von Michals Leiden.

15 *Mägde,* die Michal dienen, erscheinen nicht in 1-2 Sam.

16 *ihre einzigen Vertrauten:* Offenbar pflegt Trs Michal vertraulichen Kontakt über Standesschranken hinaus, was ihr Verlieben in den *Hirtenjungen* erklären könnte, s. KS 9,1-3, der seinerseits als König noch intimeren Kontakt mit Mägden pflegt, s. TS 73,9-10; 78,2. Kritik an Saul: Die hierarchisch Niedrigsten spüren im Gegensatz zum hierarchisch Höchsten, worunter Michal leidet.

KS 12

1-16 Perspektive des Erzählers, Michals und des Hofes.

1 *Michals Krankheit*: Ihr Leiden an der ‚Liebe' zu David; vgl. z.B. HL 5,8: še-ḥôlaṯ ʾahᵃḇā ʾānî; 2Sam 13,1-4 Amnons Krankheit.

1-2 *wie sie nur der Stunde lebte:* archaisierendes Deutsch; zu Stunde s. KS 12,6-7, hier wie šāʿā in Dan 3,6.15; 4,16.30; 5,5 in der Bedeutung eines Augenblickes.

2 zu *Dach* s. auch TS 16,5.10; 17,7; 19,10; KS 34,13-16.

2-5 Vgl. KS 16,5 und 34,13-16.

3-4 *David(s) an der Spitze seiner Tausendschar:* vgl. śar-ʾāleṗ in 1Sam 18,13 bei Bu *zum Obern einer Tausendschaft;* śar-ṣāḇāʾ z.B. in 1Sam 14,50; 17,55 bei Bu *Scharoberster.*

6-7 *verwartete Stunden* archaisierendes Deutsch. *Verwarten* im Sinne von *vergeblich warten* s. z.B. Stieler, Kaspar (1632-1707): *der deutschen sprache stammbaum und fortwachs oder teutscher sprachschatz.* Nürnberg 1691:2442: *wollt ich so lange mit den meinigen alllda verwarten.* Zu *Stunde* s. TS 12,2; 16,8.13; 17,1; 26,16; 37,1; 85,6. Der Alte Orient kennt eine Zeiteinteilung, doch das Interesse gilt grösseren Zeiteinheiten (Sumerer ab 4. Jt. v.u.Z.). Durch Beobachtung von Sonne, Mond und Sternen entsteht der Kalender, wobei v.a. religiöse Interessen im Vordergrund stehen. Von den Babyloniern übernehmen die Israeliten vermutlich die Sieben-Tage-Woche. Kleine, gleichmässige Zeiteinheiten interessieren nicht und werden nicht erfasst. šāʿā kommt erst spät in Dan 3,6.16; 4,16.30; 5,5 vor und bezeichnet nicht eine bestimmte Zeitdauer, sondern einen Augenblick. L übersetzt weitere hebr. Zeitangaben als Stunde, z.B.: ʿāttā in 2 Kön 13,23; môʿēḏ in Ps 102,14; ʿēṯ in Koh 3,1; zimnayyāʾ in Dan 2,21; ʿiddān in Dan 7,12. Die drei althebräischen ‚Tempora' sind Aspekte: Perfektiv *qatal* und *yiqtol-K* (*yaqom, wa-yáqåm*), imperfektiv *yiqtol-L* (*yaqum*). Trotzdem

kann das Althebräische Zeitlagen genau ausdrücken. Wie genau der Tag unterteilt wird, hat mit den sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen zu tun. Zu wissenschaftl. Erkenntnissen zur Zeit der Veröffentlichung der Novelle s. z.B. Nötscher 1940:259-263.

7 *unter Schluchzen klagte:* zu Michals Leiden s. Titel, zu Michals Weinen s. KS 11,13.

8 *und anklagte*: zu Michals Leiden s. Titel, Anklagen geht über Weinen und Klagen hinaus, vgl. auch TS 14,11-15,10 (Saul); 77,11-80,8 (David).

8-9 *Wars denn nicht der König gewesen, der den Schwur tat:* vgl. 1Sam 17,25; zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

10-12 *wäre er wohl gar froh, wollte der Kampf seinen Waffenträger ... umbringen:* vgl. 1Sam 18,13.17. Zu David als Sauls Waffenträger s. 16,21: wa-yᵉhî-lô nōśēʾ ḵēlîm. Fehlgeformtheit: Der Kampf kann nicht umbringen wollen.

13 *Michal weinte:* zu Michals Leiden s. Titel, s. KS 11,13.

14-15 *auf Saul lastete der Unfriede gegen David:* vgl. 1Sam 18,6-19.

16 *man sah den Jammer:* zu Michals Leiden s. Titel. Vgl. 1Sam 13,1-4: Liebe zu Tamar quält Amnon so, dass Jonadab ihn wegen seines schlechten Aussehen anspricht. *Man*: Tilgung: Wer? Zu *Jammer* s. Übersetzung von mārā, eigentl. *bitter*, mit *Jammer* bei L 1545, 1912 z.B. in 2Sam 2,26.

KS 13

1-16 Perspektive des Hofes, Sauls und des Erzählers.

2 *man fand, dass es ... noch keine Ordnung habe:* Tilgung: Wer fand? Hinweis zur Unzufriedenheit gewisser Kreise mit Saul.

3 *Königsschwur:* vgl. 1Sam 17,25, zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

4 *Der Zustand Michals war Vorwurf*: zu Michals Leiden s. Titel; Tilgung: für wen?
in aller Augen: Generalisierung; alle ausser Saul, s. KS 11,11-12.

5-7 *bis ... beherzte Männer ... zu dem Herrscher sprachen:* vgl. 1Sam 18,20: way-yaggiḏû lᵉ-šāʾûl; Füllen der Leerstelle, wer Saul von Michals Liebe berichtet und wann er davon erfährt; *beherzte Männer:* wahrscheinlich mit *Dienern* von TS 13,16 identisch, sprechen Saul auf Michals Liebe an, nachdem Merab mit Adriel verheiratet wurde, vgl. TS 6,7-13, und nachdem ‚alle' ihre Verliebtheit und Angst um David mitbekommen haben: rote Augen, bleiches Gesicht, Essensverweigerung, Warten auf dem Dach, s. TS 11,13-13,7. Vgl. Amnons Liebe zu Tamar in 2Sam 13,1-4. Vgl. Michals Essensverweigerung bei GW DB 1988:37 als Reaktion auf die Gefahr, die David an Sauls Hof droht.

8-10 Dir. Rede *beherzter Männer*, vgl. zusammenfassende Rede in 1Sam 18,20: wat-teʾᵉhaḇ mîḵal baṯ-šāʾûl ʾeṯ-dāwiḏ.

8 *zweite Tochter Michal:* vgl. 1Sam 14,49.

8-9 *Michal liebt David:* vgl. 1Sam 18,20.

9-10 *David ... Retter aus schwerster Not*: vgl. 1Sam 17: David gegen Goliat. môšîaʿ, *Retter*, kommt insgesamt 27 Mal im Tanach vor, z.B. in Ri 3,9.15 (Otniël, Ehud); 1Sam 10,19,

2Sam 22,3, Ps 7,11 (Elohim); Jes 45,15 (Israels Elohim); Ps 106,21 (El); Jes 43,3.11.21; 49,26; 60,16; Hos 13,4 (JHWH). David wird in 1-2 Sam nicht als môšîaʿ bezeichnet.

12-13 *er tat, als käme ihm die Botschaft zurecht:* vgl. 1Sam 18,20 way-yišar had-dāḇār bᵉ-ʿênāyw. Unübliches Deutsch, korrekt wäre: *... als wäre ihm die Botschaft recht.*

12-16 Tilgung von Sauls Plan aus 1Sam 18,21. Glättung des Widerspruchs zwischen 18,21, wo Saul David direkt sagt, dass er sein Schwiegersohn werden könne, und 18,22, wo er seine *Dienern* beauftragt, ihm dies heimlich zu hinterbringen.

16 *sprach zu den Dienern:* vgl. 1Sam 18,22, wo Zu, T, Be, G und Bu ʿᵃḇāḏāw mit *seine Diener* übertragen. Vgl. auch KS 13,5-7.

KS 14

1-6 Dir. Rede Sauls an Diener. Glättung des Prätextes, Hinweggehen über schwer verständliches bi-štayim. Tilgung von Sauls Rede in 1Sam 18,21ef und der indirekten Verhandlungen von 18,22-25. Zusammenzug von Sauls Rede an die Diener: letzter Teil von 18,22e wᵉ-ʿattā hiṯḥattēn bam-melek mit erstem Teil von 18,25c ʾên-ḥēpeṣ lam-melek bᵉ-mōhar kî bᵉ-mēʾā ʿorlôṯ pᵉlištîm, im Gegensatz zu 18,25d ohne Begründung.

4-5 Beschönigung von Sauls Forderung nach hundert Philistervorhäuten von 18,25; zum Erschlagen von hundert Philistern vgl. das von zweihundert in 18,27; vgl. Be, der für ʿorlôṯ pᵉlištîm von *Leichname(n) der Philister*; Josephus in Ant 6,201, der von sechshundert Philisterköpfen; Dillman, August: *Der grosse Volksheld.* In: Elbogen 1927:10 (7-32), der von der *Erlegung von hundert Philistern* und Graetz 1908:182, der von *Körperzeichen von hundert erschlagenen Philistern* spricht. Tr richtet sich hier also v.a. nach Dillman und Graetz.

2 Zu *Tochtermann* vgl. KS 6,2.

4 *Preis:* Bu und T übersetzen mōhar in 18,25 mit *Brautpreis*.

7-16 Perspektive des Erzählers und Michals.

7-10 Trs David spricht im Gegensatz zu 18,23 nirgends. Tilgung von 18,26bc, dass ihm die Verschwägerung mit dem König recht ist. David zeigt nur eine tatkräftige, noch spontanere Reaktion als in 18,26d-27b. Das Waffenzeug ist ihm am wichtigsten. Er gleicht dem David in Ant 6,203, der freudig und naiv aufbricht *„ohne dass er sich damit aufgehalten hätte zu überlegen und ohne mit Besonnenheit umsichtig zu bedenken, ob das vor ihm liegende Werk möglich oder schwierig sei“* (Übers. Alexander Müller und Maria Sokolskaya). Vgl. TS 34.

7 *David berichtet man:* Tilgung: wer? Zeitenwechsel, evtl. zur Spannungssteigerung.

11-16 *Als aber Michal hört, was der König verlangt:* Füllen der Leerstelle betreffend Michals Reaktion auf die Forderung ihres Vaters, wobei diese weniger ‚unerhört' ist als in 1Sam 18,25. Von Vorhäuten ist nicht die Rede.

12-13 *nicht an sich halten können:* archaisierend, im Sinne von sich nicht zurückhalten können, vgl. TS 24,1-2 und z.B. ʾeṯʾappāq (ʾāpaq Imp. hit 1. P. Sg.) in Jes 42,14 bei L: *halte an mich* und Zu: *hielt an mich*.

13 *Herzeleid:* vgl. Jer 10,19a ʾôy lî ʿal-šiḇrî naḥlā makkāṯî bei L *Ach mein Jammer und mein Herzeleid.* Zum Leitwort *Herz* s. KS 6,5. Erstmaliges Auftreten des Leitworts *Leid/leiden* aus dem Titel, s. auch KS 57,9-10; 70,11-13; 77,1-2.

13-16 Dir. Rede Michals an ungenannte Berichterstatter.

15 *O, Gott:* vgl. Spr 30,1 bei L 1912: ... *Ich habe mich gemüht, o Gott; ich habe mich gemüht, o Gott, und ablassen müssen.* Zu Michals Anrufung Gottes s. auch TS 18,2; zu Michals Beziehung zu Gott KS 28,2-4.4-5.

KS 15

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1-10 Dir. Rede Michals an ungenannte Berichterstatter. Begriffe *König* (3,8,9) *Vater* (4,8,10), *ich* (2) zeigen, wie bewusst sich Michal Sauls Rollen, seines Planes, seiner und ihrer Position ist.

2-5 *ich soll also die Schlinge sein ... Dass die Philister ihn schlagen:* vgl. 1Sam 18,21. Während die Leserschaft Sauls Gedanken im Gegensatz zum Prätext nicht erfährt, errät sie hier Michal. môqēš übersetzt Bu mit *Schlinge*.

3 *den Hals abwürgen:* archaisierend.

4 *die Erste*: vgl. TS 17,4.

6 *Im Guten kann man doch nicht wollen:* beschönigend; zu *der Liebste* s. KS 8,10.

8 *O Vater, o König*. Zu *o König* vgl. z.B. Est 7,3 in L 1545, L 1912.

9-10 *erst bist du ja König und dann erst Vater:* Saul handelt nur in königlichem Interesse.

11-12 *Wie ein Sturzbach gurgelten so die Worte*: Zeitenwechsel; *gurgeln* bezieht sich auf Laute in/aus der Gurgel, Kehle, Luftröhre; zur Bedeutung bei Wasser: *gluckern, plätschern, murmeln*, *rauschen*, vgl. Grimm, 4. Bd I. Abt. 6. Teil 1935:1152-1156. Vgl. das Gegenteil TS 15,13-15, vgl. KS 15,14-15.

13-14 *wird sie still*: Zeitenwechsel; *keine Träne:* zu Michals Tränen wegen David s. TS 26,10; 43,4; 88,3; zu Davids *tränendem Auge* s. KS 64,10-11; zum Leitwort *weinen* KS 11,13, zum Leiden Michals s. Titel.

14-15 *Ihr Leben ist wie abgebrochen:* steht im Gegensatz zu Michals lebhaftem Reden in TS 15,11-12. Füllen der Leerstelle zu Michals Gefühlen, was Sauls Verhalten ihr und David gegenüber betrifft, vgl. ihre Reaktion TS 15,15-16,1. Zum Leitwort *Leben* s. KS 10,13. Abgebrochenes *Leben* im Zusammenhang mit *kein Wort herausbringen* erinnert an die Bedeutung von nepeš, *Kehle*, die als Sitz des Lebens gilt, weiterführende Information s. z.B. Schroer Silvia/Staubli Thomas: *Die Körpersymbolik der Bibel.* Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2005:45-54. Schon *gurgeln*, TS 11, kann hebr. gedacht eine Anspielung auf nepeš sein. Auch im Deutschen bedeutet *es geht ihm an die Gurgel* es geht ihm ans Leben, s. Grimm, 4. Bd I. Abt. 6. Teil 1935:1143-1150, va. 1148-1149. Zu *Kehle* s. auch KS 11,8-9; 24,1.

16 *blickt starr vor sich hin, spricht (nicht):* Füllen der Leerstelle zu Michals Reaktion auf Sauls Brautpreisforderung. Vgl. Michals Schreckensstarre TS 40,16-41,1.

KS 16

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1 *isst nicht:* Füllen der Leerstelle zu Michals Reaktion auf Sauls Brautpreisforderung, zu Stellen der Essensverweigerung in hebr. Prätexten s. KS 11,6-7.

sehnt: s. auch TS 24,12; vgl. z.B. L-Übersetzung von ḥsq̆ qal Perf. in Gen 34,8: šᵉkem bᵉnî ḥāšᵉqā napšô bᵉ-bittᵉkem *Meines Sohnes Sichem Herz sehnt sich nach eurer Tochter*; zu *Sehnsucht* s. TS 17,2-3; 37,4.16.

2 *ihr Denken ist mit David:* Hebraismus, vgl. z.B. Ri 16,15 wᵉ-libbᵉkā ʾên ʾittî (wörtl. dein Herz ist nicht mit mir) und archaisierendes Deutsch für *sie denkt an David*, vgl. Sammlung von J. Chr. Günthers deutschen u. lateinischen Gedichten. Bress. u. Leipzig 1735:414: *... begiebt sich auch zuletzt mein denken in die weite,* zitiert nach Grimm, 2. Bd. 1860:939. Zum Leitwort *Denken* und dazugehörigem Wortfeld s. TS 19,8; 44,16 (*überlegen*); 26,15 (Saul sollte denken); 37,7 (David sollte an Michal denken); 51,16 (Michal kann kurz nicht denken); 69,11 (Michal kann nur an Davids Frauen denken); 34,9; 90,9 (*überdenken*); 90,12.16 (Michal hat keine Zeit zum Denken mehr); 91,8. Trs Michal denkt, während dies sein David nicht tut.

5 *im Morgengrauen das Dach erklettert:* s. KS 12,2; 34,13-16. Zu Tageszeitangaben s. KS 9,5.

7 *Kriegsvolk*: L, Sch, Zu und T übersetzen ʿam ham-milḥāmā z.B. in Jos 11,7 so.

8 *Tag auf Tag* in der Bedeutung von *tagtäglich* ist antiquiert, resp. archaisierend wie lat. *diem ex die*, vgl. Grimm Bd. 11, I,I 1935:48. Vgl. z.B. mi-yôm-lᵉ-yôm in Ps 96,2 bei L 1912, Zu und T *von Tag zu Tag(e)*. Zu *Stunde* s. KS 12,6-7.

11 *Gemach:* L 1545, 1912 übersetzen z.B. ḫuppā in Joel 2,16 so; *das zarte Mädchen:* s. KS 11,10.

13 *Stunden und Stunden:* Wiederholung von Zeitangaben, um das sehnsüchtige Warten Michals zu veranschaulichen. Zu *Stunde* s. KS 12,6-7.

14 Zu Michal am *Fenster* vgl. 1Sam 19,12; 2Sam 6,16; 1Chr 15,29 und TS 16,14; 29,2; 40,12, 42,13; 43,2; 44,6.16 (Tr: *Luke*); 73,5; zu weiteren Frauen am Fenster s. Rahab Jos 2,15.18.21; Mutter Siseras Ri 5,28; Isebel 2Kön 9,30; ... *um nur alles hören (zu können)* erinnert an Wendungen wie x šāmaʿ ʾēt kol-had-dᵉbārîm hā-ʾēlleh z.B. in 2Sam 13,21.

14-15 Aus dem Faktum, dass *alles hören* vor *vielleicht sehen* steht, könnte geschlossen werden, dass das Fenster hoch liegt, resp. Michal klein ist.

16 *fiebert nur einen Gedanken*: vom Expressionismus beeinflusste Sprache; zeigt Michals heisse ‚Liebeskrankheit', vgl. TS 16,10; 17,2-3. Ihr Verhalten auf dem Dach erinnert an Davids Begehren nach Batseba in 2Sam 11,2-4; ihr ‚Sehnsuchtsfiebern' an die Liebenden in HL 5,8; an Sichem in Gen 34,8 und Amnon in 2Sam 13,1-4.

KS 17

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1-2 Wiederholung von Zeitangaben; s. KS 16,13; zu Stunde s. KS 12,6-7.

2-3 *vor Sehnsucht ... kranke Frau:* Zu Michals Leiden s. Titel, vgl. KS 12,1 und HL 5,8; KS 16,16 und 2Sam 13,1-4. Zu *Sehnsucht* s. TS 37,4.16, zu *sehnen* KS 16,1.

3-6 vgl. TS 16,4-7.

3 *Angst*: Zu Michals Leiden s. Titel; Zum Leitwort *Angst* s. KS 6,6. Hier ist ein Höhepunkt: *Angst* macht krank.

4 *Die Erste:* vgl. KS 16,4.

5 *später Nachmittag*: zu Tageszeitangaben s. KS 9,5.

6 *Heerzug:* vgl. *Heereszug* für ṣāḇāʾ in Num 32,27 bei Sch.

7 Zu *Dach* s. KS 12,2; 34,13-16.

7-10 Michals Strategie des Hörens nahe am Fenster, TS 16,13-15, klappt; Klärung des *vielleicht auch schnell sehen können*: Es geht darum, die Krieger zu hören, um dann auf den Aussichtspunkt auf dem Dach rennen zu können.

11-12 *mit feinem fraulichem Gefühl spürt sie:* Trs Michal entspricht androzentrischem Frauenbild: Sie wird über Gefühle definiert, vgl. TS 11,10.

12-13 *so lärmt man nicht nach todbringendem Unterliegen:* logische Schlussfolgerung, was Michals *Glauben* und *Gefühl,* TS 16,10-12, widerspricht. Michal kann denken! Zum Leitwort *Tod* s. TS 27,9-10; 43,16; 52,9; 58,1; 60,11.14; 84,13; 87,7.

KS 18

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1 *rufen und schreien:* ʾeššōm wᵉ-ʾešʾap, *schnauben und schnappen* in Jes 42,14 könnte so übersetzt werden, was erst L 1984 tut.

1-2 *fasst sich ans Herz: Herz* in der Bedeutung von Brust. Vgl. Grimm Bd. 4,2 1877:1207-1223. Zu *Herz* als Leitwort s. KS 6,5.

2 *Gott, ist es denn wahr?* Dir. Rede Michals. Zu Michals Gottesanrufung s. auch KS 14,15, zu Michals Gottesbeziehung KS 28,2-4.4-5.

2-3 *Zum ersten Mal ist ihr das Spottlied:* implizert wiederholtes Singen des Liedes.

3-7 *Spottlied gegen Saul ... von den Tausenden, die Saul, und den Zehntausenden, die David schlug:* vgl. 1Sam 18,6-7. Füllen der Leerstelle von Michals Beziehung zu Saul: Brautpreis hat bei ihr einen Bruch ausgelöst.

5 *wie Engelsmusik: Engel* kommt vom altgriech. *ángelos.* Tanach kennt den malʾak, den *Boten*, den malʾak yhwh z.B. in Gen 16,7-11; Ex 3,2; Num 22,22-35; Ri 6,11-12.21-22; 13,3.13-21, den malʾak (ha-)ʾᵉlōhîm z.B. in Gen 21,17; 28,12; 31,11; 32,2; Ex 14,19; Ri 6,20; 13,6.9. malʾākîm, spielen im Tanach keine Instrumente. Wegen David kommt in 2Sam 24,16-17 ein strafender malʾak yhwh vor. Vergleich Davids mit einem malʾak (hā-) ʾᵉlōhîm in 1Sam 29,9; 2Sam 14,17.20; 19,28. Lobgesang der Engel erscheint in der Apokalyptik- und Mystikliteratur; Begriff wird aus Jes 6,3 hergeleitet, wo Jesaja die Serafim rufen hört (Keduschah), und aus Ez 3,12, wo Ezechiel Lobgesang im Zusammenhang mit grossem Getöse vernimmt. Lobgesang der Engel erscheint v.a. im apokalyptischen 2. Enochbuch. In

der Hechalot-Literatur der Mystiker der talmudischen Zeit gibt es viele (lange) Engelslieder. Engelsgesang kommt auch in der talmudischen und der Midrasch-Literatur vor, z.B. Lam R 3,23; Hul 91b; Hag 12b; bAZ 3b. Vgl. Gruenwald, Ithamar: *Song, Angelic*. In: Berenbaum, Michael/Skolnik, Fred (Eds.): Encyclopaedia Judaica 19. Detroit: Macmillan Reference USA, 2nd. Ed., 2007:14. Weiterführende Information s. z.B. Altmann, Alexander et al: *Art. Angels and Angelology.* In*: Encyclopaedia Judaica* 2. 2nd. Ed. 2007:150-162. Evtl. ironische Anspielung, dass für die verliebte Michal ein Spottlied wie himmlische Musik ist.

7-9 *Freude und Jubel*: Zu übersetzt bi-śmāḥōṯ wā-ǧîl in Ps 45,16 mit *Freud' und Jubel,* nicht jedoch bi-śmāḥōṯ wā-ǧîl in Jes 16,10; Jer 48,33; Joel 1,16. Vgl. auch die Freude und der Jubel bei der Heraufholung der Lade TS 71,12; 72,6.15; ṯrûʿā, in 2Sam 6,15; 1Chr 15,28; resp. śimḥā, in 1Chr 15,16.25; 2Sam 6,12.

8-9 *David hat gesiegt:* vgl. 1Sam 18,27. Tilgung: Wer ruft dies?

9-10 *Der Name David ist in aller Munde*: Generalisierung, die auch im Tanach vorkommt, vgl. z.B. ḵol-peh in Jes 9,11.16.

10 *einer umarmt den andern*: vgl. TS 73,2; Tilgung: Wer umarmt genau wen?, resp. Generalisierungen: *einer, andern, man*.

11 *Glücksbotschaft*: zum Leitwort *Glück* und dazugehörigem Wortfeld *glücken, (un-)glücklich, beglückt* s. TS 19,3; 21,15 (*glücklicher im Kampf*: David); 23,15; 24,4; 28,11; 28,12; 33,1; 37,12; 56,16 (nichts *glückte* Saul); 57,14 (*unglückliche Schlacht*); 58,13; 60,9; 69,14; 73,2; 87,4.13; zu den hebr. Begriffen, die L mit *Glück* übersetzt, s. KS 37,12.

13-14 *wie eine Welle von Liebe ... entgegenbraust:* die Begriffe *Wellen* und *brausen* kommen im Tanach häufig zusammen vor, vgl. z.B. wᵉ-hāmû ǧallêhem in Jer 51,55 bei L: *ihre Wellen brausen.* Zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15.

15-16 *alle ... sind stolz auf diesen Helden, den sie lieben:* vgl. KS 11,1; 1Sam 18,16; Leitwort *stolz/Stolz* (15) s. auch TS 19,3 (Michal auf David), TS 79,8; 86,6-8 (Davids ‚Liebe' verletzt Michals Stolz), TS 88,12-13; 89,8-9 (Michals Stolz auf ‚ihre Söhne'); *alle:* Generalisierung. Zu *Held* s. KS 6,1. Zum Leitwort *lieben* s. KS 8,15.

KS 19

1-10 Perspektive Michals.

1 *(weil) Gottes Hand über ihm ist:* vgl. 1Sam 18,28, wo Saul merkt: yhwh ʿim-dāwiḏ. Hier ist Konjunktion *weil* unklar. Tilgung: wer konkret glaubt dies?, Generalisierung: *alle* s. TS 18,15, nur Michal s. TS 19,1-7? Ist dies eine Begründung des Erzählers für die Liebe, die David entgegenbraust? Vgl. KS 55,4.

2 *Michal, die Königstochter:* zu Michals Beinamen s. KS 27,11-12.

1-3 Wiederaufnahme von Begriffen von TS 18,15-16: *freuen; stolz* (hier Michal), zu *beglückt:* s. KS 18,11.

4-7 Michals abgehackte Gedanken, die ihren psychischen Zustand spiegeln, zeigen ihre Fragen: Liebt sie David mehr als ihren Vater? Bedeutet David allen, auch ihr, mehr als Saul?

Füllen der Leerstelle, wie es ihr nach Davids Sieg in Bezug auf ihren Vater und ihren Geliebten geht.

8 zum Leitwort *denken* (Michal) s. KS 16,2.

9-10 *stürzen ... die Mägde ... auf das Dach:* zu Dach s. KS 12,2; 34,13-16; zu Mägden s. KS 11,15.16.

10-16 Dir. Rede der Mägde an Michal. Füllen der Leerstelle, wer Michal über Davids Sieg informiert, vgl. KS 11,15.16. Sowohl šiṯḫā wie ʾāmā werden mit *Magd* übersetzt. Zur Wichtigeit der šiṯḫā bei den Stammmüttern s. Gen 16-35; s. auch Abigajil, die sich in 1Sam 25,27.41 so bezeichnet. Zur Wichtigkeit der ʾāmā bei den Stammmüttern s. Gen 21,10-13, Gen 30,3; bei den Weisungen s. Ex 20,10.17; Deut 5,14.21; s. auch Abigajil in 1Sam 25,24-25.28.31. 41 und Batseba in 1Kön 1,13, die sich so bezeichnen. Vgl. der Streit zwischen Michal und David in 2Sam 6,20.22, wo es um ʾamhôṯ geht. Zu Mägden als Übermittlerinnen von Nachrichten vgl. TS 53,10-54,12; KS 54,1.

10-12 *Nicht hundert! Zweihundert hat er erschlagen! ... Philister:* vgl. 1Sam 18,27.

12 Füllen der Leerstelle, wie Michal auf die Botschaft reagiert: mit Weinen aus Erleichterung; zum Leitwort *weinen* s. KS 11,13.

13-14 *wir wollen ihm entgegen:* Satzfragment; Modalverben verlangen ein weiteres Verb im Infinitiv, hier z.B. gehen, umgangssprachlich (Mägde sprechen nicht wie ‚gedruckt'). Vgl. TS 77,12-13 und 2Sam 6,20cd wat-tēṣēʾ mîḵal baṯ-šāʾûl liqraʾṯ dāwiḏ. Hier könnte Michal ihre Aussage von 2Sam 6,20f ehrlich meinen: ma-niḵbaḏ hay-yôm ... .

16 *Michal, jetzt wirst du sein Weib:* vgl. 1Sam 18,27.

KS 20 (2. Abschnitt)

1-16 Perspektive des Erzählers und Sauls.

1 In 1Sam 18,27 prüft Saul die Beweise nicht. Tilgung, welcher Art diese sind.

2-3 Zu *zweihundert* erschlagenen Philistern vgl. 1Sam 18,27.

4 Zur *Bedingung* vgl. 1Sam 18,25 und TS 14,3-5.

5-7 *Um sich mit dem Könige zu verschwägern, um der Michal willen hatte der Ewige über David die Hand gehalten:* Füllen der Leerstelle von 1Sam 18,27-30, warum David gegen die Philister erfolgreich war. Uminterpretierung von 18,28 yhwh ʿim-dāwiḏ. JHWH beschützte David, damit er die Ehe mit der Königstochter, explizit mit Michal eingehen kann. Vgl. KS 28,4-5; 56,4-5. Trs David bezieht sich erst im Streit mit Michal, TS 81,9, auf den *Ewigen*.

7-8 *Brautgeschenk wars der Michal:* Leerstelle zu Michals Reaktion zu den ‚Beweisen'; Tilgung bei *-s* in *wars*: Ist damit der Schutz des Ewigen gemeint?

8-9 *Gedächtnispfand dem Könige:* s. Sauls Reaktion in 1Sam 18,29.

9 zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

10-14 Vgl. 1Sam 18,28.

10-11 *er musste sehen und erkennen:* vgl. 18,28 way-yarʾ šāʾûl way-yēḏaʿ, was Zu, Bu T mit sehen und erkennen übertragen. Vgl. TS 23,7.

12-13 *im Eichgrund geschworen*: s. KS 5,5.5-6.

13 *mit David war:* vgl. 18,28 ʿim-dāwiḏ.

14 *Michal, seine Tochter, ihn liebte*: vgl. 18,28 û-mîḵal baṯ-šāʾûl ʾᵃhēḇaṯhû; zum Leitwort *lieben* s. KS 8,15.

KS 21

1-16 Perspektive des Erzählers.

1-3 *Also gab denn Saul die Michal ... dem David zum Weibe:* vgl. 1Sam 18,27.

1 *Zeichen*: hebr. ʾôṯ s. z.B. Deut 26,8; 1Sam 10,9; 14,10; hier: Davids Sieg.

2 *seine Jüngste:* vgl. 1Sam 14,49.

4 *So hatte es endlich mit dem Schwur (seine Ordnung)*: Füllen der Leerstelle von 1Sam 17,25. Der Schwur ist hier nicht ein Gerücht, der König hat ihn tatsächlich geleistet, vgl. KS 5,5-6,5.6.

5-6 *Michal ward das Weib Davids:* vgl. 1Sam 18,27 way-yitten-lô šāʾûl ʾeṯ-mîḵal bittô lᵉ-ʾiššā.

6-10 *dass sie zu keinem ... Genuss ihrer Liebe kam ...., dafür sorgte ... Saul schon:* Trs Saul scheint eifersüchtig zu sein, vgl. Sauls Liebe zu David in 1Sam 16,21.

7 *ihrer Liebe:* vgl. 1Sam 18,28, zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15.

8 *Zittern und Zagen*: Stabreim, vgl. lat. timidus ac tremens, bei L 1545 in Mark 14,33 belegt: *Und fieng an zu zittern und zu zagen*; s. auch Apg. 9,6 bei L 1912. Zu *Zittern* s. TS 7,1; 42,15; zu *Zagen* KS 6,6.

10-16 Vgl. 1Sam 18,28-30. Trs Saul realisiert, dass seine Tochter David gegenüber loyaler ist als ihm gegenüber und fürchtet um den Thron.

15 *und* (resp. *als*) *es geschah* ist typische L-Sprache für wa-yᵉhî.

16 Zum Leitwort *glücklich* s. KS 18,11.

KS 22

1-16 Perspektive des Erzählers und Sauls.

1-3 *Hass, Neid* und *Missgunst:* vgl. 1Sam 18,29-30.

1 *Oberen* für ʿᵃḇāḏîm, resp. ʿᵃḇāḏāw in 18,22, was keiner der Übersetzer so überträgt, s. KS 6,11.

4-5 *Davids Sinnen auf das Königstum:* Zu *Königstum* vgl. z.B. Graetz 1908:146-147,150,173; ansonsten bei Graetz aber auch das eher übliche *Königtum*, z.B. 1908:114,127,151,162 usw.; *Königtum* für mamlāḵā kommt z.B. in 1Sam 20,31 bei Sch und T vor. Zur Verwerfung Sauls vgl. 15,26-28; zur Salbung Davids 16,13; vgl. KS 22,12-16.16.

6 zum *Verhalten des Volkes* vgl. 1Sam 18,6-7.30.

8 zu David als *Sieger* vgl. 1Sam 17,48-58; 18,5-7.13-16.27.30.

8-9 *sein Name ... in aller Munde*: Generalisierung; vgl. Tilgung in 18,30: way-yîqar šᵉmô mᵉʾōḏ.

9-10 *es gab schon immer welche:* Tilgung und Generalisierung.

12 zu David als *Befreier* vgl. Davids Kampf gegen Goliat in 1Sam 17,48-51.

12-16 *verdüsterte sich denn Sauls Gemüt ... er wollte das Antlitz des Herz- und Thronräubers nicht mehr (sehen):* Saul als Davids Feind vgl. 1Sam 18,29; zu Sauls Tötungsabsichten vgl. 19,1, die hier erklärt werden.

16 Zu *Herzräuber* vgl. 1Sam 16,21;18,1.3.16.20.28; zu Sauls Angst vor dem *Thronräuber* vgl. 18,8: wᵉ-ʿôḏ lô ʾaḵ ham-mᵉlûḵā und KS 22,4-5.

KS 23

1-16 Perspektive des Erzählers und Michals.

1-2 *Der Tag, den Michal gefürchtet hatte:* Perspektivenwechsel. Spannungsaufbau, der nicht gelöst wird: Es geschieht nichts. Zu Trs nicht näher definierten Zeitangaben s. KS 25,15-16; zum Leitwort *Furcht* s. KS 6,6, zum Leiden Michals s. Titel.

2 Zu *Tochtermann* s. KS 6,2.

4-6 *Er wusste ja ... :* Gedankenlesen Michals, vgl. 1Sam 18,10-12.

7-8 *Michal sah alles und erkannte alles, sie ahnte ... das Böse:* Generalisierungen; *sah ... und erkannte* vgl. die Übersetzung von Zu, G, Bu und T von way-yarʾ ... way-yēḏaʿ z.B. in 1Sam 18,28; s. KS 20,10-11. Michal arbeitet mit Beobachtung und Intuition.

8-10 *Das Böse* entsteht bei Trs Michal aus dem *Zwist*, zu dem, wie das Wort besagt, zwei Personen gehören. Offenbar ist David aus Michals, resp. aus Sicht des Erzählers nicht völlig unschuldig. Im Gegensatz zu 1Sam 19,1 weiss Jonatan nichts über Sauls Absichten, Michal aber erkennt sie.

10 Zu den Leitwörtern *Angst und Furcht* s. KS 6,6; zu Michals Leiden s. Titel.

11 *In allem und zwischen allem sie, Michal, Davids Weib und Sauls Tochter:* Generalisierungen, vgl. Michals Beinamen bei KS 27,11-12.

13-14 *wie fühlte sie die Verbitterung in David*: androzentrisches Ideal der Ehefrau, die sich in ihren Mann einfühlen kann, ohne Probleme ansprechen zu müssen. Zu *Bitternis* bei David s. TS 23,16; zu Sauls *bitterem Vorwurf* an Michal KS 24,9-11; zum *Bitteren* bei Saul KS 54,7, s. auch KS 12,16.

15 Zum Leitwort *glücklich* s. KS 18,11.

16 *während ihm die Bitternis die (Kehle hochkam):* vom Expressionismus beeinflusste Sprache. Gedankenlesen Michals oder Perspektivenwechsel (Sicht Davids, resp. des Erzählers) innerhalb des Satzes. Vgl. thematisch die ‚Bitternis' in 2Sam 6,20-22, die Michal und David ‚die Kehle hochkommt'. Die Stelle erinnert an Hiob 9,18: lōʾ-yittᵉnēnî hāšēḇ rûḥî kî yaśbiʿanî mammᵉrōrîm. T übersetzt hier mammᵉrōrîm mit *Bitternis*.

KS 24

1-16 Perspektive des Erzählers, Michals, Davids und Sauls.

1 Zu *Kehle*, nepeš, s. TS 11,8-9; KS 15,14-15.

1-2 *tapfer hielt er an sich*: Entweder Gedankenlesen Michals oder Sicht Davids, resp. des Erzählers. Wie Michal auf TS 11,8-9 formuliert David seine Frustrationen nicht. Seine Tapfer-

keit zeigt sich auch in der Verdrängung. Er entspricht dem androzentrischen Männerideal zu Trs Zeit. Zu *an sich halten* s. KS 14,12-13.

4 *das Glück an ihrer Seite war ihm heilig:* Davids Sicht, eigentl. vermeintliches Glück. David entspricht dem Mann im androzentrischen Eheideal, wo Probleme nicht offen gelegt werden. Eine Vorstellung von Heiligkeit (qōḏeš) des Glücks kommt im Tanach nicht vor. Zum Leitwort *Glück* s. KS 18,11, zu *heilig* vgl. das *heilige Öl* Samuels TS 59,5; der *heilige Schrein* TS 71,9-10. Ist hier Davids Liebe zu Michal herauszulesen? Oder geht es um bürgerliche Eheprinzipien?

5-8 *Der Vater aber ... wollte und konnte ihr nicht die Liebe zu David verzeihen:* entweder Gedankenlesen Michals oder Perspektivenwechsel zu Saul, Füllen der Leerstelle von Sauls Verhältnis zu seiner Tochter, resp. vice versa. Zu Michals Liebe vgl. 1Sam 18,20.28, zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15.

8-9 *klangen seine Worte wenig freundlich für die Tochter:* Perspektive Michals.

9-11 *den bitteren Vorwurf ihrer Liebe ... hören:* vgl. 1Sam 18,20.28; zu Davids *Bitternis* vgl. KS 23,16, zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15.

12 *Friedlichkeit:* Trs Wortschöpfung. Zu *Sehnsucht* s. KS 16,1.

13 *es klärte sich nichts:* Tilgungen: *es*, *nichts*; durch Sprachlosigkeit der drei Beteiligten, durch Michals Sehnsucht nach Friede und Ruhe, einem androzentrischen Ehe- und Kommunikations-Ideal, löst sich kein Problem. *Saul hasste David*: Entweder Vorannahme Michals oder Perspektivenwechsel: Saul, resp. der Erzähler, vgl. 1Sam 18,29b.

14 *Hause Sauls*: Offensichtlich gehört Michal nicht mehr dazu.

15 *Hause Davids*: Hier sind David und Michal, also weder Davids Sippe noch sein Gebäude gemeint; vgl. 1Sam 19,11, wo das erste Mal von Davids Besitz die Rede ist: von bêṯ dāwiḏ und mîḵal ʾištô.

16 *Michal aber sah:* zu sehen im Sinne von erkennen vgl. KS 20,10-11; KS 23,7. Das Erkennen von Problemen und deren Lösung ist Michals, nicht Davids Stärke, wobei sie nicht mit ihm darüber spricht.

KS 25

1-16 Perspektive des Erzählers und Michals.

1 *Beklagen und Beweinen:* Tilgungen: wovon, durch wen? Beklagt und beweint werden im Tanach meist Tote. Zu *beklagen,* sāp̱aḏ, s. z.B. 1Kön 14,13, zu *beweinen* bāḵā z.B. Deut 21,13; zusammen kommen die Begriffe nur in umgekehrter Reihenfolge bei L in Offb.18,9 vor: *Und es werden sie beweinen und sie beklagen die Könige auf Erden ...* Zum Leitwort *weinen* s. KS 11,13. Hier ändert Michal ihre bis anhin ‚typisch weibliche' Strategie.

1-2 *und sann auf Mittel und Wege:* Trs Michal als Denkerin und Planerin, vgl. TS 25,8-15; 26,11-28,13; 43,13-44.16; 51,16-52,3; 86,1-3, 90,8-12 steht im Gegensatz zu 1Sam 19,11-12, wo sie eher als spontane und tatkräftige Problemlöserin dargestellt wird. Zum Leitwort *denken* s. KS 16,2.

3 *dem Verhängnis:* welchem genau? Tilgung zwecks Spannungssteigerung.

4-5 *Ein Versuch ... war noch zu wagen:* Offenbar hat Michal schon mehrfach versucht, den Zwist zwischen Saul und David zu lösen.

6 Zum Leitwort *Hoffnung* s. TS 29,4; 52,7; 87,3.

6-7 *mit der ganzen Besessenheit ihres fraulichen Willens*: Frauenbild des 19./20. Jh.s.

8 Zu *Jonatan, ihr Bruder* vgl. 1Sam 14,49. Zu, Sch und T schreiben *Jonatan*.

8-10 *der mit ihr zu David eine heisse Zuneigung gefasst hatte:* vgl. 1Sam 18,1.3; *mit ihr:* entweder im Gegensatz zum Prätext ‚gleichzeitig mit ihr', s. 18,1.20; oder ‚wie sie'; *heisse Zuneigung* auf Erotik und Sexualität hin.

10-12 Im Gegensatz zu 1Sam 19,1 weiss Trs Jonatan nichts über Sauls Tötungsabsichten und übernimmt nicht die Initiative zu Davids Rettung. Enorme Aufwertung Michals, starke Abwertung Jonatans im Vergleich zu 19,1-7; er ist lediglich Ausführender ihrer Weisungen. *Vater-König:* Michals Verständnis ihrer Vater-Beziehung. Zu *Verdächtigungen ... zerstreuen* vgl. Jonatans Rede in 19,4-5.

13 *Bald bot sich auch Gelegenheit:* Hier böte es sich an, mit einem neuen Abschnitt zu beginnen, was Tr/der Verlag jedoch nicht tut: Abschnitt 2 wird zu lang.

14-15 *zu dem Gang ins Königshaus* steht im Widerspruch zum *Feld* in 1Sam 19,3: wa-ʾᵃnî ʾēṣēʾ wᵉ-ʿāmaḏtî lᵉ-yaḏ-ʾāḇî baś-śāḏeh ʾᵃšer ʾattā šām.

15-16 *Eines Tages:* vgl. wa-yᵉhî hay-yôm z.B. in 1Sam 14,1, womit eine neue Erzählung beginnt und was L meist mit *es begab sich eines Tages* übersetzt.

KS 26

1-10 Perspektive des Erzählers, Michals und Jonatans. Verzögerung der Handlung, resp. der Offenlegung von Michals Plan zwecks Spannungssteigerung.

1 *gegen Mittag:* Erzählung der Ereignisse beginnt um die Mittagszeit und endet am Abend bei einbrechender Dunkelheit, s. TS 33,6-36,4.

3 zu *Davids Haus* vgl. 1Sam 19,11, s. KS 24,15; KS 52,14.

5-8 *(Er) ... merkte auch gleich, ... dass wieder etwas in Unordnung sei, und dass Michal mit ihm reden wollte:* Vorstellung eines sensiblen, kommunikativ geschickten Jonatans kann aus 1Sam 18,1-4; 19,1-7; 20,1-42; 23,16-17 hergeleitet werden. Vgl. die Darstellung Jonatans bei Graetz 1908:155-156,179: *Bescheiden und selbstlos ... eine herzgewinnende Freundlichkeit und Milde, ein warmes treues Herz für Freundschaft; ... eher gar zu weich und nachgiebig ... mit seiner offenen, weichen, selbstlosen Seele.* Vgl. GW DB 1988:16 *der weiche Bruder.*

11-16 Dir. Rede Michals an Jonatan. Zu den Imperativen *sprich ... doch* (11)*, sag ...doch* (13) vgl. Übersetzung z.B. von L, Zu, Bu von ʾᵉmār-nāʾ, resp. ʾimrî-nāʾ mit *sprich doch* oder z.B. von Sch mit *sage doch* z.B. in Gen 12,13; Ez 17,12. Michal befiehlt Jonatan genau, was er zu sagen hat, wobei sie von Vorannahmen ausgeht und simple Schemata von Recht und Unrecht, Gut und Böse verwendet. Im Gegensatz zu 1Sam 19,1-7 ist nicht Jonatan Auslöser für Davids Rettung. Er weiss nichts von einer Gefahr. Warum setzt er sich hier nicht von sich aus für David ein?

15 Zum Leitwort *Denken* (hier sollte Saul denken) s. KS 16,2.

KS 27

1-16 Dir. Rede (Befehle) Michals an Jonatan.

1-2 *dass ich ihn so liebe, dass mein Leben kein Leben wäre ohne ihn:* vgl. Ant 6,215: *... Als aber Michal ... die Absicht ihres Vaters erkannte, trat sie hin zu ihrem Mann, ... denn sie würde ihr eigenes Leben nicht ertragen, wenn sie jenes (Davids) beraubt würde ...* . Zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15; zum Leitwort *Leben* KS 10,13.

3-6 *sein Name ... David: Geliebter:* zur Bedeutung des Namens David, s. KS 8,10.

7 *Jonatan, mein Bruder:* vgl. 1Sam 14,49.

9-10 *das Gesinde berichtet schon von den Todesdrohungen:* vgl. 1Sam 19,1; *das Gesinde:* interpretierende Übersetzung von ᶜᵃbāḏāyw. Steht im Gegensatz zu TS 23,7 *Michal sah alles und erkannte alles, sie ahnte sehr wohl das Böse ... .* Tr interpretiert 19,1-7 um: Michal überredet einen uninformierten und/oder passiven Jonatan, sich für David einzusetzen, argumentiert mit Sauls Todesdrohungen und gibt konkrete Anweisungen. Zum Leitwort *Tod* s. KS 17,12-13.

11-12 *Bin ich nicht seine Tochter, und ist David nicht mein Mann?* Trs Michal kehrt die männliche Perspektive um: David ist ihr Besitz. Die Michal des Prätextes steht zwischen den Besitzansprüchen zweier Männer; ihre Zugehörigkeit wird durch Beinamen und Poss.pron deutlich: zu ‚Sauls Tochter' s. 1Sam 18,20.28; 25,44 (seine Tochter); 2Sam 3,13; 6,20.23; zu ‚Davids Frau' s. 1Sam 19,11; 25,44; 2Sam 3,14 (meine Frau); zu Sauls Tochter und Davids Frau 1Sam 25,44.

12-13 *das muss der Vater einsehen:* Trs Michal geht von der Reflexionsfähigkeit, nicht von unkontrollierbaren Emotionen ihres Vaters aus.

14-15 *sprich ... geh:* vgl. umgekehrt: lēḵ und ʾᵉmōr in Deut 5,30 (Gott zu Moses, was er Israel zu sagen hat); 1Kön 14,7 (Ahia zu Jerobeams Frau, was sie diesem zu sagen hat); 1Kön 18,8.11.14 (Elia zu Obadja, was er Ahab zu sagen hat); 2Kön 8,10 (Elisa zu Hasael, was er Ben-Hadad zu sagen hat); *geh, mach dich ... auf*: vgl. umgekehrt qûm ... lēḵ in Gen 28,2 (Isaak zu Jakob); Num 22,20 (Gott zu Bileam); Deut 10,11 (JHWH zu Mose); 1Sam 9,3 (Kis zu Saul); 1Kön 17,9 (JHWH zu Elia); Jer 13,4.6 (JHWH zu Jeremia); Jon 1,2; 3,2 (JHWH zu Jona). Diese Befehle geben immer höher stehende Männer oder Gott, resp. JHWH. Zu Michals zweitem *geh* s. KS 28,2.

16 *Mittagsstunde:* zu *Stunde* s. KS 12,6-7, hier eher im Sinne eines Augenblickes.

KS 28

1-5 Dir. Rede Michals an Jonatan mit einem Imperativ.

1 Jonathan soll Saul nicht wie in 1Sam 19,3 auf dem Feld, sondern in der Halle beim Essen treffen, s. KS 25,14-15. Zu Essen als Gelegenheit für Umsetzung weiblicher Pläne s. Est 5,5.7.

2 *geh:* zu Frauen, die einem Mann lēk̲ befehlen s. Gen 27,13 (Rebekka zu Jakob); Ri 4,6 (Debora zu Barak; vgl. Ri 4,14 Debora zu Barak auch qûm, *mache dich auf* wie Michal zu Jonatan TS 27,15); Ri 4,22 (Jael zu Barak); 2Kön 4,24 (Frau zum Knecht); Spr 7,18 (Hure zum Mann); HL 7,12 (Liebende zum Geliebten); Est 4,16 (Esther zu Mardochai).

2-4 *ich will ... ganz innig für uns alle beten:* Füllen der Leerstelle hinsichtlich Michals Frömmigkeit. Gemäss z.B. bEr 96a, yBer 12b, yEr 59a war Michal fromm, trug Teffilin und studierte Tora, weiterführende Information s. Bodi/Donnet-Guez 2005:138-141. Vgl. auch KS 68,3.

4-5 *Vielleicht wird Gott es um meinetwillen zum Guten fügen:* Gottesverständnis von Trs Michal ist ich-bezogen. Gott hat auch ihretwillen schon einmal die Hand über David gehalten, s. KS 20,5-7, vgl. auch TS 54,13-14; 55,4; 56,4-5.

6-9 Perspektive des Erzählers und Jonatans.

6-7 *Und Jonatan geht wirklich:* Im Gegensatz zu 1Sam 19,1-7 ist nicht Jonatan Auslöser für Davids Rettung: Michal gibt ihm konkrete Anweisungen, wo (TS 28,1) und wann (TS 27,16) er Saul treffen soll und was er zu sagen hat (TS 26,11-16; 27,1-6). Ironische Überzeichnung von Jonatans Rolle im Prätext, dem man vorgeben muss, was er zu sagen hat, vgl. seine Notlüge vor Saul, die David vorgibt, 1Sam 20,6.28-29. Drückt Michal, resp. der Erzähler mit *wirklich* Erstaunen darüber aus, dass ein Mann einer Frau gehorcht?

10-13 *Gut, um Davids und deinetwillen tu ichs:* Erste kurze dir. Rede Jonatans. Zu Jonatans Liebe zu David vgl. TS 25,8-10 und 1Sam 18,1-4; 19,1; 20,17. Muss Jonatan sich hier rechtfertigen, weshalb er einer Frau gehorcht?

11-12 Hier passt die Redewendung *Hals- und Beinbruch* (*Glück und Segen*) zum gefährlichen Unterfangen, die vom jiddischen *hatslokhe u brokhe,* resp. von haṣlaḥah u-braḥah hergeleitet werden kann, vgl. Althaus, Hans Peter: *Chuzpe, Schmus & Tacheles.* Jiddische Wortgeschichten. München: C.H. Beck 2004:146-147. Zum Leitwort *Glück, glücken* s. KS 18,11.

KS 29

1-11 Perspektive des Erzählers und Michals.

1 *(Es fehlte nicht viel .... so wäre Jonatan im Laufschritt zum) Königshaus gestürmt:* vgl. den kriegerischen Jonatan in 1Sam 13-14. Jonatan gehorcht Michal wie einem Befehlshaber. Eigentlich stünde nur Saul über ihm. Tritt sie an Davids Statt, dem Jonatan die Machtinsignien übergeben hat, vgl. 1Sam 18,3-4? Ist die Stelle ironisch gemeint? *Königshaus* hier: Ortsangabe, vgl. TS 29,7.

2 Zu *Fenster* s. KS 16,14.

3 Zu *Bangen* s. Michals Leiden im Titel und KS 7,5.

4-8 impliziert, dass Trs Michal schon einiges versucht hat, um *Einigung und ... Frieden im Königshause herzustellen*.

4-5 *Hoffnungen waren ... zu Grabe gefahren:* vom Expressionismus beeinflusste Sprache. L übersetzt yôrᵉd̲ê b̲ôr in Ps 28,1; 88,5 mit *die in die Gru̲be fahren*; zum Leitwort *Hoffnung* s. KS 25,6.

7 *Frieden im Königshaus:* Sauls Sippe; vgl. Jonatans kriegerisch anmutendes Stürmen des Königshauses, TS 29,1, das ironisch wirkt.

9-10 *streicht ... liebevoll die Schultern:* während Davids Berührung aus Sicht Michals, resp. der Erzählerschaft liebevoll gedeutet wird, vgl. TS 35,15, ist in 1-2Sam nirgends explizit von Davids Liebe zu Michal die Rede. Vgl. Prinz, Joachim im Kinderbuch *Illustrierte jüdische Geschichte.* Berlin: Brandussche Verlagsbuchhandlung, 2. Aufl. 1930:29: *„David versteht Frauen sehr zart zu lieben."* Davids zärtliche Geste ist eine anders geartete Liebe als Jonatans *heisse Zuneigung*, s. TS 25,9, und Michals *lohende Liebe*, s. TS 8,12 - 9,3.

12-16 Erste dir. Rede Michals an David, 28 Wörter. Zwei Poss.pron: *mein David/deinen Freund*. Trs David hingegen spricht nirgends von seiner Frau als *meine Michal* oder von Jonatan als *meinem Freund*.

KS 30

1-10 Erste dir. Rede Davids an Michal, 63 Wörter: Er rapportiert, rechtfertigt sich, jammert und sagt, was er nicht tun will. Vgl. seine erste Rede in 2Sam 6,21-22.

1-3 Trs David ist sich der Gefahr durch Saul bewusst: Vorsichtsmassnahmen. Vgl. sein selbstinitiiertes heimliches Hereinkommen durch die Hinterpforte mit seinem von Michal initiierten Herausgehen durch die Hinterluke TS 44,6.

1-2 *ohne mich sehen zu lassen:* vgl. 2Sam 17,17: lōʾ yûḵᵉlû lᵉhērāʾôṯ lāḇôʾ hā-ʿîrā.
durch die Hinterpforte: Hinweis darauf, wo sich Davids Haus befindet, resp. nicht befinden kann. Häuser an einer Stadtmauer haben normalerweise keine Türen an der Aussenmauer vgl. KS 30,7-8; KS 32,9-13; 39,1; 40,3-16; 45,10.

3 *auf der Hut sein müssen vor deinem Vater:* vgl. wᵉ-nišmar šām in 2Kön 6,10 bei L: *und war daselbst auf der Hut*.

4-5 Im Gegensatz zu 1Sam 19,1 sagt Trs Saul nur seinen *Knechten,* nicht auch Jonatan, dass er David töten wolle. David weiss es offenbar von diesen.

5-6 *wegreissen will er mich von deinem Herzen:* Gemäss Trs David liebt Michal ihn, nicht er sie, vgl. ihre Aussage TS/KS 27,1-2 und Ant 6,215.

7 Aus Sicht von Trs David ist er für Saul nur *Krieger*-Konkurrent, vgl. 1Sam 18,6-7. Vgl. Sicht von Trs Saul, der in David einen Thron-Konkurrenten sieht, TS 21,10-16.

7-8 *stehle ich mich auf den Seitenpfaden umher:* vgl. KS 30,1-2; 39,1; 40,7.

9-10 *aufbegehren werde ich nicht gegen den König:* so wie der David des Prätextes dem König nicht nach dem Leben trachtet, vgl. 1Sam 24,8; 26,9-11, begehrt Trs David nicht gegen Saul auf. Nur Saul scheint zu glauben, dass David den Thron will, vgl. 1Sam 18,8 und KS 22,16.

11-16 Perspektive des Erzählers: Schilderung der Sprachlosigkeit des Ehepaars und Michals Leidens (s. Titel).

11-12 *Nach diesen Worten wendet sich David ab:* Trs David sucht kein Gespräch mit Michal, Diskussion über Lösungsansätze wünscht er offenbar nicht. Er erweist sich hier als ungeschickt, vgl. 1Sam 19,11-12; 2Sam 6,21-22; vgl. z.B. KS 34,7-12; 83,5-9.

14-15 *öffnet den Mund, wie um etwas zu sagen:* Erst auf TS 49,10 - 50,3, vgl. 1Sam 19,17, wird Michal Saul gegenüber und auf TS 77,16 - 78,14; 79,4 - 80,3, vgl. 2Sam 6,20, David gegenüber den Mund öffnen.

15-16 *nur ein ... Seufzer entringt sich ihrer Brust:* Hat Michals Brust hier aufgrund ihrer Stellung zwischen Saul und David und wegen Davids Abwendung nur die Funktion Seufzer zu produzieren, vgl. ihre Kinderlosigkeit in 2Sam 6,23? Davids Verhalten steht hier im Gegensatz zum Verhalten des Liebhabers in HL 4,5: šᵉnê šāḏayiḵ ki-šnê ᶜᵒpārîm tᵉʾômê ṣᵉḇîā.

KS 31

1-16 Perspektive des Erzählers und Michals.

1-8 Ausführliche Beschreibung von Davids Tätigkeiten zeigt, dass er ein Mann der Taten (*hantiert*), des Krieges (*Kriegsgerät, Schwert, Schneide*), nicht der Worte ist. Vgl. sein ‚sprachloses', sofortiges Aufbrechen in den Krieg in 1Sam 18,27, TS 14,8-10.

2 *Kriegsgerät:* Sch übersetzt milḥāmā z.B. in Ps 76,3.4 so, Graetz 1902:50 kᵉlê milḥāmā in Jer 51,20. Zu bibelwissenschafltichen Erkenntnissen über Waffen zur Entstehungszeit der Novelle s. Volz 1925:510-513.

5-6 *das Schwert zwischen die Beine*: ironische Anspielung darauf, wo Davids Vergnügen, Interesse und Potenz liegen, vgl. mit David in 1Sam 17,39.51; 18,4; 21,9-10; 22,10, der mit Sauls, Goliats und Jonatans ḫereḇ, *Schwert*, hantiert, resp. nicht hantiert. Vgl. auch MShem 22,2. Erklärung für Michals Kinderlosigkeit, vgl. 2Sam 6,23?

7 *Schneide:* archaisierend, ein Wort, das L prägte, s. z.B. Ri 3,22 way-yāḇōʾ ḡam-han-niṣṣāḇ ʾaḥar hal-**lahaḇ** way-yisgōr ha-ḥēleḇ bᵉᶜaḏ hal-**lahaḇ**; *dass auch das Heft der Schneide* (1545: *schneiten*) *nach hineinfuhr und das Fett das Heft* (1545: *hefft*=Handgriff jhs) *verschloss;* vgl. im Zusammenhang mit Davids Schneidenschärfen Pred 10,10 ʾim-qêhā hab-barzel wᵉ-hûʾ lōʾ-**p̱ānîm** qilqal wa-ḥᵃyālîm yᵉḡabbēr wᵉ-yiṯrôn haḵšêr ḥāḵᵉmāh bei L: *Wenn ein Eisen stumpf wird und an der Schneide* (=Oberfläche jhs) *ungeschliffen bleibt, muss man's mit Macht wieder schärfen; also folgt auch Weisheit dem Fleiss*.

9 *liebevoll begleiten ihre Augen:* Zu der aus Michals Sicht liebevollen Geste Davids vgl. TS 29,10. Hier erkennt sie noch nicht Davids Hauptinteressen.

10-16 Tr verleiht David keine Stimme. Offenbar will David hier nicht Lösungen im Umgang mit Saul diskutieren. Er *berichtet* und *erzählt*.

10-12 David *berichtet Lustiges vom .... Kriegszuge:* Ironie. Erstens: Berichterstattung erfolgt militärisch höher gestellten Männern gegenüber; zweitens: Krieg ist nicht lustig; drittens: *Lustiges* evoziert die Assoziation ‚lustvoll'. Herkömmliches männl. und weibl. Verhalten: Der Mann erzählt der Frau *Lustiges* vom Militär, sie *lacht* (10)/ *freut sich* (12), um ihn bei Laune zu halten, s. TS 31,15-16. Lacht Michal auch verzweifelt, da sich David nicht wie der Geliebte im HL erweist? Zu weibl. Lachen im Zusammenhang mit Thema Kinderlosigkeit vgl. Gen 18,13.

12-15 *Treue* (12) anderer ihm gegenüber ist David wichtig. Seine Treue Michal gegenüber wird ihm unwichtig sein, s. TS 68-83, vgl. 1Sam 25,42-43; 2Sam 3,2-5; 6,22. Wichtig ist, dass

man ihm *überall den Gruss* entbietet (14-15), was Michal aufgrund seiner Untreue unterlassen wird, s. TS 77,11-15, vgl. 2Sam 6,20. Zum Leitwort *Treue* s. TS 53,10-12 (Mägde zu Michal); 57,1-2 (Paltiel zum gesalbten König); 59,10-11 (Königstreue der Judäer); 80,16; 85,9 (Michal zu David); 85,9.12-13 (Paltiel zu Michal). Vordergründig gemeinsam an David und Michal ist ihr Lachen (10,13). Während David Lustiges von den Kriegszügen erzählt und Ernstes wie das Ringen um Leben und Tod verschweigt, weiss die Leserschaft, dass Michals Probleme ernst sind, dass es um Leben und Tod geht. Während David sich selber in den Mittelpunkt stellt, stellt Michal nicht sich, sondern David ins Zentrum, s. TS 32,1-8.

KS 32

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1-8 Michals Gedanken: Fragen und Sorgen, vgl. TS 26,11-28,5.32.

3 *Mahle:* s. KS 28,1, vgl. Est 5,5.7.

6-8 *der Vater muss ja begreifen:* vgl. KS,12-13; *redlichen Sinnes:* vgl. Davids Rede an Michal TS 30,9-10.

9-13 Darstellung von Davids Tatkraft: *Pferde* versorgen, *im Garten* arbeiten. Zum Leitwort *sorgen* s. KS 11,8-9. Davids (Für-)Sorge gilt seinen Pferden. Stall/ Garten weisen darauf hin, dass es sich bei Davids Haus um einen Hof ausserhalb der Stadt handelt oder dass Tramer sich Sauls Residenz als eine Art Streusiedlung vorstellt vgl. KS 30,1-2.7-8; 39,1; 40,7, 52,14.

9 *Pferde im Stall:* Zu bibelwissenschaftl. Kenntnissen über Pferde zur Entstehungszeit der Novelle s. z.B. Volz 1925: 362-363,383,397,459, 509.

12 *im Garten:* s. z.B. Sauls Acker in 2Sam 9,7-10 und Nabots Weinberg in 1Kön 21,1-18. Zu bibelwissenschaftl. Kenntnissen über Gartenkultur und Landwirtschaft zur Entstehungszeit der Novelle s. z.B. Volz 1925:368-382. Ironie: Um den ‚Garten' seiner Frau, vgl. HL 4,12-16, kümmert sich David nicht.

11 Ironie: Nicht Michal ist Davids *Liebling*, sondern Pferde sind *seine Lieblinge*. Grund für Michals Kinderlosigkeit? Zur Bedeutung von Davids Namen s. KS 8,10. Davids Pferdeliebe widerspricht der Darstellung von 2Sam 8,4, vgl. 10,18, wo er Pferde nicht liebt, resp. nichts mit ihnen anzufangen weiss und alle erbeuteten Pferde lähmt, vgl. Josua in Jos 11,9.

12-13 *mit behaglicher Miene den Wein prüfen:* Darstellung von Davids Charakter aus Michals Sicht: David als Genussmensch. Trs Projektion von Weinqualität seiner Zeit auf diejenige im Alten Orient. In der Wüste diente verdünnter Wein als Durstlöscher, s. z.B. 2Sam 16,2, denn er konnte im Gegensatz zu Wasser bevorratet werden, s. z.B. 2Chr 11,11. Zu Berauschung durch Wein bis zur Besinnungslosigkeit s. z.B. Gen 9,20-27;19,31-38. Hier steht Davids Weingenuss mit einem Mann in ironischem Gegensatz z.B. zu HL 1,2-4; 4,10; 5,1. Anspielung auf den Grund von Michals Kinderlosigkeit?

15 zum Leitwort *Angst* (Michal) s. KS 6,6, zu Michals Leiden s. Titel.

13-15 Während David sorglos Wein prüft, sorgt sich Michal.

16 zum Leitwort *Herz* s. KS 6,5.

KS 33

1-13 Perspektive des Erzählers.

1-10 Beschreibung einer Eheidylle, was durch den Reim *lau* und *blau* unterstützt wird, vgl. TS 37,8-9. Sexualität ist kein Thema.

1 Zum Leitwort *glücklich* s. KS 18,11.

2-3 *der Himmel wie nur im Israelslande blau:* Tonfall zionistischer Propaganda zu Trs Zeit.

3-4 *als dann die Sonne immer tiefer sank:* vgl. HL 4,6-16.

5-6 *kam David von selbst, ohne dass Michal ihn rufen musste, um Feuer im Herd zu schüren:* Obwohl häusliche Arbeit im alten Orient und zu Trs Zeit Frauensache ist, ist David dafür zuständig, das glimmende Feuer anzufachen (nicht anzuzünden!). Zu bibelwissenschaftl. Erkenntnissen und Gepflogenheiten in Palästina betr. Feueranzünden zur Entstehungszeit der Novelle s. z.B. Volz 1925:295; Dalman 1935:21-29. Bibelwissenschaftl. Erkenntnisse und Gepflogenheiten betr. Herd, Backen und Kochen zur Erscheinungszeit der Novelle s. Volz 1924:317-318; Dalman 1935:29-141; Abb. 11-29; ders. 1942:194-212; Abb. 52a, 96-98; zur Arbeit und Stellung der Frau s. Volz 1924:339-341. Diese Stelle schürt deshalb Vorstellungen: Steht Feuer für Sexualität generell, Herd für weibl. Sexualität? David kommt ausnahmsweise freiwillig nach Hause: Muss Michal ihn abends jeweils zu sich rufen? Ist seine Lustlosigkeit Grund für die Kinderlosigkeit? Zu abendlicher Liebe s. z.B. HL 4,6-16. Leerstelle: Warum hat Michal hier keine Mägde, vgl. TS 11,15; 19,9?

8 *Ungeduld:* vgl. *Unruhe* in Bezug auf Jonatans Durchführung von Michals Plan TS 32,15; zu *Nachtmahl* s. KS 32,3, vgl. Est 5,5.7. Oder kann Michals *Ungeduld* und ihr *Nachtmahl* im erotischen Sinn verstanden werden, vgl. z.B. HL 4,11?

10 *wenn Jonatan käme:* Dieser Teilsatz zerstört die Erwartung der Leserschaft.

11-12 *bei einbrechender Dunkelheit:* vgl. HL 4,6 ʿaḏ še-yāp̱ûaḥ hay-yôm wᵉ-nāsû has-ṣᵉlālîm. Zeitenwechsel.

12 *erstaunt:* David ahnt nichts von Michals Aktivitäten zu seiner Rettung. Hat er anderes erwartet? Liegt ihre Kinderlosigkeit nicht nur an seiner Lustlosigkeit?

13-14 zum Thema Gäste, der Zahl drei, Essen und Kinderlosigkeit vgl. Gen 18,1-10.

14-15 Zweite dir. Rede Davids an Michal, 7 Wörter.

16 *zagend:* vgl. z.B. rak̲-lēb̲āb̲ beim jungen Rehabeams in 2Chr 13,7, was Zu mit *verzagten Herzens* übersetzt und zu Trs Charakterisierung von Michal passen würde, s. KS 11,10. Fürchtet sie sich vor einer Zurechtweisung, weil sie als Frau zu aktiv war? Oder weil es beim Schüren um etwas anderes gegangen wäre? Zu Michals *Zagen* s. KS 6,7.

KS 34

1-3 Zweite dir. Rede Michals an David, 17 Wörter; strategisch geschickte Antwort: Als Frau berichtet sie in indir. Rede, was der Mann Jonatan gesagt haben soll, vgl. TS 28,12-13, nicht, was sie diesem zu tun geboten hat; vgl. auch 1Sam 19,17.

4-13 Perspektive Davids und des Erzählers.

4-5 *David war es wohl recht:* Ironie: David wird als einfaches Gemüt dargestellt. Zeitenwechsel: Vergangenheitsformen.

5-6 *der ihm ein Freund in Rat und Tat war:* Ironie: Tr stellt Jonatan mitnichten als intelligente, tatkräftige Figur dar, vgl. 1Sam 19,2-7. Michal wird David den Rat geben zu fliehen (ohne ihm aber wie in 1Sam 19,11-12 dabei zu helfen), s. TS 43,13 - 44,12. Zu *Rat und Tat* vgl. Spr. 8,14 lî-ʿēṣā wᵉ-ṯûšîā ʾᵃnî ḇînā lî gᵉḇûrāh bei L: *Mein ist beides, Rat und Tat; ich habe Verstand und Macht*.

5-7 *zu dem er selbst mit inniger Freundschaft stand:* korrekt wäre *in inniger Freundschaft.* Zur Freundschaft zwischen Jonatan und David s. 1Sam 18,1-4; 19,1-7; 20,1-42; 23,16-18; 2Sam 1,12.17.22-26. Vgl. Jonatans *heisse Zuneigung* zu David TS 25,9; KS 25,8-10.

7-12 David wird *voll kindlicher Einfalt* (8) dargestellt, der an keine *Bedeutung* (9) des Besuches denken kann, vgl. KS 34,4-5. Zum Leitwort *Denken* bei Michal s. KS 16,2. Die Männer-Freundschaft scheint aus Sitzen, Weintrinken und Plaudern zu bestehen. Doch wie ist Michals spätere Eifersucht zu verstehen, s. KS 36,3, TS 35,15, TS 36,15? Zu Davids Darstellung als Genussmensch vgl. TS 32,13-14. Während Michal Angst verspürt (TS 32,15), freut sich der einfältige David, vgl. sein Lachen bei Kriegserzählungen TS 31,13. Er wird unsensibel dargestellt: Er bemerkt die Unruhe seiner Frau nicht.

12 *ruft:* Zeitenwechsel: Gegenwartsformen.

13-16 Dritte dir. Rede Davids an Michal, 17 Wörter. Rollenaufteilung in bibl. Zeiten (und bürgerliche Rollenaufteilung), vgl. bibelwissenschaftl. Erkenntnisse zur Entstehungszeit der Novelle z.B. Volz 1925: 314-318: Die Ehefrau kocht und backt, der Ehemann schaut dem Freund entgegen. Ironie: Trs David steigt auf die Dachzinne, um Jonatan erblicken zu können. Zu Michals meist vergeblichem stundenlangen Warten auf dem Dach, um David zu erblicken s. TS 12,2; 16,5.10; 17,7; 19,10; zu Davids begehrlichem Erblicken von Batseba vom Dach aus s. 2Sam 11,2; zum Zelt mit Davids Nebenfrauen auf dem Dach s. 2Sam 16,22. Weist Tr damit auf die homoerotische Komponente von Davids und Jonatans Beziehung hin? Zu Jonatans *heisser Zuneigung* David gegenüber s. TS 25,9.

KS 35

1-5 Perspektive des Erzählers. Chiastische Anordnung von Jonatans und Davids Handlungen hier und TS 34,12-16: Davids Rufen, seine Hinwendung zur Dachstiege, Jonatans Heraufpoltern auf der Treppe, sein Rufen. Während Davids Handlungen verlangsamt sind, sind Jonatans beschleunigt. Im Gegensatz zu 1Sam 19,7ab: way-yiqrāʾ yᵉhônāṯān lᵉ-ḏāwiḏ way-yaggeḏ-lô yᵉhônāṯān ʾēṯ kol-had-dᵉḇārîm hā-ʾēlleh kommt Jonatan zu David. Das Gespräch zwischen Jonatan und Saul von 19,4-6 ist hier getilgt.

3-4 *in aller Eile die Treppe heraufpoltern:* vgl. die Parallelisierung des lauten Treppensteigens der Wächter, TS 45,13-15, und Sauls, TS 48,1-2.

4-5 *keuchenden Atems*: vgl. Parallelisierung mit atemholendem David, TS 40,15, und schnaufendem Saul, TS 48,3.

6-14 Dir. Rede Jonatans an David. Vgl. indir. Rede in 1Sam 19,7, welche die dir. Rede des Königs von 19,6 impliziert.

6-7 *David, du sollst zum König:* Satzfragment – Modalverb verlangt nachfolgenden Infinitiv – aufgrund schneller Handlung und dir. Rede, vgl. 1Sam 19,7.

7-10 *Er hat endlich gehört auf meine Stimme und – die Hand zum Schwur erhoben – gesagt:* vgl. 1Sam 19,6 way-yišmaʿ šāʾûl bᵉ-qôl yᵉhônāṯān way-yiššāḇaʿ šāʾûl. Stilbruch innerhalb der dir. Rede, die z.T. aus Satzfragmenten (s.o.), z.T. aus poetischer Sprache besteht (im Normalfall steht das Partizip am Satzende: *Er hat ... auf meine Stimme gehört*). Ironie: Jonatan stellt den Sachverhalt so dar, als hätte er nicht auf Michals Intervention hin gehandelt, sondern mehrmals aus eigenem Antrieb bei Saul vorgesprochen. Spiegelt sich sein Lügen wie z.B. Davids Lüge in 1Sam 17,34c in fehlerhafter Syntax?

7 *Schwur geschworen:* zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6; *Schwur schwören* ist hebr. gedacht, wörtliche Übersetzung, s. z.B. Num 30,3: hiššāḇaʿ šᵉḇuʿā; Gen 26,3, Deut 7,8, Jer 11,5: haš-šᵉḇuʿā ʾᵃšer nišbaʿ(tî); Jos 9,20: ... ʾᵃšer-nišbaʿnû, vgl. Jos 2,17.20.

10-11 *So wahr der Ewige lebt, er soll nicht sterben:* Übersetzung von Sauls Rede in 1Sam 19,6: ḥay-yhwh ʾim-yûmāṯ exakt wie Zu, von yhwh abgesehen wie L, G.

12 *ehegestern:* L 1545 - Deutsch für ṯᵉmôl šilšôm nur in Gen 31,2.5.

14 *der König verlangt nach deinem Angesichte:* hebr. Denkweise, s. z.B. 2Sam 3,13e-h lōʾ-ṯirʾeh ʾeṯ-**pānay** kî ʾim-lipnê hᵉḇîʾᵃḵā ʾēṯ mîḵal ... bᵉ-ḇōʾᵃḵā lirʾôṯ ʾeṯ-**pānāy** bei L 1545: *das du mein angesicht nicht sehest du bringest denn zuvor zu mir Michal ... wenn du kompst mein angesicht zu sehen,* was spätere Übersetzer (z.B. Zu, Sch, L 1912, G) übernommen haben.

15 *Sie gehen, die beiden Männer:* vgl. 1Sam 19,7c way-yāḇēʾ yᵉhônāṯān ʾeṯ-dāwiḏ.

15-16 *zärtlich verabschiedet sich David:* vgl. KS 29,9-10, Perspektive des Erzählers. Füllen der Leerstelle, welches Gefühl David Michal gegenüber hegt. Vgl. seine fehlenden Abschiedsgesten gegenüber Michal in 1Sam 19,12, aber jene zwischen Jonatan und David in 1Sam 20,41, welche Tr tilgt. Tr korrigiert die Darstellung des Prätextes, wo David sich Michal gegenüber so verhält, als wäre sie ein Mann, Jonatan gegenüber, als wäre er eine Frau. Vgl. Berlin, Adele: *Spielraum zwischen Leser, Figuren und Text.* In: Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hgg.): Bibel als Literatur. München: Wilhelm Fink 2008:136-137 (133-152). Von Liebe zu Michal ist aber auch hier nicht die Rede.

KS 36

1-4 Perspektive des Erzählers.

1 *lange hängt sie an seinem Halse:* Ironie: Ausdruck von Michals ‚Liebe', die etwas erstickend zu sein scheint, vgl. KS 39,1-8.

2-3 *nimmt ... seine Waffen, gürtet das Schwert:* verkehrte Reihenfolge der Handlungen. Mit Waffen in der Hand lässt sich kein Schwert gürten. Das Mittragen der Waffen, insbes. des frisch geschliffenen Schwertes (TS 31,5-8), werfen im Zusammenhang mit Sauls Schwur (TS 35,6-11, vgl. 1Sam 19,6) Fragen auf.

Oder weiss David, dass er sich nun wieder im Kriegdienst für Saul engagieren wird, vgl. 1Sam 19,7d, und nicht mehr zu Michal zurückkehrt?

3 *geht mit Jonatan:* vgl. TS 35,15: *Sie gehen, die beiden Männer.* Wiederholung betont Michals Perspektive: David verlässt sie wegen Männerangelegenheiten. Zu Michals Eifersucht auf Männer vgl. TS 36,15.

4 *Königshof:* vgl. KS 28,1; 29,1.

3. Abschnitt

6 -16 Vgl. 1Sam 19,8; Perspektive des Erzählers und Michals. Füllen der Leerstelle, wie es Michal mit Davids Kriegshandwerk ergeht, das er im Widerspruch zu Deut 24,5, vgl. Deut 20,7, vgl. z.B. MShem 22,2, *von neuem* (9) ausübt: Eifersucht auf *seine Krieger* (15). Michal scheint seine homoerotische Veranlagung zu ahnen (14-16).

6-7 Wiederholung von Michals *Allein*-Sein als Verstärkung; zu *allein* s. TS 26,4; 44,15-16; zu *einsam* 39,13-14; zu *Einsamkeit* 52,9; 70,7. Sind allein verbrachte Nächte Grund für ihre Kinderlosigkeit? Zur Tageszeit s. TS 33,11-12.

8-10 *schon der nächste Tag bringt ihr die Botschaft, dass David von neuem ... ausgezogen sei:* vgl. 1Sam 19,8. Fehlgeformtheit. Klärung der Frage, weshalb David geschärfte Waffen (TS 31,5-8) zu Saul mitnimmt (TS 36,1-3): Er ahnt, dass er in den Krieg ziehen darf und nicht nur kurz bei Saul vorspricht. Fehlformulierung im Hauptsatz. Nebensatz im Konjunktiv I weist darauf hin, dass jemand Michal diese Botschaft überbracht haben muss. Davids Potenz liegt bei Jonatan, Saul, seinen Kriegern, dem Kriegshandwerk, s. *gürtet das Schwert* TS 36,2-3.

10-16 Michals Perspektive: dreifache Wiederholung von *David*, zweimal mit Poss. pron., einmal mit nachfolgendem *für sich haben*, vgl. KS 68,5-9.

KS 37

1-15 Michals Perspektive: Füllen der Leerstelle von 1Sam 18,28, wie Michals ‚Liebe' nach der Verheiratung beschaffen ist: Wunsch nach vollkommener Vereinigung und Aufgabe ihrer selbst (3: *dieselbe Luft mit ihm atmen,* 9-10: *nur all das, was er gern sieht ... tun,* 11: *nur für ihn leben),* Bemutterung (5: *schön machen will sie es ihm,* 8-9: *ihn umhegen und umpflegen,* 10-11: *seine Lieblingsspeisen ... kochen)* und Besitz (6: *nie mehr darf er sie verlassen,* 6-8: *all sein Denken und Fühlen muss ihr gehören)*; vgl. Trs Interpretation von Michals Liebe von 1Sam 18,20.28, vgl. KS 8,12-15; 9,1-3. Ironie, die durch Generalisierungen, Übertreibungen und die Modalverben *dürfen* und *müssen* zum Ausdruck kommt: *ganz bei ihr sein* (2), *dann erst ... Sehnsucht ganz gestillt* (3-5), *nie mehr darf er sie verlassen* (6), *all sein Denken und Fühlen muss ihr gehören* (6-8), *nur all das, was er gern sieht* (9), *nur für ihn leben* (11), *ständig seine Stimme ... hören, ihn ... fühlen* (12-13), *immer und immer seinem Gesange ... lauschen* (14-15). Romantisierende Vorstellungen werden durch die Interjektionen *ja* (1), *o* (8), *ach* (11) und das bildhafte, poetische *Sehnsucht stillen* (3-4) und den Reim *umhegen und umpflegen* (8-9) unterstrichen. *Umhegen* kommt von *umhagen,* vgl.

Grimm 11. Bd. II. Abt. 1936:940. Michal verniedlicht David: Sie möchte ihn offenbar wie ein Tierchen umzäunen.

1 Zu *Stunde* s. KS 12,6-7; *jede Minute:* kleine Zeiteinheiten gab es im alten Orient nicht. Später haben Juden die Stunde lange anders unterteilt.

4 zu *Sehnsucht* s. auch TS 17,2-3; 37,16, zu *sehnen* s. KS 16,1.

7 zum Leitwort *Denken/denken* s. KS 16,2.

10-11 *seine Lieblingsspeise ... kochen:* Warum ist hier nirgends von Mägden die Rede, vgl. TS 11,15; 19,9; KS 33,5-6. Ironie. Proijziert Tr das Bild der bürgerlichen Hausfrau, die nach dem Motto ‚Liebe geht durch den Magen' ihren Mann bekocht?

11 Zum Leitwort *Leben/leben* s. KS 10,13.

12 *Glück:* L übersetzt verschiedene hebr. Begriffe so: z.B. ṭûḇ in Hiob 21,16; šᵉlôm in 1Sam 25,6; Ps 122,6; šalwā in Ps 122,7; ḥēn in Sach 4,7; minleh in Hiob 15,29; ṣlḥ Part hif (maṣlîaḥ) in Gen 39,3.23 oder im Imperf. hif 2. P. Sg. (ṯaṣlîaḥ) in Deut 28,29. Zum Leitwort *Glück* s. KS 18,11.

13 Michal will David *fühlen:* vgl. TS 37,7.

14 *seinem Gesange:* David als ‚Harfenspieler' s. 1Sam 16,16.23; 18,10; als Sänger und Instrumentalist s. Ps 33,3; als ‚Harfenspieler' und Liederdichter s. Amos 6,5; als Lieder-/ Psalmendichter, s. mizmôr lᵉ-ḏāwiḏ: Ps 3-6; 8-9; 12-13; 15; 19-25; 29; 31; 38-39; 41; 51; 62-64; 140-141; 143; lᵉ-ḏāwiḏ mizmôr: Ps 24; 40; 101; 109; 110; 139; mizmôr šîr-ḥᵃnukkaṯ habbayiṯ lᵉ-ḏāwiḏ: Ps 30. Zu David mit einer *Anlage für Dichtkunst und Saitenspiel*, die er bei Samuel ausbildete, als Harfen- und Lautenspieler und *anmutiger Redner* bei Saul vgl. Graetz 1908:177-178, 180.

16 Perspektive des Erzählers. Zu *Sehnsucht* s. KS 37,4, zu *sehnen* KS 16,1.

KS 38

1-5 Perspektive des Erzählers, z.T. Michals.

1 *Ausmalen der Zukunft:* vgl. rāḥôq in 2Sam 7,19 bei L *fernes Zukünftiges*. Füllen der Leerstelle, wie Michals Liebe in 1Sam 18,20.28 beschaffen ist: Illusion, Projektion.

2-3 *David tut den Schlag*, *die Philister fliehen:* vgl. 1Sam 19,8: way-yaḵ bā-hem makkā gᵉḏôlā way-yānusû mip-pānāyw. Im Folgenden verbindet Tr 19,8-9.

4-5 *wieder in den Armen seiner Michal:* Aus androzentrischer Sicht sollte David seine Michal in die Arme nehmen. Hinweis darauf, wessen ‚Liebe' stärker ist, resp. dass Michal für David eine Ersatzmutter ist. Erstmals Poss.pron vor dem Namen Michal, da aus ihrer Perspektive berichtet wird. Vgl. die ‚richtige' Rollenverteilung des in den Arm-Nehmens KS 64,10-11.

5-9 Vierte dir. Rede Davids an Michal, 27 Wörter: Einmal Anrede mit dem Namen ohne Poss.pron. Doppeltes *(ich) muss*, um fehlende Wahlmöglichkeit auszudrücken.

5-7 Ironische Vorwegnahme von Davids endgültigem Weggehen, vgl. 1Sam 19,10-12. In dieser Nacht *muss* David wirklich *nur noch einmal* (5), und zwar für immer, *fort*. Syntax drückt Hektik aus: Ein Modalverb verlangt einen nachfolgenden Infinitiv: *muss (fort)gehen*. Korrektes Deutsch wäre: *heute Nacht.*

8-9 *Morgen sind wir ganz vereint:* Erwartet David ein Gelage, das die ganze Nacht andauert? Sein Versprechen, was *morgen* im Sinne des folgenden Tages anbelangt, kann er nicht einhalten, das hebr. Wort für *morgen*, māḥār, bedeutet auch ‚irgendwann in der Zukunft', vgl. z.B. Jos 4,6.21; 22,24.27-28.

10-16 Dritte dir. Rede Michals an David, 46 Wörter, mit Poss.pron.: *mein David* (10), *deine Michal* (13). Trs David steht zwischen den Forderungen seines Schwiegervaters und seiner Frau. Wiederholter Imperativ Michals *geh* (10) vgl. TS 44,10.11; weitere Imperative: *sieh* (11), *behalt, sag* (13). Michal setzt der Befehlsgewalt des Königs, die sich in Davids wiederholtem Modalverb *müssen* ausdrückt, ihr Bedürfnis mittels Imperativen und dem Modalverb *wollen* entgegen: *deine Stimme will ich hören*. Mit dem Modalverb *können* gesteht sie David vordergründig gewisse Freiheiten zu: *(vielleicht ...) aufbrechen kannst* (11-13). Sie konkurriert mit ihrem Vater: Die Befehlsgewalt über ihren Mann will sie haben.

10-11 *geh noch dies eine Mal:* Bezugnahme auf Davids Versprechen TS 38,5-6: *Nur noch einmal, ... muss ich fort*.

13 *Behalt ... deine Michal lieb*: der Befehl zu lieben ist absurd, was sich ab TS 68 ff. bewahrheiten wird; zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15.

14-16 *sie wartet deiner:* gehobenes Deutsch, das Michals Stellung als Königstochter entspricht, aber mit plumpem *neben dir hocken* kontrastiert. Ist der Stilbruch mit ihrer Stellung als hochrangige Frau mit einem gesellschaftlich tiefer stehenden Ehemann zu erklären? Eine Frau im alten Orient und zu Trs Zeit hat sich ihrem Mann zumindest vordergründig unterzuordnen.

KS 39

1-16 Perspektive des Erzählers und Michals.

1-11 Ausdruck von Michals ‚Liebe': Begleitung, Umarmungen, vgl. KS 38,4-5, Küsse, Ermahnungen, resp. Befehle, Nachblicken, Verfolgen jeder seiner Bewegungen, vgl. KS 36,1. Ist ihre ‚übergreifende Liebe' beim Abschied eine Vorahnung des Kommenden, vgl. 1Sam 19,10-12 und TS 40-44?

1 *Bis ans äussere Gehöfttor:* vgl. beschleunigte Gegenbewegung TS 40,1-15. Hinweis darauf, welcher Art Davids Haus ist und wo es sich befindet: Es handelt sich um einen Hof, der von Gärten und Tiergehegen umgeben ausserhalb der Stadt oder zusammen mit Sauls Residenz in einer Art Streusiedlung liegt. Vgl. KS 30,1-2.7-8; TS 32,9-13; 40,7. Zu bibelwissenschaftl. Erkenntnissen, resp. Gepflogenheiten in Palästina zur Entstehungszeit der Novelle betr. Häuser, Höfe, Siedlungen s. z.B. Volz 1925:278-281; Nötscher 1940:24-28; Noth 1940:113-124, Dalman 1942:62-90; Abb. 33 (mit Hofwall).

2 *ihren David:* Poss.pron. zeigt Michals besitzergreifende Perspektive auf David.

5-8 Vierte dir. Rede Michals an David, 24 Wörter, mit Imperativen, die Aufforderung und Wunsch ausdrücken. *Schreite nur vorsichtig aus* (5) steht im Gegensatz zur beschleunigten Gegenbewegung TS 40,1-15. *Komm bald zurück* (7-8) wird sich bewahrheiten, doch

nicht in Michals Sinne. Dreimalige Wiederholung von *du* (5/8). *Geliebter* (5-6)*:* zur Bedeutung des Namens David s. KS 8,10.

6-7 Wovor Michal warnt, vor der *dunkle(n) Nacht* ohne Mond, vgl. KS 40,1-3, wird Davids erfolgreiche Flucht ermöglichen. Füllen der Leerstelle von 1Sam 19,12.18, warum der fliehende David unentdeckt bleibt.

9 *Dämmerlicht:* Der Abschied zwischen Michal und David findet wie auf TS 35,15 - 36,1 bei *einbrechender Dunkelheit* statt, vgl. TS 33,11.

9-11 Während Michal David mit ihren Augen *verfolgt* (11), wird ihn Saul durch seine Häscher verfolgen, s. *Verfolger* ab TS 40,6 ff.

11-13 *legt die Kette ins Tor, kehrt ins Haus zurück:* vgl. die Parallelbewegung des verfolgten David TS 40,1-15. Raum der altorientalischen Frau ist auf den privaten Bereich beschränkt. Der von Michal (und den Sauliden) ‚emanzipierte' David wird sich diesem Raum (und den Ketten) verweigern, vgl. TS 82,16 - 83,2.

13-16 Michals Perspektive steht im Widerspruch zur Wirklichkeit. Obwohl sie sich nicht *einsam* fühlt, ist Michal auch diese Nacht allein, zu *einsam/Einsamkeit* s. KS 36,6-7. *Morgen* (14) wird David entgegen ihrem Wunsch und seinem Versprechen nicht *ganz da* (15) sein, ironische Anspielung auf 1Sam 19,10-12. Zu Michals Nächten ohne David, resp. zum möglichen Grund ihrer Kinderlosigkeit s. KS 36,5-7, 38,5-7;44,15-16, zu *morgen* vgl. KS 38,8-9; 43,15.

KS 40, **4. Abschnitt**

1-10 Perspektive des Erzählers, danach Michals Perspektive.

1-3 *Mitternacht ... schwarze Nacht:* vgl. KS 39,6-7 und 1Sam 19,10. Um Mitternacht ereignet sich oft Unheimliches und Todbringendes, s. z.B. Ex 11,4; 12,29; Hiob 34,20. Zuerst nimmt Michal mittels Hörsinn Keuchen wahr (2). Das Subjekt ist nachgestellt, was bedeutet, dass erst bei genauem Hinhören klar wird, dass dieses von *einen Mann* (3) stammt. Danach erst ermittelt der Sehsinn einen laufenden Mann.

3-16 Wie in einer im Weitwinkel aufgenommenen Filmsequenz ist anfänglich nicht erkennbar, wer durch die dunkle Nacht *läuft* (3). Gezoomt wird erst in Michals Zimmer, wo Licht auf das Gesicht des Unbekannten fällt. Hier finden sich wiederum Hinweise, wo sich *das Haus Davids*, vgl. 1Sam 19,11, befindet, resp. nicht befindet. Davids Haus muss nach Trs Vorstellung als Gehöft ausserhalb der Stadt oder zusammen mit Sauls Residenz in einer Streusiedlung liegen: Vgl. die Hinweise *Hoftor* (7, vgl. *Gehöfttor* TS 39,1), *Torpflock* (10), vgl. auch KS 30,1-2.7-8; 39,1. David führt eine Gegenbewegung zu der von TS 39,1-8, resp. eine beschleunigte Parallelbewegung zu Michals Bewegung von TS 39,11-13 aus. Er kehrt in den Frauenbereich zurück: in den Hof, in Michals Zimmer, auf die *Bettmatte*. Die beschleunigte Handlung, die durch wᵉ-ḏāwiḏ nās in 1Sam 19,10 vorgegeben ist, wird hier durch einen Wortschatz und eine Syntax angezeigt, welche Atemlosigkeit ausdrückt: *keucht* (2), *läuft, was ihn seine Füsse tragen* (3-4), *hastig* (7), *sofort* (10), *ehe sie aber noch ans Fenster kann* (11-12; der aufgrund des Modalverbes *können* erforderliche Infinitiv wird

‚atemlos' weggelassen), *stürzt David ins Zimmer* (12-13), *atemholend* (15). Unheimliche und angstbesetzte Atmosphäre wird angezeigt durch: *Mitternacht* (1), *schwarze Nacht* (2), *immer wieder schaut er zurück, als ob er Verfolger zu fürchten hätte* (5-7), *endlich* (7), *heftiges Klirren der schweren Kette* (8-9), *triefend vor Schweiss, mit düsterem, verstörtem Gesicht sinkt er ... hin* (13-15). Vgl. Jonatans positiv konnotierte Eile, sein Poltern, seinen keuchenden Atem, als er zu Davids Haus gelaufen kommt TS 35,1-5.

2-6 *keucht ... läuft ... fürchten:* Davids Flucht erinnert hier an Elias' Flucht in 1Kön 19,3, der auch um sein Leben lief: way-yēlek̲ ʾel-nap̲šô.

11 *leisen Schlaf:* archaisierend, vgl. Grimm 6.Bd. 1885:714. Saul und David rauben Michal zum wiederholten Mal den Schlaf, vgl. TS 7,4-5; 9,3-9.

12 Zu *Fenster* s. KS 16,14.

15 *sinkt ... auf die Bettmatte hin:* vgl. way-yimmālēṭ in 1Sam 19,10 und TS 42,7-9. Ironie: David tut dies nicht aus Leidenschaft, sondern aus Erschöpfung. Sein Freund Jonatan ist nicht seine erste Zuflucht. Tr richtet sich mit der Matte nach den Wohnungseinrichtungen in palästinischen Dörfern seiner Zeit, vgl. Nötscher 1940:31; Noth 1940:124-129; Dalman 1942:176-179; Abb 77c,91 oder nach Gepflogenheiten in rabb. Zeit, vgl. Dalman 1942:183. Zu miṭṭā, *Bett*, vgl. z.B. 1Sam 19,13-16.

KS 41

1-2 Perspektive des Erzählers; Michals Er*starr*en ist das Gegenteil von Davids atemloser Bewegung; *umfasst ... beschwörend Davids Knie:* erste Beschreibung einer (intimen) Berührung Davids durch Michal, zu Davids Berührungen s. TS 29,9-10; 35,15-16.

3-8 Fünfte dir. Rede Michals an David, 40 Wörter. Poss.pron. bei *mein David* (3). Dreifache namentliche Anrede (3-4). Befehl, resp. Bitte: *sprich doch* (4). *Du hast doch den Krieg mit Sieg beendet ...* (6-8): Michal versteht nicht, warum Saul nach Davids Sieg unzufrieden sein sollte, vgl. 1Sam 19,8.

9-16 Die Ereignisse von 1Sam 19,9-10 erfährt die Leserschaft in Form ‚braver' Berichterstattung aus Davids Warte. Fünfte dir. Rede Davids an Michal, 55 Wörter. Anrede mit Namen, ohne Poss.pron. Je zwei Mal: *nein* (9), *nicht* (9/10), *friedlich* (10/16). Wiederaufnahme von Michals *Zwist* und *Streit* (8). Zu Zwist s. KS 23,8-10.

11 *nach dem Mahle beim Becher Wein:* Ein Sieg wird normalerweise mit einem Mahl gefeiert vgl. z.B. Gen 14,17-18; 1Sam 14,32; 30,16; Est 9,16-17.

12-13 *sang:* vgl. 1Sam 19,9 mᵉnaggēn bᵉ-yāḏ, wo nur von (Musik-) Spielen die Rede ist; zum singenden David und zu *Psalter* (13) s. KS 37,14.

14 *Lanze:* vgl. 1Sam 19,9-10, wo von ḫᵃnît die Rede ist, was Zu und Be so übersetzen. Vgl. KS 9,7 und TS 42,3.

16 David sagt zum wiederholten Mal, dass *(alles) friedlich* war; vgl. TS 41,10. Ironisch wird durch die Wiederholung und die Generalisierung *alles* Davids Naivität gezeigt, die er selbst nach dem soeben Erlebten beibehält. Während Trs David naiv den Psalter spielte, richtete

der König gar nicht naiv seine Waffe *hierhin und dahin*, vgl. 1Sam 19,9, wo die Parallelisierung der beiden durch yāḏ, *Hand* (resp. *Macht*) geschah.

KS 42

1-9 Fünfte dir. Rede Davids, 56 Wörter.

1 *beim Singen:* vgl. KS 37,14; 41,12-13; vgl. 1Sam 19,9, wo nur von Musik machen die Rede ist; zum *bösen Geist* vgl. rûaḥ-(ha-)rāʿā, resp. rûaḥ ʾᵉlōhîm rāʿā, resp. rûaḥ yhwh rāʿā in 16,14-16.23; 18,10; 19,9.

3 *Lanze:* s. KS 41,14. Wie ḥᵃnît in 1Sam 19,10 wiederholt wird, erwähnt Trs David die Lanze ein zweites Mal in seiner Rede.

4-6 Hier befleissigt sich Trs David einer poetischen Sprache mit einem Reim: *gesprungen, gedrungen*, was der stressigen Situation nicht angemessen ist, vgl. die angemessenen Reime für die Eheidylle KS 33,1-10; TS 37,8-9. *Hart ... in die Wand gedrungen:* vom Expressionismus beeinflusste Sprache; vgl. *schwer ins Gemäuer gefahren* TS 9,8 und 1Sam 18,11.

8 *entflohen bin ich:* vgl. 1Sam 19,10 (wᵉ-ḏāwiḏ) nās, was Zu, Be, G , T und Graetz 1908:183 mit *entfloh* übersetzen.

9 *Zorn:* vgl. TS 47,11; 48,4, 59,13. Beim Saul des Prätextes ist im Zusammenhang mit David nicht von *Zorn*, sondern vom *bösen Geist* die Rede, s. KS 42,1. Begriff ʾaṗ erscheint bei Saul im Zusammenhang mit Nahasch in 1Sam 11,6 und mit Jonatan in 20,30.

10-16 Perspektive des Erzählers und Michals.

10-13 Unklarer Zeitenwechsel ins Präteritum (10), danach erneuter Wechsel ins Präsens (11) zur Spannungssteigerung. Weicht Michal instinktiv ans Fenster zurück (13)? Oder will sie überprüfen, ob jemand David folgte, vgl. Michals Bewegung zum Fenster TS 40,12, zu *Fenster* s. KS 16,14.

10 *Michal fiel in sich zusammen:* Sie kann königliche Contenance nicht mehr wahren.

11-12 Wie nach dem Beten vor einer Gottheit erhebt sich Michal *vom Knien vor David,* vgl. ihr beschwörendes Umfassen seines Knies TS 41,1-2, ihr *vergötterter David* TS 69,3-4, *der Eine* TS 86,13-14. Ironie: David rapportiert wie vor einer hierarchisch höher Gestellten, die nun vor ihm kniet, vgl. KS 9,1-3; 11,16.

13-15 Michals Gedanken in der 3. P. Sg.: Auffällig sind die beiden Poss.pron. bei *ihren* David, *ihr* Vater. Zwischen diesen steht bedrohlich die *schwere Saullanze* (14). Ironie: Michal steht zwischen ihren beiden mit Poss.pron bezeichneten Männern, vgl. das umgekehrte Besitzverhältnis, das im hebr. Prätext durch ihre Beinamen zum Ausdruck kommt, KS 27,11-12.

15 *Zittern:* vgl. KS 7,1; 21,8.

16 *die Kräfte verlassen sie:* vgl. TS 42,10. In 1Sam 19,9-17 wird von einer starken Michal berichtet. Trs Uminterpretation dieser Figur erinnert an die Änderung der starken in eine schwache Ester in der griech. Überarbeitung von Est 5,1-2. Ebenfalls an entscheidender Stelle wie hier spielen die griech. Übersetzer Esters Initiative herunter: Als sie dem König

ihr Anliegen vortragen will, wird sie schwach und fällt vor ihm in Ohnmacht (LXX D7; vgl. A-Text 5[D] 5-6).

KS 43

1-12 Perspektive des Erzählers und Michals.

1 *(droht um-) zustürzen:* s. KS 42,16.

2 *Kreuze des Fensters:* vgl. KS 16,14. Meint hier Tr ein śᵉbāḵā, eine Art Gitter (vor einer Öffnung im Mauerwerk) wie in 2Kön 1,2? Oder projiziert er ein Fensterkreuz seiner Zeit auf ein ḫallôn aus ‚davidischer Zeit'? Oder meint er ein Fenstergitter wie es sie zu seiner Zeit in palästinischen Städten für Frauenräume auf der Strassenseite des Hauses gab, vgl. Dalman, Bd VII 1942:55-57? In altorientalischer Zeit waren Fenster Öffnungen am Bau, die Licht und Luft herein-, resp. Rauch herausliessen. Zu bibelwissenschaftl. Erkenntnissen und Gepflogenheiten in Palästina betr. Fenster zur Erscheinungszeit der Novelle s. Volz 1925:292-293, Nötscher 1940:30, Dalman 1942:74-77; Abb. v.a. 16-19, 46-47.

2-9 Gedanken Michals in 3. P. Sg.: drei Fragen; die erste wird durch die zweite beantwortet, die dritte ist eine Schlussfolgerung.

4 *im Dunkel:* vgl. 1Sam 19,10 bal-laylā hûʾ.

5 *Boten des Königs:* vgl. 1Sam 19,11 way-yišlaḫ šāʾûl malʾāḵîm.

6 *David im Hause halten:* vgl. 1Sam 19,11 ... el-bêṯ dāwiḏ lᵉšomᵉrô ... . Tr schreibt hier das Haus nicht explizit David zu, vgl. KS 52,14.

7-8 *konnte Saul es nicht erwarten, David in der Früh zu töten:* Während in 1Sam 19,11c wᵉlahᵃmîṯô bab-bōqer nicht klar ist, wer David töten wird, scheint für Trs Michal klar zu sein, dass Saul David eigenhändig töten will, vgl. Zürcher Bibel 1970 (1907-1931): *damit er ihn am Morgen töte*. Füllen einer Leerstelle aus Michals Sicht.

8-9 *Saul, ihr Vater, David, ihren geliebten Mann:* Michal steht zwischen zwei mit Poss. pron. bezeichneten Männern, vgl. das umgekehrte Besitzverhältnis, das im Prätext durch die Beinamen Michals zum Ausdruck kommt, s. KS 27,11-12. Zur Bedeutung des Namens David s. KS 8,10.

10-16 Vgl. das entschlossene Umdrehen Michals (11), ihre erneute Zuwendung zu David (12) nach dem In-sich-Zusammenfallen (42,10-13), ihre nicht abgebrochene Hinwendung zum Fenster mit drohender Ohnmacht (42,11-43,12), ihrem kurzes Schwanken (10) mit ihrer ersten unerwartet schnellen Zuwendung zu David mit Berührung und Fragenstellen TS 41,1-8, nach ihrer abgebrochener Hinwendung zum Fenster TS 40,11-12 und ihrer Schreckensstarre TS 40,16 - 41,1.

12 *und sagt zu David:* vgl. 1Sam 19,11 wat-taggēḏ lᵉ-ḏāwiḏ mîḵal ʾištô lēʾmōr.

13-16 Sechste dir. Rede Michals an David, 21 Wörter: Anrede mit Namen, ohne Poss.pron., zwei Pers.pron. *du,* ein Poss.pron *dein* (Leben), die durch 1Sam 19,11e vorgegeben sind: ʾimʾênḵā mᵉmallēṭ ʾeṯ-napšᵉḵā ... **ʾattā** mûmāṯ. Einschub *um meinetwillen* begründet die Flucht, vgl. Ant 6,215, wo Michal nicht Angst um David hat, sondern um sich selbst besorgt ist, da

sie ohne ihn nicht leben kann. Während die Michal des Prätextes nur einmal den richtigen Zeitpunkt für die Flucht mitteilt, hal-laylā, wiederholt sie ihn bei Tr: *jetzt sofort, auf der Stelle, heut nacht* (sic), um Dringlichkeit ausdrücken. Die nicht korrekte Syntax – korrekt für ʾim-ʾênḵā mᵉmallēṭ ʾeṯ-napšᵉḵā hal-laylā māḥār ʾattā mûmāṯ in 19,11ef wäre z.B. T: *wenn du dein Leben nicht in dieser Nacht rettest, dann wirst du morgen getötet* – zeigt die verwirrende, Schwindel verursachende und ohnmächtige Position Michals, in der sie trotz allem königliche Haltung und Übersicht zu bewahren sucht. Tr übernimmt die fragwürdige Übersetzung von Zu fast wortwörtlich: *Wenn du nicht dein Leben rettest die Nacht, morgen bist du des Todes,* wobei er *Nacht* falsch abschreibt. Zu *morgen* s. auch KS 38,8-9; 39,13-15.

13 Zum Leitwort *Leben* s. KS 10,13.

16 Zum Leitwort *Tod* s. KS 17,12-13 .

KS 44

1-3 Sechste dir. Rede Davids an Michal, 16 Wörter, sieben gestammelte Fragen in sechs unvollständigen Fragesätzen, die von Verwirrung, fehlendem Überblick, Unfähigkeit, die Situation und seine Frau richtig einzuschätzen, zeugen. Einmal spricht er Michal mit ihrem Namen (ohne Poss.pron.) an. Die letzten drei Fragen zeigen, dass er fast nicht glauben kann, dass er ohne sie fliehen soll; zu *Ich soll allein?* vgl. Michals Alleinsein KS 36,6-7. In 1Sam 19,11-12 entgegnet David nichts auf Michals Rede; erst in 2Sam 6,21 spricht er mit ihr.

4-12 Siebte dir. Rede Michals an David, 51 Wörter. Füllen der Leerstelle von 1Sam 19,12.18, warum David Michal nicht mitnimmt und wie er entfliehen kann. Sie will seines *Hauses achten* (4-5) und *den König ... aufhalten* (9-10), damit ihr *Einziggeliebter* (über-)lebt (10-11). Aus ihrer Perspektive gehört das Haus wie in 19,11 David (5). Hat sie es ihm geschenkt, vgl. KS 52,14? Oder meint sie damit seine Dynastie, die sie mit ihm im Begriffe ist aufzubauen, vgl. KS 24,15? Einmal spricht sie David mit Namen ohne Poss.pron., einmal mit Poss.pron als *Einziggeliebter* an (10). Drei Mal bestätigt sie mit *ja*, dass er richtig verstanden hat (4/10): Er soll alleine fliehen. Stehen die sieben Imperative ohne Ausrufezeichen, weil sie ihre Befehle leise erteilt: *beeile dich* (5), *nimm, klettere hinab* (7-8), *laufe, eile* (8) und zwei *geh* (10/11), vgl. TS 38,10-11? Diese Begriffe und drei *schnell* (6/8/11) zeugen von Dringlichkeit. Die Leserschaft kann sich Michals nonverbale Kommunikation wie Nicken zu *ja*, Gesten zu *geh, schnell, ich, du* vorstellen: Sie scheint David nicht nur die Hinterluke und den Gesimsstrick zu zeigen, sondern an beides heranzuschieben. Das *... duu ... u ...* (12) zeigt, dass er gehorcht, herunterklettert und sie ihm nachruft. Im Gegensatz zu 19,12 wat-tōred̲ mîḵal ʾeṯ-dāwid̲ bᵉʿad̲ ha-ḥallôn lässt Trs Michal David nicht aus eigener Kraft herunter und erfährt hier gegenüber der Michal des Prätextes eine Abwertung, vgl. die Abwertung von Esters Einsatz in LXX, KS 42,16. Michals *ich ... achte deines Hauses* (4-5) ist poetisch. Die korrekte Syntax und die gediegene Wortwahl zeugen von königlicher Übersicht und Ruhe und stehen im Gegensatz zu Davids Gestammel (1-3). Danach zeugt auch Michals Sprache von Hektik.

6 *Hinterluke:* vgl. TS 44,15. David soll also nicht durchs *Fenster* fliehen, durch welches Michal gerade blickte, s. TS 42,13, KS 43,2 und ḫallôn in 1Sam 19,12, vgl. KS 16,14. Auf dieser Hausseite stehen Boten, s. TS 43,1-8. Er soll von der hinteren Hausseite aus fliehen. Häuser im alten Orient hatten keine Giebeldächer mit Luken, wie dies Tr aus seiner ursprünglichen Heimat (Breslau/Berlin) kannte. Gemäss Dalman 1942:55-56 waren palästinische Dorfhäuser seiner Zeit oft ohne Fenster, wiesen aber unverschlossene Luken für den Rauchabzug auf. Floh Trs David durch eine solche? Normalerweise werden in den lûllîm von 1Kön 6,8 Treppen oder Leitern gesehen, doch gemäss Dalman 1942:86-87 sind damit Luken gemeint.

7 *Gesimsstrick*: Ein Gesims ist ein vorstehender Rand aus Stein oder Holz. Gemäss Grimm 4. Bd.,1. Abt., 2. Teil, 1897:4107-4108 gibt es nur Gesimsleitern, die die Feuerwehr zum Ersteigen eines Daches braucht. Was ist und wozu dient ein Gesimsstrick bei einer Luke? Werden damit Materialien, die sich auf dem Dach befinden, in das darunterliegende Stockwerk ‚abgeseilt'? Doch wie kann David von dort aus fliehen? Kombiniert hier Tr Geräte seines Herkunftslandes mit solchen, die er in Palästina vorfand und projiziert diese auf Geräte aus ‚davidischer Zeit'? Vgl. tiqwāh, resp. tiqwaṯ haš-šānî in Jos 2,18.21, mit dem Rahab Israeliten aus dem Fenster rettete, was nur Bu mit (*Karmesin-)Strick* übersetzte, vgl. MTeh 59,4 und Ant 6,217.

10 *Einziggeliebter:* s. TS 53,2; 70,9; s. KS 8,10.

11 *dass nur du lebst:* s. KS 50,1-3.

13 Wie in 1Sam 19,12 erwähnt Tr nicht, dass Michal David nachschaut. Da die Leserschaft TS 39,9-11 im Kopf hat, weiss sie, dass sie es tut.

5. Abschnitt

15-16 Perspektive des Erzählers. Zeitenwechsel: Vergangenheitsformen. Zu Michal *allein* s. KS 36,6-7.

15 *schloss die Luke:* Leerstelle: Womit verschliesst Trs Michal die Luke? Gemäss 2Kön 13,17 konnten altorientalische Fenster geöffnet (und somit auch geschlossen) werden. *Sie überlegte:* zu Michal als Denkerin s. KS 25,1-2; zum Leitwort *denken* KS 16,2.

KS 45

1-16 Perspektive des Erzählers und Michals.

1-7 Vgl. 1Sam 19,13 wat-tiqqaḥ mîḵal ʾeṯ-hat-tᵉrāp̱îm wat-tāśem ʾel-ham-miṭṭā wᵉ-ʾēṯ kᵉḇîr hā-ʿizzîm śāmā mᵉraʾᵃšōṯāyw wat-tᵉḵas bab-bāgeḏ.

1 *Ecke des Hausaltars:* Füllen der Leerstelle, wo sich die Terafim befinden. Die Frage, warum sich diese hier befinden, wird nicht beantwortet.

2-3 *mit ein wenig Scheu ... den Vorhang zur Seite:* Tr zeigt seine Protagonistin ehrfürchtig im Umgang mit dem Hausaltar. Wiederholt stellt er sie ‚fromm' dar; s. KS 14,15; KS 28,2-4.4-5. Zu Vorhängen im Tempel s. z.B. 2Chr 3,14.

3-4 *griff ... keck nach dem Holzgötzen:* Die Frage was Terafim sind, wird hier beantwortet. Neue Leerstelle: Warum ist hier Michal keck? Soll sie vor dem Polytheismus-Vorwurf bewahrt werden? Offenbar ist ihr der vergötterte David wichtiger als der Götze, vgl. KS 42,11-12; 69,3-4. Keiner der Übersetzer überträgt hat-tᵉrāp̱îm so. Tr richtet sich damit nach bibelwissenschaftl. Kenntnissen seiner Zeit, s. z.B. Hoffmann, Georg/Gressmann, Hugo: *Teraphim. Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien.* In: ZAW 40/1. 1922:98,100-101 (75-137).

4 *in Davids Bett:* Tr übersetzt ʾel-ham-miṭṭā wie dies L, Zu, Be, G, T und Graetz 1908:184 verstehen. Zu *im Bett*, ḇam-miṭṭā, vgl. 1Sam 19,15 und TS 46,9.16. Vgl. auch KS 93,8.

5-6 *Um den kahlen Schädel richtet sie als Haartracht ein Ziegengeflecht:* Wie G übersetzt Tr kᵉḇîr hā-ʿizzîm wörtlich, vgl. auch Hoffmann/Gressmann 1922:100. Da Michal diese an das Kopfende der Terafim legt, mᵉ-raʾᵃšōṯāyw, schlussfolgert er, dass dieses kahl sein muss. Stellt sich Tr einen Ahnentotenschädel vor?

7 *Gewande:* Übersetzung von bāg̱eḏ wie bei G.

8-10 Füllen der Leerstelle von 1Sam 19,13-14, was Michal nach dem Täuschungsmanöver tut: Sie *legt* sich neben den Holzgötzen (8) in *Davids Bett* (4). Leerstelle: Wird Michals Bett David zugeordnet, vgl. KS 52,14? Oder schläft Michal normalerweise auf der Matte am Boden, vgl. KS 40,15, vgl. ihre Erniedrigung vor David TS 42,10-12? Zur Vorstellung von (Bett-) Matten in Palästina zur Entstehungszeit der Novelle s. KS 40,15.

10 *also hatten sie David nicht bemerkt:* Offenbar konnte David entkommen, weil die *Hinterluke* (TS 44,7) an die Seite des Hauses führte, von wo aus er durch die *Hinterpforte* des *Gehöfts* (TS 30,3; 39,1, vgl. 40,7) fliehen konnte, das sich ausserhalb der Stadt oder zusammen mit Sauls Residenz in einer Streusiedlung befindet, vgl. KS 30,1-2; 32,9-13; 39,1; 40,3-16.

11-16 Während in 1Sam 19,14 unklar ist, ob Saul andere Boten als in 19,11 sendet, *hört* Trs Michal *die* (d.h. dieselben) *Wächter* (13), resp. *Wachboten* (9), die sie kurz nach Mitternacht sah und von denen sie dachte, dass sie David im Haus gefangen halten wollten (TS 43,4-8). Im Gegensatz zu 19,14, wo sich keine Zeitangaben finden, vgl. māḥār, *morgen*, in 19,11, zeigt sich hier die Sonne am Himmel (12-13): Es muss später Vormittag sein, zu Tageszeitangaben s. KS 9,5. Da *die Wächter* eine *Stiege* heraufkommen (13-15), muss Michal sich im oberen Teil des Hauses befinden. Das erklärt, warum David mit Hilfe eines Strickes fliehen musste (TS 44,7). Richtet sich Tr nach palästinischen Wohnhäusern, wie er sie in Dörfern zu sehen bekam? Nötscher 1940:31 schreibt dazu: *„Heute zerfällt auf den Dörfern der einzige ... Raum des Hauses ... in zwei Teile: einen etwas tieferliegenden für die Tiere ... und den eigentlichen Wohnraum, zu dem einige Stufen emporführen."* Gemäss Dalman 1942:57 kann es *„nur auf dem Dach durch den daraufgebauten Söller ... einen zweiten Raume erhalten, der als Sommerschlafplatz ... seine Bedeutung hat"* Weiterführende Information zu Söller, Dach und einer dorthinführenden Leiter im damaligen Palästina, s. ders. 1942:58-60. Gemäss bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse zur Entstehungszeit der Novelle bei Volz 1925:295-297 war selbst das vornehmere antike Haus nicht mehrstöckig.

Andere Erkenntnisse ergeben sich aus der Bibellektüre: zum Obergemach ᶜᵃlîā s. z.B. Ri 3,20, (in Ri 3,24 als ḫeḏer bezeichnet), 2Kön 4,10; 1Kön 17,19.23; Dan 6,11. Aus 2Kön 9,32a way-yiśśāʾ p̱ānāyw ʾel-ha-ḫallôn kann geschlossen werden, dass Isebel aus einem Obergeschoss-Fenster lugte. Zu bibelwissenschaftl. Erkenntnissen und Gepflogenheiten in Palästina betr. Häuserbau und Obergemach kurz nach der Veröffentlichung der Novelle s. Noth 1940:119-120; Dalman 1942:84-87; 112-175 ; Abb. 16-89.

11-15 *endlich doch* (11), *wohl* (14), *wirklich* (15) weisen auf Michals Perspektive hin.

KS 46

1-3 *Vorhang ... gezogen*: Gegenbewegung zur Öffnung des Altarvorhanges TS 45,1-3. Zum Vorhang im Alltagsgebrauch im Altertum gemäss jüdischem Recht s. Dalman 1942:74. Perspektive des Erzählers.

4-6 Dir. Rede der Boten an Michal. Die Modalverben *sollen*, *müssen* und das Partikel *nur* drükken aus, dass sie ihr gegenüber befangen sind, aber keine Wahl haben und königliche Befehle ausführen. Michal wird als Autorität geachtet, was durch die Ansprache *Königstochter* und drei Gedankenstriche, die für Zögern stehen, erkennbar ist. Tr bleibt nahe beim Präext und übersetzt wie Zu und Sch ʾeṯ-dāwid in 1Sam 19,14 mit *den David (mitnehmen/holen)*.

7-11 Michals dir. Rede an Boten. Befehl (10-11) ziemt sich für Königstochter. Besitzverhältnisse sind im Gegensatz zum Prätext umkehrt. Zu Michals Position zwischen *meinen ... Mann* (7) und *meinem Vater* (10-11) s. KS 27,11-12.

7 Mit *David, meinen geliebten Mann* stellt Michal ihre Loyalität klar. Zur Bedeutung des Namens David s. KS 8,10. Das Poss.pron. zeigt ihren Besitzanspruch auf David, mit dem sie sich demjenigen ihres Vaters entgegenstellt.

8-9 *denn krank ist er:* s. 1Sam 19,14d ḫōleh hûʾ.

12-15 Perspektive des Erzählers; *wieder kommen Sendlinge ... David zu sehen:* vgl. 1Sam 19,15ab: way-yišlaḫ šāʾûl ʾeṯ-ham-malʾāḵîm lirʾôṯ ʾeṯ-dāwiḏ; *wieder* wie Bu. Mit *Sendlinge* ohne bestimmten Artikel macht Tr im Gegensatz zu Bu deutlich, dass es sich um andere Boten handelt.

16 Dir. Rede Sauls übermittelt durch die Sendlinge. Trs Übersetzung von ḇam-miṭṭā in 1Sam 19,15d mit *im Bette* wie L 1545, G und Be zeigt, dass er sich etwas Stabileres und Luxeriöseres als eine Matte (am Boden) für David vorstellt (wie in Am 3,12; 6,4?), s. KS 40,15; 45,8-10.

KS 47

1-2 Dir. Rede Sauls, übermittelt durch die Boten. Zum Imperativ des Königs: *(schafft) ihn mir heran* vgl. 1Sam 19,15d: haᶜᵃlû ʾōṯô ...ʾēlay wörtl. *Bringt ihn herauf zu mir.* Trs Saul will David eigenhändig umbringen – *Ich muss ihn unter die Hände kriegen* – während dies in 19,15e mit la-hᵃmiṯô (mwṯ Inf. hif: *um ihn zu töten*) offen gelassen wird.

3-16 Perspektive des Erzählers, der Sendlinge.

3-5 *Das Stoffgehänge rafft sie zusammen:* Gegenbewegung zu TS 46,1-3, Parallelbewegung zu TS 45,1-3, s. auch KS 46,1-3.

5-7 *Die Boten aber erkannten den Holzgötzen und das Ziegengeflecht statt Haar:* vgl. 1Sam 19,16. malʾāḵîm übersetzt Tr hier mit *Boten,* vgl. *Wachboten/Wächter* TS 45,9. 13, *Sendlinge* TS 46,13. Anstelle von hinnê steht *erkannten,* ein Verb, das im Hebr. auch sexuelle Konnotation hat, vgl. z.B. das Erkennen, yāḏaʿ, Adams von Eva in Gen 4,1. Zu *Holzgötze* und *Ziegengeflecht statt Haar* s. KS 45,1-7. Generell hat 1Sam 19,13.16 bei Tr eine ironischere, aber auch tragischere Note: Die Formulierung, dass Sauls Männer Terafim und Ziegenhaare *erkennen,* ist pikant, vgl. z.B. TS 36,15; Ziegen wie Terafim haben im Tanach auch sexuelle Konnotation, vgl. z.B. HL 1,8; 4,1, Gen 31,34. Tr muss ham-miṯṯā, *das Bett* – im Tanach hingegen nicht sexuell konnotiert – hier nicht übernehmen: Die Leserschaft, bei der es sexuell konnotiert ist, behält es automatisch im Kopf. Michal, die David anbetet und vergöttert, vgl. KS 42,11-12, KS 69,3-4, muss sich nun jahrelang mit einem Holzgötzen anstatt mit David zufrieden geben, was Grund für ihre Kinderlosigkeit ist, vgl. 2Sam 6,23.

8 Zeitenwechsel: Gegenwartsform zur Spannungssteigerung.

8-11 Füllen der Leerstelle von 1Sam 19,16, wie Boten auf Michals List reagieren: einander betreten anschauen, mit Rückweg zögern, nicht sprechen, Michal nicht anschauen.

11 *Zorn des (Königs):* s. KS 42,9, vgl. KS 42,1; TS 47,11; 59,13.

13 *Davidsfrau und Königstochter:* zu Michals Beinamen s. KS 27,11-12.

14-15 *Wachen im Hofe:* Hinweis, dass Tr sich unter den malʾāḵîm von 1Sam 19,11.14.16 verschiedene Garden vorstellt. Hier ist Davids, resp. Michals Hof gemeint, nicht der Königshof.

15 *das Königszeichen blasen:* s. im Zusammenhang mit einem König tqʿ ba-ḫᵃṣōṣᵉrōṯ, *blasen mit Blasinstrumenten,* z.B. 2Kön 11,14; tqʿ baš-šôp̱ār, *blasen mit dem Schofar*, z.B. 1Kön 1,34.39, 2Kön 9,13; šmʿ ʾeṯ-qôl haš-šōp̱ār, *den Klang des Schofars hören*, z.B. 2Sam 10,15; Saul lässt nur in 1Sam 13,3 das Schofar wegen des Kriegs blasen: tqʿ baš-šôp̱ār. Lässt sich Tr hier von Auftritten des Kaisers von Österreich beeinflussen?

14-16 Füllen der Leerstelle, was zwischen 1Sam 19,16 und 19,17 geschieht: Saul kommt persönlich zu Michal. Ort der Handlung: Bei Michal.

KS 48

1-5 Perspektive des Erzählers.

1 *David zu holen:* vgl. TS 46,4-5.7-8; Tr übersetzt lā-qaḥaṯ ʾeṯ-dāwiḏ von 1Sam 19,14 wie T und Zu mit *holen* und einem Infinitivsatz.

1-2 *ersteigt er ... die Stiege:* vgl. den die Treppe heraufpolternden Jonatan TS 35,3-4 und die Stiegen ersteigenden Wächter TS 45,13-15.

3 *schnaufend im Gemach:* vgl. den atemholenden David TS 40,12-15, zu *Gemach* s. KS 16,11.

3 *Ein Blick:* Trs Saul sieht sofort, dass David geflohen ist. Vgl. David, der den bösen Geist in Sauls Augen erblickt TS 42,1; Saul, der für seine Tochter keinen Blick hat TS 11,11-12; die Wächter, die Michal nicht anblicken TS 47,10-11.

4 *bös:* zu Sauls *Zorn* und zum *bösen Geist* über Saul s. KS 42,1.9; 47,11.

5 *wendet er sich an Michal:* vgl. 1Sam 19,17 way-yōʾmer šāʾûl ʾel-mîḵal. Zu *seine Tochter* vgl. 1Sam (14,49) 18,20.28; 25,44; 2Sam 6,16.20; KS 27,11-12.

6-16 Erste dir., lange Rede Sauls an Michal. Die vier Ausrufezeichen stehen für Lautstärke und Nachdruck. Bezeichnungen für Michal: *meine Tochter* (7), *Hundstochter* (12-13). Selbstbezeichnungen: *deinem Vater* (8), *König (in Israel)* (11-13). Bezeichnungen für David: *Mann, der deinem Vater ans Leben will* (8-9), *dein Schmeichler* (14), *der Lügner* (16); vgl. auch TS 49,1.6.9; 50,4.12; vgl. 1Sam 18,29: ʾōyēḇ. Sauls Vorwürfe an Michal: Betrug, Gemeinheit (6), Fluchthilfe (9), Verrat (11); vgl. auch TS 49,6-7; 50,4-6.16.

6 *So, also betrogen* als Feststellung, vgl. im Gegensatz dazu die Frage lām-mā kāḵā rimmîṯinî in 1Sam 19,17. Trs Saul doppelt mit *gemein hintergangen* nach, zu *gemein* s. KS 75,7-8.

7 *Du, meine Tochter:* vgl. 1Sam 18,20.28; 25,44 und KS 27,11-12.

8 Zum Leitwort *Leben* s. KS 10,13.

8-9 *den Mann, der deinem Vater ans Leben will, entfliehen lassen:* Für Trs Saul ist klar, dass David ihn umbringen will, vgl. 1Sam 19,17cd wat-tᵉšallᵉḥî ʾeṯ-ʾōyᵉḇî way-yimmālēṭ.

10 *im eigenen Blut:* ḏām/ḏāmô im Sinne von *in der eigenen Familie* kommt im Tanach nicht vor. L übersetzt bāśār, *Fleisch*, bei kî-ʾāḥînû ḇᵉśārēnû hûʾ in Gen 37,27d mit *denn er ist unser Bruder, unser Fleisch und Blut.* Zu *Blut* s. KS 8,13-14.

12-13 *Hundstochter:* Trs Wortschöpfung. Ironie: Saul betitelt sich selber als Hund; vgl. die Beschimpfung Jonatans durch Saul in 1Sam 20,30 mit ben-naᶜᵃwaṯ ham-mardûṯ. Zum niedrigen Stellenwert von Hunden, resp. zu Hund als Schimpfwort vgl. z.B. Ex 11,7; 1Sam 17,43; 24,15; 2Sam 16,9; 2Kön 8,13. Vgl. auch Davids Frage an Saul in 1Sam 24,15bc: ʾaḥᵃrê mî ʾattā rōḏēp ʾaḥᵃrê keleḇ mēṯ.

14 *dein Schmeichler:* Trs Saul ordnet das Schimpfwort für David mit einem Poss. pron. Michal zu. In Anbetracht von Davids Beliebtheit in Sauls Familie, der Armee und im Volk, vgl. 1Sam 16,21-22; 18,1-7.16-28; 19,1, erstaunt Sauls Perspektive nicht. Vgl. Spr 29,5 geḇer maḥᵃlîq ᶜal-rēᶜêhû rešeṯ pôrēś ᶜal-pᵉᶜāmāyw bei Zu: *Ein Mann, der seinem Nächsten schmeichelt, breitet ein Netz seinen Schritten* mit 1Sam 16,19-23: Isais Geschenke, Davids Beschwichtigungs-, resp. musikalische Betörungstaktik, sein ‚Dienen'.

16 *der Lügner:* das Gefühl von Trs Saul in der Betrugssituation von 1Sam 19,16 erscheint auch in Ps 4,3:...ᶜaḏ-meh ḵᵉḇôḏî li-ḵlimmā teʾᵉhāḇûn rîq tᵉḇaqšû ḵāzāḇ ..., Zu: ... *bis wann wird meine Ehre der Schmach preisgegeben, werdet ihr Eitles lieben, Lüge suchen ...?* Zur Schändung von Sauls Ehre s. z.B. 1Sam 18,6-8.

KS 49

1-9 Dir. Rede Sauls an Michal. Sauls Beschimpfungen zeichnen sich durch Einfallsreichtum aus. Seine Wahrnehmung steht im Widerspruch zu der Michals und zu Darstellungen des Erzählers, wo David kommunikativ ungeschickt und geistig keineswegs brilliant wirkt; vgl. Sauls Sicht von Davids ‚Geraspel' (1-3), seinem ‚Umgarnen mit schönen Worten' (3-4), seinem ‚süssen Gewäsch' (5), seinem ‚Aushecken' von Täuschungsmanövern (6-7) mit gegenteiliger Darstellung auf TS 30,11-31,8; 44,1-3; 78,14-16; 80,4-83,9; 93,11-94,12. Die Wahrnehmung Davids als geschickter Planer und Lügner stimmt aber durchaus mit Darstellungen z.B. in 1Sam 20,5-7; 21,14 überein.

1 Bezeichnungen Davids als *Speichellecker* und Michals als *Hundstochter*, s. KS 48,12-13, passen zusammen. Zu *Speichel* vgl. 1Sam 21,14, wo David sich wahnsinnig stellt und seinen Speichel, rîrô, in seinen Bart fliessen lässt.

1-3 *hat dir von seiner Liebe zu mir und dem ganzen Königshause geraspelt:* Im Gegensatz zum David des Prätextes, von dem kein einziges ʾhb einem Sauliden oder einer Saulidin gegenüber überliefert ist, gesteht David aus Sicht von Trs Saul ihnen allen seine Liebe. Zum Leitwort *Liebe*, s. KS 8,15.

10-13 Füllen der Leerstelle von 1Sam 19,17, wie Michal konkret auf Saul reagiert: Sie tritt ihm entgegen, setzt sich stampfend zur Wehr, verteidigt ihren Standpunkt, vgl. 2Sam 6,20, wo Michal David gegenüber ähnliches Verhalten zeigt: wat-tēṣēʾ mîkal ... li-qraʾt dāwid. Ihr Verhalten steht ihrer Charakterisierung als *Zarte und Feingliedrige*, TS 11,10, und ihrer *zagenden* Sprechweise, TS 33,16, entgegen.

10-16 Erste und letzte dir. Rede Michals an Saul. Mit zwei *nein* (10/13) widersetzt sie sich hier dem *Vater* (10), ohne ein Poss.pron. zu verwenden. Für David hingegen braucht sie Poss.pron: *mein Mann*, *mein Geliebter* (14-15). Sie gibt Davids vermeintliche Worte in indir. Rede wieder, deren Wahrheitsgehalt sie durch die Adjektive *klar und deutlich* (13) hervorhebt, vgl. 1Sam 19,9-10.17.

14-15 *mein Geliebter:* s. KS 8,10.

15-16 Im Gegensatz zu ihrer Rede in 1Sam 19,17 stellt Michal hier klar, dass Saul *Mörderhände* hat, vgl. 19,10. Indem Trs Michal diesen Begriff in Davids Mund legt, ist sie weniger gefährdet.

16 *schicke ich ihn (nicht von mir:)* vgl. Davids Imperativ in Michals Antwort in 1Sam 19,17g šallᵉḫinî. In keiner der hier verwendeten Übersetzungen steht für šlḫ pi (*weg)schicken*, obwohl dies auch korrekt wäre.

KS 50

1-3 Dir. Rede Michals an Saul. Wie im Prätext erzählt Michal ihrem Vater die (vermeintliche) dir. Rede Davids; *(schicke ich ihn) nicht von mir, er dadurch auch mich töte* (1): vgl. 1Sam 19,17h lāmā ʾᵃmîtēk, was Tr wie L, Sch, Be nicht als Warum-Frage, sondern ähnlich wie LXX interpretiert: *sonst werde ich dich umbringen*; *Denn er weiss ja, dass ich ohne ihn nicht leben kann!* (2-3): vgl. Ant 6,215 *... Als aber Michal ... die Absicht ihres Vaters er-*

kannte, trat sie hin zu ihrem Mann, ... in grosser Angst um ihr eigenes Leben, denn sie würde ihr eigenes Leben nicht ertragen, wenn sie jenes (Davids) beraubt würde ... . Zum Leitwort *leben* (3) s. KS 10,13.

4-16 Zweite und letzte dir., lange Rede Sauls an Michal. Aufwerfen der Loyalitätsfrage. Vorwürfe – Michal denke nur an David, weder an ihn, noch an ihr Vater-, noch an das Königshaus in Israel – sind aus Sauls Sicht hierarchisch von unten nach oben geordnet (4-5). Ausrufezeichen stehen für Lautstärke/Nachdruck. Verzweifelt versucht er, sich als König zu behaupten: *ich* (9/15)*, Vater* (6), *Saul* (7), *König (in Israel)* (9/13). Bezeichnungen für David: *Weiberfänger* (4-5), *Leisetreter* (11), *Mann* (16), wobei zwei Poss.pron auffallen.

4-5 *Weiberfänger:* vgl. den Gesang der Frauen in 1Sam 18,6-7 und Michals Liebe in 18,20.28.

9-12 *heimliche Salbung ... durch den Propheten:* vgl. 1Sam 16,1.13. Leerstelle: Woher weiss Saul von dieser?

15-16 *Du hast deinen Mann fortgeschickt*: Aufnahme von Michals Worten von TS 49,16 - 50,1; vgl. Sauls Aussage in 1Sam 19,17c wat-tᵉšallᵉḥî ʾeṯ-ʾōyᵉḇî und TS 48,8-10.

KS 51

1-6 Dir. Rede Sauls an Michal. Füllen einer Leerstelle: Saul hebt Michals Ehe sofort nach Davids Flucht auf und definiert ihre Identität: *du bist wieder des Königs ... Tochter* (4-5); vgl. 1Sam 25,44; KS 27,11-12.

1 *frei:* Der Vater, resp. der Ehemann bestimmen über die ‚Freiheit' der Tochter, resp. der Ehefrau, vgl. TS 82,16.

2-3 *du wirst einem andern Manne gegeben:* d.i. Palti(el), s. 1Sam 25,44. *Was ich mit diesem David tue:* vgl. 1Sam 19,20-24 (gnadenlose Verfolgung).

7-9 Perspektive des Erzählers.

8-9 *dröhnen sie ... die Treppe hinunter:* Gegenbewegung zum Ersteigen der *Stiege* durch die *Wächter* TS 45,13-15, resp. zum lauten Ersteigen der *Stiege* durch Saul TS 48,1-2; resp. zu Jonatans Treppen-Heraufpoltern TS 35,3-4.

5. Abschnitt

12-16 Perspektive des Erzählers.

12-16 Füllen der Leerstelle von 1Sam 19,17-18 betr. Michals Zustand nach der Auseinandersetzung mit dem Vater: Sie verliert die Contenance.

16 Zum Leitwort *denken* s. KS 16,2. Zu Michal als Denkerin s. KS 25,1-2.

KS 52

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1-9 Füllen der Leerstelle von 1Sam 19,17-18 betr. Michals Zustand nach Davids Flucht: *hinter der Frage „was wird?"* (2-3) endet ihr Denken, vgl. auch KS 25,1-2. Die Begriffe *Meeresgrund* (3-4), *Dunkel, Enge der Wasser, leer* (5-6) gleichen Übersetzungen von ṯōhû wā-ḇōhû in Gen 1,2 durch L und Sch *(wüst(e) und leer)* und die von wᵉ-ḥōšeḵ ʿal-pᵉnê ṯᵉhôm durch G

(Leere und Finsternis über dem Abgrund) und T *(und Dunkel lag auf dem Grund)* und an die von Noomis Gefühlen in Ruth 1,21 wᵉ-rêqām hᵉšîḇanî yhwh durch Zu, Sch und L (*und/aber leer hat mich der Ewige/HERR wieder heimgeführt/heimgebracht),* T *(leer hat der Ewige mich heimkehren lassen).* Wörtlich wegen mayim, v.a. aber thematisch erinnert Michals Situation an Jon 2,4.6.

7 *ohne Hoffnung:* zum Leitwort *Hoffnung* s. KS 25,6.

8-9 *(zum) ersten Male in ihrem Leben spürt sie die grosse, tötende Einsamkeit:* zu *Einsamkeit* s. KS 36,6-7; zum Leitwort *Leben* KS 10,13; zum Leitwort *Tod* KS 17,12-13. Ihr Vater wendet sich gegen sie und David. Ohne Letzteren kann Michal nicht leben, s. KS 50,1-3.

11-13 *durch Lärm ... aufschreckt ... Neue Wachtleute ziehen auf:* zum Leitwort *Schrecken* s. KS 9,4; zum Lärm der *Wachboten/Wächter* s. TS 45,8-16; der *Diener* 51,7-9; der *Wachen* TS 47,14-15. *Wachtleute:* archaisierend, vgl. z.B. Landes-Verordnungen des Fürstenthums Lippe. 1832:11; gemäss Grimm, 13. Bd. 1922:61,196: *Wachleute*; *steht die Sonne hoch* (12): vgl. TS 45,11-15. Inzwischen ist es also Mittag, zu Tageszeitangaben s. KS 9,5.

13-16 Gedanken Michals, die sich in ihr Schicksal fügt, in der 3. P. Sing. Das erste Ausrufezeichen drückt Entsetzen, das zweite Hoffnung aus, vgl. Ant 6,215.

14 Michal wird *auf ihrem eigenen Hofe gefangen* gehalten wie David auf TS 43,5-8, vgl. 1Sam 19,11. Füllen der Leerstellen, was mit Michal nach Davids Flucht geschieht und wie dieser zu einem Haus kam: Es gehört Michal.

15 *sei es* erinnert an die Übersetzung von ʾāmēn durch L und Zu z.B. in 1Kön 1,36.

15-16 *Wenn nur ihr David lebt:* vgl. TS 44,11; erneutes Poss.pron bei David; zum Leitwort *leben* s. KS 10,13.

KS 53

1-16 Perspektive des Erzählers und Michals.

1-2 *(hört sie ...) nicht viel von ihm:* Leerstelle: von ihm selber oder über ihn?
dass er noch lebt: Tilgung: Von wem erfährt Michal das? Widerspruch zu TS 53,7-8. Tr erzählt Davids Begegnung mit Jonatan in 1Sam 20 nicht nach. Letzterer hat eine Nebenrolle und verschwindet nach TS 36,4 aus dem Text.

2 *ihr Einziggeliebter:* Wiederholung des Kosenamens mit Poss.pron, den Michal dem fliehenden David nachruft, s. TS 44,10; 70,9 und KS 8,10.

3 *das erfährt sie:* Wiederholung, dass Michal etwas von, resp. über David hört. Erneute Tilgung: Von wem?

5 *Der Befehl des Vaters stand über ihr:* vgl. TS 50,15 - 51,6. Im Gegensatz zu TS 11,6-7; 16,1 steht hier nichts von Michals Essensverweigerung. Hinweis für eine Verhaltensänderung?

6 *Grenze des Gartens*: vgl. KS 32,12. Die Frau im alten Orient war für den häuslichen Bereich verantwortlich und durfte zum Brunnen gehen, vgl. z.B. Gen 24,16.45; 29,10. Trs Saul verwehrt seiner Tochter hier im Grunde nicht viel.

8 *Todesstrafe:* Der Hass von Trs Saul auf David, sein Misstrauen gegenüber Michal und seine Enttäuschung über seine Tochter sind so gross, vgl. 1Sam 19,10-18, dass er dieses Strafmass erlässt. Vgl. Sauls Vorgehen gegen (vermeintliche) Verschwörer in 1Sam 22,18-19.

9-12 *nur Worte, Mienen, die Michal von Mägden ... erhaschen konnte:* Beantwortung der Fragen von KS 53,1-2. Hier tauchen die Mägde von TS 11,15-16; 19,11-16 auf, die Michal während ihrer Ehe offenbar nicht mehr zu Diensten standen, vgl. KS 33,5-6; 37,10-11. Da der Brunnen, an dem Neuigkeiten ausgetauscht werden, wahrscheinlich ausserhalb ihres Gartens liegt, braucht sie diese. Zu einer Magd als Nachrichtenübermittlerin für in ihrem Bewegungsradius eingeschränkte Männer vgl. 2Sam 17,17.

11-12 *sich redlich um sie mühten ... ihr treu ergeben waren:* zu den Mägden, welche *ihre einzigen Vertrauten* sind s. TS 11,15-16 und KS 19,10-16. Zum Leitwort *Treue/treu* s. KS 31,12-15.

15-16 *trotz aller Verfolgungen Sauls:* vgl. z.B. 1Sam 19,19-24; 20,1; 21,11; 22,1.3.

KS 54

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

2 *Balsam für ihr wundes Herz* erinnert an L-Übersetzung von ṣᵒrî lᵉ-maḵʾôḇāh in Jer 51,8: *Balsam für seine Wunden* (Babel); zu *Balsam* s. z.B. ṣᵒrî in Gen 37,25; 43,11; Jer 46,11; zum Leitwort *Herz* KS 6,5.

5-6 *(dass es David wie-)der gelungen sei, Sauls Nachstellungen zu entgehen:* vgl. z.B. 1Sam 19,19-24; 20,1; 21,11; 22,1.3.

6-7 *so war sie schon des Tages froh:* vom Expressionismus beeinflusste Sprache.

7 zu *Bitterem* im Zusammenhang mit Saul s. z.B. 1Sam 19,19-24; 20,24-33; zu *bitter* bei Saul s. KS 24,9-11, bei David KS 23,13-14.16, generell KS 12,16.

10 *Priestermord:* vgl. 1Sam 22,11-19.

12-16 Gedanken Michals.

12-13 *vergriff er sich schon an Priestern:* vgl. 1Sam 22,11-19.

13-14 *da musste des Ewigen Hand sich von ihm gewandt haben:* vgl. 1Sam 16,1.14. Michals Schlussfolgerung aus dem Gehörten. Zur indir. Rede Davids in ihrer dir. Rede, dass er durch *die Hand Gottes* geführt sei s. KS 55,4.

15 *ihr David lebt*: David mit Poss.pron.; zum Leitwort *leben* s. KS 10,13. *Ist es also wahr:* Hinweis darauf, dass Trs Michal an Davids Schilderung seiner Salbung zweifelte, vgl. TS 55,1-4; 1Sam 16,12-13. Zu einem möglichen Grund, an Davids Aufrichtigkeit zu zweifeln, s. z.B. 1Sam 17,37.

16 *in der stillen Hoch-(zeitsnacht):* Liebe im HL wird anders dargestellt. Hinweis auf Michals platonische Ehe und ihre Kinderlosigkeit, vgl. 1Sam 6,23?

KS 55

1-16 Gedanken Michals. Auf der Syntaxebene weisen Satzfragmente, auf der Interpunktionsebene Ellipsen (Auslassungspunkte) auf ihre vor Überraschung stockenden Gedanken hin

(1-4). Sie verliert aber nicht ihre ‚königstöchterliche' Haltung, sondern fasst sich schnell wieder, was an der korrekten Syntax und der literarischen Sprache zu erkennen ist (13-16).

1-2 *Sie sollte ... Königin werden:* s. Titel. Hier kommt der Begriff *Königin* das erste Mal vor, vgl. auch KS 67,15-16; 70,13. Michal bekommt in 1-2Sam weder den Titel noch die Rolle einer Königin. Trotzdem wird diese Figur bis heute oft als Königin wahrgenommen: s. z.B. Dougan, Jean: *Königinnen der Bibel. Michal, Abigajil, Rizpa, Batseba, Königin von Saba, Isebel, Atalja, Wasti, Esther.* Christine Paul (Übers.). Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft 1991. Brenner, Athalya: *Michal and David: Love between Enemies?* In: Tod Linafelt et al (Eds.): The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon. Library of Hebrew Bible/OTSt 500. N.Y./London: t & t clark 2010:260-270, v.a. 268-270. Die Königin von Saba heisst in 1Kön 10 malkaṯ-šᵉbāʾ. Vasthi in Est 1,9-17 und Ester ab Est 2,17 tragen den Titel malkā. Von Atalja heisst es in 2Kön 11,3, sie habe das Land regiert: wa-ʿᵃṯalyā mōleḵeṯ ʿal-hā-ʾāreṣ.

2-4 *er ist wahrlich gesalbt ... vom Propheten selbst:* vgl. 1Sam 16,13 way-yiqqaḥ šᵉmûʾēl ʾeṯ-qeren haš-šemen way-yimšaḥ ʾōṯô ... . Vgl. Michals zweifelnde Frage mit Sauls Überzeugung TS 50,9-12. Die ‚stille Hochzeitsnacht', TS 54,16 - 55,1, verging offenbar mit Davids Erzählungen.

4 *die Hand Gottes führe ihn:* indir. Rede Davids in der dir. Rede (Gedanken) Michals, vgl. KS 19,1; 20,5-7; vgl. die Perspektive der Erzählerschaft in 1Sam 16,13c wat-tiṣlaḥ rûaḥ-yhwh ʾel-dāwiḏ mê-hay-yôm ha-hûʾ und Davids Aussage in 17,37 yhwh ʾᵃšer hiṣṣilanî mi-yaḏ hā-ʾᵃrî û-mi-yad had-dōḇ hûʾ yaṣṣîlēnî mi-yad hap-pᵉlištî haz-zeh und Sauls Perspektive in 18,28 way-yarʾ šāʾûl way-yēḏaʿ kî yhwh ʿim-dāwiḏ ... und Jonatans Sicht in 19,5 way-yāśem ʾeṯ-napšô ḇᵉ-ḵappô way-yaḵ ʾeṯ-hap-pᵉlištî way-yaʿaś yhwh tᵉšûʿā ḡᵉḏôlā lᵉ-ḵol-yiśrāʾēl ... . In 1Sam 16-19 teilen die Erzählerschaft, Saul, Jonatan und David die Ansicht, dass Letzterer und JHWH zusammengehören. Über Michals Perspektive schweigt sie sich aus. Tr lässt seine Protagonistin hier die Frage aufwerfen, ob sich nun doch erfüllt, was vor langer Zeit in die Wege geleitet wurde. Im Zusammenhang mit David ist nur einmal, in seiner Rede an Gad in 2Sam 24,14 von yaḏ-yhwh die Rede.

5 *sie wird auf ihren König warten:* Auffällig ist hier das Poss.pron vor seinem Titel. Selbst den zukünftigen König David erachtet Michal als ihren Besitz.

6-8 vgl. TS 54,10-14 und 1Sam 22,11-19; Michal schlussfolgert richtig.

8 *Vater-König:* vgl. TS 15,8-10.

8-13 Michals Schlussfolgerung: Vgl. Sauls Drohung gegen David, TS 51,3-4, und gegen sie, TS 51,1-3; vgl. 1Sam 25,44.

12-13 *einem anderen Manne beigegeben:* korrekt wäre ... *gegeben*; vgl. 1Sam 25,44.

14 *zweihundert Philister:* s. TS 19,10-12; 20,2-3. Michal denkt nicht an den von Saul geforderten Brautpreis von 1Sam 18,25, sondern an den von David erbrachten von 18,27c, ohne jedoch Vorhäute zu erwähnen, vgl. KS 14,4-5.

14-16 *Durfte sie – solange David lebte – eines anderen Mannes Weib sein?* Michal greift hier die rabb. Frage nach der Rechtmässigkeit ihrer Ehe mit Paltiel in 1Sam 25,44; 2Sam 3,13-16 auf, die sie in TS 56,1 selbst beantwortet, s. z.B. bSanh 19b-20a; weiterführende Information s. Bodi/Donnet-Guez 2005:103-116.

KS 56

1-5 Dir. Rede (Gedanken) Michals. Ihre Befindlichkeit erinnert an Konstanzes Arie aus Mozarts *Die Entführung aus dem Serail* K 384 (Text: Johann Gottlieb Stephanie der Jüngere, Premiere 1782) v.a. N.6 und N.11.

2-3 *ihr Leben wird sie für David schonen:* zum Leitwort *Leben* s. KS 10,13. Trs Michal widersetzt sich ihrem Vater nicht mehr, der brachiale Mittel gegen Verräter einsetzt, s. KS 53,8; 54,10. Sie ist von ihrer Wichtigkeit für David überzeugt, aber in einem anderen Sinne als dem seinigen, vgl. 2Sam 3,6-16. Zum Leitwort *Leben* s. KS 10,13. Zu *ihren Körper auch (schonen)* vgl. bSanh 19b, WaR 23,10; in Ergänzung zu rabb. Interpretationen will auch Trs Michal die neue Ehe nicht vollziehen. Zu *Weib nennen soll sie nur David* vgl. Davids Perspektive in 2Sam 3,14 tᵉnā ʾeṯ-ʾištî und die Perspektive der Erzählerschaft, resp. Ischboschets in 2Sam 3,15 way-yišlaḥ ʾîš bōšeṯ way-yiqqāḥehā mēʿim ʾîš mēʿim palṭîʾēl.

4-5 *David, den Gott für sie schützen wird:* s. KS 20,5-7, KS 28,4-5, 1Sam 18,28 ... yhwh ʿim-dāwiḏ ... . Versteht sich Trs Michal hier als Israel?

6-10 Perspektive des Erzählers.

6-8 Trs Imperfekt-Übersetzung von 1Sam 25,44 wᵉ-šāʾûl nāṯan ʾeṯ-mîḵal bittô ʾēšeṯ dāwiḏ lᵉ-ḫalṭî ḇen-layiš ʾᵃšer mig-gallîm steht hier wegen der fortlaufenden Erzählung. Auch Zu, Be und G übersetzen mit Imperfekt, richten sich aber nach der rabb. Meinung, dass Saul mit Michals Verheiratung auf Davids Heiraten reagierte. Weiterführende Information s. Bodi/Donnet-Guez 2005:103. Von der Wortwahl her schreibt Tr ähnlich wie Zu (*Schaül aber gab die Michal, seine Tochter, das Weib Dawid's, dem Palti, Sohn Lajisch von Gallim*). Wie Zu, Sch und L schreibt Tr für ʾeṯ-mîḵal bittô *Michal, seine Tochter;* wie Zu, Sch, Be und T für ʾēšeṯ dāwiḏ *das Weib Davids*. Paltiels Herkunft beschreibt Tr exakt wie Bu in einem Relativsatz: *der aus Gallim war*. Im Gegensatz zu 25,44 erwähnt er Sauls Rolle als *König*. Geht es darum, eine Betonung auf dessen Befehlsgewalt zu legen und seine Michal und sein Paltiel von der Verantwortung für diese Eheschliessung freizusprechen? Tr glättet den Widerspruch zwischen 25,44, wo Michal Palti gegeben wird, und 2Sam 3,15, wo derselbe Mann Paltiel heisst. Dass dieser der Sohn des Lais ist, erwähnt er nicht. Auch die gesamte Abigajil-Erzählung von 1Sam 25 tilgt er, zu Abigajil s. TS 74,14.

8-16 Charakterisierung von Trs Paltiel: *braver Mann* (9); eigenständiger Denker und Gottesfürchtiger: ein *Königswort* ist *nicht Gotteswort* (14-15). Gründe für seine Zurückhaltung Michal gegenüber: Achtung vor ihrem *Kummer* (9), ihrer Reinheit und Hoheit, *das zu berühren*, er nicht wagte (11-12); s. auch KS 57,1-10. Ob Tr damit meint, dass die Ehe nicht vollzogen wurde, vgl. bSanh 19b; WaR 23,10?

10-16 Charakterisierung Michals aus Paltiels Sicht: *süsse Zartheit* (10), *etwas Reines und Hohes* (12-13), zur *zarten* Michal s. KS 11,10.

16 Zum Leitwort *glücken/Glück* s. KS 18,11.

KS 57

1-16 Perspektive des Erzählers und Paltiels.

1-10 Trs Paltiel ist dem offiziell gesalbtem König Saul gegenüber loyal und intelligenter Beobachter: Er sieht Sauls Glücklosigkeit (TS 56,16) und Michals Glaube an den gesalbten David (TS 54,15 - 55,4), was ihn an Saul zweifeln lässt. Er ist auch Michal gegenüber loyal und ehrfürchtig, s. auch KS 56,8-16.

1-2 zum Leitwort *treu* s. KS 31,12-15; zum *gesalbten Könige* Saul vgl. 1Sam 9,16; 10,1; 15,1.17.

2-3 *die Kraft, mit der Michal an David glaubte*; Michal glaubt an David wie eine Gläubige an Gott; vgl. z.B. ʾāman hif ba-yhwh und/oder bē-ʾᵉlōhîm in Gen 15,6; Num 14,11; 20,12; Deut 1,32; 2Kön 17,14; Ps 78,22. ʾmn be hif mit einer Person kommt selten vor: s. z.B. 2Chr 20,20 (an JHWH und den Propheten JHWHs); Ex 14,31 (an JHWH und Moses). Jer 12,6; Micha 7,5; Spr 25,26 enthalten Negativaussagen (dies nicht zu tun). In 1Sam 27,12 glaubte Achisch (an) David, täuschte sich aber in ihm.

4-6 *Ob der alte Prophet vielleicht doch den David zum Könige gesalbt hatte ...?:* Paltiel drückt sich vorsichtig aus, indem er seine Zweifel in Frageform kleidet und durch Partikel abschwächt, vgl. Michals Frage TS 54,15 - 55,4 und Sauls Überzeugung TS 50,9-12; vgl. 1Sam 16,12-13. Leerstelle: Woher weiss Paltiel von Davids Salbung? Vgl. seine Meinung über den Propheten TS 59,3-8.

7 *Ehrfurcht:* vgl. bSanh 20a, wo die Tugenden der tüchtigen Frau aus Spr 31,29-30, also die Ehrfurcht vor JHWH, auf Palti bezogen wird.

9 *Schmerze:* poetisch, vgl. TS 85,8, zu Michals Leiden s. Titel.

9-10 *das schwere Leid über Sauls Haus*: Tod Sauls und seiner Söhne, vgl. 1Sam 31. Hier kommt zum zweiten Mal der Begriff *Leid* aus dem Titel vor, s. auch KS 14,3.

11-16 *keinen König in Israel mehr* (12), *unglückliche Schlacht am Gilboaberge* (14); *Jonatan und seine Brüder ... erschlagen* vgl. 1Sam 31; *bis auf einen* (16): d.i. Ischboschet, s. z.B. 2Sam 2,8-10.

12 *Kummer*: zu Paltiels Leiden s. auch TS 58,4.15, KS 64,3-5 und 2Sam 3,15.

14 Zum Leitwort *(un)glücklich* s. KS 18,11.

15 *Gilboaberge:* vgl. har hag-gilbōʿa/hārê ḇag-gilbōaʿ in 1Sam 31,1.8; 2Sam 1,6.21; 2Sam 21.12; und z.B. von Raumer, Karl: *Palästina*. Leipzig: Brockhaus, 2., verbesserte und vermehrte Aufl. 1838:44-45: *„Die Eingeborenen nennen den Gilboa noch Dschebel Dschilbo. Auf ihm fiel Saul ... .“*

KS 58

11-16 Perspektive Paltiels und des Erzählers.

1-2 *sich ... selbst den Tod gegeben hatte:* s. 1Sam 31,4. Trs Palitel weiss nichts von der Version in 2Sam 1,6-10. Zum Leitwort *Tod* s. KS 17,12-13.

2-3 *die beiden, die in Israel jetzt herrschten:* zu David, König über Juda, s. 2Sam 2,1-7; zu Ischboschet, König über Gilead, Asser, Jesreel, Ephraim, Benjamin und über ganz Israel s. 2Sam 2,8-10.

4-5 *Angst, die Michal wieder zu verlieren:* zu Paltiels Leiden, hier Verlustangst, s. auch TS 57,12; 58,15, KS 64,3-5 und 2Sam 3,15. Ungereimtheit: Warum *wieder*?

7-8 *schwache Ischboschet:* vgl. 2Sam 3,1.7-11; TS 66,13; Schreibweise *Ischboschet* wie Bu.

8-9 *der letzte Sohn Sauls:* vgl. 1Sam 14,49; 31,2, wo Ischboschet nicht erwähnt wird, und 2Sam 2,8-10.

9-10 *Heerführer Abner, der ihn gekönigt hatte:* vgl. 2Sam 2,8-9. śar haṣ-ṣāḇāʾ von 1Sam 14,50 übertragen G und T so, Zu mit *Herrführer* (sic). Schreibweise *Abner* verwenden alle Übersetzer. mlḵ hif *zum König machen* wird in 2Sam 2,9 nur von Bu mit *königen* übertragen. Schon Grimm, 5.Bd. 1873:1702 bezeichnet dieses Verb als *ungebräuchlich* (mhd.).

11-14 *dass ... Abner sich jetzt zu David neigte:* Glaubwürdige Interpretation. Vordergründig löst erst Abners Auseinandersetzung mit Ischboschet wegen Rizpa den Seitenwechsel des Heerführers aus, vgl. 2Sam 3,7-12.

13 *da hatte ... das Glück des Paltiel ein baldiges Ende:* vgl. 2Sam 3,12-16. Zum Leitwort *Glück* s. KS 18,11. Worin besteht Paltiels Glück? Sind damit seine Gefühle Achtung, Rührung, Ehrfurcht gemeint, vgl. TS 56,8 - 58,5?

15 *Wehmut:* zu Paltiels Leiden s. auch TS 57,12; 58,4, KS 64,3-5 und 2Sam 3,15.

KS 59

1-13 Perspektive Paltiels und des Erzählers.

1-2 (*for-)derte er wohl bald die Michal, sein Weib zurück*; Trs Paltiel kombiniert hier Davids Forderung an Abner von 2Sam 3,13c-e: ʾaḵ dāḇār ʾeḥāḏ ʾānōḵî šōʾēl mē-ʾittᵉḵā, was Zu, Be und T mit *eine Sache fordere ich von dir* übersetzen, mit seiner Forderung an Ischboschet von 3,14c: tᵉnā ʾeṯ-ʾištî ʾeṯ-mîḵal, was Be mit *Gib mir mein Weib Michal zurück* überträgt.

3-4 *Irgendwie ... hatte sich der Spruch des Alten da in Rama erfüllt:* Paltiels despektierliche Sprache verrät seine Haltung Samuel gegenüber. Er ist dem gesalbten Saul und seinem Haus loyal, vgl. TS 57,1-6; *Spruch:* L für māšāl (z.B. Num 23,18; 24,23; Ps 49,5; Prov 26,9; Hab 2,6); zum Ausspruch Samuels s. 1Sam 15,23.26.28. Schreibweise *Rama* erscheint bei L, Sch, G, Be und Bu z.B. in 1Sam 25,1.

4-8 *Das heilige Öl, das Samuel der Prophet auf den jüngsten ... gegossen hatte, war in der Tat eine Königssalbung gewesen:* vgl. 1Sam 16,1-13. Das *heilige Öl* ist ein dem Christentum entnommener Anachronismus; das šemen mišḥaṯ-qōḏeš von Ex 30,25.31 ist nicht ‚heiliges Salböl', sondern ‚Öl für die Salbung des Heiligen', worunter gemäss Tora nicht Könige fallen, Hinweis von Prof. Dr. Ernst Axel Knauf. Erste Erwähnung des Prophetennamens; Schreibweise *Samuel* wie L, Sch, Be und Graetz. Hier wird Paltiels Gesinnungänderung

gegenüber dem *Alten da* erkennbar, der in seinen Augen an Glaubwürdigkeit gewinnt, vgl. auch KS 57,4-6.

6 *den jüngsten der vielen Isaisöhne:* vgl. 1Sam 16,11-12.

9-11 *ein König war David ... die in Juda hatten ihm die Königstreue geschworen:* vgl. 2Sam 2,1-7. Einziger Beleg von *Königstreue schwören* auf Google (aus Schlesien) s. von Grumbkow, Waldemar: *Der Menschengläubi[ge].* Ein Trauerspiel. Leipzig: Xenien Verlag 1913: *„Nach Schlesiens stolzer Hauptstadt er gezogen, Damit die Stände und die Bürgerschaft. Ihm huld'gen und die Königstreue schwören ... .“* online: https://archive.org/stream/dermenschenglu00grum/dermenschenglu00grum_djvu.txt, abgerufen am 18.7.2018. Trs Paltiel äusserst sich hier abschätzig über die Judäer: *die in Juda*; *Juda* wie L, Sch und Be. Zum Leitwort *Treue* s. KS 31,12-15, zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

11-13 *nachdem über Sauls Haus das Prophetenwort wahr geworden war:* vgl. 1Sam 15,23-28; zur Gesinnungsänderung Paltiels vgl. KS 59,4-8; *Königstreue*: zum Leitwort *treu/Treue* s. KS 31,12-15.

13-16 bis TS 60,11: Zusammenfassung weiter zurückliegender Ereignisse aus Sicht des Erzählers, welche die Leserschaft z.T. schon aus Michals (TS 53,12 - 56,5) und/oder Paltiels Sicht erfahren hat (TS 56,15 - 59,13). Warum bildet Tr/der Verlag hier keinen neuen Abschnitt? Zu *Sauls Zorn* s. KS 42,9; zu *Anhang im Volke* s. TS 53,12 - 54,1.

KS 60

1-16 Perspektive des Erzählers.

1 *(alle Kriegsverfolgun-)gen nützten nichts. Davids Schar wuchs:* vgl. Michals Sicht TS 53,15-16, 54,3-6; vgl. auch 1Sam 22,1-2.20-23; 25,42-44; 27,6; 30,26-31.

2 *entzog Saul immer mehr Männer:* vgl. auch 1Sam 22,7-8.17.

3-4 *Als sich aber Saul ... an den Priestern von Nob ... verging:* vgl. Michals Sicht TS 54,9-14; 55,6-8; vgl. 1Sam 22,18: Doeg wird hier nicht erwähnt. Schreibweise *Nob* wie bei L, Zu, Sch, Bu, G und T.

4-6 *nur weil sie David sein Schwert, das Goliatschwert zurückgegeben hatten:* Verharmlosung des in 1Sam 21,2-10; 22,10-16 geschilderten Sachverhalts.

6-8 *da war ... der letzte Rest an Liebe für Saul im Volke verzehrt:* Entspricht nicht der Schilderung loyaler Saulanhänger in 1Sam 23,11-12.19-24; 24,1-2; 26,1-2; 27,4.

9-11 *das grosse Unglück über das Saulshaus ... die verlorene Schlacht ... der Tod des Königs:* vgl. 1Sam 31 und Paltiels Sicht auf die *unglückliche Schlacht* TS 57,13 - 58,2. Zum Leitwort *(Un-)Glück* s. KS 18,11, zum Leitwort *Tod* KS 17,12-13.

11-16 Vgl. 2Sam 1,11-12.17-18. Die 3. P. Pl. in 2Sam 1,12ab(c) way-yisp^ed̲û way-yib̲kû bezieht sich auf das Klagen und Weinen von Davids Männern. Ob der David des Prätextes es ihnen gleichtut, bleibt offen. In 2Sam 1,11 ergreift er die Initiative und zerreisst seine Kleider als Intitalzeichen öffentlicher Trauer.

12-13 *Herzzerreissende Worte:* s. Leitwort *Herz* KS 6,5; vgl. v.a. die Klage über Jonatan in 2Sam 1,26.

13-15 (David) *gebeugt vor Schmerz über den Tod Sauls ... und Jonatans:* entspricht nicht der Darstellung des Prätextes. Zum *Schmerz*, kᵉʾēb̲, von Trs David vgl. Hiob 2,13. Gemäss 2Sam 1,17-18 ist Davids Klagelied kein spontaner Ausdruck von Trauer, sondern dient der Belehrung.

14 Zum Leitwort *Tod* s. KS 17,12-13.

15-16 *Trauerklage:* L und Bu übertragen qînā in 2Sam 1,17 mit *Klage*, Zu, Be, G und T mit *Klagelied*.

16 *Danach machte er sich auf und kehrte (heim):* Nur im Zusammenhang mit Achitofels Selbstmord in 2Sam 17,23de kommt die entsprechende Wendung way-yāqām way-yēlek̲ ʾel-bêt̲ō vor, was nur L ähnlich mit *machte sich auf und zog heim* überträgt. way-yēlek̲ ... lᵉ-b̲êt̲ô kommt im weiteren Zusammenhang mit David nur in 2Sam 6,19 vor, wo nur G mit *heimkehrte* übersetzt (L: *kehrte heim ... in sein Haus*). Tr tilgt Davids Gespräch mit JHWH in 2Sam 2,1, wo er diesen fragt, ob er nach Juda ziehen soll und dieser ihn anweist nach Hebron zu gehen.

KS 61

1-16 Perspektive des Erzählers.

1-2 *aus dem Philisterlande, in das ihn die Verfolgungen Sauls getrieben:* vgl. 1Sam 21,11-16; 1Sam 27-29. ʾereṣ pᵉlištîm, z.B. in 27,1; 29,11 bei Be und Graetz 1908:128 *Philisterland*, Sch und L *Philister Land.*

3 *Juda königte ihn:* vgl. 2Sam 2,4, way-yāb̲ōʾû ʾanšê yᵉhûd̲ā way-yimšᵉḥû-šām ʾet̲-dāwid̲ lᵉ-melek̲ ʿal-bêt̲ yᵉhûd̲ā. Zum mhd. *königen,* nur bei Bu, s. KS 58,9-10. mālak̲ hif kommt in 1-2 Sam nicht im Zusammenhang mit David, sondern nur mit den Sauliden vor, vgl. 1Sam 8,22; 11,15; 12,1; 15,11.35; 2Sam 2,9; mālak̲ hif erscheint im Zusammenhang mit David in 1Chr 11,10; 12,32.39.

4 *(er nahm) Wohnsitz in ihrer Mitte, in Hebron:* vgl. 2Sam. 2,1-3, v.a. 2,3b way-yēšᵉb̲û bᵉ-ʿārê ḥeb̲rôn. Schreibweise *Hebron* und Übersetzung von môšāb̲ mit *Wohnsitze(e)* z.B. in Gen 27,39; Num 15,2 wie L, Sch, Bu und T. Reihenfolge der Ereignisse von TS 61,3-4 ist umgekehrt wie im Prätext.

5-6 *Streit zwischen dem Hause Sauls und dem Hause Davids:* Verharmlosung des in 2Sam 2,12-3,1 geschilderten Sachverhalts; s. Begriff milḥāmā in 2Sam 3,1.

7-9 *Ischboschet ... wagte nicht ... in Gibea ... zu bleiben:* zu Sauls Stadt s. z.B. 1Sam 10,26; 11,4; 15,34; 23,19; 26,1. Schreibweise *Gibea* wie L, Sch, Be und G.

9 *im Rat(e):* L (1545)-Deutsch für bᵉ-sôd̲ z.B. in Jer 23,18, auch bei Sch, Be, G, T.

10 *im Schutze Abners zog er sich über den Jordan nach der Feste Machnajim zurück:* vgl. 2Sam 2,8 wᵉʾab̲nēr ... lāqaḥ ʾet̲-ʾîš bōšet̲ ... way-yaᶜᵃb̲irêhû maḥᵃnāyim; 2Sam 2,29 wᵉ-ʾab̲nēr wa-ʾᵃnāšāyw hālᵉk̲û bā-ᶜᵃrāb̲ā kōl hal-laylā hahûʾ way-yaʿab̲rû ʾet̲-hay-yardēn ... way-yāb̲ōʾu

maḥᵃnāyim. Schreibweise *Machnajim* wie G. Begriff *Schutz* für miśgaḇ braucht L fast ausschliesslich im Zusammenhang mit JHWHs Schutz, vgl. z.B. 2Sam 22,3; Ps 9,10; 18,3; 46,8.12; 48,4; 59,10.17-18; 62,3.7; 94,22; 144,2.

12-14 *entzweiten sich Ischboschet und Abner um eines Weibes willen:* vgl. 2Sam 3,7; durch verkürzte Darstellung Verharmlosung des Sachverhalts: Abner beanspruchte Sauls Nebenfrau Rizpa für sich und untergrub so Ischboschets Autorität.

14 *Darob ergrimmte Abner sehr:* vgl. 2Sam 3,8a way-yiḥar lᵉ-ʾaḇnēr mᵉʾōḏ ʿal-diḇrê ʾîš-bōšeṯ. Kein Übersetzer schreibt hier *ergrimmte* für way-yiḥar. L schreibt *da ergrimmte* für way-yiḥar z.B. in Gen 4,5; Num 16,15; 1Sam 18,8. Nur wer 2Sam 3,7 im Kopf hat, versteht, dass Abner sich ärgerte, weil Ischboschet ihn wegen Rizpah zur Rede gestellt hatte. Diese Tilgung weist auf Trs Flüchtigkeit hin. Zu *und schwor* vgl. Abners Schwurformel in 2Sam 3,9ab: kō-yaʿᵃśeh ʾᵉlōhîm lᵉ-ʾaḇnēr wᵉ-ḵō yōsîp̱ lô. Zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

14-16 bis 62,2 *das Reich dem Hause Sauls gänzlich zu entziehen, um den Thron Davids über Israel und ... Juda aufzurichten, von Dan bis Beer-Scheba:* Tilgung von Abners Aussage über JHWHs Schwur gegenüber David aus 2Sam 3,9 cd kî ka-ʾᵃšer nišbaʿ yhwh lᵉ-ḏāwiḏ kî-ḵēn ʾeʿᵉśeh-lô, den er nun ausführen will. Tr übernimmt nur die Information aus 2Sam 3,10: lᵉhaʿᵃḇîr ham-mamlāḵā mib-bêṯ šāʾûl û-lᵉhāqîm ʾeṯ-kissēʾ ḏāwiḏ ʿal-yiśrāʾēl wᵉ-ʿal-yᵉhûḏā mid-dān wᵉ-ʿaḏ-bᵉʾēr šāḇaʿ und schreibt ähnlich wie Zu*: Zu entziehen die Herrschaft dem Hause Schaül's, und aufzurichten den Thron David's;* vgl. Paltiels Sicht 58,7-14.

KS 62

1-6 Perspektive des Erzählers.

2-3 *Ischboschet aber konnte kein Wort erwidern, weil er Abner fürchtete:* Übersetzung von 2Sam 3,11 wᵉ-lōʾ-yāḵōl ʿôḏ lᵉhāšîḇ ʾeṯ-ʾaḇnēr dāḇār mî-irʾāṯô ʾōṯô ähnlich wie L und Sch: *Da konnte er fürder ihm/Da konnte er dem Abner kein Wort mehr antworten, so fürchtete er sich vor ihm;* Zu und Be: *Und er vermochte nicht weiter ein Wort dem Abner zu entgegnen/etwas zu entgegnen, weil er ihn fürchtete* und T: *Da vermochte er Abner nichts mehr zu erwidern, weil er ihn fürchtete.*

5-6 *Abner sendet Boten zu David:* vgl. 2Sam 3,12a way-yišlaḥ ʾaḇnēr malʾāḵîm ʾel-dāwiḏ taḥtāyw. Wechselt Tr wegen taḥtāyw ins Präsens? taḥtāyw steht für Räumliches (wo Abner, resp. Ischboschet ist) und Zeitliches (sofort). Unterstreichung des Unerhörten durch *Und wirklich*. Unter den Augen des Herrschers schickt der Feldherr Boten zum Feind.

6-8 *„Sagt dem David, will er meine Hand, ganz Israel will ich ihm zuführen!"* Im Gegensatz zu 2Sam 3,12 steht hier die dir. Rede Abners an Boten, womit die Ungeheuerlichkeit des Tuns dieser Figur verstärkt wird: Die Leserschaft erfährt so unmittelbar wie Ischboschet diesen Befehl. In 2Sam 3,12fg steht eine (später gehaltene) dir. Rede der Boten mit Abners Worten an David: wᵉ-hinnê yāḏî ʿimmāḵ lᵉ-hāsēḇ ʾēlêḵā ʾeṯ-kol-yiśrāʾēl. Kein Übersetzer schreibt für lᵉhāsēḇ *zuführen.* Normalerweise erscheint der Begriff *zuführen* im Zusammenhang einer Braut, die dem Bräutigam zugeführt wird. Tr tilgt Abners rhetorische Frage in 2Sam 3,12c:

lᵉ-mî-ʾāreṣ. yādî, *meine Hand* wird hier zum konkreten Handschlag für das Bündnis; die Übertragung von kārᵉtā bᵉrîtkā ʾittî erübrigt sich so.

9 *Als man David diesen Spruch meldet:* nicht im Prätext.

10 *antwortet er:* vgl. 2Sam 3,13a way-yōʾmer.

11-16 Dir. Rede Davids an Abners Boten.

11-13 *Ich, gut, ich will einen Bund mit ihm schliessen:* Trs David spricht zu den Boten in der 3. P. Sing., was logischer ist, vgl. 2Sam 2,13b, wo 2. P. Sing. steht: ṭôb ʾᵃnî ʾekrōt ʾittᵉkā bᵉrît. Tr übersetzt davon abgesehen exakt wie Bu. Zu *jedoch, nur um das Eine, das fordere ich* vgl. 2Sam 3,13c ʾak dābār ʾeḥād ʾānōkî šōʾēl mē-ʾittᵉkā lēʾmōr. Tr schreibt ähnlich wie Zu, Be und T: *aber/doch eine Sache fordere ich von dir*, verstärkt mit *jedoch* und *nur* den Eindruck einer kleinen Forderung Davids, was sie mitnichten ist, vgl. das ʾak im Prätext.

13-15 *Kommst du, willst du mein Antlitz sehen, so tritt nicht her, ohne dass ich Michal, mein Weib, sehe:* Hier kehrt Tr mit der 2. P. Sing. zum Prätext zurück. Wie der David der Vorlage gibt Trs David den Boten wörtlich vor, was sie Abner zu sagen haben, vgl. 2Sam 3,13e-h: lōʾ-tirʾeh ʾet-pānay kî ʾim-li-pnê hᵉbîʾᵃkā ʾēt mîkal bat-šāʾûl bᵉ-bōʾᵃkā lirʾôt ʾet-pānāy; pānāy wie Bu *mein Antlitz*. Tr zieht Informationen aus 3,13-14 zusammen, ohne Ischboschet zu erwähnen. Der David von 3,13 verlangt von Abner die Repräsentantin der Sauliden, die *Tochter Sauls.* Trs David hingegen verlangt von Abner seine Frau, eine Forderung, die in 3,14 an Ischboschet gerichtet ist. Da 3,13 positiv umformuliert ist, muss *mein Antlitz* nicht wiederholt werden. Die sprachliche Schönheit von 2Sam 3,13-14 entfällt. Trs David erscheint hier als ungebildeter Aufsteiger, der antiquiert daherredet.

15-16 *um hundert Philister hab ich sie mir gefreit:* vgl. 2Sam 3,14d ʾᵃšer ʾēraśtî lî bᵉ-mēʾā ʿorlôt pᵉlištî. Ähnlich schreibt Bu: *die ich mir gefreit habe um hundert Philistervorhäute.* Im Gegensatz zum Prätext sagt dies Trs David zu Abners Boten. Tr tilgt Davids Entsendung von Boten an Ischboschet. Sein David argumentiert Abner und nicht Ischboschet gegenüber mit Heiratsrecht. Glättung des Prätextes. Zur Tilgung der Vorhäute s. KS 14,4-5.

KS 63

1-2 *meint ihr etwa, sie gehöre euch:* dir. Rede Davids an Abners Boten. Trs David spricht Abner als Repräsentant der Sauliden in der 2. P. Pl. an. Im Vergleich zum Prätext spricht er seinen Besitzanspruch deutlicher aus. *Gebt sie heraus* erinnert an den wiederholten Befehl *Gib ihn heraus* des Königsknechts, der in Conrad Ferdinand Meyers (1825-1898) Gedicht *Die Füsse im Feuer* eine Hugenottin zu Tode foltert. Die Schlussaussage ihres Mannes an den Folterer – Jahre später – lautet: *Du sagst's! Dem grössten König eigen! Heute ward/ Sein Dienst mir schwer ... Gemordet hast Du teuflisch mir/Mein Weib! Und lebst ... Mein ist die Rache, redet Gott!* Während Trs David mit *Gebt* alle Sauliden anspricht, richtet sich sein *komme* nur an Abner.

7. Abschnitt

4-5 *was Michal ersehnte:* Michals Perspektive. Füllen der Leerstelle betreffend ihrer Gefühle nach Jahren der Trennung, vgl. TS 52,16 - 56,5. Zu *was Paltiel fürchtete* vgl. TS 57,11 - 59,2.

6-8 *da kommen Sendlinge des Königs Ischboschet, ihm, Paltiel, die Michal abzufordern:* Vgl. 2Sam 3,15 yišlaḥ ʾîš bōšeṯ way-yiqqāḥehā mē-ʿim ʾîš mē-ʿim palṭîʾēl ben-lāyiš. Die Tilgung von Isch-boschets Titel und seiner Soldaten im Prätext hebt Tr auf. Kein Übersetzer schreibt *abfordern.* Da Tr 3,14ab tilgt, ist nicht klar, warum Ischboschet sich hier einmischt. Indem Tr im Gegensatz zum Prätext aus Paltiels Sicht berichtet, entzieht er sich einer Stellungnahme betr. dem ʾîš ohne Poss.pron. in 2Sam 3,15 (vgl. ʾîšāh in 3,16), resp. der Frage, ob Paltiel aus rechtlicher Sicht Michals Mann war oder nicht.

8-16 Paltiels Perspektive. Füllen der Leerstelle, warum Paltiel sich nicht wehrt.

8-11 *hätte er wohl kaum viel hergemacht ... wäre er denen über gewesen:* Paltiels despektierliche Sicht auf die *Ischboschetleute,* die er offenbar hätte besiegen können, findet in flapsiger Sprache ihren Ausdruck.

11-15 Der einzige Grund, weshalb Paltiel keinen Widerstand leistete, *war Abner mit einer ganzen Hundertschaft unweit seines Gehöfts.* Die Situation ist auswegslos.

15-16 *Also packte man ... und machte sich mit Michal auf:* Von Ischboschetleuten ist hier nicht mehr die Rede. Offenbar beachtet Paltiel diese nicht. Anstelle eines *er* für Paltiel steht ein *man* (Generalisierung). Paltiel hat nichts mehr zu sagen. Sein ‚Aufmachen' mit Michal erinnert an das von Abraham mit seinem Sohn Isaak in Gen 22,3: way-yāqām way-yēleḵ ʾel-hammāqôm ʾᵃšer-ʾāmar-lô hā-ʾᵉlōhîm.

KS 64

1-6 Perspektive des Erzählers.

1-2 *(Bald) auch kam Abner und nahm Michal in Empfang:* Trs Abner empfängt Michal nicht erst in Bachurim, vgl. 2Sam 3,16. Im Gegensatz zu 2Sam 3,15b nimmt nicht Ischboschet Michal Paltiel weg. Trs Paltiel würde sich von dessen Leute nichts sagen lassen, vgl. TS 63,5-11. Die Wendung *in Empfang nehmen* gebührt einer Königstochter und klingt anders als Ischboschets (Weg-)Nehmen in 2Sam 3,15b: way-yiqqāḥehā mē-ʿim ʾîš mē-ʿim palṭîʾēl ben-lāyiš .

3 Im Gegensatz zu 2Sam 3,15-16 bezeichnet Tr Paltiel nicht als Sohn Lajischs und nicht als *ihr Mann* (ʾîšāh) sondern als *der Arme*.

3-5 *ging die ganze Zeit hinter dem Zuge her, fort und fort weinend:* vgl. 2Sam 3,16a-c way-yēleḵ ʾittāh ... hālôḵ û-ḇāḵō ʾaḥᵃrêhā bei Zu: *... ging mit ihr, fort und fort weinend hinter ihr her* und Be: *Ihr Mann ging hinter ihr her ... und weinte fort und fort.* Zu Paltiels Leiden s. KS 57,12. Tilgung der Ortschaft baḥurîm. Da die Übergabe an Abner und dessen Hundertschaft unweit des Gehöfts *bald* geschieht, vgl. TS 63,13.16, schreibt Tr nicht *geht hinter ihr her,* sondern *hinter dem Zug her*. Zum Leitwort *weinen* s. KS 11,13.

5-6 Dir. Rede von Trs Abner an Paltiel: *„Geh, kehr um!“ Da kehrte er um;* bgl. 2Sam 3,16e-g lēḵ šûḇ way-yāšōḇ bei T: *„Geh, kehr um“; da kehrte er um;* G: *„Geh, kehr um!“ Da kehrte er um;* Bu: *Geh, kehr um! und er kehrte um.*

8. Abschnitt

8-16 Perspektive des Erzählers.

8-10 *Es gab ein grosses Festgelage, als Abner, die Michal an der Hand, in Davids Köngislager eingezogen war:* Gilt das Gelage Trs Michal? Frauen im Alten Orient feierten normalerweise nicht zusammen mit Männern, vgl. z.B. Est 1,1-12. Vgl. 2Sam 3,20: way-yāḇōʾ ʾaḇnēr ʾel-dāwiḏ ḥeḇrôn wᵉ-ʾittô ʿeśrîm ʾᵃnāšîm way-yaʿaś dāwiḏ lᵉ-ʾaḇnēr wᵉ-la-ʾᵃnāšîm ʾᵃšer-ʾittô mišteh, wo Davids Mahl Abner und seinen Männern wegen des besiegelten Bündnisses (durch Michal) gilt.

9 Vgl. hier die Michal, die Abner *an der Hand* hat, mit dem machtlosen Simson, den der Bursche in Ri 16,26 an der Hand führt: han-naʿar ham-maḥᵃzîq bᵉ-yāḏô.

10-11 *tränenden Auges ... in die Arme geschlossen:* Hier stimmt die herkömmliche Rollenverteilung des in die Arme-Nehmens, vgl. KS 38,4-5; 69,12-13. Trs öffentlich weinender David findet seine Entsprechung beim öffentlich weinenden Paltiel, vgl. KS 64,3-5; vgl. der beim Anblick von Rahel weinende Jakob in Gen 29,10-11; zu Michals *Tränen* wegen David vgl. KS 15,13-14.

11-12 *die Geliebte seiner Jugend:* ist evtl. inspiriert von ʾēšeṯ nᵉʿûrîm/nᵉʿûreḵā aus Jes 54,6; Mal 2,14-15; Spr 5,18 und z.B. ʾallûp̱ nᵉʿûrêhā aus Spr 2,17. Vgl. Michal als *die Gattin seiner Jugendliebe* in Graetz 1908: 209. Vgl. Rabh in bSanh 21a, der Eglah in 2Sam 3,5 mit Michal gleichsetzt und diesen Namen damit erklärt, dass David Michal geliebt habe wie eine Kuh ihr Kalb. Offenbar hat Trs David Michal doch einmal geliebt. Und jetzt? Der Begriff stammt evtl. aus

14-16 Leerstelle: Wer beredete und beschloss, was *das Königstum Davids (anging)*? Ist Michal dabei? Vgl. KS 64,8-10.

KS 65

1-16 Perspektive Abners und des Erzählers.

3-8 *Nun also will ich mich aufmachen und hingehen, damit ich dir, meinem Herrn und Könige, ganz Israel sammle, auf dass sie einen Bund mit dir machen und du König sein kannst:* vgl. dir. Rede Abners an David in 2Sam 3,21b-f ʾāqûmā wᵉ-ʾēlēḵā wᵉ-ʾeqbᵉṣā ʾel-ʾᵃḏōnî ham-melek ʾeṯ-kol-yiśrāʾēl wᵉ-yikrᵉṯû ʾittᵉḵā bᵉrîṯ û-mālaḵtā ... bei L: *Ich will mich aufmachen und hingehen, dass ich das ganze Israel zu meinem Herrn, dem König, sammle und dass sie einen Bund mit dir machen, auf dass du König seist ...* Parallele: Aufmachen von Trs Abner hier und von Trs Palitels TS 63,16. Hier frei für 3,21g bᵉ-ḵōl ʾᵃšer-tᵉʾawweh napšeḵā *wie es dir zukommt*.

9-10 *und Abner ging in Frieden:* vgl. 2Sam 3,21i way-yēleḵ bᵉ-šālôm; *in Frieden* wie Zu, G, Be, T und Bu. Einerseits Tilgung von Abners Verhandlungen von 2Sam 3,17-19, anderseits etwas stärkere Initiative Abners als in der Vorlage, indem Tr 3,21h way-yᵉšallaḥ dāwiḏ ʾeṯ-ʾaḇnēr zu einem *David hiess es gut* abschwächt.

12-16 *dass Abner in der Nacht von zweien der Davidleute erschlagen worden war. Rache hatten sie genommen an ihm, der damals in der Schlacht bei Gibeon ihren Bruder getötet hatte:* vgl. 2Sam 3,30 wᵉ-yôʾāḇ wa-ʾᵃḇîšay ʾāḥîw hārᵉgû lᵉ-ʾaḇnēr ʿal ʾᵃšer hēmîṯ ʾeṯ-ʿᵃśāhʾēl ʾᵃḥîhem bᵉ-giḇʿôn bam-milḥāmā, vgl. auch 2Sam 3,12-18.22-27. Die Zeitangaben *in der Nacht* (12)*, anderen Tags* (11) stehen nicht im Prätext und zeigen das sofortige, meuchlerische Vorgehen der nicht näher bezeichneten *Davidleute*. Glättung des Widerspruchs zu 2Sam 3,27, wo nur Joab als Täter bezeichnet wird.

16 *Als aber David das (hörte):* vgl. 2Sam 3,28a way-yišmaʿ dāwiḏ. Trs David beteuert hier weder seine Unschuld, noch verflucht er Joab, vgl. 2Sam 28-29.

KS 66

1-16 Perspektive des Erzählers und Davids.

1 *klagte er laut vor allem Volke:* vgl. 2Sam 3,31a way-yōʾmer dāwiḏ (ʾel-yôʾāḇ) wᵉ-ʾel-kol-hāʿām und 3,33a: wa-yᵉqōnēn ham-meleḵ (ʾel-ʾaḇnēr). Tilgung von Davids Trauerbefehl.

2 *ging hinter der Bahre her:* vgl. 2Sam 3,31f: ... hōlēḵ ʾaḥᵃrê ham-miṭṭā. Übersetzung exakt wie Sch; ähnlich wie Be: *ging hinter der Bahre*. Graetz 1908:210 erzählt folgendermassen nach: *... (David) befahl ... der Bahre in Trauerkleidung zu folgen...* .

3-4 *mit Weinen sprach er am offenen Grabe:* vgl. 2Sam 3,32c way-yēḇᵉḵ ʾel-qeḇer ʾaḇnēr und 2Sam 3,33ab wa-yᵉqōnēn ham-meleḵ ʾel-ʾaḇnēr way-yōʾmar.

4-7 Davids erster Teil der Rede an Abners Grab entspricht nicht seinem Klagelied von 2Sam 3,33, sondern der Rede an seine Männer von 2Sam 3,38b-39a.

4-5 *Wissen sollt ihr, ein Fürst und Grosser in Israel ist gefallen:* korrekt wäre Doppelpunkt nach *Wissen sollt ihr*; vgl. 3,38b hᵃ-lôʾ ṯēḏᵉʿû kî-śar wᵉ-gāḏôl nāpal hay-yôm haz-zeh bᵉ-yiśrāʾēl bei L und Sch: *Wisset ihr nicht, dass auf diesen Tag/heute ein Fürst und Grosser gefallen ist in Israel?* T: *..., dass ein Fürst und ein Grosser in Jisraël heute gefallen ist?*

5-6 *Ich aber, erst zum Könige gesalbt und noch schwach:* vgl. 3,39ab wᵉ-ʾānōḵî hay-yôm raḵ û-māšûaḥ meleḵ bei Zu: *Ich aber bin noch schwach, erst zum König gesalbt* und G: *Ich bin heute schwach und erst zum Könige gesalbt.*

7 *Fahre hart ohne ihn:* vom Expressionismus beeinflusste Sprache, vgl. auch KS 9,5-6. Lässt sich Tr von 3,39c inspirieren wᵉ-hā-ʾᵃnāšîm hā-ʾēlleh bᵉnê ṣᵉrûyā qāšîm mim-mennî T: *und jene Männer, die Söhne der Zeruja, sind härter als ich;* Bu: *zu hart sind mir diese Männer, die Zrujasaöhne*?

7-9 *des Hände nie gebunden waren und dessen Füsse Fesseln nie hemmten:* Davids zweiter Teil der Rede entspricht ungefähr der Klage in 1Sam 3,34a-b yāḏeḵā lōʾ-ʾᵃsurôṯ wᵉ-raglêḵā lōʾ-li-nᵉḥuštayim huggāšû bei L: *deine Hände waren nicht gebunden, deine Füsse waren*

nicht Fesseln gesetzt, Be: *Deine Hände waren nicht gebunden, und deine Füsse nicht in eherne Fessel gebracht,* T: *Gebunden waren deine Hände nicht, in Fesseln nicht geschlagen deine Füsse,* wobei Trs David die 3. P. Sing. verwendet; die ‚Schande' von Abners Tod thematisiert er nicht.

10-13 *Und es fastete der König David den ganzen Tag, bis zum Herniederkommen der Sonne weigerte er jegliche Speise:* vgl. lipnê bôʾ-haš-šemeš in 2Sam 3,35 bei T *vorm Herniederkommen der Sonne*. Korrekt wäre *verweigerte*, vgl. KS 11,6-7. Die Achtung, die Davids Essensverweigerung zur Folge hat, tilgt Tr ebenso wie die wiederholte Versicherung, dass Abners Tod nichts mit David zu tun hat, vgl. 2Sam 3,28-29.37.

13-16 *Wie Ischboschet, der Schwache, erfährt, dass Abner bei David umgekommen sei, da ward er ganz mutlos, auch die letzte Kraft verliess ihn noch, und über Israel (legte sich eine grosse Verwirrung):* Unklarer Zeitenwechsel ins Präsens, danach wieder Vergangenheit. Vgl. 2Sam 4,1: way-yišmaʿ ben-šāʾûl kî mēt ʾabnēr bᵉ-ḥebrôn way-yirpû yādāyw wᵉ-kol-yiśrāʾēl nibhālû. Im Gegensatz zum Prätext wird Sauls Sohn namentlich und mit dem Beinamen *der Schwache* bezeichnet, vgl. KS 58,7-8. Trs Übertragung von c way-yirpû yādāyw ist sinngemäss richtig; d gleicht der von Bu: *all Jisrael war verwirrt* (sic). Aus Sicht Ischboschets, resp. seiner Boten, ist Abner bei David umgekommen. Ischboschets Mutlosigkeit steht im Gegensatz zum anfeuernden Mut Davids, s. KS 11,1.

KS 67

1-16 Perspektive des Erzählers.

1-8 *Das machten sich zwei Männer zunutze, und sie drangen bei Ischboschet ein und erschlugen ihn während er schlief, nach dem Mittagsmahle. David, der Starke, wird es uns schon lohnen, dachten sie, wenn wir Ischboschets Kopf ihm als Botengabe bringen:* vgl. 2Sam 4,5.7-8. Im Gegensatz zum Prätext: Keine Täternamen. Aus Sicht von Trs Mördern ist David im Gegensatz zu Ischboschet der Starke. Trs Ischboschet schläft nach dem Mittagessen, vgl. 4,5bc, wo er wegen der Hitze ruhte: way-yābōʾû kᵉ-ḥōm hay-yôm ʾel-bêt ʾîš bōšet wᵉ-hûʾ šōkēb ʾēt miškab haṣ-ṣohᵒrāyim. Zu *Botengabe bringen* (8) vgl. ʾᵃšer lᵉ-tittî-lô bᵉśōrā in 4,10 bei Bu: *das war meine Botengabe für ihn!*

8-9 *Doch David liess sie aufhängen am Teiche von Hebron:* Zusammenzug von 4,12a und d: wa-yᵉṣaw dāwid ʾet-han-nᵉʿārîm ... way-yitlû ʿal-hab-bᵉrēkā bᵉ-ḥebrôn.

10 *Nun erst kamen alle Stämme zu David:* vgl. 5,1a way-yābōʾû kol-šibṭê yiśrāʾēl ʾel-dāwid ḥebrônā.

11-12 *und er musste König sein über ganz Israel:* vgl. 5,1-3, v.a. das Zitat JHWHs aus dem Mund *aller Stämme Israels* (5,1a: kol-šibṭê yiśrāʾēl) in 5,2: ʾattā tirʿeh ʾet-ʿammî ʾet-yiśrāʾēl wᵉ-ʾattā tihyeh lᵉ-nāgîd ʿal-yiśrāʾēl.

12-14 *Dreissig Jahre war David, als ihn alle Alten Israels in Hebron zum Könige salbten:* Zusammenzug von 5,4a: ben-šᵉlōšîm šānā dāwid, 5,3a: way-yābōʾû kol-ziqnê yiśrāʾēl ʾel-hammelek

ḥebrônā und c: way-yimšᵉḥû ʾeṯ-dāwiḏ lᵉ-melek ʿal-yiśrāʾēl. Tilgung, dass David mit ihnen einen Bund schliesst, vgl. 5,3b.

14 *Und Michal war an seiner Seite:* Tr stellt hier Michal gleichberechtigt dar.

15-16 *die erste unter den Frauen und Königin an der Seite Davids:* gemeint ist *unter den Frauen Israels;* von anderen Frauen Davids war bis anhin nicht die Rede. Tilgung der Abigajil-Erzählung von 1Sam 25. Zu Michal als Königin s. KS 55,1-2.

KS 68; 9. Abschnitt

1-16 Perspektive Michals und des Erzählers.

1-2 Erinnerungen und Träume stimmen nicht mit der Realität überein.

3-4 Zu *erträumt* s. KS 37,1-15. Zu *erfleht* s. Frömmigkeit von Trs Michal KS 28,2-4.4-5. Flüchtigkeitsfehler: *fand er nicht;* korrekt wäre: *fand sie nicht.*

5-9 *Wie sehnte sie sich, den einen ganz zu besitzen* (5-6): zu Michals Vorstellung des Geliebten als Besitz s. KS 36,1.10-16; 37,1-15; zu Michals Poss.pron s. z.B. KS 29,12-16; Wiederholung von TS 5-6 auf TS 70,15-16; *liebendes Herz* (7): zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15; zum Leitwort *Herz* KS 6,5; zu Michals Sehnsucht nach *Ruhe* TS 24,12, ihrer inneren Unruhe TS 32,15; *ganz hatte sie David nie* (8-9): vgl. ihren Traum TS 36,13-14, David ganz für sich zu haben.

9-10 *der Vater ... der sich drohend zwischen sie stellte:* vgl. v.a. 1Sam 18,20-19,17.

11-12 *die schweren Pflichten des Königtums:* vgl. v.a. 2Sam 5.

13-16 *die anderen Frauen:* dreimalige Wiederholung von *Frauen*, was auf die Gefühle von Trs Michal hinweist. Mit diesen sind weder Davids Hauptfrauen Abigajil und Achinoam aus 1Sam 25,43; 27,3; 30,5; 2Sam 2,2, noch Maacha, Haggit, Abital, Egla aus 2Sam 3,2-5 gemeint. Denn Trs Davids nimmt sich erst weitere Frauen, nachdem er *in Jerusalem Sitz genommen* hat (16), vgl. 2Sam 5,6-9, also lange nach Michals Rückforderung. Schreibweise *Jerusalem* wie L, Sch, Bu. Hier sind seine namenlosen (Neben-) Frauen, pilagšîm wᵉ-nāšîm/nāšîm pilagšîm aus 2Sam 5,13 gemeint; vgl. 16,21-22; 19,6; 20,6. Vgl. Deut 17,16-17, wonach ein König nicht allzu viele Frauen und viele Pferde haben sollte; zu Davids *Lieblingen,* den Pferden, vgl. KS 30,11. *Denn nachdem David die Burg Zion erobert* (15-16): vgl. 2Sam 5,7a way-yilkōḏ dāwiḏ ʾēṯ mᵉṣuḏaṯ ṣîôn bei G *Dawid aber eroberte die Burg Zijon* und Bu: *eroberte die Felsenburg Zion*. Schreibweise *Zion* wie L, Zu, Sch und Bu.

KS 69

1-16 Perspektive Michals, (Davids?) und des Erzählers.

1-2 *freite er sich noch andere Weiber, die ihm Söhne und Töchter gebaren:* s. KS 68,13-16. Sicht des Erzählers, vgl. 2Sam 5,13-16, va. 5,13a,c: way-yiqqaḥ dāwiḏ ʿôḏ pilagšîm wᵉ-nāšîm ... way-yiwwālᵉḏû ʿôḏ lᵉ-ḏāwiḏ bānîm û-ḇānôṯ. Tilgung von pilagšîm, *Kebsweiber.* 5,13c mit yālaḏ nif, was alle Übersetzer korrekt passiv übertragen, hier aktiv. Leerstelle: Weshalb heiratet Trs David noch mehr Frauen?

3-4 *mit diesen Weibern musste sie ihren vergötterten David teilen:* ausser Be, T und Bu übersetzen alle nāšîm, *Frauen*, in 5,13a wie früher üblich mit *Weiber*. Trs Michal spricht erst ab TS 69,1 von Weibern, was sie despektierlich meint, vgl. TS 68,13-14; zum *vergötterten David* vgl. KS 42,11-12, zum *Einen* KS 86,13-14. Zu verschiedenen Strömungen im Zionismus vgl. z.B. Kaufmann, Uri R.: *Kultur und ‚Selbstverwirklichung': Die vielfältigen Strömungen des Zionismus in Deutschland zwischen 1897-1933.* In: Andrea Schatz/Christian Wiese (Hgg.): Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus. Berlin: Metropol 2006:43-60.

4-5 *Sie wollte nicht teilen:* vgl. Michals Eifersucht auf Davids Krieger TS 36,14-37,5, was ein weiterer Grund ihres Leidens ist, s. Titel. Zu *Preis* im Sinne von Brautpreis vgl. TS 14,4. Für Trs Michal gibt es kein Aushandeln in Liebesangelegenheiten; Liebe ist für sie unteilbar.

5-7 *Sie liebte mit ihrem Herzblut, mit der Seligkeit ihrer wachen Sinne:* vom Expressionismus beeinflusste Sprache. *Seligkeit* und *wache Sinne* schliessen sich aus. Zum Leitwort *lieben* s. KS 8,15, zu *Herz* s. KS 6,5, zu *Blut* s. KS 8,13-14; Zu *Herzblut* s. Grimm 4. Bd. 2. Abt. 1877:1226: *„Herzblut ist das eigentliche Lebensblut".*

7-8 *so wollte auch sie geliebt sein:* Trs Michal erwartet von David eine mit allen Sinnen gelebte, ausschliesslich ihr geltende Liebe, vgl. auch KS 37,1-15.

8-9 *David aber fand jetzt nur wenig Zeit für sie:* Trs David hatte auch früher keine Zeit für Michal; er war meistens im Krieg, s. TS 21,13 - 22,1; 36,6 - 38,3; vgl. 1Sam 18,30; 19,8. Wenn er zu Hause war, waren ihm Waffen und Pferde wichtiger. Die langatmige Schilderung der vermeintlichen Eheidylle von TS 29,9 - 36,4 macht rund 7% des Gesamttextes aus. Die schwärmerische Michal war sich offenbar nicht des unerotischen Ehelebens bewusst. Ist dies der Grund für Davids weitere Ehen? Da seine Frauen nicht näher bezeichnet werden, liegen offenbar für diese Eheschliessungen keine strategischen Gründe vor.

9-12 *Den Psalter spielte er ... selten ... den anderen singt er auch:* zu David als Sänger und Instrumentalist s. KS 37,14; zu Michals gegenteiligen Träumen s. KS 37,1-15.
Zum Leitwort *denken* (11) s. KS 16,2. Während ihr Denken z.B. für Davids Errettung von Nutzen war, dreht es sich hier nur noch im Kreis.

12-13 *Kam er zu ihr und wollte sie in Liebe umarmen:* Perspektive Michals oder Davids? Ist dies ein Hinweis seiner Liebe zu Michal oder ihre Interpretation? Wäre diese erotischer Natur? Hier stimmt die ‚herkömmliche' Rollenverteilung, vgl. KS 38,4-5; 64,10-11.

13-16 bis 70,16 Davids Beziehung zu anderen Frauen verhindern das *Glück ihrer Hingabe* (14), was der Grund für ihr Leiden ist, s. Titel. Zum Leitwort *Glück* s. KS 18,11. Michals Liebe zu David zerbricht an seinen anderen Beziehungen: *sie entwand (sich ihm)* (16); zum Grund ihrer Kinderlosigkeit vgl. 2Sam 6,23.

KS 70

1-16 Michals Perspektive.

1-10 David *Weiber* betreffen alle Sinne Michals: Ihr Denken s. TS 69,11.15-16; 70,5-6; Fühlen TS 69,12 - 70,2; Sehen, resp. Imagination TS 70,5-7, Hören TS 69,9-10; Riechen TS 70,3. Es kommt sogar zu Interferenzen: Sie meint *Düfte* der Weiber *zu spüren* (3-4).

5 *zerquälte:* archaisierend, im Sinne von *aufreiben*. Vgl. Brentano, Clemens: Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1852-55:402: *... zerquälte sie den verliebten Helden so sehr*.

9 zu *ihrem Einziggeliebten:* s. TS 44,10; 53,2 und KS 8,10.

11-13 *Und wie Michal ... ihr ganzes Leben um David gelitten hatte, so litt sie weiter an ihm:* Zum Leitwort *Leben* s. KS 20,3; *an seiner Seite, als Königin:* s. KS 55,1-2; 67,14.15-16. Hier kommt zwei Mal *leiden* vor, das sich das erste Mal auf die Königin bezieht; s. Titel; zu Michals *Leid/leiden* (Leitwort) s. KS 14,13; 57,9-10.

15-16 *wie sehnte sie sich, ihn ganz zu besitzen:* vgl. KS 68,4-5; wortwörtliche Wiederholung von TS 68,4-5.

KS 71

1-16 Perspektive des Erzählers.

1-3 *Zweimal hatte David die Philister geschlagen. Vernichtet waren sie nun und ohne Gefahr für Israel:* Zusammenfassung von 2Sam 5,17-25. Tilgung von Orten, von Davids Gespräch mit JHWH und dessen Hilfe von 2Sam 5,19-20.23-25. Für Trs David ist JHWH offenbar nicht wichtig. Aus Michals Warte erfährt die Leserschaft, dass David gesagt habe, die Hand Gottes führe ihn, s. TS 55,4. Ein einziges Mal spricht er auf TS 92,3-93,3 mit diesem.

3-4 *Da machte sich David auf:* vgl. 2Sam 6,2a: way-yāqåm way-yēleḵ dāwiḏ. Tilgung: Wohin?

4-5 *um heraufzuholen den Gottesschrein:* vgl. 2Sam 6,2d lᵉhaᶜᵃlôṯ misˇšām ʾēṯ ʾᵃrôn hā-ʾᵉlōhîm. Die Syntax richtet sich nach dem hebr. Prätext; das vorangestellte Partizip (Inf. constr.) klingt poetisch; vgl. die übliche Syntax z.B. bei L: *dass er die Lade Gottes von da heraufholte.* Syntaktisch und mit dem Begriff *Gottesschrein* ähnlich wie Bu: *von dort hinaufzuholen den Gottesschrein.* Tilgung: Von wo wird dieser geholt? Leerstelle: Warum holt David diesen?

5 *zu sich in die Davidsstadt:* Erst nach dem Unglück mit Usa in 2Sam 6,10 wird die ‚Davidsstadt' in diesem Erzählzusammenhang erwähnt; vgl. ᶜîr dāwiḏ in 2Sam 5,9; 6,12.16. Wie im Prätext steht nicht Jerusalem, vgl. 2Sam 6.

6-8 *Die erlesensten Leute in Israel liess er zusammenkommen; dreihunderttausend an der Zahl:* vgl. 2Sam 6,1 way-yōseṗ ᶜôḏ dāwiḏ ʾeṯ-kol-bāḥûr bᵉ-yiśrāʾēl šᵉlōšîm ʾāleṗ. Ähnliche Übertragung von bāḥûr wie Zu: *alle Erlesene* (sic), Sch: *auserlesene Mannschaft,* Be: *erlesene Streiter* und T: *alle Auserlesenen.* ʾsṗ q (*versammelte*) ähnlich wie Bu (*brachte zusammen) liess zusammenkommen*. Verzehnfacht Tr die Anzahl Leute, um den Bescheidenheitsanspruch seines Davids gegenüber Michal (s. TS 82,1-6 vgl. 2Sam 6,22) in noch ironischerem Licht erscheinen zu lassen? Zu šᵉlōš mēʾôṯ ʾeleṗ *dreihunderttausend* vgl. 1Sam 11,8; 2Chr 14,7; 17,14; 25,5.

8-10 *Auf einen neuen Wagen ... setzten sie den heiligen Schrein:* vgl. 2Sam 6,3a way-yarkiḇû ʾeṯ-ʾᵃrôn hā-ʾᵉlōhîm ʾel-ᶜᵃgālā ḫᵃḏāšā bei T (v.a. rḵḇ hif): *Und sie setzten die Lade Gottes auf einen neuen Wagen*.

8-9 *herrlich geschmückt:* Trs Beifügung: Meint er damit die Lade oder den Wagen? Tilgung der Ereignisse von 2Sam 6,3b -12d: Trs David bleibt so von möglichen Verdächtigungen im Zusammenhang mit Usa verschont.

9-10 *und brachten ihn herauf nach Zion:* vgl. 2Sam 6,2d lᵉhaᶜᵃlôṯ miš-šām ʾēṯ ʾᵃrôn hā-ʾᵉlōhîm und 6,12e way-yaᶜal ʾeṯ-ʾᵃrôn hā-ʾᵉlōhîm ... ᶜîr dāwiḏ bᵉ-śimḥā. Während in 6,2 nicht erwähnt wird, wohin die Lade gebracht wird – Zion, vgl. 5,7, kommt in ganz 2Sam 6 nicht vor – erscheint in 6,12d die Stadt Davids.

11-14 *Voll Freude umstand das Volk den Zug und begleitete ihn mit Jubel und Posaunenschall:* zu *Freude und Jubel* s. KS 18,7-9; KS 72,6-7, TS 72,15. Zusammenzug des bᵉ-śimḥā aus 2Sam 6,12e (s.o.) und des wᵉ-ḏāwiḏ wᵉ-ḵol-bêṯ yiśrāʾēl maᶜᵃlîm ʾeṯ-ʾᵃrôn yhwh bi-ṯrûᶜā û-ḇᵉ-qôl šôp̱ār aus 6,15. ṯrûᶜā, *Jubel*, wie Zu, T und Be; ḇᵉ-qôl šôp̱ār *Posaunenschall* wie Zu, Sch, G, T und Bu. Im Gegensatz zum Prätext steht das normale Volk dem Zug der dreihunderttausend Mann Spalier. Es ist nicht David und das ‚ganze Haus' Israel, das hier ‚lärmt', sondern nur das gewöhnliche Volk. Vgl. śimḥā in 1Chr 15,16.25; ṯrûᶜā und qôl šôp̱ār in 1Chr 15,28.

14-16 *Und immer, wenn die Träger der Lade sechs Schritte getan hatten, schlachtete David einen Stier als Opfergabe:* vgl. 2Sam 6,13 way-ᵉhî kî ṣāᶜᵃḏû nōśᵉʾê ʾᵃrôn-yhwh šiššā ṣᵉᶜāḏîm way-yizbaḥ šôr û-mᵉrîʾ bei Zu: *Und es geschah wenn die Träger der Lade des Ewigen sechs Schritte taten, schlachtete er einen Stier und ein Mastvieh (sic).* Tilgung des Gottesnamens und des zweite Opfertiers, mᵉrîʾ. Leerstelle: Warum und wem opfert David?

KS 72

1-16 Perspektive des Erzählers.

1-2 *(Laut singend) umgingen die Priester den Schrein, und die Leviten spielten dazu auf Lauten, Schalmeien und Zimbeln:* Vor dem Unfall mit der Lade, in 2Sam 6,5, *spielte/tanzte/sang* (śāḥaq pi) *David und das ganze Haus Israel* mit diversen Instrumenten *vor JHWH.* L übersetzt lᵉhārîm-bᵉ-qôl lᵉ-śimḥā von 1Chr 15,16 mit *dass sie (die Brüder der Leviten) laut sängen und mit Freuden.* Dass Priester um den Kasten kreisen, ist Trs Beifügung. David gebietet den *Leviten* in 1Chr 15,16, ihre Brüder zu Sängern und Instrumentalisten zu bestellen: way-yōʾmer dāwîḏ lᵉ-śārê ha-lᵉwîim lᵉhaᶜᵃmîḏ ʾeṯ-ʾᵃḥêhem ha-mᵉšōrᵉrîm bi-ḵᵉlê nᵉḇālîm wᵉ-ḵinnōrôṯ û-mᵉṣiltāyim mašmîᶜîm; vgl. û-ḇᵉ-ḵinnōrôṯ û-ḇi-nᵉḇālîm û-ḇᵉ-ṯuppîm û-ḇi-mᵉnaᶜanᶜîm û-ḇᵉ-ṣelṣelîm in 2Sam 6,5 und ḇᵉ-qôl šôp̱ār û-ḇa-ḫᵃṣōṣᵉrôṯ û-ḇi-mᵉṣiltāyim mašmiᶜîm bi-nᵉḇālîm wᵉ-ḵinnōrôṯ in 1Chr 15,28. Alle Übersetzer übertragen mᵉṣilittayim in 1Chr 15,16.28 und ṣelṣelîm in 2Sam 6,5 mit Zimbeln/Zymbeln/Cymbeln, was Tr wie L und Bu schreibt. In 2Sam 6,5 übersetzt Sch als einziger nᵉḇālîm mit *Lauten*. G übersetzt als einziger ᶜûḡāḇ in Gen 4,21 und ḫālîl in 1Sam 10,5; 1Kön 1,40; Jes 5,12; 30,29 und Jer 48,36; 51,27 mit *Schalmei*. Zu

Schrein für ʾᵃrôn s. KS 71,4-5. Graetz 1908:313 erklärt: *... seit Samuel und David waren neue musikalische Instrumente (Khle-Schir) eingeführt worden, die Harfe (Khinnor), die Laute (Nebel), ein Saiteninstrument, öfter mit zehn Saiten bespannt (Nebel-Assor) und die Flöte (Chalil).*

3-5 *David selbst aber tanzte mit aller Kraft vor dem Ewigen her:* vgl. 2Sam 6,14a: wᵉ-ḏāwiḏ mᵉḵarkēr bᵉ-ḵol-ʿōz li-p̱nê yhwh bei Zu: *Und Dawid tanzte aus aller Kraft vor dem Ewigen*, Sch und Lu: *Und David tanzte mit aller Macht vor dem HERRN her*. yhwh wie Zu und T der *Ewige.*

5-6 *schlicht angetan mit einem Linnenschurz nur:* vgl. 2Sam 6,14b wᵉ-ḏāwiḏ ḥāgûr ʾēp̱ôḏ bāḏ und 1Chr 15,27c wᵉ-ʿal-dāwîḏ ʾēp̱ôḏ bāḏ; ʾēp̱ôḏ bāḏ wie Bu *Linnenschurz*. Zum wertenden *nur* (nicht im Prätext) vgl. Zu in 2Sam 6,14b: *und Dawid war nur umgürtet mit einem leinenen Efod*. Tr weist mit *schlicht* auf Davids Bescheidenheit hin. Der David von 2Sam 6,22 will dies jedoch nicht durch Kleidung, sondern durch sein Verhalten zeigen, vgl. qll nif. Mit dem ungeschickten *angetan sein* richtet sich Tr nach Zu und T in 1Chr 15,27a: wᵉ-ḏāwîḏ mᵉḵurbāl bi-mʿîl bûṣ *Und Dawid/Dawid aber war angetan mit einem Oberkleide von Byssus.*

6-7 *gleich dem Volke jubelte und frohlockte er:* zu *Freude und Jubel* s. KS 18,7-9; 71,11-14; TS 72,15; zu ṯrûʿā, *Jubel,* so Zu, T und Be, im Zusammenhang mit der Lade s. 2Sam 6,15 (David mit dem ganzen Haus Israels); 1Chr 15,28 (ganz Israel); zu śimḥā, eigentl. *Freude,* bei T, Zu: *Jubel*, im Zusammenhang mit der Lade s. 2Sam 6,12 (nur David); 1Chr 15,16 (Befehl Davids an die Sänger) 1Chr 15,25 (David, die Ältesten Israels, die Obersten über Tausend). Zu *frohlocken* für rnn pi s. L 1912 z.B. Ps 95,1; 98,8; zu *Frohlocken* für rᵉnānāh s. L z.B. in Ps 100,2.

7-8 *ausgelassen wie das ganze Haus Israel:* Vor dem Unfall mit der Lade, in 2Sam 6,5, *spielte/tanzte/sang* (śḥq pi) *David und das ganze Haus Israel* mit div. Instrumenten *vor JHWH.* Danach, in 2Sam 6,14a, ist nur David ausgelassen und *wirbelt* (krr plpl) *mit aller Macht vor JHWH her.* In 2Sam 6,15 verhält er sich im Vergleich dazu gesittet: wᵉ-ḏāwiḏ wᵉ-ḵol-bêṯ yiśrāʾēl maʿᵃlîm ʾeṯ-ʾᵃrôn yhwh bi-ṯrûʿā û-ḇᵉqôl šôp̱ār, vgl. 1Chr 15,28. Im Prätext spielt und tanzt das Haus Israel nach dem Unfall nicht mehr; nur David verhält sich ausgelassen. Trs David verhält sich jedoch *gleich dem Volke* (7) und wird nicht wie in 2Sam 6,12 als König bezeichnet.

9 *So kamen sie den Berg hinan:* von Berg ist im Prätext nicht die Rede, wohl aber vom ‚Heraufbringen' des Kastens, s. ʿālā hif in 2Sam 6,15; 1Chr 15,28.

9-11 *tanzend und singend* (9-10): vgl. śḥq pi, *tanzte/sang,* in 2Sam 6,5, s. KS 72,1-2.3-5.7-8. *David, der König* (10): hier wird David das erste Mal in Trs Heraufführungsszene als König bezeichnet, vgl. 2Sam 6,12.16.20; *immer voran* (10-11): weder in 2Sam 6 noch in 1Chr 15 ging David voran. Lässt sich Tr durch Davids Tanzen und Herumwirbeln *vor JHWH,* li-p̱nê yhwh, in 1Sam 6,14.16 inspirieren? Oder spielt er auf Mirjam in Ex 15,20 an, die alle Frau-

en hinter sich hatte, s. KS 82,2, oder auf Ex 32,23b, wo das Volk zu Aron sagte: ʿᵃśê-lānû ʾᵉlōhîm ʾᵃšer yēlᵉḵû lᵉ-p̱ānênû? Zum vergötterten David s. KS 42,11-12; 69,3-4.

11-16 Ausschmückung von 2Sam 6,16a wᵉ-hāyā ʾᵃrôn yhwh bāʾ ʿîr dāwiḏ.

11-13 *durch das Mauertor ... bis ... vor den Königspalast:* von šaʿar, *Tor*, war in 2Sam 3,27, wo Abner durch Joab ermordet wird, das letzte Mal die Rede. Ein hêḵal im Sinne eines *Königspalastes* ist ein Aramaismus und erscheint erstmals 1Kön 21,1; hebr. bêṯ melek, *Königshaus,* s. z.B. 1Kön 15,18.

13-14 *Hier setzten die Träger ab als Segenszeichen für den König:* vgl. 2Sam 6,16-17; 1Chr 15,1; 16,1; wo der Kasten erst an seinem Platz mitten im Zelt, das David für ihn in seiner Stadt aufgeschlagen hat, abgestellt wird, vgl. auch KS 73,1-4.

15 *Freude und Jubel:* zu ṯrûʿā s. 2Sam 6,15; 1Chr 15,28, zu śimḥā s. 1Chr 15,16.25; 2Sam 6,12; s. KS 18,7-9; vgl. TS 71,12; 72,6-7.

16 Mit dem *ganzen Volk* ist hier nicht nur das Kriegsvolk gemeint.

KS 73

1-8 Perspektive des Erzählers.

1-4 *trunken vor Glück umarmte man sich, herzte einander, war eins in Liebe. Und immer inmitten der König!* Fantasievolle Ausschmückung von 2Sam 6,15-16. *Man*: Generalisierung. Wer umarmt/herzt wen? Taumel umfasst alle und alles. Die Szene erinnert an den Tanz um das Goldene Kalb in Ex 32,18d-19a. Zum Leitwort *Glück* s. KS 18,11; zum Leitwort *Herz/herzen* KS 6,5; zum Leitwort *Liebe* KS 8,15. Die Szene nimmt TS 18,10-16 auf: *einer umarmt den andern* (18,10), *Glücksbotschaft* (18,11), *Welle von Liebe* (18,14), *den sie lieben* (18,16). Das Volk erlebt Glück/Einssein in Liebe, wonach Michal sich immer gesehnt hatte, was ihr aber versagt blieb, obwohl sie David immer – wie das Volk hier – zum Mittelpunkt ihres Lebens gemacht hat. In ihrer Beziehung zu David blieb es bei einem Über-die-Schulter-Streichen (TS 29,9-10), einer zärtlichen Verabschiedung (TS 35,15-16), einem In-die Arme-Nehmen (TS 64,10-11).

5-8 Wie mit einer Kamera zoomt Tr die Personen und die Situation, bis Details zu erkennen sind.

5-6 *Oben ... lugte durchs Fenster eine Frau: Michal:* vgl. 2Sam 6,16b û-mîḵal baṯ-šāʾûl nišqᵉp̱ā bᵉ-ʿaḏ ha-ḥallôn; Übersetzung von nišqᵉp̱ā wie Bu, aber ohne die Vorsilbe *hinab*. Michals Name am Schluss des Satzes dient der Spannungssteigerung. Zur Frau am Fenster s. KS 16,14.

8-16 Michals Perspektive. Wie bei Moses in Ex 32,18-19 kommt bei Trs Michal nach dem Hörder Sehsinn: Ex 32,18d: qôl ʿannôṯ ʾānōḵî šōmēaʿ; im Gegensatz zu Moses nähert sie sich nicht der lärmenden Menge: Ex 32,19 a-c wa-yᵉhî ka-ʾᵃšer qāraḇ ʾel-ham-maḥᵃneh way-yarʾ ʾeṯ-hā-ʿēgel û-mᵉḥōlōṯ. Das Absetzen des Kastens vor dem Königspalast, vgl. KS 72,13-14, erlaubt ihr, David und die Menge ausgiebig zu betrachten. Im Gegensatz zu 2Sam 6,17-19 verdeckt kein Zelt die Sicht. Trs David übernimmt keine priesterliche Funktion: Er opfert nirgends vor JHWH, verteilt kein Essen an das Volk. In 6,15-17 präsentieren sich seine

Bewegungen folgendermassen: er kommt in seine Stadt (6,15), zieht unter Michals Augen vorüber (6,16), um dann im Zelt zu verschwinden (6,17). Hier entfalten sich Davids Bewegungen und die Trunkenheit des Volkes erst richtig vor ihren Augen.

8-9 *Das Blut gefror ihr in den Adern:* Während Moses sofort mit Wut reagiert, vgl. Ex 32,19d way-yiḥar-ʾap mōšeh, ‚friert' Michal ein, bevor ihr der Kragen platzt, vgl. 77,13 - 78,13 und 1Sam 6.20. Michals Befindlichkeit steht im Gegensatz zu der des Volkes. Zu *Blut* s. KS 8,13-14, zu Michals *Herzblut* (David) KS 69,6-7.

9-11 *wie sie da David hüpfen und sich drehen sah mit all den Mägden und den Frauen des Landes:* vgl. 2Sam 6,16cd wat-tēreʾ ʾeṯ-ham-melek dāwid mᵉpazzēz û-mᵉkarkēr lipnê yhwh bei Bu: *sie sah den König Dawid hüpfen und sich drehen vor IHM.* Aus der Perspektive von Trs Michal tanzt David nicht vor JHWH, vgl. TS 72,3-6 (Sicht des Erzählers). Davids Hüpfen mit den Frauen ist Ausdruck von Lebensfreude mit sexueller Konnotation, was in der ‚Eheidylle' TS 29,9 - 34,16 fehlte; *all*: Generalisierung: David interessiert sich aus Michals Sicht für ‚alles' Weibliche ohne Standesunterschied, vgl. 2Sam 6,20g ʾᵃšer niglā hay-yôm lᵉ-ʿênê ʾamhôṯ ʿᵃbāḏāyw.

12-16 *zeigt sich ja einmal offen, wie gern er mit Weibern schäkert:* David zeigt seine Freude an *Mägden* (10), *Frauen des Landes* (11), *Weibern* (13) öffentlich. In der Beziehung zwischen Michal und David gab/gibt es keine *vielsagende(n) Blicke*, kein Schäkern (13/16). David machte/macht Michal nie *schöne Worte* (14-15), sondern ist wortkarg, s. TS 30,1-2. Michals Wahrnehmung von David nähert sich derjenigen Sauls an, s. TS 48,14 - 49,9; 50,4-5.

KS 74

1-16 Michals Perspektive. Vier Ausrufezeichen als Ausdruck der Empörung und der Resignation, zwei Fragezeichen als Ausdruck der Ungläubigkeit darüber, was sie sieht. Ihre Gedanken werden aufgrund dessen, was sie sieht, immer chaotischer. Hier bezeichnet sie sich selber als *Sauls Tochter* (16).

1-2 *(Gewissheit,) warum er ihr ... immer nur das ernste, sorgenschwere Königsgesicht zeigt:* Generalisierungen *immer, nur*; Tilgung: ja *warum* nun? Zu Michals Rolle neben David s. KS 67,14.15-16; zum Leitwort *sorgen* s. KS 11,8-9.

4-5 *Sie weiss ja jetzt, woran sie ist!* Tilgung: Woran denn? Seit Trs David in Jerusalem ist, hat er weitere Frauen geheiratet, s. TS 68,15 - 69,1. Stört sich Michal jetzt vor allem an Davids Umgang mit Frauen der untersten Schicht?

5-6 *Soll er nur seine Lust bei anderen suchen:* Tut David dies nicht schon lange bei den Frauen, die ihm Kinder gebären? Tut er dies nicht auch wegen Michals sexueller Verweigerung seit diesen Eheschliessungen? Vgl. TS 69,1-2.16 - 70,1.

6-7 *sie ... wird sich zu bescheiden wissen:* zu *bescheiden* vgl. TS 54,3; Ironie: thematisch greift Trs Michal das *schlichte Angetansein* Davids *mit einem Linnenschurz nur* (TS 72,5-6) und seine spätere Argumentation für sein Verhalten, sein gezieltes Klein- und Gemeinmachen, auf; vgl. TS 81,1-6 und 2Sam 6,22.

7-8 *ihr ganzes Leben hat sie es ja gewusst*: Tilgung: was? Davids Vorliebe für die unterste Schicht der Frauen? Seine sexuellen Vorlieben? Vgl. Michals lohendes Entflammen für den Hirtenjungen KS 9,1-3, das nicht erwidert wurde; zum Leitwort *Leben* s. KS 10,13.

8-9 *immer nur für diesen Mann:* Generalisierungen, Tilgung weiterer Informationen. Vgl. Michals Verhalten nach Davids Flucht TS 56,1-5.

9-13 Zum Leitwort *Liebe/lieben* (10,13) s. KS 8,15; Michal ist nicht gewillt, sich von ihren Illusionen zu verabschieden: *sie kann ihre Liebe nicht töten* (13). Ironie: Sie ist David, resp. ihrer Vorstellung von ihm, hörig: *stets fällt sie ... unter seinem Blick zusammen* (10-11); *immer wieder ist er Herr über sie* (11-12); vgl. Davids Wahrnehmung eigentlich *Herr* über sie sein zu müssen TS 80,13.

14-15 *Abigajil, die Karmeliterin, im Arm:* zu Abigajil vgl. 1Sam 25; 27,3; 30,5; 2Sam 2,2; 3,3; im Gegensatz zum Prätext hat Trs David erst in Jerusalem weitere Frauen geheiratet, s. TS 68,15-69,2. Schreibweise *Abigajil* wie Zu, Be, G und Bu. Zu *im Arm* vgl. TS 64,8-12, wo David im *Königslager* seine (einzige) Frau Michal in die Arme schliesst, die gemäss TS 67,14-16 in Hebron an seiner Seite *die erste unter den Frauen und Königin in Israel* wird.

14-16 *ihr winkt er ... herabzukommen:* vgl. Elias Weigerung auf des Königs Befehl herabzukommen (yrd̲) in 2Kön 1,9-12; vgl. Waschtis Weigerung zum König und zum Volk (ʿām) zu kommen (b̲wʾ) und zu tanzen in Est 1,5.10-12a. Zu Michals Selbstbezeichnung als *Sauls Tochter* vgl. bat̲-šāʾûl in 2Sam 6,16b.

KS 75

1-15 Michals Perspektive: drei Fragezeichen als Ausdruck empörter Ungläubigkeit, ein Ausrufezeichen als Zeichen von Nachdruck. Drei *nein* (6/11/12), ein *nicht* (7), ein *niemals* (11) drücken Verweigerung aus. Zunahme der Interjektionen (neben *nein)*: *was* (3), *oh* (7), *hach* (16), die ihren Gefühlszustand widerspiegeln. Ihr Standesbewusstsein als *Sauls Tochter* (74,16) erinnert an Waschtis Standesbewusstsein als Königin und ihre Verweigerung (wie eine Prostituierte) vor dem Volk zu tanzen, vgl. Est 1,5.10-12a. Die fünffache Selbstbezeichnung mit *Michal* (TS 74-75), s. KS 75,13-15, ist ein Zelebrieren der Bedeutung dieses Namens und eine Abgrenzung vom vulgären David, der mit *all seinen Frauen vor Seinem Schrein* wie vor dem Goldenen Kalb tanzt (3-4).

2 *mit seinen Frauen protzen:* vgl. Ahasveros' Protzen in Est 1,3-8.10-11.

3-4 *tanzen ... mit all seinen Frauen vor Seinem Schrein:* steht im Gegensatz zu 2Sam 6,15-16, wo David alleine vor JHWH tanzt. Zu *Schrein* für ʾᵃrôn s. KS 71,4-5.

4-5 *jetzt soll sie ... auch an der Reihe sein:* eine Ungeheuerlichkeit für die Königstochter und *die erste unter den Frauen und Königin in Israel,* s. TS 67,15-16.

5-6 *eine von vielen* steht im Gegensatz zu *die erste unter den Frauen* s.o.

7-8 *das ist gemein:* Michals Urteil bezieht sich auf beide Bedeutungsebenen: David verhält sich wie das allgemeine Volk, und er ist niederträchtig, unverschämt, abstossend, ordinär. Gemäss Tr könnte Michal bei glh nif in 2Sam 21,20 ein qlh nif, *gemein zeigen,* meinen, vgl. Davids Entgegnung mit qll nif in 2Sam 21,22, vgl. Tur-Sinai, N. H.: *Die Heilige Schrift im*

Hebräischen Urtext und in Übertragung. Beilage zum Schlussband. Jerusalem: The Jewish Publishing House 1959:15-17. Vgl. Sauls Vorwurf an Michal: *gemein hintergangen* TS 48,6; zu *gemein machen* s. TS 76,7; 82,3-4.

8-11 Als Reaktion auf Davids Gemeinheit denkt Michal in gehobener Sprache weiter: poetisches *erkämpft* (9), *heut* (10), *Volke* (11).

8 *seine Jugendgeliebte:* s. KS 64,11-12

9 *um zweihundert Philister erkämpft;* vgl. 1Sam 18,27; TS 19,10 - 20,4; die anderen Frauen musste sich David im Gegensatz zur Königstochter nicht erkämpfen.

10-11 *als eine seiner Frauen vor allem Volke mit ihm tanzen:* Wiederholung und grafische Hervorhebung der Ungeheuerlichkeit, s. KS 75,5-6.

12-13 *soll er nur die Mägde und Kebsweiber da in den Arm nehmen:* Kebsweib gebrauchen L 1545, L 1912, Sch und Zu für pîlegeš, z.B. für Rizpa in 2Sam 3,7. Trs Michal sieht sich als einzige legitime Frau, wenn sie Abigajil in Davids Arm als Kebsweib bezeichnet, vgl. TS 74,14-16.

13-15 *sie, Michal, ist sich zu gut dazu:* nicht die Tochter Sauls ist sich hier zu gut dazu, sondern Michal, deren Name hier Programm ist. Sie setzt sich damit vom vulgären David und seinen Weibern ab, die alle *vor Seinem Schrein* (nicht vor JHWH!) wie vor dem Goldenen Kalb tanzen, vgl. KS 75,3-4.

16 *verachtendes Lachen:* steht im Gegensatz zu 2Sam 6,16f, wo Michal keinen Ton von sich gibt und David *in ihrem Herzen verachtete*: wat-tibez lô bᵉ-libbāh. Hier richtet sich Tr nach Josephus Flavius Ant 7,85, wo Michal David auslacht, resp. verhöhnt. Perspektivenwechsel: Sicht des Erzählers.

KS 76

1-4 Perspektive des Erzählers.

1 *das ist ihre Antwort:* Zeitenwechsel; auf Davids nonverbales Kommunizieren, sein Herabwinken, was Michal als Befehl interpretiert, reagiert sie non- und paraverbal: mit kurzem, verachtendem Lachen, s. TS 75,16.

1-2 *zieht ... höhnisch die Lippen nach unten:* vgl. Illustration zu 2Sam 6,16 in: *Die Bibel in Bildern*. 240 Darstellungen, erfunden und auf Holz gezeichnet von Julius Schnorr von Carolsfeld. Leipzig: Wigand 1860:100. Während die eine Magd auf den sittlich gekleideten David zeigt und die andere ihr Lachen hinter dem Vorhang verbirgt, sind Michals Mundwinkel nach unten gezogen.

3-4 *wendet sich, fast weinend schon, vom Fenster weg:* Vgl. Davids Abwenden von der Saulstochter KS 30,11-12. Im Gegensatz zu David weint Michal nicht öffentlich, vgl. KS 64,10-11; 66,3-4. Die Königstochter und Königin versucht die Contenance zu bewahren. Zum Leitwort *weinen* s. KS 12,13. Hinter Michals verachtendem Lachen und ihrem Beinah-Weinen steht mehrfache Enttäuschung. Lacht und weint sie über sich selber? Als Ehefrau war sie David treu und setzte sich für ihn ein. Als Gläubige betete sie für ihn, vgl. KS 28,2-4. Aber sie vergötterte ihn auch und betete ihn an, vgl. KS 42,11-12; 69,3-4. Der Ehemann

David hingegen ist ihr nicht treu und schart alles Weibliche um sich, um vor dem Kasten zu tanzen; weder JHWH noch seine Rolle als König sind ihm offenbar wichtig; vgl. KS 28,2-4.4-5; 41,1-2; 42,11-12; 69,3-4.

5-16 Michals Perspektive: vier Fragezeichen als Ausdruck der Hinterfragung von Davids ungebührlichem Verhalten und innerer Diskussion. Die Interjektion *ach* (16) spiegelt ihren Gefühlszustand.

5 *ihr David*, *der König:* Michals letzter Versuch König David durch Poss.pron als Besitz zu kennzeichnen, nun aber im Wissen, dass er nicht ihren Vorstellungen entspricht.

6-7 *darf sich ... ein König so mit allen Frauen gemein machen:* Frage, was eine König darf, resp. nicht darf, die für Michal eigentlich keine Frage ist. *Mit allen Frauen*: Generalisierung; *so*: Tilgung. Zu *gemein* s. KS 75,7-8,

7-9 *Hat er denn kein Gefühl dafür?* (7-8); *Spürt er denn nicht?* (8-9) Michal erkennt erst jetzt, dass dem ursprünglichen *Hirtenjunge* jeglicher königliche Takt abgeht, s. KS 9,1-3.

10-13 *Gott, hatte ... ihr Vater recht:* Zu Michals Anrufung Gottes s. KS 14,15; zu Michals Beziehung zu Gott KS 28,2-4.4-5. Trs Michal revidiert ihr Urteil über ihren verstorbenen Vater. Zu Sauls Urteile über David als *Schmeichler* s. KS 48,14, zu *Herzenbetörer* s. dessen Urteil über David als *Weiberfänger* KS 50,4-5; zu *der allen zum Munde redet* dessen ähnliches Urteil TS 49,1-5.

13-16 Zu Davids Rückforderung von Michal s. KS 62,13-15.15-16; 64,8-10,10-11.
Trs Michal stellt hier in Frage, dass Davids Rückforderung ein Zu-ihr-Halten bedeutete.

16 *Ach, all zu viel der Qualen ... (gelitten):* s. Titel der Novelle. Michals Leiden erscheint durch den poetischen Satz in seltsamer Schönheit: Interjektion, Genitiv, alleinstehendes Partizip (TS 77,2). Leidet Michal gerne? Vgl. Wortwahl beim Duetttitel *Welch ein Geschick! O Qual der Seele!* im dritten Akt von Mozarts *Die Entführung aus dem Serail* (Uraufführung 1782).

KS 77

1-7 Michals Perspektive: drei Ausrufezeichen, die Schlussfolgerungen Nachdruck verleihen.

1-2 *die sie um ihn und durch ihn gelitten: um* David: wegen ihres Vaters und der Kriege; *durch* David: wegen seines Fehlens, seiner Frauen und seines Verhaltens. Zum Leitwort *Leid/leiden* s. Titel, KS 14,13; 57,9-10; 70,11-13.

2-7 Erklärung, warum es in 2Sam 6,20-23 zu Michals Ausbruch kommt: David hat sie auf mehreren Ebenen verletzt: *als Frau*, *als Königstochter und* (einzige) *Königsfrau*, vgl. TS 67,14-16. Indem sich Michal hier *Sauls Tochter* nennt, identifiziert sie sich mit ihrer Herkunftsfamilie; s. baṯ-šāʾûl in 2Sam 6,16c. Tut sie das, weil sie erkennt, dass ihr Vater mit seinem Urteil über David recht hatte? *Daran hätte er denken müssen*: bezieht sich auch auf das Herunterwinken, aus Michals Sicht ein nonverbaler Befehl, mit dem Bedienstete herumkommandiert werden.

10. Abschnitt

11-15 Tilgung von Davids Opfern und Segnen von 2Sam 6,17-20**.** Perspektive des Erzählers. Zeitform Präsens ist hier gut gewählt, zeigt Vorgänge plastisch, was zusätzlich durch *schon*, *sofort, ohne Gruss*, *bricht es ... aus ihr heraus* unterstützt wird.

11 *Als David dann heimkehrt:* vgl. 2Sam 6,20a way-yāšāḇ dāwiḏ bei T, G und Bu: *Als Dawid (nun) heimkehrte.*

11-12 *sein Haus zu segnen:* vgl. 6,20b lᵉḇārēḵ ʾeṯ-bêṯô exakt wie bei Zu, He, Hi und Bu.

12-13 *tritt Michal ihm im Vorraume entgegen:* vgl. 6,20c wat-tēṣēʾ mîḵal ... liqraʾṯ dāwiḏ bei Bu *trat Michal ... hervor, Dawid entgegen.* Trs Michal tritt nicht ganz aus der Frauendomäne heraus.

13-14 *ohne Gruss:* vgl. KS 31,12-15.

14-15 Der durch den Erzähler und durch Paltiel als *zart* charakterisierten Michal, s. KS 11,10; 16,11; 56,10-16, platzt der Kragen: Sie ist *in ungekannter Art, hart und ohne Freundlichkeit*. Während sie einst David lautstark vor Saul verteidigte, s. KS 49,10-13, beansprucht sie nun Gehör für sich. Damals: folgenreicher Bruch mit Saul, jetzt: folgenreicher Bruch mit David. Vgl. das *Hervorbrechen* von Sauls Gefühlen TS 22,1-3; den Dammbruch von Michals Gefühlen KS 15,11-12.

16 Achte dir. Rede Michals an David, 8 Wörter. Sie spricht ihn in der 3. P. Sg. an: *So also hat heut Israels König sich Ehre (gegeben);* vgl. 2Sam 6,20d ma-niḵbaḏ hay-yôm meleḵ yiśrāʾēl bei Hi und Bu: *Wie/was hat sich heut(e) Jisraels König geehrt.* Ironie/Sarkasmus: Michal drückt das Gegenteil dessen aus, was sie meint.

KS 78

1-14 Achte dir. Rede Michals an David, 85 Wörter. Drei Ausrufezeichen als Ausdruck von Lautstärke und Nachdruck. Trotz ihrer Wut spricht Trs Michal recht poetisch, was Syntax und Wortschatz anbelangt, vgl. 2Sam 6,20.

3-14 Wechsel der Anrede von der 3. P. Sg. in die 2. P. Sg.; sieben Pers.pron. in der 2. P. Sg. stehen sieben Pers.pron. in der 1. P. Sg. gegenüber. Der Inhalt des durch Poss.pron. in der 1. P. Sg. Bezeichneten (*meine Liebe, mein ganzes Leben*) steht im Gegensatz zum Inhalt des durch Poss.pron. in der 2. P. Sg. Bezeichneten (*deine Kebsen, deine Kebsweiber*).

1-3 *wie* ***der Leichtfertigen*** *einer hat er die Mägde umarmt:* Michal spricht David in der 3. P. Sg. an, vgl. 2Sam 6,20gh ʾᵃšer niglā hay-yôm lᵉ-ʿênê ʾamhôṯ ʿᵃḇāḏāyw kᵉ-higgālôṯ niglôṯ ʾaḥaḏ hā-rēqîm; ʾaḥaḏ hā-rēqîm bei Sch: *wie leichtfertige Leute,* Hi: *der Leichtfertigste unter den Leichtfertigen,* Bu: *einer der Leichtfertigen*. Tilgung des öffentlichen Entblössen vor den *Mägden der Knechte*. Die *Mägde* werden sprachlich nicht so stark erniedrigt wie im Prätext. Die Michal des Prätextes greift David in seiner Rolle als König an, Trs Michal kritisiert den untreuen Ehemann, der mit Frauen flirtet und Mägde berührt. Letztere waren Michals einzige Vertraute, s. TS 11,15-16; 53,10-12. Zu *mit den Augen gewinkt* vgl. z.B. Spr 6,13-14 qōrēṣ bᵉ-ʿênāyw ... tahpuḵôṯ bᵉ-libbô ḥōrēš rāʿ bᵉ-ḵol-ʿēṯ miḏyānîm yᵉšallēaḥ bei L *(wer) winkt*

mit Augen... trachtet allezeit Böses und Verkehrtes in seinem Herzen und richtet Hader an; Spr 10,10 qōrēṣ ʿayin yittēn ʿaṣṣāḇeṯ *Wer mit Augen winkt, wird Mühsal (*wörtl. *Schmerz) anrichten*; Spr 16,30 ʿōṣeh ʿênāyw laḥšōḇ tahpuḵôṯ *Wer mit den Augen winkt*, *denkt nichts Gutes.* In Michals Augen hat David tahpuḵôṯ, *Verkehrtes/Perverses,* im Kopf, resp. im Herzen.

3-5 *Schön achtest du meine Liebe:* vordergründig wirkt Michals Teilsatz wie ein Kompliment, drückt aber ironisch dessen Gegenteil aus. Ihrer Ansicht nach ehrt, resp. achtet David nur sich selber, nicht aber ihre Liebe, vgl. 2Sam 6,20f.

die ich mein ganzes Leben dir geopfert: David ist für Michal wie Gott, dem sie nicht nur wie Abraham das Wertvollste opfern wollte, vgl. Gen 22,2, sondern tatsächlich opferte: Liebe und Leben. David wird Michals zweite grosse Liebe tatsächlich Gott opfern: ihre Söhne s. TS 93-96; 2Sam 21,8-9. Zum Leitwort *Liebe* (4) s. KS 8,15, zum Leitwort *Leben* (5) KS 10,13.

4-6 *ich ... bin nicht besser als eine deiner Kebsen:* hier spricht Michal im Vergleich zu den vorangehenden Teilsätzen klar ihre Wahrnehmung aus. G und Bu übersetzen pilegeš, *Nebenfrau*, z.B. in 2Sam 3,7 mit *Kebse*.

6-7 *Aber machs nur weiter so, du hast ja recht:* Hier drückt Michal das Gegenteil dessen aus, was sie meint.

7-9 *ich muss ja froh sein*, *dass du mich überhaupt zurückgeholt hast:* Modalverb *müssen* und Partikel *überhaup*t steigern Michals Zynismus.

9-13 *ich will nicht gleich deinen Kebsweibern sein:* wiederholte, kongruente Aussage, was Michal nicht will: Sie will nicht wie eine Nebenfrau behandelt werden. L 1545 und L 1912 übersetzen pilegeš z.B. in 2Sam 3,7 mit *Kebsweib*. Mit *hörst du* (9-10) verleiht Michal ihrem Willen Nachdruck. Er befahl sie wie eine Kebse (nonverbal) zu sich, vgl. Batseba 2Sam 11,3-4. *Fröhliche Gesichter* (12): Was David seinen Kebsen befiehlt, steht im Gegensatz zu seinem *ernsten Königsgesicht* von TS 74,2. Zu *fröhlich* vgl. Davids Entgegnung TS 81,11-12.

14-16 *David blickt ... wie erstaunt ... als verstehe er nicht:* Perspektive Davids und des Erzählers. David wird nicht mehr naiv dargestellt, vgl. KS 14,7-10; 41,16, er verstellt sich: vgl. das Verstellen des bibl. David vor Achisch 1Sam 21,11-20.

16 *dieser Frau da:* Davids despektierlicher Blick auf seine Frau. Bruch seinerseits.

KS 79

1-3 Perspektive des Erzählers oder Davids: Michal findet die Fassung wieder.

3 *zaghaft:* s. KS 6,7.

4-16 Neunte dir. Rede Michals an David, 86 Wörter. Michal spricht ausnahmsweise von sich: Zwei Pers.pron. 1. P. Sg., drei Poss.pron. 1. P. Sg.

4-6 *ich weiss, es ist ja Brauch, wenn ichs auch von meinem Vater nicht kenne, dass ein König mehrere Frauen hat:* Trs Michal entschuldigt Davids Verhalten. Entgegen ihrer Aussage hatte Saul eine Hauptfrau, vgl. 1Sam 14,50, eine Nebenfrau, vgl. 2Sam 3,7; 21,8.10-11, und einen Harem, vgl. 2Sam 12,8.

6-7 *vielleicht ist auch meine Zeit vorbei:* Tilgung, Vorannahme. Geht es hier um ihr Alter, vgl. TS 86,11, oder um ihre überholte Funktion als Königstochter? Sucht sie die Schuld wirklich bei sich oder tut sie dies vemeintlich; gibt sie David eine letzte Chance, ihr seine Liebe zu gestehen? Was hindert sie daran, David nach den Gründen seiner weiteren Ehen zu fragen?

7-8 *wahre meinen Stolz:* Trotz des Imperativs liegt aufgrund der zaghaften Stimme (TS 79,3) eher eine Bitte vor: dass David ihren Stolz als Frau, Königstochter und Königin nicht verletze, vgl. KS 77,2-7, Zum Leitwort *Stolz* s. KS 18,15-16.

8-9 *wieder schwillt ihre Stimme an:* Perspektive des Erzählers oder Davids: Michal verliert erneut ihre Contenance.

9-16 Das Ausrufezeichen nach zehn Teilsätzen (16) deutet darauf hin, dass Michal ohne Unterbruch spricht und kennzeichnet v.a. Lautstärke. Befehle reihen sich an Aussagen und vice versa: Befehl: *tu ...nicht ...*; Aussage: *als ob* ... (9-10); zwei Aussagen: *jetzt bist du ... hast nicht ...* (11-12); Befehl: *lebe* (12-13), Aussage: *ich werde ...* (13-14), drei Aussagen: *ich sehe ...*, *du hegst und (du) liebkost* (14-16) Befehl: *gehe ...* (16). Michal erteilt David drei Befehle, wobei der erste negativ formuliert ist. In sieben Aussagesätzen spricht sie fünf Mal David an, zwei Mal spricht sie von sich selber. Fünf Pers.pron. 2. P. Sg., zwei Poss.pron. 2. P. Sg. stehen vier Pers.pron 1. P. Sg. gegenüber.

9-10 *Tu dann nicht, als ob du mir verpflichtet wärest*: Tilgung: wozu? Bezieht sich Michal auf Davids Herunterwinken in den einen noch freien Arm, vgl. TS 74,14-16? Einerseits deutet Michal Davids Winken als Befehl und macht ihm dies zum Vorwurf, vgl. 78,9-13, anderseits unterschiebt sie ihm hier ein Gefühl des Verpflichtet-Seins (sog. double-bind).

11-12 *jetzt bist du ja König und hast die Saulstochter nicht mehr nötig:* Erkennt hier Michal, auf dem Boden der Tatsachen gelandet, resp. durch ihren Filter ‚David und seine Weiber', dass David sie nicht als geliebte Ehefrau, sondern als Saulstochter zurückgefordert hat, um sein Königtum zu legitimieren, vgl. 2Sam 3,13?

12-13 *dann lebe du dein Leben:* absurder Befehl. Trs David hat nie etwas anderes getan. Nur in ihrem Kopf existierte ideales Eheleben. Zum Leitwort *Leben* s. KS 10,13.

13-14 *ich werde mich nicht zwischen dich und deine Weiber stellen:* Michal meint *Weiber* hier despektierlich; sie hat sich bis dahin nie zwischen David und seine anderen Frauen gestellt, und wenn, dann nur gedanklich.

15-16 *wie du ihre Kinder hegst und liebkost*: Michals Neid auf Davids fruchtbare *Weiber* (14). Ein Stachel gegen David ist die Bezeichnung (auch) seiner Kinder als *ihre Kinder* (die der *Weiber*). Zum Verhalten des Vaters David vgl. z.B. sein weicher und lascher Umgang mit Amnon in 2Sam 13.

KS 80

1-3 Neunte dir. Rede Michals, 14 Wörter. Zwei Ausrufezeichen stehen für Lautstärke und Nachdruck. *(Aber mich) lass dann zufrieden, ich verzichte auf dein Opfer:* Redundanz, hier positiv formuliert, s. *tu dann nicht, als ob du mir verpflichtet wärest* TS 79,9-10. Mit ihrem

ironisch gemeinten *Opfer* bezeichnet sie seinen aus ihrer Sicht nonverbalen Befehl, resp. sein aus seiner Sicht gnädiges Herunterwinken zu sich und seinen Frauen, ein Verhalten, das sie ihm soeben (TS 78,9-13) verboten hat. Sie gibt hier David den Laufpass: Sie widersetzt sich nicht seiner Vielehe, steht ihm aber als (Ehe-)Frau nicht mehr zur Verfügung. Ihr letzter Satz an David ist nur noch lautes Gestammel.

4-16 Davids Perspektive.

4-5 *David hörte sie sprechen, und es war ihm, als ob sie aus ihm herausredete:* Michals Vorannahmen entsprechen offensichtlich der Wahrheit, s. TS 80,8-9.

6-7 *vielleicht war es wirklich so, dass sie das, was er nicht gewagt laut zu machen, in ihrer Aufregung herausschrie: das, was:* Tilgung. Worum geht es? Dass er sie nicht liebt? Dass er sie als Königstochter nur brauchte, bis er König war? Dass er sich als Genussmensch gerne mit vielen Frauen amüsiert? Dass er Michal gerne als eine Kebse sähe? Dass er sich ihr gegenüber schuldig fühlt? Dass ihm jegliches königliches Bewusstsein im Umgang mit Mägden abgeht? *laut ... machen* (7): eine heute ungebräuchliche Wendung für *aussprechen*, noch zu finden z.B. bei Goethe, s. Grimm, 6. Bd. 1885:368.

8-9 *In seinem Inneren gab er ihr wohl recht:* s. KS 80,4-5.

9-13 *doch ohne Entgegnung durch Schweigen alles zuzugeben, dazu war er zu artig, oder vielleicht auch zu feige:* Es gibt für David mehrere Gründe für eine Entgegnung. Erstens: Wenn er schweigt, gibt er zu, was Michal ihm vorwirft. Zweitens: Er möchte *artig* sein. Der Begriff *artig* zeigt Davids kindliches Denken und Verhalten. Er gibt zu, möglicherweise zu *feige* zu sein, um schweigend zur Wahrheit zu stehen. Der Begriff *feige* wirkt im Zusammenhang mit dem erfolgreichen Krieger ironisch. *Und, war er nicht der König, ihr Herr und Gebieter!* (12-13): Eigentlich eine Frage, aber mit entsprechendem Satzzeichen als Ausruf gekennzeichnet. Drittens: Eine Entgegnung ist seiner Position als König und seiner Rolle als ihr *Gebieter* (traditioneller Ehemann, Herr des Hauses) geschuldet. Ironischerweise hat er die zweite Rolle nie ausgefüllt. Passende Antwort wäre: *Doch!* Das nächstfolgende Wort *(Aber)* impliziert Zweifel. Vgl. Michals Wahrnehmung von David als *Herr über sie* TS 74,12.

13-16 *Aber wiederum brach ... aus den Vorwürfen das Gefühl für Liebe und Treue, die Sehnsucht und das Verlangen (dieser Frau aufs neue in ihm auf):* Tilgungen: Wann war das *schon* so? Aus Michals Vorwürfen hört David ihre Charaketereigenschaften und Gefühle heraus. Höchst ungeschickte Formulierung. Zum Leitwort *Treue* s. KS 31,12-15, zum Leitwort *Liebe* KS 8,15.

KS 81

1-5 Davids Perspektive.

1 *dieser Frau:* vgl. KS 78,16, Dem.pron. zeigt Davids despektierliche Sicht, Distanz und Bruch.

2-3 *sehr wohl empfand er ihre Grösse und Hoheit*: Widerspruch zu TS 81,1. Von Liebe zu ihr ist nicht der Rede. Zu Davids Unterwürfigkeit vgl. z.B. KS 42,1-9.

4-5 *deshalb grollte David nicht ... versuchte, die ganze Angelegenheit ohne Zorn zum Guten zu wenden: deshalb* Tilgung: Weshalb nicht? Weil er hinter ihren Vorwürfen ihre Liebe sieht? Weil er ihre Grösse positiv empfindet? Redundanzen. Unglaubwürdige Aussage aufgrund des Verbes *versuchte* und der Negationen. Zu Sauls Zorn s. KS 42,9, TS 47,11; 59,13; zu Davids Zorn TS 83,6.

6-12 Siebte dir. Rede Davids an Michal, 37 Wörter. Schon die Anrede provoziert wegen des ersten Wortes *aber* Widerspruch. David erweist sich weiterhin als kommunikativ ungeschickt.

6-7 *begann er mit erzwungener Gleichgültigkeit zu antworten:* steht im Widerspruch zu TS 81,2-4: Wenn David nicht *grollte*, warum muss er sich zu Gleichgültigkeit zwingen? Stimmt mit *versuchte ... ohne Zorn* TS 81,4-5 überein.

8 Versuch, sich mit dem Imperativ *höre doch*, Gehör zu verschaffen. Die Frage *was ist mit dir?* ist angesichts der Vorwürfe so naiv, dass die Einhandlung weiteren Ärgers absehbar ist. Michals Anliegen ist klar, s. TS 80,4-10.

8-11 *Vor dem Ewigen, unserem Gotte, der mich an deines Vaters Stelle zum Könige von Israel ersehen hat, soll ich nicht tanzen?* vgl. 2Sam 6,21bc: li-p̱nê yhwh ʾᵃšer bāḥar-bî mē-ʾāb̲îk ... lᵉṣawwōt̲ ʾōt̲î nāg̲îd̲ ... ʿal-yiśrāʾēl wᵉ-śiḥaqtî li-p̱nê yhwh. Übertragung von li-p̱nê yhwh wie Zu, T und He. Wie bei Bu (*will ich weiter tanzen)* und G *(tanze ich)* steht für wᵉ-śiḥaqtî keine Vergangenheitsform; *tanzen* wie auch noch Zu, Be und He; *ersehen* ist L-sprache für rʾh, vgl. z.B. Gen 7,1; 22,8; 1Sam 16,1. Einzigartig sind: *ersehen* für bāḥar, *Könige* für nāg̲îd̲ (vgl. Michals Ansprache in 2Sam 6,20f), *an Stelle* für mē-/min. Der Seitenhieb auf die ganze Saulfamilie fehlt: Tilgung von mik-kol-bêt̲ô und ʿal-ʿam yhwh. Im Gegensatz zum Prätext steht *unserem Gotte,* und Trs David bezieht hier das erste und letzte Mal auf den *Ewigen*; zu Saul und dem Ewigen s. TS 20,5-7; 35,10-11; zu Michals Gottesbeziehung KS 14,15; zu Michal und dem Ewigen TS 54,13-14; zur Anbetung/Vergötterung Davids vgl. KS 42,11-12; 69,3-4. Trs David spricht ausnahmsweise poetisch: *Gott̲e, Könige̲*. Will er der Königstochter sprachlich das Wasser reichen? Anstelle des Aussagesatzes in 2Sam 6,21b2 wᵉ-śiḥaqtî li-p̱nê yhwh fragt er: *(Wie) soll ich nicht tanzen?* und zitiert die erste Zeile von Karl Wilhelm Friedrich Schlegels (1772-1829) Gedicht *Der Schmetterling* (von Franz Schubert vertont). Die zweite Strophe *Immer schöner glänzen/Meine bunten Flügel,/immer süsser hauchen/Alle kleinen Blüten* klingt hinsichtlich Davids Selbstbewusstsein allen jungen Frauen gegenüber mit. Der Refrain *Ich nasche die Blüten/Ihr könnt sie nicht hüten* kann für Davids sexuellen Freiheitsanspruch stehen. Michals Antwort auf seine Frage liegt auf der Hand: *Doch klar, aber nicht schäkernd mit den Mägden!*

11-12 *Vor ihm soll ich nicht fröhlich sein?* Vgl. z.B. die Aufforderung des Fröhlich-Seins vor JHWH û-śᵉmaḥtem li-p̱nê yhwh/wᵉ-śāmaḥtā li-p̱nê yhwh ʾᵉlōhêk̲ā z.B. in Lev 23,40; Deut 12,12.18; 16,11; 27,7. Eine Anspielung an Paul Gerhards (1607-1676) Gedicht *Sollt ich meinem Gott nicht singen?* (1659), das mit *Sollt ich ihm nicht fröhlich sein?* weitergeht. David nimmt mit dieser Frage Michals Rede von TS 78,9-13 auf. Während sie sich auf Davids Befehl an alle

Frauen, *stets nur fröhliche Gesichter zu zeigen*, bezieht, spricht er von seinem Fröhlichsein vor dem Ewigen. Ihre Antwort liegt auch hier auf der Hand: *Doch klar, aber nicht ...* .

12-16 Davids Perspektive.

12-13 *in ruhigem Tone und ohne Aufregung:* David glaubt so zu sprechen, ist aber inkongruent, da er dies *mit* erzwungener *Gleichgültigkeit* tut (6-7).

15-16 *Michals höhnisches Gesicht* erklärt den Verlust seiner Contenance, vgl. ihre Reaktion, hier zeitlich verzögert, in 2Sam 6,16; 1Chr 15,29 wat-tiḇez lô bᵉ-libbāh; vgl. die Darstellung von Michals Gesicht bei Schnorr von Carolsfeld 1988:100; vgl. bāzā q, *verachten,* in 1Sam 17,42 (Goliat verachtet David); 2Sam 12,10 (David verachtet JHWH durch Ehebruch); *herrscht* er sie *in seiner Unsicherheit an:* David ist nicht *ihr Herr*, wie er sich dies auf TS 80,13 einredet. Sein poetisches und königliches Gehabe ist aufgesetzt. Seine Unsicherheit und sein Ausbruch könnten darauf hindeuten, dass seine Argumentation erlogen ist.

KS 82

1-16 Siebte dir. Rede Davids an Michal, 106 Wörter: vier Ausrufezeichen, die für Lautstärke stehen.

1 *(Wie) vor Ihm nicht?* Davids Unsicherheit ist hier gerechtfertigt. Michal könnte ihm ins Wort fallen: *Doch klar, aber nicht schäkernd mit den Mägden.*

2 *weiter will ich vor Ihm tanzen:* vgl. 2Sam 6,21b2 wᵉ-śiḥaqtî li-p̱nê yhwh ähnlich wie Bu: *Vor IHM will ich weiter tanzen,* der als einziger *IHM* für yhwh und (ohne Grund) *weiter* schreibt. David erinnert an Moses, der in Ex 15,1 JHWH durch Singen lobpreist: ʾāšîrā la-yhwh, resp. an Mirjam, die in Ex 15,21 auffordert: šîrû la-yhwh. Wie Mirjam fordert er alle Frauen auf, es ihm gleichzutun und wie diese geht er allen voran, s. KS 72,10-11.

3 *noch mehr als diesmal will ich mich gemein machen vor Seinem Volke:* vgl. 2Sam 6,22ab, wo nicht vom Niedrigmachen vor dem JHWH-Volk die Rede ist, sondern vor sich selber: û-nᵉqallōṯî ʿôḏ miz-zōʾṯ wᵉ-hāyîṯî šāp̱āl bᵉ-ʿênāy, ähnlich wie Bu: *will mich noch geringer als diesmal machen, will niedrig werden in meinen eignen Augen;* zu *gemein* s. KS 75,7-8.

4-6 *vor aller Augen solls stehen, wie klein ein König selbst ist vor dem Herrn des Himmels:* Starke Abänderung von 2Sam 6,22b wᵉ-hāyîṯî šāp̱āl bᵉ-ʿênāy, s.o. Anstelle von *in meinen Augen*: *vor aller Augen*, anstelle von *niedrig in meinen Augen*: *klein ... vor dem Herrn des Himmels*, also anstelle von 1. P. Sg.: 3. P. Sg.; der Begriff *Herr*, resp. *Herr des Himmels* erscheint hier das erste Mal. L , Sch und Be übersetzen in 6,21 yhwh mit *Herr*. *Herr (des) Himmels* ist L-Deutsch und kommt nur im NT vor, vgl. Luk 10,21; Matt 11,25. L übersetzt yhwh ʾᵉlōhê haš-šāmayim in Gen 24,3.7; Esr 1,2; Neh 1,5; 2Chr 36,23 mit *Herr, (der) Gott des Himmels.*

7-8 *Bei den Mägden aber, von denen du sprachst:* vgl. 2Sam 6,22c1.d wᵉ-ʿim-hā-ʾᵃmāhôṯ ʾᵃšer ʾāmart exakt wie Hi, ähnlich wie Bu *(und bei den Mägden, von denen du ...).*

8-9 *bei ihnen werde ich, begreife das wohl, doch in Ehren stehen:* schön formulierter, belehrender Einschub; *begreife das wohl:* ohne bibl. Vorbild; Imperativ ohne Ausrufezeichen,

während hier nach allen Aussagesätzen ein solches steht. ‚Falsche' Interpunktion deutet Misston, resp. Inkongruenz an. Vgl. 2Sam 6,22d ʿim-mām ʾikkāb̲ēd̲ā; wie Hi, Zu und Bu ʿim-mām *bei ihnen,* wie Bu ʾikkāb̲ēd̲ā *doch noch in Ehren stehn*. Tr richtet sich also nach Bu, streicht *noch*.

9-10 *Sie sollen ruhig ihren König kennen:* Für Hebräischdenkende erweist sich Michals Vorwurf als berechtigt, vgl. z.B. das sexuell konnotierte (Er-)Kennen, yād̲aʿ, Adams von Eva in Gen 4,1; *ruhig*: Bedeutung *nur* oder *ohne Widerspruch*? Erneuter Wechsel 1. P. zu 3. P. Sg., der in 2Sam 6,21-22 nicht geschieht. Trs David nimmt hier nicht Michals Rede von TS 77,16 - 78,13, sondern jene von 2Sam 6,20fg auf: ma-nik̲bad̲ hay-yôm melek̲ yiśrāʾēl ʾᵃšer niglā hay-yôm lᵉ-ʿênê ʾamhôt̲ ʿᵃb̲ād̲āyw.

10-16 Zuerst rhetorische Frage, Trs David spricht wiederum von sich in 3. P. Sg.; danach erstmalige klare Verwerfung von Michals Ehevorstellungen, vgl. KS 37,1-5. Er verweigert sich dem Frauenraum, *der stillen Kammer,* in dem Michal ihn *eingesperrt* (für sich allein) ‚halten' will, s. KS 37,1-15.

12 In der *Kammer,* ḫed̲er, wird nicht nur Intimes praktiziert, wie Weinen (vgl. z.B. Gen 43,30) und Sexualität (z.B. Ri 15,1), hier lauert auch Gewalt und Tod (z.B. Ri 16,1-21; 2Sam 4,5-7; 13,10-14); das Bild der *stillen Kammer* erinnert auch an die Gebärmutter und die alten (deutschen, idealistischen) Zionisten in der *Klause*, vgl. Tramer, Hans: *Zionistisches Mönchstum und Jüdische Wirklichkeit. Ein Wort an die „Idealisten" unter uns*. Tel Aviv: Matara 1939.

14 *am Liebsten:* Rechtschreibfehler; Superlative erfordern Kleinschreibung.

14-16 David will *frei* sein (16), s. KS 51,1. Verstösst er hier Michal als seine Frau? Davids Weigerung, sich *anbinden* zu lassen (15), zielt gegen die herkömmliche bürgerl. Vorstellung der verbindlichen Ehe. Zur Skrupellosigkeit sexueller Freiheitsvorstellung Davids vgl. 2Sam 11,2-17, zu deren Verurteilung und Folgen 12,1-19. Die Vorstellung von Trs David über die Unverbindlichkeit zwischen den Geschlechtern erinnert an Gepflogenheiten in frühen Kibbuzim, in denen bürgerliches Verhalten und somit die herkömmliche Ehe verpönt sind.

15-16 *schreit er Michal ins Gesicht*: Trs David verliert vollkommen die Fassung. Er verhält sich nicht wie ein *Herr und Gebieter*, s. TS 80,13, sondern wie ein pubertierender Sohn seiner Mutter gegenüber, was ein Grund für Michals Kinderlosigkeit sein könnte.

16 Zur unfreiwilligen ‚Freisprechung' Michals durch Saul s. KS 51,1.

KS 83

1-2 Siebte dir. Rede Davids an Michal, 9 Wörter: zwei Ausrufezeichen stehen für Lautstärke. Auffällig sind drei negativ formulierte Aussagen von insgesamt vier ab TS 82,14, wobei die ersten drei Aussagesätze sind, die vierte ein Satzfragment ist, mit dem er die Beziehung beendet. Einzig sein Schrei: *ich will frei sein!* ist positiv formuliert (TS 82,16). Durch die Ausformulierung des Nicht-Gewollten nimmt dieses geradezu Gestalt an (Unbewusstes kann nicht mit Negationen umgehen). *(Ich lasse) mich nicht in Ketten legen:* vgl. die *Kette* am Hoftor vor Davids Haus, TS 39,11-13; 40,7-13, die den Frauenraum eingrenzt. *Auch*

von dir nicht: Tilgung: Wer hat ihn auch schon in Ketten gelegt? Hier wird das Bild einer Abnabelung evoziert, vgl. 1Sam 19,12.

5-9 Davids Perspektive aus Sicht des Erzählers; Zeitenwechsel. *Nach diesen Worten:* Trs David wendet sich das zweite Mal, nun definitiv, von der Saulstochter ab, vgl. KS 30,11-12; TS 79,9-12; *ohne einen Blick für Michal:* vgl. Saul, der keinen Blick für Michals Leiden hatte, TS 11,11-12. Während die verbalen Botschaften zwischen dem Ehepaar unklar sind, ist Davids nonverbale Reaktion klar, obwohl er innerlich ambivalent ist: Schluss der Diskussion durch Abwendung. Der *rötliche* David, s. KS 7,8-9, ist nun *rot vor Zorn* (5-6). Zu Davids *Zorn* vgl. TS 81,4-5, zu Sauls Zorn KS 42,9; TS 47,11; 59,13. David kann seinen Vorsatz von TS 81,5 nicht umsetzten: Er ist in Gefahr, sich *erweichen zu lassen* (7-8); deshalb ist er *ins das Innere des Palastes gestürmt* (8-9). Es ist als würde sich David hier seinen Raum erobern. Was befindet sich im Innern des gestürmten Palastes? Seine anderen Frauen, die er mit seinem ‚Segen' erfreuen will?

9-16 Michals Perspektive.

9-10 *Michal aber stand schweratmend da:* vgl. Michals Alleine-im-Zimmer-Stehen nach Davids Flucht TS 44,15-16. Ihre Situation steht im Gegensatz zu ihrem Wunsch, mit David dieselbe Luft zu *atmen*, s. TS 37,3.

10-11 *ihr Herz brannte und tat weh:* Leitwort *Herz* s. KS 6,5; zu Michals Leiden s. Titel.

11 *vor Schreck und Entsetzen:* Leerstelle: worüber genau? Zu *Schreck* s. KS 9,4.

14-16 *Alles bedachte sie:* Generalisierung *alles*; zu Michal als Denkerin s. KS 25,1-2, zum Leitwort *denken* KS 16,2; *was sie um David durchlebt*: unübliche Formulierung im Sinne, dass ihr Sein nur um ihn kreiste, er Mittelpunkt ihres Lebens war, vgl. KS 31,12-15; *verstand nicht, warum jetzt noch Leben in ihr war:* zum Leitwort *Leben* s. KS 10,13; *ohne David habe alles seinen Sinn (verloren):* Generalisierung; vgl. va. KS 27,1-2; 37,1-15, 50,1-3. Das ganze Leben Michals baut auf ‚ihrem' David.

KS 84

1-16 Michals Perspektive.

1-5 Zu Paltiel, resp. seiner Haltung Michal gegenüber, s. TS 56 - 63, 85,11-13, KS 56,6-8.8-16.10-16; 57,1-10.7; 85,12-15. Dass Michals Gedanken zu Paltiel gehen, ist aufgrund seiner noblen Haltung ihr gegenüber verständlich.

5-10 Michal will nicht ganz von David getrennt sein. Sie will ihn mindestens aus der Ferne sehen und hören. Zu Davids Singen (9) s. KS 37,14.

10-14 *die fünf ... Kinder ... ihrer sterbenden Schwester Merab:* vgl. 2Sam 21,8: way-yiqqaḥ ... eṯ-ḥᵃmēšeṯ bᵉnê mîḵal baṯ-šāʾûl ʾᵃšer yālᵉḏā lᵉ-ʿaḏrîʾēl ben-barzillay ham-mᵉḥōlāṯî ... . L, Sch, Bu korrigieren MT zu Merab; Zu, T, G und Be schreiben wie MT Michal. Tr richtet sich nach den Rabbinen, vgl. z.B. bYev 79b, bSanh 19b, ySanh 29b; yQid 42b; 65b; t bSot 11,8.20; TJon zu 2Sam 21,8, welche die Inkongruenz von Michal, Merob und Adriel folgendermassen erklären: Weil Michal die Söhne Merabs aufgezogen habe, seien sie nach ihr benannt worden. In bSanh 19b sagt R. Joschua bar Korcha, dass Merab diese Kinder geboren, Michal

sie aber aufgezogen habe. Dies sei der Grund weshalb sie nach ihr benannt seien. Zum Leitwort *Tod* vgl. KS 17,12-13; *die ihr schon lieb geworden:* zum Leitwort *lieb/Liebe* s. KS 8,15. Schreibweise *Merab* wie L, Sch, Zu, Be, G, T, Bu.

14-16 *Denn David setzte ... seinen Ehrgeiz darein, gerade an den Nachkommen Sauls Liebe (zu zeigen):* Beschönigung von 1Sam 20,14-17.42; 24,22-23; 2Sam 9; 21,1-14. Lediglich Jonatans behindertem Sohn Mefiboschet gegenüber zeigt David zu dieser Zeit ḫesed̲, Barmherzigkeit; vgl. 1Sam 20,42 und 2Sam 9; v.a. 9,1.3.7. Hier ist bei Tr zum ersten Mal von Davids Liebe die Rede, wobei es um eine öffentliche ‚Liebesdemonstration' geht; zum Leitwort *Liebe* s. 8,15; Tilgung, weshalb Trs David diesen *Ehrgeiz* zeigt. *Darein:* archaisierend, L-Sprache, vgl. Übersetzung von ʾēlêhā in Ez 24,24 und Luthers Choral von 1523, resp. Bachs Kantate von 1724, BMV 2 *Ach Gott, vom Himmel sieh darein*. Vgl. auch Grimm, 2.Bd. 1860:770-773.

KS 85

1-16 Michals Perspektive.

1-2 *sie am Hofe erziehen zu lassen:* vgl. (nur) Mefiboschet in 2Sam 9,11.13, wo Erziehung kein Thema ist. Zu Erziehung im Hause eines Herrscher s. z.B. 1Kön 11,20, (Prov 1-9). Erst nach der Errichtung des Tempels gibt es Schulen. Bildung ist v.a. in griech. Zeit Thema, s. z.B. Sir.

3-5 *es verlohnte sich kaum:* gehobene Sprache, im Sinne von *es lohnte sich kaum*; zum Leitwort *Leben* (4) s. KS 10,13.

6-11 *war es ihrem ... verbissenen Schmerze Balsam:* Trs Michal hält masochistisch an ihrem Prinzip ewiger *Treue* zu David fest, empfindet Prinzipientreue als *Balsam*. Ihr Verhalten verursacht Schmerzen, zu Michals Leiden s. Titel. Zu *Stunden* (6) s. KS 12,6-7, *Balsam* (8) KS 54,2, *Schmerze* (8) KS 57,9; *Treue* (9) KS 31,12-15.

12-16 Charakterisierung Paltiels aus Michals Sicht: *treu* (12), *tief und innig liebend* (13); vgl. Paltiels Sicht: KS 56,6-8.8-16.10-16; 57,1-10.7. Paltiel und Michal teilen den Wert *Treue*. Vgl. auch Paltiels Treue zum gesalbten König Saul TS 57,1-2. Zum Leitwort *treu* s. KS 31,12-15. Was teilen David und Michal? Zum Leitwort *Herz* (14) s. KS 6,5; zum Leitwort *Leben* (15) KS 10,13. Michals Sturheit/Masochismus zeigt ihre Bereitschaft für ihre Ideale *zugrunde* (16) zu gehen.

KS 86

1-3 *Etwas von dem starken und gradlinigen Geiste Sauls war ja nun doch in dieser Tochter:* Perspektive des Erzählers. Charakterisierung Michals durch Vergleich mit Saul. Einerseits gehobener Begriff *Geiste* (2), anderseits umgangssprachliches *ja nun doch*.

3-16 Perspektive Michals.

5-6 *dass Liebe sich nicht töten lasse*: bezieht sich auf Michals Vorstellung davon.

6-8 *er war ihrer nicht mehr würdig und sie zu stolz für so eine Art von Liebe*: *Liebe* bezieht sich auf Michals Hörigkeit von dem sie demütigenden Aufsteiger. Zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15. Zum Leitwort *stolz* s. KS 18,15-16.

11 *kaum die Dreissig gerundet:* vgl. Davids Alter von dreissig in 2Sam 5,4.

12-16 Charakterisierung Michals: *noch zart und feingliedrig* (12-13) mit *Liebebedürfnis* und *Gebefreudigkeit* (15-16), zu *zart* s. KS 11,10; 16,11; 56,10.

13-14 *Einen:* Grossschreibung des Pron. ist nur für JHWH üblich, hier bezieht es sich auf David; vgl. Michals Anbetung und Vergötterung Davids KS 42,11-12; 69,3-4.

14-15 *nicht mehr Begehr:* bezieht sich auf die erotisch-sexuelle Komponente der Verbindung. *Begehr:* archaisierend, vgl. z.B. *Sendschreiben* in: *Goethes Werke. Gedichte, Bd. 2. Vollständige Ausgabe letzter Hand*. Stuttgart/Tübingen: Cotta 1827:198. *Kostbarkeit:* ursprünglich ökonomischer Begriff. Ökonomie spielt in dieser Beziehung grosse Rolle, vgl. Davids Erwerb von Michal TS 14,3-5 und 1Sam 18,25; TS 19,10-12; 20,2-3 und 1Sam 18,27; TS 62,15-16 und 2Sam 3,14. Trs Michal ist auf ihren Wert von zweihundert getöteten Philistern stolz, s. TS 55,13-14; TS 75,8-9 und sich auch ihres Wertes als Sauls Tochter bewusst, s. z.B. TS 74,16 - 75,2. *Kostbarkeit* im übertragenen Sinn: Michal als Frau empfindet keine Wertschätzung seitens Davids.

15-16 *Liebebedürfnis:* Goethe-Begriff, s. gleichnamiges Gedicht in *Goethes Werke. Gedichte. Bd. 2. Vollständige Ausgabe letzter Hand*. Stuttgart/Tübingen: Cotta 1827:96. *Ihre Gebefreudigkeit nicht ge-(wollt): Gebefreudigkeit* bei L 1912 im Titel zu Ex 36. V.a. Michals *Umhegen* ist unerwünscht, vgl. TS 37,8-9 und 82,10 - 83,2. Zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15.

KS 87

1-7 Perspektive Michals.

1-5 *war auch die letzte Hoffnung auf das heiss ersehnte Mutterglück begraben:* wegen des Streits und der Trennung s. TS 77,11 - 83,9; vgl. Michals Alter TS 86,11; ihre Reaktion auf körperliche Annäherungen TS 69,12 -70,2; *grausam* (1): Kinder sind in bibl. Zeit Statussymbol und Altersvorsorge, vgl. z.B. Sara in Gen 11-23, Rahel in Gen 29 - 35, Noomi in Rut, Hanna in 1Sam 1. Zum Leitwort *Hoffnung* s. KS 25,6; zum Leitwort *Glück* KS 18,11.

5-7 *so geschieden ... wird sie nie und nie ein Kind mehr haben, bis zum Tage ihres Todes:* vgl. 2Sam 6,23 û-lᵉ-mîḵal baṯ-šāʾûl lōʾ-hāyā lāh yāleḏ ʿaḏ yôm môṯāh. Schluss-e wie Zu: *bis zum Tage ihres Todes; mehr*: ähnlich wie Hi: *hatte fortan kein Kind*, (d.h. davor hatte sie Kinder). Zum Leitwort *Tod* s. KS 17,12-13.

8-16 Perspektive des Erzählers.

12-13 *mit weher Zuversicht erträumten Glückes:* archaisierend, s. z.B. Wiese: Sigismund: *Jesus.* Drama. Berlin: Buchhandlung des Berliner Lesecabinets 1844:18: *Was ich gedacht, geschaut und heiss ersehnt/In Zweifel oft voll weher Zuversicht/ Wornach diess Herz sich bitter fast verzehrt ...* (sic) und Ehrenberg, Henriette: *Etwas über die Ehe.* In: Deutsche Monatsschrift. 1794, zweyter Band May bis August o.S.: *Sie, die mit aller Zärtlichkeit an die einzige Stütze ihres lang' erträumten Glücks, an das Herz ihres geliebten Gatten sich an-*

schmiegte, ach! wie so ganz hülflos muss sie sich fühlen, wenn diese ... von einem fremden Wurm zernagt ... wird (sic). Zu *erträumt* s. KS 37,1-15, zum Leitwort *Glück* KS 18,11.

14-15 *aus dem vollen Born ihrer Liebe zu schenken: Born:* poetisch für Brunnen/Quelle, s. L 1912 für ʿên in Gen 14,7; maʿyān in HL 4,12; bᵉʾēr in HL 4,15; Jes 15,8; Jer 6,7; mayim in Jer 15,18; mabbûaʿ in Pred 12,6; māqôr in Sach 13,1; Spr 5,18; s. auch *Gott, Gemüt und Welt* in *Goethes Werke. Gedichte, Bd. 2. Vollständige Ausgabe letzter Hand*. Stuttgart/Tübingen: Cotta 1827:227. Auch bei Graetz z.B. Bd. 10, 1897:314. Zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15.

15-16 *An den fünf Merabkindern:* s. KS 84,10-14

KS 88

1-13 Perspektive Michals.

1 *(vergehen-)den Atems ans Herz gelegt:* vgl. KS 84,10-14. Kombination von zwei rabb. Interpretationen: R. Jose erklärt in bSanh 19b auf die Frage, weshalb David zwei Schwestern geheiratet habe, dass David Michal nach Merabs Tod geheiratet habe. Abravanel erklärt zu 1Sam 24 in Nevi'im Rischonim Pars. 32 und 44, engl. Übersetzung in Bodi/Donnet-Guez 2005:115, dass Saul seine Tochter Paltiel gegeben habe, damit er sie beschütze, nicht aber heirate. Um ihren Kummer als verlassene Frau zu mildern, habe sie Merabs Söhne, die diese Adriel geboren hatte, zu Paltiel mitgenommen. Da Michal diese erzogen habe, würden sie in 2Sam 21,8 als ihre Söhne bezeichnet. Archaisierend; zum Leitwort *Herz* s. KS 6,5. Leerstelle: Weshalb stirbt Merab?

2 *(der) müden Frau:* Michal ist ihres Lebensziels, ihrer Ehevorstellung beraubt; *ein letzter kleiner Mut:* steht im Gegensatz zu Davids *anfeuerndem Mute* s. KS 11,1. Dennoch ist Michals Situation nicht so hoffnungslos wie die des *mutlosen* Ischboschets, s. TS 66,15.

3 *Mit leiser Freude:* Gegensatz zur lauten Freude um David herum TS 18,8; 71,11; 72,15, seiner Freude mit Frauen TS 73,14. Zum Leitwort *Leben* s. KS 10,13.

4-5 *nahm sie denn nun das Geschick dieser Waisen in die Hand:* vgl. Michals *Geschick* mit David, den sie nie *ganz hatte,* TS 68,8, und der sich nun nicht mehr von ihr helfen lassen muss, TS 43 - 44. Das *Geschick* der Waisen hingegen kann Trs Michal in die Hand nehmen; *denn nun:* flapsige Sprache im Sinne von: Es bleibt Michal nichts anderes übrig. Leerstelle: Warum sind Merabs und Adriels Kinder Waisen? Ist Adriel auch gestorben? Im Tanach sind Waisen vaterlose Kinder, vgl. Ex 22,23; Hiob 24,9. Zu Gesetzgebungen betr. yāṯôm, *einem Waisen,* s. Ex 22,21; Deut 14,29; 16,11.14; 24,17.19-21; 24,21; 26,12-13; 27,19; vgl. Witwe und Waisen KS 90,15; zu *Tränen* s. TS 15,14; zu Michals Leiden s. Titel.

5-8 *an der garnichts Rauhes, nur Sanftes war, ... verstand es ... die Herzen ... ganz zu gewinnen:* Charakterisierung Michals; vgl. KS 11,10. Gemäss Grimm 4.Bd., 1. Abt. 1878:1371 konnte *gar nichts* zusammengeschrieben werden, vgl. auch jiddisch gårniš. Zum Leitwort Herz s. KS 6,5.

8-9 *In ihrem Kreise:* Leerstelle: Wer ist mit *Kreise* gemeint? Trs Michal ist alleinstehend und hat ein eigenes Haus, vgl. TS 90,1.15; von Davids weiteren Frauen ist hier nicht die Rede. Zu

Davids Harem, resp. seinen pilagšîm, *Nebenfrauen* vgl. 2Sam 5,13; 12,8; 15,16; 16,21-22, 19,6, 20,3.

9-10 *bei ihrem Spiel lernte sie wieder lächeln ... lachen:* vgl. Davids, resp. Davids und Sauls Spiel(en) TS 41,13-16; zu Davids und Michals Lachen s. KS 31,10-12.12-15. Spiel und Lachen (mit wirklichen Kindern) sind hier erstmals unbeschwert.

11-13 *Wehmut:* wegen ihrem unrealistischen/unrealisierten Ehe-/Familientraum mit David, s. KS 37,1-15. Vgl. Paltiels *Wehmut* angesichts seines unrealisierbaren Traumes betr. Michal KS 58,15. Michals *Stolz* beruht auf der emotionalen Bindung der Knaben, die *Mutter zu ihr sagen* (12-13). Vgl. ihr von David verletzter *Stolz* als Frau, Königstochter und Königin TS 77,3; 79,8; 86,8; zum Leitwort *Stolz* generell s. KS 18,15-16; zu den *fünf tollen Buben* (12) s. KS 84,10-14.

14-16 Sicht des Erzählers. Zu *Enkel Sauls* vgl. 2Sam 21,8 bᵉnê mîḵal baṯ-šāʾûl.

16 bis TS 89,10 Perspektive Michals.

KS 89

1-4 *(Beinahe schien es ihr, und ...) den Kindern, nur ein leichtes Versehen der Natur, dass diese ... nicht ihrem Schosse entsprossen seien:* vgl. bᵉnê mîḵal baṯ-šāʾûl in 2Sam 21,8.

3-4 *stämmig:* wie ein (Baum-)stamm beschaffen, stark, robust, gross, vgl. Grimm, 10. Bd. II. Abt., 1.Teil 1919:663-664; *diese stämmigen Burschen:* Andeutung einer Bedrohung für David, vgl. TS 94,10-12, da sie Saul gleichen, vgl. 1Sam 9,2 wᵉ-lô-hāyā ḇēn û-šᵉmô šāʾûl bāḥûr wā-ṭôḇ wᵉ-ʾên ʾîš mib-bᵉnê yiśrāʾēl ṭôḇ mim-mennû miš-šiḵmô wā-maʿlā gāḇōah mik-kol-hāʿām. Vom David des Prätextes heisst es nicht, dass er gross war, von Trs David nicht, dass er *stämmig* war. *Stämmig* ruft die Assoziation *Stamm* hervor: Michal und ihre ‚Söhne' sind aus dem Stamm Benjamin, vgl. z.B. 1Sam 9,1-2; 10,20-21, (Benjamin: zweiter Sohn Rachels mit Jakob/Israel, vgl. z.B. Gen 35,16-20.24); David ist aus dem Stamm Juda, vgl. z.B. 1Sam 16,1.18; 17,12.58 ; 30,26; 2Sam 1,18; 2Sam 2,1-4.7.10-11(Juda: vierter Sohn Leas mit Jakob, vgl. z.B. Gen 29,35; 35,23). *Schoss:* L übersetzt bereḵ so, z.B. in Gen 30,3 (Rachel); 48,12; 50,23 (Josef); Ri 16,19 (Delila); 2Kön 4,20 (Frau von Schunem).

4-7 *Mit all ihrem Sein ging sie in ihnen auf:* wie bei David; komplette Aufgabe der eigenen Identität entspricht dem androzentrischen Bild der idealen Ehefrau und Mutter.

8-9 *Voll glücklichen Stolzes:* s. TS 88,12-13; zum Leitwort *Stolz* KS 18,15-16; *ihre „Söhne":* s. KS 84,10-14; Michal bezeichnet Merabs Söhne (wie früher David) mit einem Poss.pron. als ihren Besitz.

9-10 *sich überall durch ihre Kraft und ihren Mut auszeichnen:* s. KS 89,3-4. Weder der David des Prätextes noch Trs David zeichnen sich durch ḵōaḥ, *Kraft,* aus. Nur auf TS 72,4 tanzt Trs David *mit aller Kraft*, vgl. 2Sam 6,14 bᵉ-ḵol-ʿōz, *mit aller Macht*; vgl. ḵōaḥ z.B. bei Simson in Ri 6,14; 16,5-6.9.15.17.19.20; vgl. die Beschreibung Davids durch einen Jugendlichen als gibbôr ḥayil in 1Sam 16,18, vgl. Davids Aussagen in 2Sam 22,33.40, Bei Trs Michal ist von der *Kraft* ihrer Liebe zu David, s. TS 16,3, der *Kraft* ihres Glaubens an ihn, s.

TS 57,2, die Rede. Michals Söhne zeichnen sich wie David durch *Mut* aus, s. KS 11,1. Zweite Andeutung einer Bedrohung für David, vgl. KS 89,3-4, TS 94,10-12.

10-16 Perspektive des Erzählers und der ‚Michalsöhne'.

11-13 *durch kleine Aufmerksamkeiten und zarte Fürsorge der gebeugten Frau ihre Liebe ... zeigen:* was Michal nicht von David erhielt, bekommt sie hier. Wie die als zart charakterisierte Michal, vgl. KS 11,10; 16,11; 56,10; 86,12-13, zeigen ‚ihre Söhne' *zarte Fürsorge*. Zum Leitwort *Sorge* s. KS 11,8-9; zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15; zu *gebeugt* vgl. TS 60,13.

KS 90

1-3 Perspektive des Erzählers.

1 *im Hause:* Leerstelle: In wessen Haus? Da hier nicht von anderen Frauen Davids die Rede ist und Michal Merabs Söhne allein aufzieht, ist davon auszugehen, dass sie nicht in Davids Harem lebt, vgl. KS 88,8-9. Sie muss aber in Davids Nähe wohnen, da sie ihn singen hören will und da David Sauls Nachkommen eine Erziehung am Hof angedeihen lassen will, vgl. TS 84,5 - 85,2.

2-4 *eine andere die ... Mutter ... war:* d.i. Merab, s. KS 84,10-14

5-16 Perspektive Michals.

5-6 *Michal ... war auch stark geworden:* Zu Davids Beinamen *der Starke* vgl. TS 67,5; zum *starken und gradlinigen Geist Sauls* in Michal vgl. TS 86,1-3.

6 *an ihren Söhnen:* s. KS 84,10-14, erneute Bezeichnung mit Poss.pron. vgl. KS 89,8-9, nun ganz in ihren Besitz: Anführungs- und Schlusszeichen fehlen.

6-7 *Die Pflichten hatten sie aufgerichtet:* Pflicht kommt von pflegen, vgl. Grimm, 7.Bd. 1889: 1752. Wegen ihres Versprechens an die sterbende Merab, s. TS 84,10-14, kann Trs Michal ihr Lebensziel, jemanden zu *umhegen* und zu *umpflegen*, s. KS 37,1-15, erfüllen. Dieses moralische Aufgerichtet-Sein Michals steht im Gegensatz zu ihrem körperlichen Gebeugt-Sein, vgl. TS 89,12-13.

7-8 *David rückte ihr immer ferner:* gedanklich und emotional; *sies*: Rechtschreibefehler.

9 *alles überdachte:* Generalisierung: was genau? Ihre Träume? Zum Leitwort *denken* s. KS 16,2, zu Michal als Denkerin s. KS 25,1-2; hier Vermischung von Denken und Fühlen.

10 *mit herzbrechender Gewalt:* vom Expressionismus beeinflusste Sprache; zum Leitwort *Herz* s. KS 6,5.

11 *ihre Jungen:* s. KS 84,10-14; erneute Bezeichnung mit Poss.pron., vgl. KS 89,8-9, ohne Anführungs- und Schlusszeichen, vgl. KS 90,6.

11-12 *wenig Zeit für eigene Gedanken: Gedanken* hier im Sinne von Träumen, vgl. KS 37,1-15. Trs Michal kann verdrängen und wird, da sie eine sinnvolle Beschäftigung hat, realistisch.

14 *Geschick:* Aus Michals Sicht ist die Trennung von David durch höhere Mächte verursacht, vgl. KS 88,4-5.

15 *Witwenschaft:* Die Situation von Trs Michal ist nicht so hoffnungslos wie die einer ʾalmānā, *Witwe*, die auf unterster sozialer Hierarchiestufe steht, vgl. z.B. Lev 21,14. Tr evoziert das beliebte Begriffspaar Witwen und Waisen aus dem Tanach, vgl. KS 88,4-5. Beide stehen

sozial zuunterst, beiden muss (wegen JHWH) Recht geschehen, vgl. z.B. Ex 22,21: kol-ʾalmānā wᵉ-yāṯôm lōʾ ṯᵉʿannûn; Deut 10,18: ʿōśeh mišpaṭ yāṯôm wᵉ-ʾalmānā wᵉ-ʾōhēḇ gēr lāṯeṯ lô leḥem wᵉ-śimlāh. Die Situation der Sauliden erinnert an Kgl. 5,1-3; Michals Situation als eine Art Witwe in einem separaten Haus an 2Sam 20,3: ... way-yittᵉnēm bêṯ-mišmereṯ wa-yᵉḵalkᵉlēm wa-ʾᵃlêhem lōʾ-ḇāʾ wat-tihyênā ṣᵉrurôṯ ʿaḏ-yôm muṯān ʾalmᵉnûṯ ḥayyûṯ.

15-16 *ohne daran zu denken*, s. KS 90,11-12; zu Michal als Denkerin s. KS 25,1-2, zum Leitwort *denken* KS 16,2.

16 *ihr noch immer geliebter (Mann):* Zum Leitwort *Liebe* s. KS 8,15. Bezeichnung immer noch mit Poss.pron.

KS 91

1-15 Perspektive Michals.

1 *nur wenige Hallen entfernt:* Leerstelle: Hat Michal ein eigenes Haus oder ist mit *im Hause*, TS 90,1, Davids Palast gemeint? L übersetzt ʾûlām (ʾêlām) so in 1Kön 6,3; 7,6-8.12.19. 21; 1Chr 28,11; 2Chr 3,4; 8,12; 15,8; 29,7.17; Ez 8,16; 40,7-49; 41,25-26; 44,3; 46,2.8; Joel 2,17.

1-2 *als König das Land beherrschte:* s. KS (61,3.4); 67,11-12.12-14; vgl. 2Sam 8,15 way-yimlōḵ dāwiḏ ʿal-kol-yiśrāʾēl wa-yᵉhî ḏāwiḏ ʿōśeh mišpāṭ û-ṣᵉḏāqā lᵉ-ḵol-ʿammô.

2-3 *Seine Siege waren eben Israels Siege:* Zu Davids Siegen über Philister, Moabiter, Aramäer, Edomiter und über Zoba, vgl. 8,1-19. Aus der Fremdwahrnehmung der Könige unter Hadadeser von 10,19 wird Israel als Sieger genannt. Tilgung von 2Sam 7 – Davids Ruhe vor den Feinden, Natans Weissagung, Davids Gebet – obwohl 7,1-16 ein zentraler Text ist, der für das Judentum als Volk, Religion und Nation konstituierend wirkt. Weiterführende Information s. z.B. Schniedewind, William M.: *Society and the Promise to David. The Reception History of 2Sam 7,1-17.* Oxford: University Press 1999. Tramer distanziert sich mit diesen Tilgungen von Forderungen des Jischuv eine jüd. Nation ohne Araber zu errichten. Trs David zeigte sich bis dahin nicht fromm und betete nicht; vgl. KS 71,1-3.14-16.

3-5 *dass der Ewige dem David half überall, wo er ging:* poetisch, ungewöhnliche Syntax: *half* steht im Konsekutivsatz am Schluss; vgl. JHWHs Hilfe für David in 2Sam 8,14de way-yōšaʿ yhwh ʾeṯ-dāwiḏ bᵉ-ḵōl ʾᵃšer hālāḵ bei Zu *Und der Ewige half dem Dawid überall, wo er ging*. Zu Michals Frömmigkeit s. KS 28,2-4.4-5.

4-7 *Auch die Batsebageschichte und den Tod Urias liess sie nicht sehr an sich herankommen:* vgl. 2Sam 11,2-27. Tilgung bei *auch*: was sonst nicht?

7-8 *sie hatte ... anderes zu denken:* zum Leitwort *denken* s. KS 16,2, zu Michal als Denkerin KS 25,1-2.

9 zum Leitwort *sorgen* s. KS 11,8-9.

9-10 *als sich um die Frauen des Königs ... zu kümmern:* vgl. Michals geänderte Haltung mit TS 68-70, 73-83; mit ihrem destruktiven *Kummer* TS 11,8. Zu Davids Hauptfrauen s. 1Sam 25,43; 27,3; 30,5; 2Sam 2,2 (Abigajil und Achinoam), 2Sam 3,2-5 (Achinoam, Abigajil,

Maacha, Haggit, Abital, Egla), zu seinen Nebenfrauen s. 2Sam 5,13.16; 16,21-22; 19,6; 20,3.

10-12 *Auch zum Streite zwischen David und seinem Sohne Absalom:* vgl. 2Sam 13,1 - 19,5. Schreibweise *Absalom* wie Sch, L.

12-15 *sie waren Sauls Enkel und hatten mit David und seinem Stamme nichts zu tun:* vgl. 2Sam 21,8 way-yiqqaḥ ham-melek̲ ... ʾet̲-ḥᵃmēšet̲ bᵉnê mîk̲al bat̲-šāʾûl ... . Sauls Enkel kommen aus dem Stamm Benjamin, David kommt aus dem Stamm Juda, s. KS 89,3-4.

16 Perspektive des Erzählers.

KS 92

1-8 Perspektive des Erzählers.

1 *der Aufstand niedergeschlagen:* zu Schebas Widerstand vgl. 2Sam 20,1-22.

2 *(Da-)vid nach Jerusalem zurückgekehrt:* vgl. 2Sam 20,3a way-yāb̲ōʾ d̲āwid̲ ʾel-bêt̲ô yᵉrûšālaim

3-5 *Es fehlte der Regen und eine grosse Hungersnot brach aus, drei Jahre lang, Jahr um Jahr:* vgl. 2Sam 21,1a wa-yᵉhî rāʿāb̲ ... šālōš šānîm šānā ʾaḥᵃrê šānā; Tr schreibt für rāʿāb *eine Hungersnot* wie Zu, Be, Bu und Graetz 1908:222; für šālōš šānîm *drei Jahre lang* wie Zu und Bu. Für šānā ʾaḥᵃrê šānā eigene Übersetzung. Füllen der Leerstelle, warum Hungersnot ausbricht; im Gegensatz zu Tr ist erst in 2Sam 21,10 von Regen die Rede.

5-7 *David betete vor dem Antlitz des Ewigen:* vgl. 2Sam 21,1b wa-yᵉb̲aqqēš dāwid̲ ʾet̲-pᵉnê yhwh. Übersetzung (abgesehen von *und*) wie Zu; *aber Regen fiel nicht* (7)*:* Während der David des Prätextes sich an JHWH wendet, und dieser umgehend reagiert, betet Trs David vergeblich (um Regen?). Hier betet Trs David das erste Mal. Reagiert JHWH darum lange nicht?

7-8 *Endlich tat es Gott dem David kund:* vgl. 2Sam 21,1c way-yōʾmer yhwh. Kein Übersetzer schreibt *Gott* für JHWH. Durch den Begriff *endlich* weist Tr auf die schwierige Kommunikationssituation zwischen David und JHWH hin. L übersetzt yād̲aʿ hif in 1Chr 16,8; Hiob 26,3; Ps 16,11; 143,8 mit *kund tun*.

8-16 bis TS 93,3 Perspektive ‚Gottes'/dir. lange Rede ‚Gottes': ein Ausrufezeichen steht für Nachdruck, ein Fragezeichen für eine rhetorisch geschlossene Frage, keine Anführungs- und Schlusszeichen; vgl. mit der kurzen Rede JHWHs in 2Sam 21,1de: ʾel-šāʾûl wᵉ-ʾel-bêt̲ had-dāmîm ʿal-ʾᵃšer-hēmît̲ ʾet̲-hag-gib̲ʿōnîm. Im Gegensatz zum Prätext: hier kausaler Zusammenhang von Sauls Verhalten und der Hungersnot durch dreimalige Wiederholung von *(des-) wegen* (TS 92,8.16; 93,1; 93,2) und *weil* (TS 93,1), vgl. Zu und T, die Sauls Schuld durch zwei *wegen* und und einem *weil* hervorheben: *Wegen Schaül's/Schauls und wegen des Hauses der Blutschuld, weil er die Gibeonim/Gib'oniter getödtet/getötet hat.*

8-9 *Wegen eines Schwures ist ausgedörrt das Land:* Im Gegensatz zum Präext erzählt Trs *Gott*, nicht die Erzählerschaft, vom Schwur der Israeliten, vgl. 2Sam 21,2e û-b̲ᵉnê yiśrāʾēl nišbᵉʿû lāhem und Jos 9,15ab (s.u.). Zum Leitwort *Schwur/schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

9-13 *Als ihr ins Land kamt, habt ihr nicht geschworen, ihr und all eure Fürsten, Josua an der Spitze, den Leuten von Gibeon nicht ans Leben zu gehen:* Vgl. Jos 9, v.a. 9,15: ... way-yikrōt (yᵉhôšuaʿ jhs) lā-hem bᵉrît lᵉḥayyôtām way-yiššābᵉʿû lāhem nᵉśîʾê hā-ʿēdā; Schreibweise *Josua* wie Sch und L, *Fürsten* für nᵉśîʾim wie Zu, T, G und Bu. Zum Leitwort *Schwur/ schwören* s. KS 5,5-6.5.6.

13-16 *Und doch hat Saul sie zu töten gesucht, all ihre Priester hat er niedergemacht, als er eiferte gegen dich und für das Volk Israel und Juda:* Kombination der Erzählung der Gibeonim in 2Sam 21,2 mit derjenigen der Priester von Nob in 1Sam 22,6-21. Vgl. v.a. 2Sam 21,2e-f wa-yᵉbaqqēš šāʾûl lᵉhakkōtām bᵉ-qannōʾtô li-bnê-yiśrāʾēl bei Be: *Saul aber hatte sie zu töten gesucht, als er eiferte für Israel und Juda;* Zu: *und Schaul hatte sie zu tödten gesucht, da er eiferte für die Kinder Jisraël und Jehudah;* T: *dann aber hatte Schaul sie zu töten gesucht, da er für die Kinder Jisraël und Jehuda eiferte* mit 1Sam 22,18, wo Doeg in Sauls Auftrag die Priester erschlug: ... way-yissōb dôʾēg hā-ʾᵃdōmî way-yipgaʿ-hûʾ bak-kōhᵃnîm ... . Tr übersetzt way-yipgaʿ-hûʾ ähnlich wie Zu*: und er stiess ... nieder* und Bu: *und hieb ... nieder. gegen dich* (15): d.i. gegen David, steht nicht im Prätext.

KS 93

1-3 Rede/Perspektive ‚Gottes'.

1-2 *(We-)gen dieser Blutschuld ists, weil er die Gibeonim getötet hat:* vgl. 2Sam 21,1d-e: ʾel-šāʾûl wᵉ-ʾel-bêt had-dāmîm ʿal-ʾᵃšer-hēmît ʾet-hag-gibʿōnîm bei T: *Wegen Schauls und wegen des Hauses der Blutschuld, weil er die Gib'oniter getötet hat;* Schreibweise *Gibeonim* wie Zu und G; dāmîm, *Blutschuld,* wie Zu, T und Bu.

2-3 *Deswegen ist kein Regen und kein Brot:* Das Verschliessen des Himmels, damit kein Regen falle und das Land unfruchtbar werde, ist die Bestrafungsart eines zornigen JHWH; vgl. z.B. Deut 11,17: wᵉ-ḥārā ʾap-yhwh bā-kem wᵉ-ʿāṣar ʾet-haš-šāmayim wᵉ-lōʾ-yihyeh mātār wᵉ-hā-ʾᵃdāmā lōʾ tittēn ʾet-yᵉbûlāh ... .

4-12 Perspektive der Erzählerschaft und der Gibeonim.

4-5 *Die Männer von Gibeon, nicht Geld und nicht Silber verlangten sie:* vgl. 2Sam 21,4ab way-yōʾmrû lô hag-gibʿōnîm ʾên-lānû kesep wᵉ-zāhāb ʿim-šāʾûl wᵉ-ʿim-bêtô. Tilgung der Erläuterungen zu den Gibeonim von 2Sam 21,2cd und ihrer ausweichenden Rede von 21,4c. Für kesep wᵉ-zāhāb, *Silber und Gold*, schreibt Tr *Geld* und *Silber.* Geld in Form von Münzen kam erst unter den Griechen in Umlauf. Richtet Tr sich nach Sch, L 1912 und Zu, die verkehrt herum mit *Gold und Silber* übersetzen? Lässt er sich von kesep im Ivrit, *Geld,* beeinflussen und korrigiert die deutsche Vorlage? Dass *Silber* für zāhāb falsch ist, scheint er nicht bemerkt zu haben. Oder richtet er sich nach einem Aphorismus von Christoph Lehmann (1579-1639) in *Politischer Blumengarten* 1622: *Geborgt Geld und Silber wird zu Bley, sobald mans wieder fordert*; zitiert nach www.aphorismen.de/zitat/200120, abgerufen am 12.12.2016.

5-6 *als der König David sie vor sich kommen liess:* vgl. 2Sam 21,2 a way-yiqrāʾ ham-melek̲ lag-gib̲ʿōnîm. Im Gegensatz zum Prätext erscheint neben dem Titel der Name *David*. Erst in 2Sam 21,3 steht *David* ohne Königstitel.

6-9 Tilgung eines Grossteils des Gesprächs zwischen dem König, resp. David und den Gibeonim, z.B. das Lavieren der Gibeonim und Davids Wunsch nach Segnung des Erbteils in 2Sam 21,3-4. *„Nur an den Söhnen des Mannes, der uns aufgerieben und ohne Zuflucht gemacht hat, kann uns Sühne werden":* vgl. 2Sam 21,5-6: ... hā-ʾîš ʾᵃšer killānû wa-ʾᵃšer dimmā-lānû nišmad̲nû mê-hit̲yaṣṣēb̲ bᵉ-k̲ol-gᵉb̲ul yiśrāʾēl/yuttan-lānû šib̲ʿā ʾᵃnāšîm mib-bānāyw wᵉ-hôqaʿᵃnûm la-yhwh ... . Bei Trs Gibeonim schimmern bei ihrer Syntax keine Emotionen durch; sie sagen unverhohlt, was Sache ist. Im Gegensatz zu 2Sam 21,6b verschweigen sie Details zur Hinrichtung und sprechen nur von *Sühne* (9), womit sie die Frage des Königs von 2Sam 21,2c, ein û-b̲am-mā ʾᵃk̲appēr, aufgreifen. Tr schreibt für hā-ʾîš ʾᵃšer killānû wie Zu: *Der Mann, der uns aufgerieben.*

10-11 *„Sieben Männer aus dem Hause Sauls, die liefere uns aus!":* vgl. 2Sam 21,6a yuttan-lānû šib̲ʿā ʾᵃnāšîm mib-bānāyw, wobei der hebr. Satz hier umgestellt wird und aus der vorsichtigen Forderung der Gibeonim in der Passivform ein an König David gerichteter Imperativ mit Ausrufezeichen wird.

11-12 *Da sagte der König: „Ich will sie holen":* vgl. 2Sam 21,6cd way-yōʾmer ham-melek̲ ʾᵃnî ʾettēn. Im Gegensatz zum Prätext wiederholt Trs König nicht (wie ein Untergebener) das nāt̲an, *geben,* der Sauliden in seiner Antwort. Sowohl der König des Prätextes wie auch Trs König handeln im Grunde nicht auf Anweisung von oben (JHWH), sondern von unten (Gibeonim).

12. Abschnitt

14-16 Perspektive des Erzählers (und Davids).

14-15 *Und er holte die beiden Söhne der Rizpa, die sie Saul geboren:* Die Poesie des Satzes steht im Widerspruch zur Ungeheuerlichkeit des Inhalts. Wiederholung des Verbs *holen,* vgl. TS 93,13. So nimmt Tr das doppelte nāt̲an, *geben,* von 2Sam 21,6 auf. Was Trs König David in dir. Rede (12) ankündigte, führt er eigenhändig durch, vgl. 2Sam 21,8ab way-yiqqaḥ ham-melek̲ ʾet̲-šnê bᵉnê riṣpā b̲at̲-ʾayyā ʾᵃšer yālᵉd̲ā lᵉ-šāʾûl ʾet̲-ʾarmōnî wᵉ-ʾet̲-mᵉp̲ib̲ōšet̲ bei T *Da nahm der König die beiden Söhne Rizpas ..., die sie Schaul geboren ...* (ebenfalls ohne konjugiertes Verb am Ende des Relativsatzes). Im Gegensatz zum Prätext wird Rizpas Herkunft nicht näher beschrieben und ihre Söhne bleiben namenlos. Das way-yiqqaḥ ham-melek̲ kann die Vorstellung hervorrufen, dass der König mit eigenen Händen die Sauliden aus Israel wegnimmt, was Tr aufnimmt. TS 93,11- 95,8 nimmt thematisch TS 63,1 - 64,2, vgl. 2Sam 3,13-15 auf, wo David die Sauliden, inkl. Paltiel auffordert, sofort Michal auszuliefern und jeglicher Widerstand zwecklos ist. Im Unterschied zu TS 63,3, wo David Sauls Tochter zu sich holen liess, holt er hier in seiner Funktion als *König* (11) *selbst* (15) Sauls männliche Nachkommen. Vgl. diese erneute Forderung Davids mit der Forderung des Hugenottenverfolgers in Meyers Gedicht *Die Füsse im Feuer.* Auch dieses wirft die

Frage nach Schuld und Vergeltung auf, zeigt aber eine andere Lösung als Rache, s. KS 63,4-5. Tilgung von 2Sam 21,7, Verschonung Mefiboschets. Das Tun von Trs König David ist im Licht von TS 84,14 - 85,2 besonders stossend. Auch durch das Motiv der *Waisen* und *Witwen* aus der Tora wird Davids Tun verurteilt, s. KS 90,15. Die Situation von Sauls Nachkommen, die Tr zeichnet, klingt in Klg 5, v.a. Klg 5,1-3.7-8.16,19-22 an.

15-16 *Selbst hiess er sie:* Nochmalige Betonung der persönlich überbrachten Befehle, vgl. auch Davids Betonung gegenüber der Gibeonim in 2Sam 21,6 ʾanî ʾettēn.

KS 94

1-3 Perspektive des Erzählers.

1 *(hiess er sie ... gehen als Sühne-)opfer mit den Gibeonim:* von ḫaṭṭāʾṯ, *Sühn(e)opfern*, ist in 2Sam 21 nicht die Rede. Menschen sind bei den Israeliten nie ḫaṭṭāʾṯ, vgl. z.B. Ziegenböcke in Lev 4,24-25; Num 7,16-87; Lämmer in Lev 4,32-34; Num 6,14-16; Tauben in Lev 5,7-9; Mehl in Lev 5,11-12. Das Judentum lehnt die christl. Sühneopfertheorie vehement ab. Juden- und Christentum interpretieren schon Gen 22 (in Gen 22,2.7.13 ist von ʿōlā, *Brandopfer* die Rede) grundverschieden als Bindung, resp. als Opferung Isaaks. Das Wichtigste im Zusammenhang mit Sühne im Judentum ist Reue, nicht Opfer. Tr verurteilt hier durch den Begriff *Sühneopfer* im Zusammenhang mit Menschen das Tun seines Davids.

2-3 *Dann schritt er weiter ... zu den Gemächern der Michalssöhne:* Tilgung: Wo befinden sich diese? In Davids Palast? Ist dies ein Widerspruch zum *Hause* (Michals), TS 91,1? Die *Michalssöhne* sind wie in 2Sam 21,8 namenlos; zu *Gemach* s. KS 16,11.

4 *von ferne den König gehört:* zu Davids ungeschickt lautem Auftreten vgl. KS 94,9-10. Vgl. den lärmenden König David mit dem polterndem Hugenottenverfolger in Meyers *Die Füsse im Feuer.* Unterstützt übermässig lautes Auftreten Autorität, vgl. Sauls schwerer Tritt TS 48,2? Zu *König* (David) s. KS 93,5-6.

5 *wohl wissend*, *was sein Wille war:* Leerstelle: Woher wissen die Michalsöhne von Davids Wille? Hat er ihn so laut den Rizpasöhnen kund getan, dass sie ihn hörten? Tr spricht vom Wille des Königs, nicht vom Wille JHWHs oder der Gibeonim; zu rāṣôn im Sinne von *Wille* JHWHs vgl. z.B. Ez 10,11; Ps 40,9; 103,21; 143,10; 145,16; zu rāṣôn im Sinne von *Wille* bei Menschen vgl. z.B. Dan 11,3.16.36 (König); Neh 9,24 (Kinder Israels); 9,37 (Könige); Est 1,8 (jeder); 9,5 (Juden); Ps 145,19 (Gottesfürchtige).

6 zu *ihre Mutter* s. TS 88,11.

7-8 Michals Raum, ein beschränkter Frauenraum, ist noch stärker eingeschränkt: ein *Ruhebett* im *Nebenraum*. ‚Ihre Söhne' hoffen, dass sie dort nichts vom *Willen* des Königs hört. Während David sich nähert, kann sich die Königstochter und einstige Königin nicht mehr bewegen. Aus der *zarten Michal*, s. KS 11,10, ist eine *Gebrechliche* geworden. Sie steht so für den definitiven Zusammen-‚Bruch' von Sauls Haus .

8 *Ruhebett:* L 1912 übersetzt ʿereś so; vgl. z.B. Amos 3,12; 6,4. Während Michal mit dem Trick der Terafim im Bett Davids Leben rettete, steht es hier (wie meist auch im Tanach) für Krankheit und Tod, vgl. KS 45,4.

9-10 *laut, viel zu laut sprach er:* Tilgung: für wen zu laut? Leerstelle: Wozu spricht er laut? Muss er sich selber überzeugen? Verhält er sich wie ein Kind, das laut spricht und singt, wenn es in den Keller zu steigt? Zum ungeschickten David s. TS 30,11-31,8; 44,1-3; 78,14-16; 80,4-83,9; 93,11-94,12.

10-12 *Gott habe sie ausersehen, das Land zu retten, - deshalb müsse er sie ausliefern ...* : Indir. Rede des Königs; die Ungeheuerlichkeit seiner Worte kann dadurch nicht gemindert werden. Anstössig wirkt das Auftreten des mächtigen David gegenüber Kleinen (Sauls Enkel sind nur *fast* Männer, vgl. TS 88,14-15), vgl. das kleine Volk in Deut 7,7; Deut 14,2; 26,18-19; Ex 6,6-7;19,3-6; 33,16; Lev 20,26; das Hannalied in 1Sam 2,1-10. Im Zusammenhang mit Saul erscheint bāḥar in 1Sam 8,18; 10,24; 12,13, bei David nur als Selbstaussage in 2Sam 6,21. Gemäss JHWH in 1Sam 16,1 ist ein Isaisohn zum König *ausersehen*, nicht auserwählt: kî-**rāʾîṯî** bᵉ-b̲ānāyw lî melek̲. Gemäss Trs David hat nun der ‚Gott', der ihn zum König ausersehen hat, die Michalsöhne zum Tod ausersehen, was er beschönigend mit *das Land zu retten* verbrämt. Die kausale Verbindung mit der Konjunktion *deshalb* und dem Modalverb *müssen* und die Berufung auf *Gott* werfen ein schlechtes Licht auf ihn: Wo sagt Gott, dass die Michalsöhne zum Tod *ausersehen* sind? Auf TS 94,5 ist vom *Willen* des Königs die Rede. Zu David, der es mit der Wahrheit nicht genau nimmt vgl. 1Sam 17,36 20,5-6; 21,14. Zynisch ist Davids *retten* (11) im Zusammenhang von 1Sam 19,11-12 und TS 43,13-16, wo Michal sein Leben rettete und ihn nicht ihrem Vater auslieferte.

12-14 *Sauls Enkel standen aufrecht ... und blieben still:* Im Gegensatz zum ungeschickt lärmenden König David (94,4.9), der sich wie ein ungehobelter Knecht verhält, der auf höheren Befehl hin handelt, vgl. den polternden Hugenottenverfolger in Meyers *Die Füsse im Feuer*, bewahren Sauls Enkel königliche Haltung und erinnern an die tapfer schweigende, zu Tode gefolterte Meyersche Hugenottin. Ist Schweigen Ausdruck von Widerstand? Oder von Ohnmacht des schwach gewordenen Hauses Sauls? Oder verschlägt es den Sauldiden ob Davids Falschheit, auf die es keine passende Entgegnung gibt, die Stimme?

14 *Der Aufschrei der alten Frau:* steht im Gegensatz zum Schweigen der Saulenkel. Die Szene erinnert an den Streit zwischen Michal und David, wo auch beide schreien, und aus welchem David als der Stärkere hervorgeht; vgl. TS 80,8; 82,15. Zu *Nebenzimmer* s. *Nebenraum* KS 94,7-8.

16 *hören musste:* aufgrund von Davids viel zu lauter Stimme.

KS 95

1 *(was das Schicksal) ihrer Söhne werden sollte:* Tilgung von Einzelheiten des ungeheuerlichen Schicksals von Michals Söhnen. Indem von *ihren Söhnen,* nicht von Sauls Enkel die Rede ist, stellt Tr die Szene in den Kontext von Michals, nicht von Sauls Handeln, vgl. 1Sam 19,11-12.

1-2 *war wohl zu schwach gewesen:* Michals Aufbegehren wird nicht gehört/will nicht gehört werden. Sie lehnt sich zum dritten Mal vergeblich auf; vgl. TS 49,10-51,9; 77,11-83,2. Vgl.

die erfolgreichere Protestmethode Rizpas gegen das unethische Verhalten Davids in 2Sam 21,10.

3-16 Perspektive der Michalsöhne.

4-5 *Wenig Zeit blieb den Michalsöhnen zum Abschiednehmen*, vgl. 1Sam 19,11-12 und TS 44,4-12, wo Michal nur wenig Zeit zum Abschiednehmen von David blieb. Nirgends, weder im Prätext noch bei Tr ‚verabschiedet sich David von Michal.

5 *Spruch:* hier Befehl, ‚Richterspruch'; *Spruch* verwendet L-1525 für māšāl; vgl. z.B. Num 23,7.18; 24,3.15.20-21.23, was hier nicht gemeint ist.

6-8 *sich den Gibeonim zu stellen und mit ihnen zu ziehen:* vgl. 2Sam 21,9a way-yittᵉnēm bᵉ-yaḏ hag-giḇʿōnîm. Tilgung, was dies konkret bedeutet, vgl. 2Sam 21,9b.

8-10 Dir. Rede ohne Anführungs- und Schlusszeichen; zwei Fragen der Michalsöhne; Ungeheurlichkeit des königlichen Befehls wird durch Tilgungen *es* (was?) und *Wahrheit* (worin besteht diese?) und die Generalisierung *man* (wer genau?) ausgedrückt. Warum erwähnen die jungen Männer Michals Namen: Geht es um dessen Bedeutung? Geht es darum, auf den Unterschied ihres Verhaltens zu dem Davids hinzuweisen?

10-11 *Schwerer als der Weg zur Richtstatt:* vgl. 2Sam 21,9b way-yōqîʿum bā-hār li-p̱nê yhwh. Erstmals wird hier aus Sicht der Michalsöhne von Hinrichtung, nicht von Opferung (!) gesprochen. Füllen der Leerstelle, wie es ihnen mit dem Befehl Davids ergeht. Wie Michal denken sie vor allem an das Wohlergehen anderer.

12 Zu *Nebengemach* s. *Nebenraum* KS 94,7-8; *Nebenzimmer* TS 94,15. Während David in Hallen residiert, vgl. TS 91,1, ist Michal in einem Nebengemach; zu *Gemach* s. KS 16,11.

13-14 *Doch es blieb keine Überlegung:* korrekt wäre: *Doch es blieb ihnen keine Zeit für weitere Überlegungen*. Drückt diese Auslassung Zeitdruck aus?

14-15 *ohne ihren Segen wollten sie nicht scheiden:* Normalerweise segnen Väter ihre Söhne, vgl. z.B. den Segen Isaaks für Jakob in Gen 27; den Davids für Absalom in 2Sam 13,25.

15-16 *Als sie aber die Tür öffneten:* Zu deleṯ für Tür (zu einem Raum) vgl. z.B. Ri 3,23-25. Projiziert hier Tr Zimmertüren seiner Zeit in die Davids?

16 *zaghaft*: Hier verhalten sich Michals Söhne wie ihre ‚Mutter', s. KS 6,7. Ihr Verhalten steht im Gegensatz zu Davids Verhalten, vgl. TS 94,3-4.9-10.

KS 96

1-10 Perspektive des Erzählers und der Michalsöhne.

1-2 *lag Michal sanft und still in tiefem Schlafe:* Leerstelle: Wie kann Michal sanft, still und tief schlafen, wenn sie gerade noch geschrien hat, vgl. TS 94,14? Perspektive der Michalsöhne, vgl. die Perspektive des Erzählers TS 96,8-10.

2-4 *eine Hand ... ausgestreckt:* zur ausgestreckten Hand Israels vgl. Gen 48,14 way-yišlaḥ yiśrāʾēl ʾeṯ-yᵉmînô way-yāšeṯ ʿal-rōʾš ʾep̱rayim wᵉ-hûʾ haṣ-ṣāʿîr wᵉʾ-eṯ-śᵉmōʾlô ʿal-rōʾš mᵉnaššeh ... *; wie zum Segen*: Interpretation der Michalsöhne, s. auch KS 95,14-15. *Da neigte ein jeder seinen Kopf unter die Hand:* Leerstelle: Lassen sich die zum Tode verurteilten Sauliden durch die tote Saulstochter segnen?

6 *eine zweite Mutter:* die erste Mutter ist Merab.

7 *Frieden kam über sie:* šālôm ʿal-, *Friede über (Israel)* vgl. Ps 125,5; 128,6. Vgl. auch A"H = ʿālāyw ha-šālôm (עליו השלום = ע״ה) bei Toten.

8 *Nun sorgten sie nicht mehr:* mit ihrer (Für-)Sorge vgl. TS 89,12 erweisen sich die jungen Männer als Söhne Michals. Zum Leitwort *Sorge* s. KS 11,8-9.

8-10 *Bald, in wenigen Stunden, wird sie alle sechs der ewige Schlaft vereinen:* vgl. 2Sam 21,9c way-yippᵉlû šᵉḇaʿtām yāḥaḏ. Im Gegensatz zum Prätext werden nicht die Söhne Rizpas und die Michals zusammengezählt, sondern die Anzahl Mitglieder der ‚Michalfamilie'. Hinsichtlich der Hinrichtungsart durch die Gibeonim und Davids Unterlassung einer Beerdigung: hier beschönigende Vereinigung im ewigen Schlaf. Füllen der Leerstelle von 2Sam 21,10, wo Michal ist, als Rizpa die sieben Leichname bewacht: Sie ist tot.

12 Der ungewöhnliche Punkt nach ENDE bedeutet, dass die Erzählung über das Saulidische Königreich (resp. die Erzählung über die zionistischen Jeckes) definitiv abgeschlossen ist.

Literaturverzeichnis

In Wertschätzung der geleisteten Arbeit von Verlegern und in Erinnerung an die heute zum Teil vergessenen jüdischen Verlage werden alle Verlagshäuser aufgeführt.

Primärliteratur

The Aleppo Codex. Provided with massoretic notes and pointed by Aaron Ben Asher. The codex considered authoritative by Maimonides. Part One. Plates. Moshe H. Goshen-Gottstein (Ed.). Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University 1976. Online: http://www.aleppocodex.org/newsite/index.html, abgerufen am 3.2. 2015.

Die Bibel in Bildern. 240 Darstellungen, erfunden und auf Holz gezeichnet von Julius Schnorr von Carolsfeld. Leipzig: Wigand 1860. (Neuaufl. Zürich: Theol. Verlag 1988).

Bibel in gerechter Sprache. Ulrike Bail et al (Hgg.). Gütersloh: Gütersloher Verl. 2006.

Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und des Neuen Testaments mit den Spätschriften des Alten Testaments, Deuterokanonische Schriften, Apokryphen. (Gemeinsame Bibelübersetzung im Auftrag und in Verantwortung v. Deutsche Bibelgesellschaft [Evangelisches Bibelwerk], Katholisches Bibelwerk Stuttgart et al). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2., durchgesehene Aufl. 1982.

Die Bibel nach Martin Luther in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Version 2.5 on Accordance Version 9.6, Mai 2012.

Die Bibel oder Die ganze Heilige Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Uebersetzung Martin Luthers; neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Ev. Kirchenausschuss genehmigten Text. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1912. Online: www.bibel-online.net, abgerufen zwischen 1.1.2012 und 1.1.2017.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Karl Elliger/William Rudolph et al (Eds.). 4th corrected Ed. by Adrian Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1966, 1977, 1983 with Westminster Hebrew Bible Morphology. Version 4.14 on Accordance Version 9.6.

Bücher der Geschichte. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Heidelberg: Lambert Schneider. 8. Aufl. der neubearb. Ausgabe von 1955, 1985.

Chamischa chomschi Tora im Megiloth uhaftarot, bilaschon aschkenas, Zenna urenna. Banot Zion betrah. Jakob ben Izchaq. Sulzbach: o.V. 1799.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament. Hg. i. Auftr. der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz et al. Stuttgart: 1980, auf www.bibelwerk.de/home/einheitsuebersetzung, abgerufen zwischen 1.1.2012 und 1.1.2017.

Ginzberg, Louis: *The Legends of the Jews VI.* Notes to Volumes III and IV. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 5729/1968.

Goldschmidt, Lazarus: *Der Babylonische Talmud.* Baba Bathra/Synhedrin (1. Hälfte). Berlin: Jüdischer Verlag 1967.

Haus-Bibel. Die ganze heilige Schrift. Nach dem Urtext und mit Berücksichtigung der besten Übersetzungen. Hg. v. Franz Eugen Schlachter. Biel: Verlag der ‚Miniatur-Bibel' 1907.

Die heiligen Bücher des alten Bundes (drei Teile: Das Fünfbuch Moses, die ersten und die letzten Propheten), übertragen durch Lazarus Goldschmidt. [Berlin]: [Reiss] [1921-1925].

Die Heilige Schrift des Alten Testaments. In Verbindung mit Professor Baethgen et al. übers. und hg. v. E. Kautzsch. Freiburg i.Br./Leipzig: Mohr 1894.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Unter Berücksichtigung der besten Übersetzungen nach dem Urtext übers. von Franz Eugen Schlachter. Genf/Zürich: Haus der Bibel 1951.

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Hg. vom Kirchenrat des Kantons Zürich. Zürich: Verlag der Zürcher Bibel, 1970 [=1942, nach der neuen Übersetzung von 1907-1931].

Die Heilige Schrift neu ins Deutsche übertragen. Auf Veranlassung der jüd. Gemeinde Berlin hrsg. von Harry Torczyner [Tur-Sinai, Naftali Hirts] unter Mitarb. von Elias Auerbach et al. Frankfurt a.M.: Kauffmann 1937 (entspricht Sonderausgabe in Einzelbänden 1934-1936).

Hermann, Matthias: *72 Buchstaben*. Gedichte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.

Hermann, Matthias: *Die Hochzeitsnacht von Sauls Tochter.* In: 72 Buchstaben. 1989:44.

Hermann, Matthias: *Der gebeugte Klang.* Gedichte. Tübingen: Klöpfer & Meyer 2002.

Hermann, Matthias: *Ahasver-Gedichte*. Berlin: Edition Noack & Block 2013.

Hermann, Matthias: *Michals Spottlied.* In: *Ahasver-Gedichte*. 2013:108-111.

Lasker-Schüler, Else: *Abigail.* In: *Berliner Tagblatt*, Jg. 52, Nr. 491, Morgen-Ausgabe vom 19. Okt. 1923.

Lasker-Schüler, Else: *Abigail.* In: Dies: *Konzert*. Berlin: Rowohlt 1932:85-86.

Else Lasker-Schüler. Eine Einführung in ihr Werk und eine Auswahl von Werner Kraft. Wiesbaden: Steiner 1951.

Else Lasker-Schüler. Gedichte, Prosa, Schauspiele, Briefe, Zeugnis und Erinnerung, ausgewählt und hg. v. Ernst Ginsberg. München: Kösel 1951.

Else Lasker-Schüler. Gesammelte Werke in drei Bänden. Bd. I. Gedichte 1902-1943. Friedhelm Kemp (Hg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.

Lasker-Schüler, Else: *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe.* 11 Bde. Im Auftrag des Franz Rosenzweig Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach am Neckar hg. v. Norbert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky et al. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag 1996-2010.

Josephus Flavius: *Jüdische Altertümer mit Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese* (Ed. minor). Berlin 1888-1895. Übers. und mit Einl. und Anm. vers. von Heinrich Clementz. Neu gesetzte und überarb. Ausg. Wiesbaden: Matrixverl. 2004.

The works of Josephus Flavius. Complete and Unabridged. William Whiston (Transl.). New Updated Edition. Peabody Mass: Hendrickson 1987, Version 1.3 auf Accordance Version 9.6.

Miqra we-Tirgumo. Die Heilige Schrift. Neu ins Deutsche übertragen von N. H. [Naftali Hirts] Tur-Sinai mit dem hebräischen Text nach M.H. Letteris. 4 Bde. Jerusalem: The Jewish Publishing House [1954-1959].

Pentateuch und Haftaroth. Hebräischer Text und deutsche Übersetzung mit Kommentar in fünf Bänden von Joseph Herman Hertz. Berlin: Jüdischer Verlag 1937-1938. (Neuaufl.: Zürich: Morascha 1984).

Die Schrift. 15 Bde. Zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Berlin: Schneider 1926-1938.

Die Schrift. 4 Bde. Verdeutscht von Martin Buber, gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Neubearb. Ausg. Köln/Olten: Jakob Hegner 1954-1962.

Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Heidelberg: Lambert Schneider. 6. Aufl. der neubearb. Ausgabe von 1962, 1986.

Sefer Netiwot ha-Schalom. Buch der Friedenspfade. Die Tora nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen. Annette Böckler (Hg.). Berlin: Jüdische Verlagsanstalt Berlin 2001.

Septuaginta. Id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno. Editit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Wolfgang Kraus/Martin Karrer et al (Hgg.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009.

The Septuagint in English by Sir Lancelot C.L. Brenton. London: Samuel Bagster & Sons 1851, Version 2.5 auf Accordance Version 9.6.

Seder ha-Haftarot. Die Haftoroth übersetzt und erläutert von Mendel Hirsch. Frankfurt a.M.: A. J. Hofmann 1896.

Tora Neviim Ketuvim. Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Texte. Unter der Redaction von Dr. [Leopold] Zunz, übersetzt von H. Arnheim, Dr. Julius Fürst, Dr. M. Sachs. Berlin: von Veit 1838.

Tora Neviim u-Ketuvim. Die Heilige Schrift nach dem masoretischen Text neu übersetzt und erklärt von S[imon] Bernfeld. Ausgabe für Schule und Haus. Erster Teil. Frankfurt a. M.: J. Kauffmann, 3., neu durchgesehene Aufl. 1913. (1. Aufl. 1896).

Tramer, Hans: *Die Messiasbraut.* In: Der Morgen. Monatszeitschrift der Juden in Deutschland 12, 4. 1936:179-182. Online: http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2895450, abgerufen am 25.2.2014.

Tramer, Hans: *Zionistisches Mönchstum und Jüdische Wirklichkeit. Ein Wort an die „Idealisten“ unter uns.* In: Ders. (Hg.): Palästina im Kriege. Eine Schriftenfolge. Tel Aviv: Matara 1939.

Tramer, Hans: *Die Verantwortung des Dichters.* In: Ders. (Hg.): Fragen der Zeit. Eine Schriftenreihe. Tel-Aviv: Joachim Goldstein 1939.

Tramer, Hans: *Michal. Liebe und Leid einer Königin.* Novelle. Tel Aviv: Matara 1940.

Tramer, Hans: *In Breslau 1932 und in Berlin 1932/33*. Yad Vashem Archives, Ball-Kaduri Collection 01/145, 1957.

Tramer, Hans: *Bericht zur individuellen Sozialarbeit des IOME 1958*. Center for Jewish History Leo Baeck Institute. Online: http://access.cjh.org/home.php?type=extid&term=1712323#1, abgerufen am 13.6. 2014.

Tramer, Hans: *Über deutsch-jüdisches Dichtertum. Zur Morphologie des jüdischen Bekenntnisses.* In: Bulletin für die Mitglieder der ‚Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Institute’. Nr. 2/3. Febr. 1958:88-103.

Tramer, Hans: *Jüdischer Wanderbund Blau-Weiss. Ein Beitrag zu seiner äusseren Geschichte.* In: Bulletin des Leo Baeck Instituts. 5. Jg. Nr. 17. Juni 1962:23-43.

Tramer, Hans: *In Zwei Welten.* Siegfried Moses zum 75. Geburtstag. Tel-Aviv: Bitaon (IOME) 1962.

Tramer, Hans: *Brods Hofmannsthal-Huldigung*. In: Hugo Gold (Hg.): Max Brod. Ein Gedenkbuch. 1884-1968. Tel Aviv: Olamenu 1969:71-76.

Tramer, Hans: *Das Judenproblem im Leben und Werk Ludwig Meidners.* In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 1977/78. Neue Folge. 16./17. Jg. Nr. 53/ 54. 1977/78: 75-132.

Tramer, Hans: *Eduard Strauss und seine Freundschaft mit Franz Rosenzweig und Martin Buber*. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 1977/78. Neue Folge. 16./17. Jg. Nr. 53/54. 1977/78:147-158.

Weil, Grete: *Ans Ende der Welt*. Erzählung. Berlin (DDR): Volk und Welt 1949.

Weil, Grete: *Zur Gestalt des Nathan.* Gedanken einer jüdischen Emigrantin. In: das neue forum. 6. Jg., Heft 2. 1956/57:22-24.

Weil, Grete: *Tramhalte Beethovenstraat*. Roman. Wiesbaden: Limes 1963.

Weil, Grete: *Happy, sagte der Onkel*. Drei Erzählungen. Wiesbaden: Limes 1968.

Weil, Grete: *Meine Schwester Antigone*. Roman. Zürich/Köln: Benziger 1980.

Weil, Grete: *Der Brautpreis*. Roman. Zürich/Frauenfeld: Nagel & Kimche 1988.

Weil, Grete: *The Bride Price*. John S. Barett (Transl.). Boston: Godine 1992.

Weil, Grete: *Spätfolgen*. Erzählungen. Zürich/Frauenfeld: Nagel & Kimche 1992.

Weil, Grete: *Leb ich denn, wenn andere leben.* Zürich/Frauenfeld: Nagel & Kimche 1998.

Weil, Grete: *Erlebnis einer Reise. Drei Begegnungen*. Zürich/Frauenfeld: Nagel & Kimche 1999 (1932).

Wünsche, August: *Eine Sammlung alter Midraschim. Zweite Lieferung: Der Midrasch Bereschit Rabba.* In: Bibliotheca Rabbinica. Leipzig: Otto Schulze 1880.

Wünsche, August: *Der Midrasch Mischle.* Leipzig: Otto Schulze 1885.

Wünsche, August: *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen.* 1. Bd. Trier: Sigmund Meier 1892.

Wünsche, August: *Aus Israels Lehrhallen V.1. Der Midrasch Samuel.* Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1967 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1910).

Zejenah urejenah. Ja'aqob ben Jzchak Aschkenazi. Metz: de l'Imprimerie de Joseph Antoine, imprimeur ordinaire du Roi 1768 .

Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W.: *Prismen – Kulturkritik und Gesellschaft.* Frankfurt a.M. 1953.

Alter, Robert: *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel.* N.Y./London: W.W. Norton 1999.

Alter, Robert: *The Art of Biblical Narrative.* New and Revised Ed. N.Y.: Basic Books 2011.

Althaus, Hans Peter: *Chuzpe, Schmus & Tacheles.* Jiddische Wortgeschichten. München: C.H. Beck 2004.

Altmann, Alexander et al: *Art. Angels and Angelology.* In: *Encyclopaedia Judaica*. 2nd. Ed. Vol. 2. Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.) Detroit: Macmillan Reference USA 2007:150-162.

Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne*. *Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (1966). Stuttgart: Clett Cotta, Neuausgabe 1977.

Amir, Dov: *Leben und Werk der deutschsprachigen Schriftsteller in Israel. Eine Bio-Bibliographie.* München/N.Y./London et al: K. G. Saur 1980.

Aptroot, Margot: *‚In galkhes they do not say so, but the taytsh is as it stands here.' Notes on the Amsterdam Yiddish Bible translation by Blitz and Witzenhausen.* In: StRos. Vol. 27, Nr. 1/2. 1993:136-158.

von Aretin, Felicitas: *Die Enkel des 20. Juli 1944.* Leipzig: Faber und Faber 2004.

Aristophanes: *Lysistrate*. Niklas Holzberg (Übers./Hg.) Stuttgart: Reclam 2009.

Assmann, Jan: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien.* München: C. H. Beck 2000.

Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte.* Bibliographisch ergänzte Ausg. 2002. Stuttgart: Philipp Reclam 2010.

Avineri, Shlomo: *Arlosoroff. A Political Biography.* N.Y.: Grove Weidenfeld 1990.

Baleanu, Avram Andrei (=Rotenberg, Avram): *Ahasver. Geschichte einer Legende*. Georg Aescht (Übers.). Berlin: Be.bra-Wissenschaft-Verlag 2011.

Bar-Efrat, Shimon: *Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen.* Kerstin Menzel (Übers.), Thomas Naumann (Bearb.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006 (Hebr. 1979).

Bar-Efrat, Shimon: *Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar.* Johannes Klein (Übers.). BWANT 178. Stuttgart: W. Kohlhammer 2007.

Barkai, Avraham: *Deutsch-jüdische Forschungsinseln – Die Leo Baeck Institute in Jerusalem, London und New York.* In: Dachs 2005:13-27.

Bauschinger, Sigrid: *Else Lasker-Schüler. Biographie.* Göttingen: Wallstein 2004.

Bechmann, Ulrike: *Michal. Retterin und Opfer Davids.* In: Karin Walter (Hg.): Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten. Freiburg i.B.: Herder 1988:71-80.

Bechtoldt, Hans Joachim: *Jüdische deutsche Bibelübersetzungen vom ausgehenden 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.* Stuttgart: W. Kohlhammer 2005.

Ben-Barak, Zafrira: *The Legal Background to the Restoration of Michal to David*. In: Clines/Eskenazi 1991:79-90.

Ben-Chorin, Schalom: *Die Antwort des Jona: Zum Gestaltwandel Israels, ein geschichtstheologischer Versuch.* Hamburg-Volksdorf: H. Reich 1956.

Ben-Chorin, Schalom: *Jüdische Bibelübersetzungen in Deutschland.* In: Year Book IV. Leo Baeck Institute. London 1959.

Ben Chorin, Schalom: *Sprache als Heimat.* In: Nasarski, Peter (Hg.): *Sprache als Heimat. Auswanderer erzählen.* Berlin/Bonn: Westkreuz-Verlag 1981:12-23.

Benz, Wolfgang (Hg.): *Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus.* München: Dtv 1991.

Berger, Klaus/Nord, Christiane (Übers./ Komm.): *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften.* Frankfurt a.M./Leipzig: Insel 1999.

Berg, Wilfried: *Scha'ul (Saul) Ben Kisch - Kämpfe und Schicksale. Darstellung und Deutung für historisch und religiös Interessierte.* Die ältesten Überlieferungen zur Entstehung des israelitischen Königtums Bd. 4. Berlin: epubli 2014.

Berlin, Adele: *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1994.

Berlin, Adele: *Spielraum zwischen Leser, Figuren und Text.* In: Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hgg.): Bibel als Literatur. München: Wilhelm Fink 2008: 133-152.

Bianchi, Robert S.: *Skarabäus*. In: Wolfgang Helck/Wolfhart Westendorf (Hgg.): Lexikon der Ägyptologie. Bd. V. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1984:968-982.

Bietenhard, Sophia: *Michal und die Frau am Fenster. Ein Beitrag zur Motiv- und Redaktionsgeschichte von II Sam 6,16.20-23.* ThZ 55. 1999:3-25.

Blecken, Gudrun: *Erläuterungen zu Lyrik des Barock.* Hollfeld: Bange 2009.

Bloch, René/Haeberli, Simone/Schwinges, Rainer Christoph (Hgg.): *Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen des Judentums von der Antike bis in die Neuzeit.* Basel: Schwabe Verlag 2010.

Blumenfeld, Kurt: *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus.* Hans Tramer Hg. und Einf. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1962.

Bodenheimer, Alfred: *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne.* Göttingen: Wallstein 2002.

Bodenheimer, Alfred/Kilcher, Andreas B.: *Lasker-Schüler, Else.* In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. 2012:327-331.

Bodi, Daniel in collaboration with Donnet-Guez, Brigitte: *The Michal Affair from Zimri-Lim to the Rabbis.* Hebrew Bible Monograph 3. Sheffield: Phoenix Press 2005.

Böhm, Martina: *Samaritaner*. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Michaela Bauks, Klaus Koenen, Stefan Alkier (Hgg.). Stuttgart: Juni 2010. https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25967/, abgerufen am 1.8. 2017.

Braese, Stephan: *Weil, Grete*. In: *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart.* 2000:599-604; resp. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. 2012:530-533.

Brecht, Bertold: *Fragen eines lesenden Arbeiters.* In: Jan Knopf (Hg.): Brecht Handbuch. Bd. 2. Stuttgart: J.B. Metzler 2001:281-282.

Brenner, Athalya: *Michal and David: Love between Enemies?* In: Tod Linafelt et al (Eds.): The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon. Library of Hebrew Bible/OTSt 500. N.Y./London: t & t clark 2010:260-270.

Brenner, Michael: *A tale of two families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the generational conflict around Judaism – establishing Jewish identity under Nazi rule.* In: Judaism. A quarterly Journal. Nr. 42. 1993:349-361.

Brenner, Michael: *Geschichte des Zionismus.* München: C. H. Beck 2002.

Brocke, Edna: *Aus der Hebräischen Bibel für Nachgeborene erzählt. Von der Tragik einer jüdischen Deutschen. Zu Grete Weils Roman ‚Der Brautpreis'.* In: Kul, 4. Jg., Heft 1/1989:73-78.

Brod, Max: *Der jüdische Dichter deutscher Zunge.* In: Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag (Hg.): Vom Judentum. Ein Sammelbuch. Leipzig: Kurt Wolff, 3. Aufl. 1913:261-263.

Brod, Max: *Die Frau, die nicht enttäuscht.* Amsterdam: Allert de Lang 1933.

Brod, Max: *Streitbares Leben 1884-1968.* München/Berlin/Wien: F.A. Herbig 1969.

Brueggemann, Walter: *First and Second Samuel. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching.* Louisville: John Knox 1990. In: Clines/Eskenazi 1991:121-123

Buber, Martin/Rosenzweig, Franz: *Die Schrift und ihre Verdeutschung.* Berlin: Schocken 1936.

Buber, Martin: *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zum vierten Band. Die Schriftwerke.* Heidelberg: Lambert Schneider, 6. Aufl. der neu bearb. Ausgabe von 1962. 1986.

Burg, Avraham: *Hitler besiegen. Warum Israel sich endlich vom Holocaust lösen muss.* Ulrike Bischoff (Übers.). Frankfurt a.M./N.Y. 2009.

Burgdorf, Dieter: *Einführung in die Gedichtanalyse*. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 3. Aufl. 2015:38-39,142.

Buschmann, Nikolaus/Langewiesche, Dieter (Hg.): *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA.* Frankfurt a.M/N.Y.: Campus 2003.

Butting, Klara: *Das Buch Ester. Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus.* In: Schottroff/Wacker 1998:169-179.

Butting, Klara: *Das Esterbuch – Ein biblisches Paradigma für feministische Auseinandersetzung mit der Bibel.* In: Manfred Oeming (Hg.): Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen. Münster: Lit 2003:243-254.

Carroll, Robert P.: *Poets Not Prophets. A Response to ‚Prophets through the Looking Glass'.* JSOT 27. Sheffield: Sheffield Academic Press 1983:25-31.

Celan, Paul: *Mohn und Gedächtnis*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1952.

Chapoutot, Johann: *Der Nationalsozialismus und die Antike.* Walter Fekl (Übers.). Darmstadt: Zabern (=Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2014.

Chouraqui, André: *Die Hebräer. Geschichte und Kultur zur Zeit der Könige und Propheten.* Elisabeth Profos-Sulzer (Übers.). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1975.

Clines, David J.A./Eskenazi, Tamara, C. (Eds.): *Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation.* JSOT Suppl. Ser. 119. Sheffield: Sheffield Academic Press 1991.

Clines, David J.A.: *Michal Observed: An Introduction to Reading her Story*. In: Clines/Eskenazi 1991:24-63.

Clines, David J.A.: *The Story of Michal, Wife of David, in its Sequential Unfolding*. In: Clines/Eskenazi 1991:129-140.

Clines, David J.A.: *X, X, Ben Y, Ben Y: Personal Names in Hebrew Narratives Style.* VT. Vol. 22. 1972:266-287. In: Clines/Eskenazi 1991:124-128.

Cormeau, Christoph (Hg.): *Zeitgeschehen und seine Darstellung im Mittelalter. L'actualité et sa représentation au Moyen Age.* Bonn: Bouvier 1995.

Corn, Alfred: *Bathsheba and the Nazis*. In: New York Times, 10.5.1992. Online: http://www.nytimes.com/1992/05/10/books/bathsheba-and-the-nazis.html, abgerufen am 1.6.2017.

Criden, Yosef/Gelb, Saadia: *The Kibbutz Experience. Dialogue in Kfar Blum.* N.Y.: Schocken Books 1976.

Crüsemann, Frank: *Zwei alttestamentliche Witze.* In: ZAW. Vol. 92 (2). 1980:215-227.

Dachs, Gisela (Hg.): *Die Jeckes.* Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp 2005.

Dalman, Gustaf: *Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. IV. Brot, Öl und Wein.* Gütersloh: C. Bertelsmann 1935.

Dalman, Gustaf: *Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. VII. Das Haus, Hühnerzucht, Taubenzucht, Bienenzucht.* Gütersloh: C. Bertelsmann 1942.

Deen, Edith.: *King Saul's Daughter – David's First Wife*. In: All the Women of the Bible. N.Y.: Harper & Bros 1955:96-100. In Clines/Eskenazi 1991:141-144.

De Troyer, Kristin: *Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments.* Gesine Schenke Robinson (Übers.). Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 2005.

Dick, Ricarda (Hg. im Auftr. des Jüd. Museums Frankfurt a.M.): *Else Lasker-Schüler. Die Bilder.* Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp 2010.

Diekmann, Irene/Schoeps, Julius H. (Hgg.): *Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein.* Zürich: Pendo 2002.

Dietrich, Walter: *Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments.* Stuttgart: W. Kohlhammer 2002.

Dietrich, Walter/Herkomer, Hubert (Hgg.): *König David. Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt.* 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften. Freiburg: Universitätsverlag 2003.

Dietrich, Walter: *David. Der Herrscher mit der Harfe.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006.

Dietrich, Walter: *Samuel.* Bd. VIII/Teilband 1, 1Sam 1-12. 1. BK. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2010.

Dietrich, Walter (Hg.): *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch.* OBO 249. Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Dietrich, Walter: *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments II*. BWANT 1 (201). Stuttgart: Kohlhammer 2012.

Dietrich, Walter: *Samuel.* Bd. VII/ 2. BK. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015.

Dietrich, Walter (Ed.): *The Books of Samuel. Stories - History - Reception History.* BEThL. Leuven/Paris/Bristol: Peeters 2016.

Dillman, August: *Der grosse Volksheld.* In: Ismar Elbogen (Hg.): Gestalten und Momente aus der jüdischen Geschichte. Berlin: Welt-Verlag 1927:7-32.

Dillmann, Rainer (Hg.): *Bibel-Impulse. Film-Kunst-Literatur-Musik-Theater-Theologie.* Berlin: LIT 2006.

Diner, Dan: *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten.* München: Beck 2003.

Diogenes, Laertios: *Sechstes Buch. Antisthenes*. In: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Aus dem Griech. übers. von Otto Apelt. Unter Mitarbeit v. Hans Günter Zekel. Neu hg. v. Klaus Reich (1921). Hamburg: Felix Meiner, 3. Aufl. 1990.

Donner, Herbert: *Die Verwerfung des König Saul.* In: SbWGF. Bd. XIX, Nr. 5. 1983:229-259.

Dougan, Jean: *Königinnen der Bibel. Michal, Abigajil, Rizpa, Batseba, Königin von Saba, Isebel, Atalja, Wasti, Esther.* Christine Paul (Übers.). Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft 1991.

Eckstein, Pia: *König David. Eine strukturelle Analyse des Textes aus der Hebräischen Bibel und seine Wiederaufnahme im Roman des 20. Jahrhunderts.* Bielefeld: Aisthesis 2000.

Edelman, Diana V.: *Saul Ben Kish, King of Israel, as a ‚Young Hero?'* In: Jean-Marie Durand/Thomas Römer et al (Eds.): Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien: Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, 6./7.4.2009. OBO 250. Fribourg: Academic Press 2011:161-183.

Ehrenberg, Henriette: *Etwas über die Ehe.* In: Deutsche Monatsschrift. 1794, zweyter Band May bis August o.S.

Eisner, Georg: *Vom Hexagramm zum Davidstern. Der Weg zum Symbol der Juden.* In: René Bloch et al (Hgg.): Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen des Judentums von der Antike bis in die Neuzeit. Basel: Schwabe 2010:199-247.

Eissfeldt, Otto: *Der Maschal im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung nebst einer literaturgeschichtlichen Untersuchung der mašal genannten Gattungen ‚Volkssprichwort' und ‚Spottlied'.* Giessen: Töpelmann 1913.

Elbogen, Ismar (Hg.): *Gestalten und Momente aus der jüdischen Geschichte*. Berlin: Welt-Verlag 1927.

Elbogen, Ismar (Hg.): *Gestalten und Momente aus der jüdischen Geschichte.* Berlin: Welt-Verlag 1927.

Elias, Norbert: *Vom Sehen in der Natur*. In: Blau-Weiss Führerzeitung. 2. Jg. Heft 8-10. Mai/Juli 1921:133-144.

Erdle, Birgit: *Weil, Grete: Meine Schwester Antigone.* In: Kindlers Neues Literatur Lexikon, Bd. 12. Walter Jens (Hg.). München: Kindler 1992:480-481.

Eskenazi, Tamara C.: *Michal in Hebrew Sources.* In: Clines/Eskenazi 1991:157-174.

Ewing, William/Thomson, John E[beneser] H[oneyman] (Eds.): *Michal.* In: The Temple Dictionary of the Bible. London: J.M. Dent 1910. In: Clines/Eskenazi 1991: 175.

Exner, Lisbeth: *Land meiner Mörder, Land meiner Sprache. Die Schriftstellerin Grete Weil.* Monacensia Literaturarchiv und Bibliothek (Hg.). München: A1 Verlag mon Akzente 1998.

Exner, Lisbeth: *Weil, Grete*. In: Lexikon der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur seit 1945. Bd. II. Begr. von Hermann Kunisch, neu hg. v. Thomas Kraft. München: Nymphenburger, vollständ. überarb. und aktualisierte Neuausg. 2003:1309-1311.

Exum, Cheryl J.: *Murder They Wrote: Ideology and the Manipulation of Female Presence in Biblical Narrative.* In: USQR 43. 1989:19-39. In: Clines/Eskenazi 1991:176-198.

Exum, Cheryl J.: *Tragedy and Biblical Narrative. Arrows of the Almighty.* Cambridge: Cambridge University Press 1992.

Exum, Cheryl J.: *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives.* JSOT.S 163. Sheffield: Sheffield Academic Press 1993.

Exum, Cheryl J.: *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*. JSOT.S 215, GCT 3. Sheffield: Sheffield Academic Press 1996.

Finkelstein, Israel/Silberman, Neil A.: *David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos.* Rita Seuss (Transl.). München: Beck 2006.

Finkelstein, Israel: *Geographical and Historical Realities behind the Earliest Layer in the David Story*. SJOT. An International Journal of Nordic Theology 27:2. 2013:131-150. Online: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09018328.2013.839104, abgerufen am 6.3.2017

Fischer, Alexander Achilles: *Michal im Fenster der Redaktion (2Sam 6,14.16.20-23).* In: Dietrich, Walter (Hg.): *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch.* OBO 249. Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011:194-208.

Fischer, Alexander Achilles: *David.* In: WiBiLex (Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet). Michaela Bauks, Klaus Koenen, Stefan Alkier (Hgg.) Stuttgart: Januar 2009. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16233, abgerufen am 21.12. 2014.

Fischer, Barbara: *Nathans Ende? Von Lessing bis Tabori: Zur deutsch-jüdischen Rezeption von ‚Nathan der Weise'.* Göttingen: Wallstein 2000.

Fokkelman, Jan P.: *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, a full interpretation based on stylistic and structural analyses.* Vol. II. The Crossing Fates (I Sam 13-31 & II Sam 1). Assen/Maastrich: Van Gorcum 1986.

Fokkelman, Jan P.: *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, a full interpretation based on stylistic and structural analyses.* Vol. III. Throne and City (II Sam 2-8 & 21-24). Assen/Maastrich: Van Gorcum 1990.

Fraenkel, Daniel: *Die Reaktion des deutschen Zionismus auf die nationalsozialistische Verfolgungspolitik.* In: Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hgg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlin: Metropol 2006:303-314.

Frey-Anthes, Henrike: *Krankheit und Heilung (AT)*. WiBiLex (Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet). Michael Bauks, Klaus Koenen. Stefan Alkier (Hgg.) Stuttgart: August 2007. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24036, abgerufen am 7.1.2017.

Friedmann, Hermann/Mann, Otto (Hgg.): *Expressionismus. Gestalten einer literarischen Bewegung.* Heidelberg: Wolfgang Rothe 1956.

Fuchs, Miriam: *The Text is Myself. Women's Life Writing and Catastrophe.* Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press 2004.

Galley, Susanne: *Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage.* München: C.H. Beck 2003.

Geiger, Ludwig: *Die Deutsche Literatur und die Juden.* Berlin: G. Reimer 1910.

Gelber, Yoav: *Deutsch-jüdische Identität in der ‚Heimstätte'. Deutsche Zionisten in Palästina zwischen Distanz, Eigensinn und Integration.* Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hgg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlin: Metropol 2006: 263-276.

Gellner, Christoph: *Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts.* Darmstadt: Primus 2004.

Giese, Carmen: *Das Ich im literarischen Werk von Grete Weil und Klaus Mann. Zwei autobiographische Gesamtkonzepte.* Frankfurt a.M./Berlin/N.Y. et al: Lang 1997.

von Goethe, Johann Wolfgang: *Der Zauberlehrling*. In: Friedrich Schiller (Hg.): Musen-Almanach für das Jahr 1798. Tübingen: J.G. Cotta, 1. Aufl. 1797:32-37. (Oder: *Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand.* Erster Band. Stuttgart/Tübingen: J.G. Cotta'sche Buchhandlung 1827:217-220).

von Goethe, Johann Wolfgang: *Gedichte. Goethes Werke, Bd. 2. Vollständige Ausgabe letzter Hand*. Stuttgart/Tübingen: Cotta 1827.

von Goethe, Johann Wolfgang: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit.* Goethes Poetische Werke. Vollständige Ausg. 8. Bd. Autobiographische Schriften, 1. Teil. Liselotte Bäuerle Lohrer (Hg.): Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung 1952.

Gold, Hugo (Hg.): *Max Brod. Ein Gedenkbuch. 1884-1968.* Tel Aviv: Olamenu 1969.

Goldberg, David Theo/Krausz, Michael (Eds.): *Jewish Identity.* Philadelphia: Temple University Press 1993.

Gordon, Adi: *Der Orient – Exil der letzten Europäer.* In: Dachs 2005:86-94.

Gosteli, Marthe (Hg.) *Vergessene Geschichte. Illustrierte Chronik der Frauenbewegung.* Bd. 1: 1914–1933. Bd. 2: 1934–1963. Red. Regula Zürcher et al. Bern: Stämpfli 2000.

Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Bd. 1: *Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit)*. Bearb. von Dr. M. Brann. Leipzig: Oskar Leiner, 2., verbesserte und ergänzte Aufl. 1908.

Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Bd. 2.2 *Geschichte der Israeliten vom Tode des Königs Salomo (um 977 vorchr. Zeit) bis zum Tode des Juda Makkabi (160). Zweite Hälfte. Vom babylonischen Exile (586) bis zum Tode des Juda Makkabi (160).* Leipzig: Oskar Leiner, 3. Aufl. 1902.

Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Bd. 6. *Geschichte der Juden vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027) bis Maimunis Tod.* Leipzig: Oskar Leiner, 4. Aufl. 1896.

Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Bd. 10. *Geschichte der Juden von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der Mendelssohnschen Zeit (1750).* Leipzig: Oskar Leiner, 3., vermehrte und verbesserte Aufl. 1897.

Graetz, Heinrich: *Volkstümliche Geschichten der Juden. Erster Band. Von der Entstehung des jüdischen Volkes bis zur zweitmaligen Zerstörung Jerusalems unter Kaiser Vespasian.* Wien/Berlin: R. Löwit, 10. Aufl. o.J. [um 1920].

Brüder Grimm: *Kinder- und Hausmärchen.* Vollständige Ausg. Mit 184 Illustrationen zeitgenössischer Künstler und einem Nachwort von Heinz Rölleke. Zürich: Patmos, 19. Aufl. 1999.

Grubitz, Christoph: *Hermann, Matthias.* In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. 2000:221-223; resp. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. 2012:203-204.

Gruenwald, Ithamar: *Song, Angelic*. In: Encyclopaedia Judaica. Vol. 19. 2. Ed. Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Eds.). Detroit: Macmillan Reference USA 2007:14.

Guder, Gotthard: *Else Lasker-Schüler. Deutung ihrer Lyrik.* Siegen: Vorländer 1966.

Haarmann, Harald: *Auf den Spuren der Indoeuropäer. Von den neolithischen Steppennomaden bis zu den frühen Hochkulturen.* München: C.H. Beck 2016.

Hackeschmidt, Jörg: *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung der jüdischen Nation.* Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1997.

Hackeschmidt, Jörg :*„Die Kulturkraft des Kreises“. Norbert Elias als Vordenker der zionistischen Jugendbewegung. Zwei unbekannte Briefe aus den Jahren 1920 und 1921.* In: Berliner Journal für Soziologie, Bd. 7. Figurationen – Biographisch und systematisch. Norbert Elias zum 100. Geburtstag. Heft 2/1997:147-168.

Hardmeier: Christof: *Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel.* Tübingen: Mohr Siebeck 2005.

Heller, Joseph: *Weiss Gott.* Danehl, G. (Übers.). München: C. Bertelsmann 1985.

Helmer, Matthias: *Eschbaal/Ischboschet*. WiBiLex: August 2012. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17760, abgerufen am 14.7.2016.

Henneke-Weischer, Andrea: *Poetisches Judentum. Die Bibel im Werk Else Lasker-Schülers.* In: Karl-Josef Kuschel/Georg Langenhorst (Hgg.): Theologie und Literatur. Bd. 14. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2003.

Herweg, Rachel Monika: *Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

Heschel, Susannah: *Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie.* In: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.): Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte. München: Kaiser 1988:72-73.

Hessing, Jakob: *Else Lasker-Schüler. Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin.* Karlsruhe: Von Loeper 1985.

Hessing, Jakob: *Die Heimkehr einer jüdischen Emigrantin. Else Lasker-Schülers mythisierende Rezeption 1945-1971.* Tübingen: Max Niemeyer 1993.

Hessing, Jakob (Hg.): *Jüdischer Almanach 1994 des Leo Baeck Instituts*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp 1993.

Heuberger, Rachel: *Siegfried Moses – Der Jecke vom Dienst.* In: Dachs 2005:61-67.

Heym, Stefan: *Der König David Bericht.* München: Kindler 1972.

Hilberg, Raul: *Täter, Opfer, Zuschauer*. Die Vernichtung der Juden 1933-1945. Hans Günter Holl (Übers.). Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2. Aufl. 1992.

Hirschfeld, Gerhard: *Niederlande.* In: Wolfgang Benz (Hg.): Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus. München: dtv 1991:137-165.

Hoffmann, Christhard (Ed.): *Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955-2005.* Tübingen: Mohr Siebeck 2005.

Hoffmann, Georg/Gressmann, Hugo: *Teraphim. Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien.* In: ZAW 40/1. 1922:75-137.

Högn, Birgit: *Alttestamentliche Frauengestalten in US-amerikanischen Romanen von Autorinnen seit 1990.* Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2007.

Horch, Hans-Otto/Shedletzky, Itta (Hgg.): *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jh.* Tübingen: M. Niemeyer 1993.

Horch, Hans-Otto/Shedletzky, Itta: *Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte.* In: Neues Lexikon des Judentums. Überarbeitete Neuausgabe. Julius H. Schoeps (Hg.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000:521-525.

Hügel, Karin: *Homoerotik und Hebräische Bibel.* Hamburg: Diplomica 2009.

Hugenberger, G.P.: *Michal.* In: ISBE III. Grand Rapids: Eerdmans 1986:348. In: Clines/Eskenazi 1991:205-206.

Iser, Wolfgang: *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett.* München: Wilhelm Fink 1972.

Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung.* München: Wilhelm Fink 1976.

Jahnn, Hans Henny: *Spur des dunklen Engels*. Musik von Yngve Jan Trede (1952). In: Ders.: Dramen II. Hamburg: Hoffmann und Campe 1974:157-232.

Janowski, Bernd: *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag 1982.

Janssen-Jurreit, Marielouise (Hg.): *Lieben Sie Deutschland? Gefühle zur Lage der Nation.* München/Zürich: Piper 1985.

Jütte, Robert: *Die Emigration der deutschsprachigen ‚Wissenschaft des Judentums'. Die Auswanderung jüdischer Historiker nach Palästina 1933-1945.* Stuttgart: Franz Steiner 1991.

Kammenhuber, Annelies: *Die Arier im Vorderen Orient.* Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1968.

Kaplan, Marion A.: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich.* Ingrid Strobl (Übers.). Hamburg: Dölling und Galitz 1997.

Kaufmann, Uri R.: *Kultur und ‚Selbstverwirklichung': Die vielfältigen Strömungen des Zionismus in Deutschland zwischen 1897-1933.* In: Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hgg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlin: Metropol 2006:43-60.

Kauz, Sophie: *Frauenräume im Alten Testament am Beispiel der Siedlung.* In: Lectio difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis 2/2009. www.lectio.unibe.ch/09_2/kauz_frauenraeume.html, abgerufen am 6.3.2012.

Keel, Othmar: *Davids "Tanz" vor der Lade.* In: BiKi 51. 1996:11-14.

Kesten, Hermann: *Filialen des Parnass. 31 Essays.* Frankfurt a.M.: Ullstein 1984.

Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio*. H.C. Ketels (Übers.). Erlangen: Deichert 1882.

Kilcher, Andreas B.: *Einleitung.* In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Ders. (Hg.). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2000:V-XX.

Kilcher, Andreas B.: *Einleitung.* In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. 2000:V-XX.

Kilcher, Andreas B.: *Vorwort* und *Einleitung.* In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. 2012:V-XXVII.

Kilcher, Andreas B.: *Literaturwissenschaft im Jischuw nach 1933 – Hans Tramers Blick auf die deutsch-jüdische Literatur.* In: Zabel, Hermann (Hg.): *Stimmen aus Jerusalem. Zur deutschen Sprache und Literatur in Palästina/Israel.* Deutsch-Israelische Bibliothek Bd. 2. Berlin: LIT 2006:256-259.

Kilcher, Andreas B.: *„Grandeur and Collapse of the German-Jewish Symbiosis". Hans Tramer und die jüdische Literaturwissenschaft des Leo Baeck Instituts.* In: Weimarer Beiträge. Schrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften 4. 51. Jg. 2005:562-587.

Kipfer, Sara: *Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1Sam 16 - 1Kön 2.* Berlin: De Gruyter 2015.

Klüger, Ruth: *Frauen lesen anders.* München: Deutscher Taschenbuchverlag, 4. Aufl. 2002.

Knauf, Ernst Axel: *Zum Text von Ri 5,14.* Biblica 64. 1983:428-429.

Knauf, Ernst Axel: *Esau*. In: NBL I. Manfred Görg/Bernhard Lang (Hgg.). Zürich: Benziger 1991:587-588.

Knauf, Ernst Axel: *Ketura.* WiBiLex: Januar 2007. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23448, abgerufen am 17.1.2017.

Knauf, Ernst Axel: *Josua.* ZBK AT 6. Zürich: TVZ 2008.

Knauf, Ernst Axel: *Richter.* ZBK AT 7. Zürich: TVZ 2016.

Knauf, Ernst Axel: *1 Könige 1-14.* HThKAT. Freiburg: Herder 2016.

Koelbl, Herlinde: *Jüdische Portraits. Photographien und Interviews von Herlinde Koelbl.* Frankfurt a.M.: S. Fischer 1989.

Krojanker, Gustav (Hg.): *Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller.* Berlin: Welt-Verlag 1922.

Konietzko, Peter: *Darstellung als Deutung: Die Wîsen bei König Philipps Magdeburger Weihnacht (1199). Überlegungen zu Walthers 1. Philippston (L.19,5).* In: Christoph Cormeau (Hg.): *Zeitgeschehen und seine Darstellung im Mittelalter. L'actualité et sa représentation au Moyen Age.* Bonn: Bouvier 1995:136-172.

Krašovec, Jože: *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*. BibOr 33. Rome: Biblical Institute Press 1977.

Krieger, Adam: *Weinlied.* Online: http://www.dw.de/popups/pdf/8311849/liedtext-der-rheinische-wein-tanzt-gar-zu-fein.pdf, abgerufen am 19.11.2012.

Krupp, Michal: *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen.* Gütersloh: Kaiser 1995.

Kunz, Andreas: *Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004.

Lamping, Dieter (Hgg.): *Dein aschenes Haar Sulamith, Dichtung über den Holocaust.* München: Piper 1992.

Lamping, Dieter: *Literatur „auf Grund von Auschwitz". Das Beispiel Grete Weils.* In: Ders.: *Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts.* Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1998:113-128.

Langenhorst, Georg: *Theologie und Literatur. Ein Handbuch.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

Langer, Gerhard: *Midrasch.* UTB 4675. Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

Laudowicz, Edith/Pollmann, Dorlies: *Grete Weil. Nicht dazu erzogen, Widerstand zu leisten.* In: Dies. (Hgg.): Weil ich das Leben liebe. Persönliches und Politisches aus dem Leben engagierter Frauen. Köln: Pahl Rugenstein 1981:171-180.

Lavsky, Hagit: *Realpolitik und gemässigter Zionismus.* In: Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hgg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlin: Metropol 2006:253-261.

Lehmann, Christoph: *Politischer Blumengarten* 1622. www.aphorismen.de/zitat/200120, abgerufen am 12.12.2016.

Lehnart, Bernhard*: Leiche, Leichenschändung.* In: WiBiLex (Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet). Michaela Bauks, Klaus Koenen, Stefan Alkier (Hgg.) Stuttgart: Juni 2009. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24785, abgerufen am 12.5.2016.

Lenzen, Verena: *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem).* Zürich: Pendo, überarb. Neuausgabe. 2002.

Lermen, Birgit/Lenzen, Verena (Hgg.): *„es stand / Jerusalem um uns". Jerusalem in Gedichten des 20. und 21. Jahrhunderts.* Möchengladbach: B. Kühlen 2016.

Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise.* Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. Kai Bremer/Valerie Hantzsche (Hgg.). Stuttgart: Reclam 2013.

Levenson, Jon D.: *1Samuel 25 as Literature and as History.* In: CBQ 40/1978. 1978:11-28.

Liebs, Elke: *Michal: Braut der Trauer - Braut des Schmerzes.* In: *Grete Weil*. Gastred. Sibylle Schönborn. München: Edition Text + Kritik 2009:67-78.

Lindgren, Torgny: *Bathseba.* Verena Reichel (Übers.). München/Wien: Carl Hanser 1987.

Liska, Vivian: *Die wilden Jüdinnen. Biblische Frauen in der Lyrik Else Lasker-Schülers.* In: Dieter Burdorf (Hg.): Liebender Streit. Else Lasker-Schüler und Gottfried Benn. Tagesprotokolle – Institut für Kirche und Gesellschaft. Hg. v. der Evangelischen Akademie Iserlohn. Iserlohn: Institut für Kirche und Gesellschaft 2002: 36-58.

Liss, Hanna: *Tanach – Lehrbuch der jüdischen Bibel.* Schriften der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg, Bd. 8. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2005.

Litten, Irmgard: *Eine Mutter kämpft gegen Hitler.* Berlin: Dt. Anwaltverlag 2000.

Lockyer, Herbert H.: *The Women of the Bible.* Glasgow: Pickering & Inglis 1967: 109-111. In Clines/Eskenazi 1991:229-233.

Lorenz, Dagmar C.G.: *Keepers of the Motherland. German Texts by Jewish Women Writers.* Lincoln/London: University of Nebraska Press 1997.

Magonet, Jonathan: *Die subversive Kraft der Bibel.* Sieglinde Denzel/Susanne Naumann (Übers.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998.

Maier, Christl: *Die ‚fremde Frau' in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie.* OBO 144. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.

Maier, Christl: *Das Buch der Sprichwörter. Wie weibliche Weisheit entsteht ...* In: Schottroff/Wacker 1998:208-220.

Maier, Johann: *Das altisraelitische Ladeheiligtum.* Beihefte zur ZAW 93. 1965.

Maier, Johann: *Judentum von A bis Z. Glauben, Geschichte, Kultur.* Freiburg i.B.: Herder 2001.

Martini, Fritz: *Die deutsche Novelle im ‚bürgerlichen Realismus'. Überlegungen zur geschichtlichen Bestimmung des Formtypus.* In: Josef Kunz (Hg.): Novelle. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2., verbesserte und veränderte Aufl. 1973:352-390.

von Matt, Beatrice: *Die Weltliteratur ist ein unendliches Gespräch.* NZZ vom Samstag 17. Juni 2017. S. 48-49.

Mattson, Michelle: *Grete Weil, a Jewish Author?* German Studies Review. Vol 27. No. 1. 1. Feb. 2004:113-127. Online: www.jstor.org/stable/1433552, abgerufen am 1.7.2017.

Maturana, Humberto/Varela, Francisco: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*. Frankfurt a.M.: S. Fischer 2009.

Mayer, Hans: *Ein Deutscher auf Widerruf*. Erinnerungen. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982/1984.

Mayer, Sigrid: *Golem: Die literarische Rezeption eines Stoffes.* Bern/Frankfurt a.M.: Herbert Lang 1975.

McKinlay, Judith E.: *Through a Window. A postcolonialist Reading of Michal.* In: Tod Linafelt et al (Eds.): The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon. Library of Hebrew Bible/OTSt 500. N.Y./London: t & t clark 2010:273-288.

Mehlitz, Walter: *Der jüdische Ritus in Brautstand und Ehe.* Frankfurt a.M./Berlin/ Bern et al: Peter Lang 1992.

Mendes-Flohr, Paul: *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity.* Detroit: Wayne State University Press 1991.

Mendes-Flohr, Paul: *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*. Dorthe Seifert (Übers.). München: Wilhelm Fink 2004.

Mesmer, Beatrix: *Staatsbürgerinnen ohne Stimmrecht. Die Politik der schweizerischen Frauenverbände 1914-1971.* Zürich: Chronos 2007.
Metzler, Luise: *Das Recht Gestorbener. Rizpa als Toralehrerin für David.* Marburg: Lit 2015.

Meyer, Conrad Ferdinand: *Gedichte.* Leipzig: H. Haeffel 1882.

Meyer, Michael: *Jüdische Identität in der Moderne.* Anne Ruth Frank-Strauss (Übers.) Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag 1992.

Meyer, Uwe: *„Neinsagen, die einzige unzerstörbare Freiheit“. Das Werk der Schriftstellerin Grete Weil.* Frankfurt a.M./Berlin/N.Y. et al: Peter Lang 1996.

Miescher, Elisabeth C.: *"Und Rizpa nahm den Sack". Trauer als Widerstand. Eine kaum bekannte Heldin der hebräischen Bibel.* Zürich: Lit 2008.

Milton, Edith: *Cutting giants down to size.* In: Women’s Review of Books. Vol IX, Nos. 10-11, July 1992.

Miron, Guy: *From Memorial Community to Research Center: The Leo Baeck Institute in Jerusalem.* In: Hoffmann 2005:101-134.

Miscall, Peter D.: *Michal and her Sisters.* In: Clines/Eskenazi 1991:246-260.

Morgan, Michael L.: *Tikkun olam*. In: EJGK. Bd. 6. Stuttgart: J.B. Metzler 2015: 102-106.

Mosse, Werner E./Pauker, Arnold (Hgg.): *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik. Ein Sammelband.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 2., revidierte und erweiterte Aufl. 1966 (1. Aufl. Paul Siebeck 1965).

Motté, Magda: *Dass ihre Zeichen bleiben. Frauen des Alten Testaments.* In: Heinrich Schmidinger (Hg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur. Bd. 2. Personen und Figuren. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1999:203-258.

Motté, Magda: *„Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit". Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.

Müllner, Ilse: *Die Samuelbücher. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels.* In: Schottroff/Wacker 1998:114-129.

Müller, Marcel: *Sprachenstreit.* In: Dan Diner (Hg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 5. Stuttgart/Weimar: Metzler 2014:555-557.

Müller, Meike: *Killerphrasen ... und wie Sie gekonnt kontern.* Frankfurt a.M.: Eichborn, 2. Aufl. 2004.

Musil, Robert: *Gesammelte Werke. Bd. I. Prosa und Stücke. Kleine Prosa. Aphorismen. Autobiographisches.* Adolf Frisé (Hg.). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1978.

Myers, David N.: *Von Berlin nach Jerusalem. Zionismus, jüdische Wissenschaft und die Mühsal kultureller Dissonanz.* In: Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hgg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlin: Metropol 2006:331-347.

Myers, David N.: *Hebräische Universität.* In: Dan Diner (Hg.) Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 3. Stuttgart/Weimar: Metzler 2012:14-18.

Nadler, Karl Christoph: *Heckerlied.* Online: http://www.liederlexikon.de/lieder/seht_da_steht_der_grosse_hecker, abgerufen am 12.02.2014.

Naumann, Thomas: *Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe.* In: Bar-Efrat, Shimon: *Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen.* Kerstin Menzel (Übers.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006:11-15.

Nattermann, Ruth: *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoa. Die Gründungs- und Frühgeschichte des Leo Baeck Institute.* Essen: Klartext 2004.

Neusner, Jacob et al (Eds.): *The components of Rabbinic Documents. From the Whole to the Parts, X. Leviticus Rabbah Part Two.* Atlanta; Georgia: Scholar Press 1997.

Navè Levinson, Pnina: *Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum.* Gütersloh: Mohn 1989.

Niefanger, Dirk: *Barock. Lehrbuch Germanistik.* Weimar: J.B. Metzler, 3., aktualisierte und erweiterte Aufl. 2012.

Nielsen, Jesper Tang: *Lamm/Lamm Gottes.* In: WiBiLex. Stuttgart: Juni 2011. https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/51943/, abgerufen am 21.6.2017.

Nissinen, Martti: *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective.* Minneapolis: Fortress Press 1998.

Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart.* Würzburg: Königshausen & Neumann 1995.

Nolden, Thomas: *Widerspruch im Dialog: Spiel- und Bewegungsräume jüdischer Gegenwartslyrik am Beispiel Matthias Hermann.* In: Literatur für Leser 97.4; 20. Jg. Frankfurt a.M.: Peter Lang 1997:169-181.

Noth, Martin: *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung.* BWA(N)T III/10 Stuttgart: W. Kohlhammer 1928.

Noth, Martin: *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der Alttestamentlichen Wissenschaft.* Berlin: Tölpelmann 1940.

Nötscher, Friedrich: *Biblische Altertumskunde.* Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung 1940.

Oberhänsli-Widmer, Gabrielle*: " ... weil das Saul'sche Königshaus ganz ohne Makel war": Die Rehabilitierung Sauls in der jüdischen Rezeption.* In: Dietrich, Walter (Ed.): *The Books of Samuel. Stories - History - Reception History.* BEThL. Leuven/Paris/Bristol: Peeters 2016:579-587.

Olszewsky, Hans-Josef: *Krieger, Adam.* In: BBKL. Bd. 4. Begr. und hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgef. v. Traugott Bautz. Herzberg: Bautz 1992:659-661.

Ösch, Walter/Stahl, Thies: *Das Wörterbuch des NLP. Das NLP Enzyklopädie-Projekt.* Paderborn: Junfermann 1997.

Otto, Ulrich: *Die historisch-politischen Lieder und Karikaturen des Vormärz und der Revolution von 1848/1849.* Köln: Pahl-Rugenstein1982:65-85.

Pfestroff, Christina: *Der Name des Anderen. Das ‚jüdische' Grundmotiv bei Jean-François Lyotard.* Paderborn/München/Wien et al: F. Schöningh 2004.

Plaskow, Judith: *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie.* Veronika Merz (Übers.). Luzern: Edition Exodus 1992.

Plautz, Werner: *Die Form der Eheschliessung im Alten Testament.* In: ZAW 76/3. De Gruyter 1964:288-318.

Polaschegg, Andrea/Weidner, Daniel: *Bibel und Literatur. Topographie eines Spannungsfeldes.* In: Dies. (Hgg.): Das Buch in den Büchern. Wechselwirkung von Bibel und Literatur. München: Fink 2012:9-35.

Prinz, Joachim: *Illustrierte jüdische Geschichte.* Berlin: Brandussche Verlagsbuchhandlung, 2. Aufl. 1930.

Prinz, Joachim: *Helden und Abenteurer der Bibel.* Berlin-Charlottenburg: Paul Baumann 1930.

Prinz, Joachim: *Wir Juden, Besinnung, Rückblick, Zukunft.* Berlin: Erich Reiss 1934.

Prinz, Joachim: *Die Geschichten der Bibel. Der Jüdischen Jugend neu erzählt.* Berlin: Erich Reiss 1934.

Prinz, Joachim: *Die Reiche Israel und Juda.* Berlin: Erich Reiss 1936.

Prinz, Joachim: *Joachim Prinz. Rebellious Rabbi. An Autobiography: The German and Early American Years.* Michael A. Meyer (Ed. and Introd.). Bloomington: Indiana University Press 2008.

von Raumer, Karl: *Palästina*. Leipzig: Brockhaus, 2., verbesserte und vermehrte Aufl. 1838.

Reichert, Klaus: *Zeit ist's. Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext.* Stuttgart: Franz Steiner 1993.

Reich-Ranicki, Marcel: *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur.* Erw. Neuausgabe. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1989.

Richter, Hans Werner (Hg.): *Almanach der Gruppe 47, 1947-1962.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1962.

Rieder, Bernadette: *Unter Beweis: Das Leben. Sechs Autobiographien deutschsprachiger SchriftstellerInnen aus Israel.* Göttingen: V&R unipress 2008.

Rösel, Christoph: *Spottlied*. April 2009. In: Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft.
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30202/, abgerufen am 15.10.2013.

Rosen, Sydney (Hg.): *Die Lehrgeschichten von Milton H. Erickson.* Brigitte Eckert (Übers.). Salzhausen: iskopress, 10. Aufl. 2013.

Rosenblüth, Felix: *Der Schulkonflikt.* In: Achduth Haam. Veröffentlichungen der Partei ‚Achduth Haam'. Juli 1938:10-16.

Rosenzweig, Franz: *Die Schrift und Luther*. Berlin: Schneider 1926.

Rosenzweig, Franz: *Briefe und Tagebücher*. 2. Bd. Rosenzweig, Rachel/Rosenzweig-Scheinmann, Edith (Hgg.). The Hague: Nijhoff 1979.

Rosenzweig, Franz: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften.* 4 Bde. Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1976-1984.

Rouleaux, Wil: *„Meine Trauer ist tiefer als der Hass“. Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Hans Keilson zum 100. Geburtstag.* In: NZZ, Samstag, 12. Dezember 2009, Nr. 289:59.

Rowe, Jonathan Y.: *Michal's Moral Dilemma*: A Literary, Anthropological and Ethical Interpretation. Library of Hebrew Bible/OTSt 533. N.Y.: t & t Clark 2011.

Rusell, James R.: *Burial III. In Zoroastrianism.* In: Encyclopaedia Iranica. Vol IV. Fasc. 6: 561-563. Online: www.iranicaonline.org/articles/burial-iii, abgerufen am 21.09.2016.

Saiko, Gina: *„Ach, wäre fern, was ich liebe!“ Zum Motiv des Inzests in Thomas Manns ‚Der Erwählte‘ und Robert Musils ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘.* Magisterarbeit. München: GRIN 2006. http://www.grin.com/de/e-book/80453/ach-waere-fern-was-ich-liebe-zum-motiv-des-inzests-in-thomas-manns, abgerufen am 13.6.2017.

Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hgg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlin: Metropol 2006.

Schiller, Friedrich: Sämtliche Werke in zehn Bänden. *Wallenstein, Maria Stuart. Die Jungfrau von Orleans.* Bd. 4. Hans-Günther Thalheim et al (Hgg.) Berlin: Aufbau-Verlag 2005.

Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich: *Gedichte*. Sämmtliche Werke. 9. Bd. Wien: Ignaz Klang 1846.

Schlegel, Leonhard: *Handwörterbuch der Transaktionsanalyse. Sämtliche Begriffe der TA praxisnah erklärt.* Freiburg im Breisgau: Herder 1993.

Schleichert, Hubert: *Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren, oder Anleitung zum subversiven Denken*. München: C.H. Beck, 5. Aufl. 2005.

Schlocker, Georg: *Else Lasker-Schüler*. In: Hermann Friedmann/Otto Mann (Hgg.): Expressionismus. Gestalten einer literarischen Bewegung. Heidelberg: Wolfgang Rothe 1956:140-154.

Schlör, Joachim: *„Alija Chadascha und öffentliche Meinung“. Das Mitteilungsblatt des Irgun Olei Merkas Europa (Tel Aviv) als historische Quelle.* In: Julius H. Schoeps et al (Hgg.): Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1997. Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1997:70-79.

Schmetterling, Astrid: *„Es ist direkt ein Diebstahl an den Kunsthistorikern. Else Lasker-Schülers bildnerisches Werk im kunsthistorischen Kontext.* In: Dick, Ricarda (Hg. im Auftr. des Jüd. Museums Frankfurt a.M.): *Else Lasker-Schüler. Die Bilder.* Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp 2010:159-193.

Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur.* Bd. 2. *Personen und Figuren*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1999.

Schmidt, Dietmar N.: *Hatzfeld, Adolf von.* In: Neue Deutsche Biographie, Bd. 8. Berlin: Duncker & Humblot 1969:61-62.

Schmidt, Hans-Peter/Weidner, Daniel (Hgg.): *Bibel als Literatur.* München: Wilhelm Fink 2008.

Schmitt, Rüdiger: *Hausgott Terafim.* WiBiLex: April 2006 www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10254/, abgerufen am 16.11.2014.

Schmitt, Rüdiger: *Mantik im Alten Testament.* AOAT, Bd. 411. Münster: Ugarit-Verlag 2014.

Schmidt, Uta: *Abigajil.* In: WiBiLex. Stuttgart: März 2008. http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/Abigajil, abgerufen am 28.5.2013.

Schmidt, Uta: *Michal.* In: WiBiLex. Stuttgart: Feb. 2008. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27673/, abgerufen am 10.10.2014.

Schmökel, Hartmut: *Die ersten Arier im Alten Orient*. Leipzig: Curt Kabitzsch 1938.

Schnepper, Markus: *Robert K. Mertons Theorie der self-fulfilling prophecy. Adaption eines soziologischen Klassikers.* Frankfurt a. M.: Peter Land 2004.

Schniedewind, William M.: *Society and the Promise to David. The Reception History of 2Sam 7,1-17.* Oxford: University Press 1999.

Scholem, Gershom: Z*ur Kabbala und ihrer Symbolik.* Berlin: Suhrkamp 1973.

Scholem, Betty/Scholem, Gershom: *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946.* Itta Shedletzky et al (Hgg.). München: C.H. Beck 1989.

Scholem, Gershom/Garb, Jonathan/Idel, Moshe: *Kabbalah*. In: Encyclopaedia Judaica. 2nd Ed. Vol. 11. Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Eds.). Detroit: Macmillan Reference USA 2007:586-692.

Scholem, Gershom/Idel, Moshe: *Luria, Isaac Ben Salomon.* In: Encyclopaedia Judaica. 2nd Ed. Vol. 13. Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Eds.). Detroit: Macmillan Reference USA 2007:262-267.

Schorch, Stefan: *Baal oder Boschet? Ein umstrittenes theophores Element zwischen Religions- und Textgeschichte.* ZAW 112. 2000:598-611.

Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hgg.): *Kompendium. Feministische Bibelauslegung.* Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus 1998.

Schroer, Silvia*: In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament.* OBO 74. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Van-

denhoeck & Ruprecht 1987.

Schroer, Silvia: *Die Samuelbücher.* Neuer Stuttgarter Kommentar AT 7. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992.

Schroer, Silvia/Staubli, Thomas: *Saul, David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema ‚Homosexualität im Ersten Testament'.* In: BiKi 51,1. 1996:15-22.

Schroer Silvia/Staubli Thomas: *Die Körpersymbolik der Bibel.* Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2005.

Schroer, Silvia: *Liebe und Tod im Ersten (Alten) Testament.* In: Lectio difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis 2/2004.
http://www.lectio.unibe.ch/04_2/PDF/schroer.pdf, abgerufen am 23.9.2014.

Schroer, Silvia: *Teraphim.* In: Iconography of Deities and Demons in Ancient Near East (IDD). An Iconographic Dictionary with Special Emphasis on First-Millennium BCE Palestine/Israel. A Research Project of the History of Religions Chair of the University of Zurich, Switzerland, in co-operation with Brill Academic Publishers, Leiden, Netherlands: Last update 14.5.2009.
http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_teraphim.pdf, abgerufen am 17.2.2017.

Schubert, Anny/Thomas, Katharina: *Die Rolle der Frau im Judentum.* HaGalil on-Line. München: Kirjath HaJowel 1995/2006.
http://schule.judentum.de/projekt/rollederfrau.htm, abgerufen am 3.7.2018.

Schulte, Christoph (Hg.): *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland.* Stuttgart: Reclam 1993.

Schütz, Hans J.: *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick.* München/Zürich: Piper 1992.

Schütz, Hans J.: *„Eure Sprache ist auch meine". Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte.* Zürich/München: Pendo 2000.

Schwarz-Gardos, Alice (Hg.): *Heimat ist anderswo. Deutsche Schriftsteller in Israel. Erzählungen und Gedichte.* Freiburg in Breisgau: Herder 1983.

von See, Klaus: *Der Arier-Mythos.* In: Buschmann, Nikolaus/Langewiesche, Dieter (Hgg.): Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA. Frankfurt a.M/N.Y.: Campus 2003:56-96.

Seume, Johann Gottfried: *Wo man singet, lass dich ruhig nieder*. Online:
http://www.lieder-archiv.de/wo_man_singt_lass_dich_ruhig_nieder-notenblatt_400014.html, abgerufen am 19.11.2012.

Shalev, Meir: *Judiths Liebe.* Ruth Achlama (Übers.) Zürich: Diogenes 1998.

Shalev, Meir: *Der Sündenfall - ein Glücksfall*. Alte Geschichten aus der Bibel neu erzählt. Ruth Melcer (Übers.). Zürich: Diogenes 1999.

Shalev, Meir: *Aller Anfang. Die erste Liebe, das erste Lachen, der erste Traum und andere erste Male in der Bibel.* Ruth Achlama (Übers.). Zürich: Diogenes 2010.

Shedletzky, Itta: *Existenz und Tradition. Zur Bestimmung des ‚Jüdischen' in der deutschsprachigen Literatur.* In: Dies./Horch, Hans-Otto (Hgg.): Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jh. Tübingen: M. Niemeyer 1993:3-14.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.): *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte.* München: Kaiser 1988.

Skrodzki, Karl Jürgen: *Else Lasker-Schüler: Abigail.* Nov. 2000, ergänzt im Dez. 2011 auf www.kj-skrodzki.de/Dokumente/Text_016.htm, abgerufen am 10.7.2017.

Skrodzki, Karl Jürgen: zu Leben und Werk http://www.kj-skrodzki.de/vita.htm; http://www.kj-skrodzki.de/schriften.htm, abgerufen am 10.7.2017.

Sontag, Susan: *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen.* Mark W. Rien (Übers.). München/Wien: Carl Hanser 1980.

(Sophokles:) *Antigone. Sophokles, Euripides, Racine, Hölderlin, Hasenclever, Cocteau, Anouilh, Brecht.* Vollständige Dramentexte. Hg. v. Joachim Schondorff. München/Wien: Albert Langen, Georg Müller, 7. Aufl. 1983.

Spiro, Melford E.: *Kibbutz. Venture in Utopia.* N.Y.: Schocken Books 1963.

Stadler, Judith Hélène: *Grete Weil. Der Brautpreis.* Masterarbeit zur Erlangung des Mastergrades der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät Luzern, 10.2. 2010. Online: https://zenodo.org/record/30906/files/unilu_mas_2010_fulltext.pdf, abgerufen am 3.2.2016.

Stadler, Judith Hélène/Knauf, Ernst Axel: *Hedwig Anneler (1888-1969) und ihre Berner Dissertation. Zur Geschichte der Juden von Elephantine 1912. Eine Erinnerung zum 100. Doktorjubiläum einer bemerkenswerten Frau.* In: Lectio Difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis 2/2011. http://www.lectio.unibe.ch/11_2/stadler_knauf_2011.html, abgerufen am 12.2. 2014.

Stang, Christian: *Der Duden. Die Geschichte eines Volkswörterbuchs.* o.O.u.J. http://www.duden.de/sites/default/files/downloads/Der_Duden_Die_Geschichte_eines_Volkswoerterbuchs_von_Christian_Stang.pdf, abgerufen am 12.4.2017.

Staubli, Thomas: *Musik in biblischer Zeit und orientalisches Musikerbe.* Mit Beitr. von Andreas Marti et al. Freiburg, Schweiz/Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2007.

Staubli, Thomas/Schroer Silvia: *Menschenbilder der Bibel.* Ostfildern: Patmos 2014.

Stemberger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch.* München: Beck, 8., neu bearb. Aufl. 1992.

Sternberg, Meir: *Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington: Indiana University Press 1985.

Stoebe, Hans Joachim: *Das erste Buch Samuelis*. (KAT). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1973.

Stoebe, Hans Joachim: *Das zweite Buch Samuelis*. (KAT). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994.

Stolz, Fritz: *Das erste und zweite Buch Samuel.* ZBK AT 9. Zürich: TVZ 1981.

von Strassburg, Gottfried: *Tristan und Isolde.* Neu bearb. von Wilhelm Hertz. Stuttgart/Berlin: J.G. Cotta 1919.

Susman, Margarete: *Deutung biblischer Gestalten.* Stuttgart/Konstanz: Diana 1955.

Susman, Margarete: *Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte*. In: Christoph Schulte (Hg.): Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland. Stuttgart: Reclam 1993:138-149.

Szondi, Peter: *Celan-Studien.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972.

Tanner, Hans Andreas: *Amalek. Der Feind Israels und der Feinds Jahwes. Eine Studie zu den Amalektexten im Alten Testament.* Zürich: TVZ 2005.

Taussig, Ernst F. (Hg.): *Ein Kampf um Wahrheit.* Max Brod zum 65. Geburtstag. Tel-Aviv: ABC 1949.

Theisohn, Philipp: *Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne.* Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005.

Thomé, Horst/Wehle, Winfried: *Novelle.* In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft.* Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 2. Harald Fricke et al (Hgg.). Berlin/N.Y.: Walter de Gruyter 2000:725-731.

Tiger, Lionel/Shepher, Joseph: *Women in the Kibbutz*. N.Y./London: Harcourt Brace Jovanovich 1975.

Tsumura, David Toshio *: The First Book of Samuel*. NIC. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing 2007.

Tur-Sinai, N. H. [Naftali Hirts]: *Die Heilige Schrift im Hebräischen Urtext und in Übertragung. Beilage zum Schlussband.* Jerusalem: The Jewish Publishing House 1959.

Valencia, Heather: *Else Lasker-Schüler und Abraham Nochem Stenzel. Eine unbekannte Freundschaft.* Mit jiddischen und deutschen Texten aus dem Elisabeth-Wöhler-Nachlass. Frankfurt a.M.: Campus 1995.

Vassogne, Gaëlle: *Max Brod in Prag: Identität und Vermittlung*. Tübingen: Max Niemeyer 2009.

Volz, Paul D.: *Die biblischen Altertümer.* Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 2. Aufl. mit Nachträgen 1925.

Wahl, Dorothee: *Lyris. Deutschsprachige Dichterinnen und Dichter in Israel.* Frankfurt a.M.: beerenverlag 2004.

Wallach-Faller, Marianne: *Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen.* Doris Brodbeck/ Yvonne Domhardt (Hgg.). Zürich: Chronos 2000.

Warning, Rainer (Hg.): *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis.* München: Wilhelm Fink, 2. Aufl. 1979.

Watzlawick, Paul: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen.* München: Piper 1976.

Watzlawick, Paul (Hg.): *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus.* München: Piper 1983.

Watzlawick, Paul et al: *Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien.* Bern: Huber, 12. Aufl. 2011.

Weiler, Gerda: *Ich verwerfe im Land die Kriege – Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*. München: Frauenoffensive 1984.

Weiler, Gerda: *Das Matriarchat im Alten Israel.* Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1989.

Wiese, Christian: *‚Doppelgesichtigkeit des Nationalismus'. Die Ambivalenz zionistischer Identität bei Robert Weltsch und Hans Kohn.* In: Schatz, Andrea/Wiese, Christian (Hgg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlin: Metropol 2006:213-252.

Wilkomirski, Binjamin (=Bruno Dösekker/Grosjean): *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948.* Frankfurt: Jüdischer Verlag 1995.

Wittenwiler, Heinrich: *Der Ring. Text, Übersetzung, Kommentar.* Nach der Münchener Handschrift hg., übers. und erläutert v. Werner Röcke unter Mitarbeit v. Annika Goldenbaum. Berlin: De Gruyter 2012.

Wołkowicz, Anna: *Mystiker der Revolution. Der utopische Diskurs um die Jahrhundertwende: Gustav Landauer - Frederik van Eeden - Erich Gutkind - Florens Christian Rang - Georg Lukács - Ernst Bloch.* Warszawa: WUW, Wydawn, Univ. Warszawskiego 2007.

Wormann, Curt: *Kulturelle Probleme und Aufgaben der Juden aus Deutschland in Israel seit 1933.* In: Hans Tramer (Hg.): Zwei Welten. Siegfried Moses zum 75. Geburtstag. Tel-Aviv: Bitaon (IOME) 1962: 280-329.

Wuckelt, Agnes: *„Der Brautpreis". Die jüdische Schriftstellerin Grete Weil im Dialog mit David.* In: Rainer Dillmann (Hg.): Bibel-Impulse. Film-Kunst-Literatur-Musik-Theater-Theologie. Berlin: LIT 2006:107-123.

Wyler, Bea: *Esther: The Incomplete Emancipation of a Queen.* In: Athalya Brenner (Ed.): A Feminist Companion to Esther, Judith and Susannah (The Feminist Companion to the Bible 7). Sheffield: Academic Press 1995:111-135.

Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Wolfgang Heuss (Übers). Berlin: Wagenbach 1988.

Zänker, Eberhard: *Johann Gottfried Seume*. Eine Biografie. Leipzig: Faber & Faber 2005.

Zakovitch, Yair: *Das Hohelied.* Dafna Mach (Übers.). HThKAT. Freiburg im Breisgau: Herder 2004.

Zipes, Jack: *The Contemporary German Fascination for Things Jewish: Toward a Minor Jewish Culture.* In: Sander L. Gilman (Ed.) et al: Reemerging Jewish Culture in German Life and Literature since 1989. N.Y./London: New York University Press 1994: 15-45.

Zwanger, Helmut (Hg.): *Gott im Gedicht. Eine Anthologie von 1945 bis heute.* Tübingen: Klöpfer und Meyer 2007.

Ohne Verfasserangaben

Bulletin des Leo Baeck Instituts. Neue Folge. 18. Jg. Nr. 55. 1979: o.S. (1).

Frauenrechte in der Schweiz. Informationsplattform humanrights.ch; update 25.1. 2017; http://www.humanrights.ch/de/menschenrechte-themen/gleichstellung/frauenrechte-schweiz/,abgerufen am 8.3.2017.

Gleichstellung von Mann und Frau. Die Schweiz fällt zurück. NZZ online vom 26.10.2016 https://www.nzz.ch/wirtschaft/gleichstellung-von-mann-und-frau-die-schweiz-faellt-zurueck-ld.124060, abgerufen am 8.3.2017.

Hermann, Matthias auf der Verlagsseite von Klöpfer & Meyer: www.kloepfer-meyer.de/default.asp?Autor=53&Menue=13, abgerufen am 8.3.2013.

Vivian Liska. https://www.uantwerpen.be/nl/personeel/vivian-liska/, abgerufen am 11.7.2017.

Vivian Liska. https://de.wikipedia.org/wiki/Vivian_Liska, abgerufen am 11.7.2017.

Lorenz, Dagmar C.G.: https://en.wikipedia.org/wiki/Dagmar_C._G._Lorenz, abgerufen am 1.7.2017.

Mattson, Michelle: https://www.rhodes.edu/bio/mattsonm, abgerufen am 1.7. 2017.

Magda Motté: Deutscher Germanistenverband. Deutscher Akademischer Austauschdienst. Aktualisierung 1999. http://www.germanistenverzeichnis.phil.uni-erlangen.de/institutslisten/files/de/00200_de/259_de.html, abgerufen am 11.7. 2017.

Magda Motté bei *Herder Korrespondenz* vom 1.3.2003: https://www.herder-korrespondenz.de/autoren-und-interviewpartner/m/magda-motte, abgerufen am 11.7.2017.

Mitteilungsblatt des Irgun Olei Merkas Europa. Jg. 56. Nr. 43. Dezember 1988:3.

Moshe Tamari in *Who is who Index for Jewish, Biblical and Ancient Near Eastern Literatures* auf http://www.ha-mafteah.org/wwi/name-index/t/tam/, abgerufen am 14.7.2014.

Hans Tramer Collection 1961 im Leo Baeck Institute Americana Archiv https://archive.org/stream/hanstramerf001#page/n26/mode/1up, abgerufen am 13.6.2013.

Hans Tramer im CJH OPAC (Center for Jewish Studies) Catalog http://opac.cjh.org/F/7FLG4XVQBAC8NRQ1FFUIGVSUJGRMB3XDN26V1U85BX13V8DKB-48324?func=find-b&find_code=WRD&request=Hans+Tramer&adjacent=N, abgerufen am 13.6.2013.

Wilhelm Tramer auf Yad VaShem Archiv. The Central Database of Shoa Victims. http://db.yadvashem.org/names/nameDetails.html?itemId=4326237&language=en, abgerufen am 7.7.2014.

Die Welt. Zentralorgan der zionistischen Bewegung. XVII. Jg. 28. Nr. 48. Nov. 1913:1626

Curt David Wormann https://de.wikipedia.org/wiki/Curt_Wormann, letzte Änderung 29.10.2016, abgerufen am 6.8.2017.

Wörterbücher

Deutsch

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 33 Bde. [Bde. 4 ff. unter Mitarb. v. Karl Weigand, Rudolf Hildebrand et al.]. Leipzig: S. Hirzel 1851-1971.

Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch. Bedeutungsgeschichte und Aufbau unseres Wortschatzes.* Überarbeitet und erweitert von Helmut Henne et al. Tübingen: Max Niemeyer, 10., überarbeitete und erweiterte Aufl. 2002.

Duden. Das grosse Buch der Zitate und Redewendungen. Dudenredaktion (Hg.). Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag 2002.

Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Dudenredaktion (Hg.). Mannheim/Leipzig/Wien: Dudenverlag, 5., überarb. Aufl. 2003.

Duden Bd. 5. Das Fremdwörterbuch. Dudenredaktion (Hg.). Berlin: Dudenverlag, 11., vollständig überarb. und aktualisierte Aufl. 2015.

Duden Bd. 7. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Dudenredaktion (Hg.). Berlin/Mannheim/Zürich: Dudenverlag, 5., neu bearb. Aufl. 2014.

Duden. Das Herkunftswörterbuch. Dudenredaktion (Hg.). *Bd. 7.* Berlin: Dudenverlag, 5., neu bearb. Aufl. 2014.

Duden. Redewendungen. Wörterbuch der deutschen Idiomatik. *Bd. 11.* Dudenredaktion (Hg.). Berlin/Mannheim/Zürich: Dudenverlag, 4., neu bearb. und aktualisierte Aufl. 2013.

Duden. Schweizerhochdeutsch. Wörterbuch der Standardsprache in der deutschen Schweiz. Hg. vom Schweizerischen Verein für die deutsche Sprache, Hans Bickel, Christoph Landolt. Mannheim/Zürich: Dudenverlag 2012.

Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. von Elmar Seebold. Berlin/Boston: de Gruyter, 25., erweiterte Aufl. 2011.

Metzler Lexikon Sprache. Helmut Glück (Hg.). Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 2. Aufl. 2000.

Schweizer Wörterbuch. So sagen wir in der Schweiz. Kurt Meyer, mit einem Beitrag von Hans Bickel. Frauenfeld/Stuttgart/Wien: Huber 2006.

Wahrig. Deutsches Wörterbuch. Neu hg. v. Renate Wahrig-Burfeind. Gütersloh/München: Wissen Media, 7., vollständig neu bearb. und aktualisierte Aufl. 2002.

Griechisch

Bauer, Walter (Hg.): *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neu-*

en Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin/N.Y.: de Gruyter, 6., völlig neu bearb. Aufl. 1988.

Intermediate Greek-English Lexicon, founded upon the 7th Editon of Lidell and Scott's Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press 1889; Version 2.1 auf Accordance Version 9.6.

Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament, griechisch-deutsches. Zusammengestellt von Rudolf Kassühlke. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 3., verbess. Aufl. 2001. Version 1.1 auf Accordance 9.6.

Hebräisch

Bosman, H. J./Oosting, R. et al: *Wörterbuch zum Alten Testament: Hebräisch/ Aramäisch-Deutsch und Hebräisch/Aramäisch-Englisch.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2003/2004. Version 1.1 auf Accordance 9.6, Mai 1912.

Brown, Francis/Driver, S.R./Briggs, Charles A.: The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Dictionary. Oxford 1951. Version 3.1 auf Accordance 9.6, Mai 1912.

Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* Bearb. und hg. v. Herbert Donner. Berlin/Heidelberg: Springer, 18. Aufl. 2013.

Jenni, Ernst/Westermann, Claus: *Theological Lexicon of the Old Testament.* Mark E. Biddle (Transl.). Peabody Mass: Hendrickson 1997. Version 2.1 auf Accordance Version 9.6, Mai 2012.

Nachschlagewerke

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Bd. 4. Begr. und hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgef. von Traugott Bautz. Herzberg: Bautz 1992.

Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933. Bde. I-III. Werner Röder/Herbert A. Strauss (Leitung und Bearbeitung) et al: München/ N.Y./ London/Paris: K.G. Saur 1980-1983.

Brinker-Gabler, Gisela/Ludwig, Karola/Wölffen, Angela: *Lexikon deutschsprachiger Schriftstellerinnen 1800-1945*. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1986.

Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisch-Bibliographisches Handbuch. Bd. 23. Begr. v. Wilhelm Kosch; fortgef. von Carl Ludwig Lang. Konrad Feilchenfeldt (Hg.). Zürich/München: K.G. Saur, 3., völlig neu bearbeitete Aufl. 2003.

Deutsches Literatur-Lexikon. Das 20. Jahrhundert. Biographisch-bibliographisches Handbuch. Bd. XVII. Lutz Hagestedt (Hg.). Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011.

Encyclopaedia Judaica. 2nd Ed. Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Eds.). Detroit: Macmillan Reference USA 2007.

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK). Im Auftr. der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hg. v. Dan Diner. Stuttgart: J. B. Metzler 2011-2017.

Encyclopedia of Modern Jewish Culture. Glenda Abramson (Ed.). London/N.Y.: Routledge 2005.

Gegenwartsliteratur seit 1968. Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Klaus Briegleb/Sigrid Weigel (Hgg.). München/Wien: Rowohlt 1992.

Jewish writers of the twentieth century. Sorell Kerbel et al (Eds.). N.Y./London: Fitzroy Dearborn 2003.

Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick. Hans J. Schütz (Hg.). München/Zürich: Piper 1992.

Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk. Jutta Dick/Marina Sassenberg (Hgg.). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1993.

Kindlers Neues Literatur Lexikon. Walter Jens (Hg.). München: Kindler 1988-1998.

Lexikon der Ägyptologie. 7 Bde. Begr. von Wolfgang Helck und Eberhard Otto, hg. v. Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1975-1992.

Lexikon der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur seit 1945. Begr. von Hermann Kunisch. Neu hg. v. Thomas Kraft. Vollständ. überarb. und aktualiserte Neuausg. München: Nymphenburger 2003.

Lexikon deutsch-jüdischer Autoren. Archiv Bibliographia Judaica. Red. Leitung Renate Heuer et al. Berlin: De Gruyter 1992-2013.

Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Andreas B. Kilcher (Hg.). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. 2012.

Neue Deutsche Biographie (NDB). Hg. v. der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Berlin. Berlin: Duncker & Humblot 1953-.

Neues Lexikon des Judentums. Julius H. Schoeps (Hg.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000.

Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung. Bd 2. Harald Fricke et al (Hgg.) Berlin/New York: Walter de Gruyter 2000.

Schütz, Hans J.: *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick.* München/Zürich: Piper 1992.

Schütz, Hans J.: *„Eure Sprache ist auch meine“. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte.* Zürich/München: Pendo 2000.

Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis. Zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner. Berlin/N.Y.: Walter de Gruyter, 2., überarb. und erweiterte Aufl. 1994.

Was bleibet aber, stiften die Dichter.

(aus Friedrich Hölderlin: *Andenken,* 1803, letzte Zeile)