

Der Fall Isebel(s) oder:

Ein Fenstersturz, eine abwesende Leiche und ein Zitat

„Nicht ohne Grund bezeichnet das Wort Korpus sowohl den Körper eines toten Menschen als auch eine Sammlung von Schriften.“¹

„Why is it necessary to disintegrate Jezebel both bodily and literarily?“²

Die Diskussionen um den Körper zeigen, dass „der Körper zwischen mehreren Ordnungen aufgespannt ist: zwischen der von der Sprache überzogenen und historisch konstruierten Ordnung des Symbolischen, der Ordnung der Darstellung, d.h. des Imaginären, Bildhaften und Figurativen, und der jenseits der Zeichen situierten Ordnung des Realen, die von Lust, Schmerz, Trauma, Tod und Zeitlichkeit bestimmt ist.“³ Die Ordnung des Realen jedoch ist, wenn es um die sprachliche Repräsentation von Körpern in Texten geht, über die Sprache vermittelt und nur in der literarischen Konstruktion präsent. Die biologischen Körper werden in textuellen Körpern imaginiert, finden in Textkörpern eine Geschichte. Die literarische Modellierung von Körpern in Texten ist dabei von den jeweiligen Körperkonzepten geprägt oder entwirrt abwechelnde Konzepte. So macht z.B. Claudia Berthien in ihrem Buch „flaut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzkursse“ am Beispiel der Haut deutlich, dass Körper und Körperteile „permanent gedecodiert, ‚gelesen‘ semantisiert, desamantisiert, umkodiert, neutralisiert und stilisiert“⁴ werden. In der literarischen Repräsentation von Körpern wird ein Geflecht von sozialen und biologischem Geschlecht, von Ethnizität, Politik, Religion, Persönlichkeit und sozialem Status sichtbar. Das, was den Körper ausmacht, hängt von den jeweiligen historischen und kulturell verschiedenen Körperkonzepten und Erzählstrategien ab. Die Art und Weise, wie Körper literarisch imaginiert werden, demonstriert, wie sich im Verhältnis geschlechtsspezifischer Körper symbolische Ordnungen spiegeln. So sagt z.B. die Positionierung eines weiblichen Körpers im literarisch konstruierten Raum etwas über den gesellschaftlichen Status einer weiblichen Gestalt aus; an der Zerstörung einer Körpers kann die (gewaltvolle) Destruktion einer Ideologie sichtbar werden. Die literarisch imaginierten Körper werden Schauplätze kultureller Einschreibungen.

In der Erzählung von Isebels Tod in 2 Könige 9,30–37 wird dies besonders deutlich. Isebels Leben und Körper finden durch einen Fenstersturz ein rapides Ende. Posthum bekommt ihr Körper jedoch in der Wirkungsgeschichte eine große Präsenz: Ihr Körper

- 1 Bronfen 1996, 107.
- 2 Mitchell 1995, 56.
- 3 Frank/Britck 1999, 7–17. Price/Shildrick 1999.
- 4 Berthien 1999, 17. Dies gilt m.E. auch für andere Körperteile und für den Körper insgesamt. Vgl. auch Berthien/Wulf 2001 und Frank/Britck 1999.

Der Fall Isebel(s) oder:

81

wird als Bild- und Textkörper vervielfacht und meist mit negativen Wertungen versehen – und dies, obwohl ihr Körper zerstört und vernichtet wird. Die Abwesenheit ihres Körpers provoziert die Anwesenheit eines Textkörpers, der Isebels Körper aus der Erzählung hinaus schreibt und ihn doch gleichzeitig (auf)bewahrt.

Die Wirkungsgeschichte beginnt schon im Ersten Testament selbst, indem die Textkörper um Isebel sukzessiv weitergeschriebe und redaktionell be- und überarbeitet werden.⁵ Von dieser Wirkungsgeschichte her werde ich mich Isebels literarischer Präsenz annähern. Zuvor jedoch soll kurz erwähnt werden, was in den alttestamentlichen Zeugnissen von Isebel erzählt wird: Sie erzählen von Isebel als einer Königstochter der phönizischen Küstenstadt Sidon, die Ahab von Israel, einen König aus dem Herrscherhaus der Omriden, heiratet.⁶ Isebel wird als politisch und religionspolitisch aktiv geschildert. Nach dem Tod ihres Mannes und ihrer Söhne wird sie bei einem Militärputsch von Jehu, der von einer religiös geprägten Gegenpartei unterstützt wurde, getötet.

Der literarischen Präsentation der Gestalt und des Körpers dieser Frau möchte ich nachgehen; eine umfassende Analyse wird nicht möglich sein, eher Streiflichter auf eine literarische Gestalt, die wir allerdings fast nur durch die Brille einer Propagandaschrift zur politischen und religiösen Legitimierung der Revolution Jehus, die Isebel den Tod brachte, kennen. Gerade diese polemische Überschrift aber kann die Konstruktion einer symbolischen Ordnung durch die Destruktion eines Körpers aufzeigen. Zur Legitimation dieser neuen Ordnung, die mit dem brutalen Mord an Isebel beginnt, wird in die Leerstelle, die Isebels abwesende Leiche präsentiert, ein Prophetenzitat eingefügt, um die neue Herrschaft auch in der symbolischen Ordnung der Religion zu verankern.

1 „Dies ist Isebel!“ – Bild- und Textkörper aus der Wirkungsgeschichte

Die Erzählungen über Isebel in der hebräischen Bibel enden mit den Worten: „Damit niemand sagen kann: Dies ist Isebel“ – לֹא יִשָּׁרְטוּ אֶת־נַפְשָׁהּ. Zuvor wird erzählt, wie Jehu sie aus dem Fester stürzen lässt, Pferde sie zertrennen, Hunde ihren Körper fast vollständig fressen – übrig bleiben nur die Handflächen, Füße und der Schädel – und ihr ein Begräbnis verweigert wird mit eben jenen Worten: „Damit niemand sagen kann: Dies ist Isebel.“ Dennoch wird die Erzählung nicht verschwiegen, sondern immer wieder erzählt und eröffnet einen weiten Raum in der Wirkungsgeschichte. Der tote, fragmentierte Körper wird in unendlichen Geschichten wieder zusammengefügt. In die Leerstelle, die das fehlende Grab markiert, wird durch die Jahrhunderte immer wieder eingeschrieben, wer Isebel sei.⁷

Das Feld, auf das ihre Hände, ihre Füße, ihr Schädel geworfen werden, wird zum weiten

- 5 In folgenden Texten des Ersten Testaments ist von Isebel die Rede: 1 Kön 16,29–31; 1 Kön 18,4,13,19; 1 Kön 19,1–2; 1 Kön 21,1–29; 1 Kön 21,23; 1 Kön 22,52–54; 2 Kön 8,18; 2 Kön 9,22,30–37, im Neuen Testament wird sie in Apg 2,10 als Negativbeispiel par excellence erwähnt. Vgl. Oto 2001; Minokami 1989. Schmidt 2002, 145, nennt die Darstellung in den Königbüchern eine Collage: „Die Textstücke, in denen Isebel vorkommt, entsprechen den einzelnen Stücken, aus denen die Collage zusammengesetzt ist. Sie sind Ausschnitte aus verschiedenen Kontexten oder ‚Bildern‘, die erst in der Collage aufeinander bezogen werden.“
- 6 Zu Ahab und Isebel als Königsgemar siehe Sals 2002, passim.

Feld, in dem und indem Isebel Name buchstabiert wird zwischen Häresie, Habgier, Promiskuität, zwischen Charakterisierungen als Prophetenmörderin, machtgieriger Intrigantin, Baalverehrerin, skrupelloser „Immobilienakquisiteurin“⁸ und Priesterin der Göttin. Im Märchen ‚Der Fischer und seine Frau‘ taucht Isebel als unerzätliche, machtgierige Ilsebil auf. Im englischen Sprachgebrauch gibt es die für Frauen sehr despektierliche Redewendung: „She is a Jezebel“.⁹ In Los Alamos, New Mexico, wurde während des 2. Weltkrieges der Name Jezebel auf den Körper einer Bombe geschrieben. Isebel wird zum Vorbild der intriganten Südstaatenfrau in dem Film Jezebel mit Bette Davis. Monika Lewinsky wird in einem Zeitungsartikel Jezebel genannt – diese sexualisierte Rezeption ist nicht nur hier zu entdecken.

Denise Robins

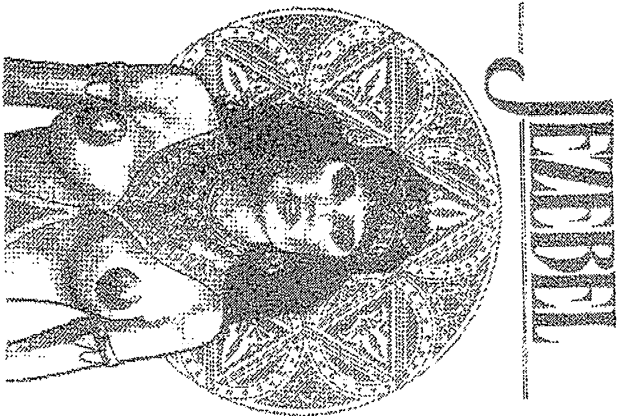


Abb. 5: Denise Robins, Jezebel.

Königin – obgleich die biblischen Zeugnisse sie nie mit diesem Titel bezeichnen – verkehrt sich in Ohnmacht, sich gegen ihre brutale Ermordung zur Wehr zu setzen, einer Ermordung, die in der Wirkungsgeschichte mit grausigen Details ins Bild gebracht wird.

⁸ Kiesow 2000, 138.

⁹ In einem 1990 erschienen Roman, in ‚Skinny Legs and All‘ von Tom Robbins denkt die Protagonistin Ellen Cherry über Isebel nach: „And she wondered as she walked, ‚What is the bible trying to tell us? That Satan is a hairdresser? That Elisabeth Arden ought to be fed to the poodles?‘“ (Robbins 1990, 33.)

¹⁰ Denise Robins, Jezebel, Bath: Chivers, 1977.

¹¹ Das Buchcover ist zu finden in Ganes 1999, 75.

¹² Pinnin 1994 197

Diese Präsentation Isebels zeigt z.B.

das Buchcover des Romans von Denise Robins aus dem Jahr 1977,¹⁰ das die biblische Geschichte frei nachherzählt nach dem Motto: schöne und attraktive, aber grausame Frau.¹¹ Der Körper Isebels wird erotisiert dargestellt, Isebel zur einer *femme fatale* gemacht. Die Präsentation ihres Körpers ist nicht zu unterscheiden von der Zurschaustellung weiblicher Körper auf etlichen Photosseiten im Playboy oder ähnlichen Gazetten. Dieser Blick auf Isebel stellt sie als „sexually evil and a demon woman“¹² dar und ist mehr an einem imaginierten erotischen Körper in geschlechtstypischer Darstellung als an gesellschaftlichem Status oder politischer Funktion interessiert.

Isebels Fall aus dem Fenster auf die Gasse lässt sie in die Gasse sinken. Ihr Fenstersturz markiert einen Ort, an dem die Ordnung, die sie durch ihr Verhalten gestört hat, wieder hergestellt werden kann. Ihre Macht als

So stellt z.B. das Bild ‚Der Tod Isebels‘ von Luca Giordano (1634–1705)¹³ ihren Tod in voyeuristischer Weise zur Schau. Dieses Bild von Giordano ist geprägt von den



Abb. 6: „Der Tod Isebels“ von Luca Giordano (1634–1705), Skizze U. Bail.

Merkmale des neapolitanischen Barock: dusteres Licht, flackernde Formen und eine Vorliebe für Gräuelszenen. Giordano lässt Isebel den Sturz aus dem Fenster unter die Hupe der Pferde überleben. Unberührt schaut Jahu zu, wie die Hunde Isebel angreifen. Eine Diagonale verläuft von rechts oben nach links unten, von Jehus Augen über den Kopf seines Pferdes, über die ausgestreckte Hand Isebels zu Isebels Krone, die auf der Erde liegt. Jahu hat gesiegt, Isebels Macht liegt am Boden.¹⁴ Ihr Körper wird im Moment seiner brutalen Zerstörung dargestellt, noch nicht tot, noch nicht fragmentiert, aber die ‚deadline‘ dazu ist (fast) überschritten.

Die Künstlerin Annemarie Krings-Horbel setzt jenen an mörderisch-blutigen Details orientierten Bildern ein anderes entgegen. Es stammt aus einer Ausstellung zu Isebel im Frauenmuseum Bonn im Jahr 1998.¹⁵ Sie malt ein ‚Festgewand für Isebel‘ (Abb. 7, S. 84). Ein Festgewand ohne den Körper Isebels allerdings, ein leeres Gewand in den Farben von rot und purpur, von Macht und Blut, von Ohnmacht und Mord. Der Körper ist abwesend. Das Festgewand ist gewissermaßen ein Substitut für Isebels Körper und ihre Identität als machtvolle Frau. Damit löst sich Krings-Horbel ab von jener sexualisiert-voyeuristischen Sichtweise auf Isebel. Sie schreibt zu ihrem Bild: „Meine Arbeit soll wieder deinen Namen tragen.“¹⁶

Krings-Horbel jedoch tendiert dazu (das wird aus ihrem Begleittext¹⁷ deutlich), Isebel allein als Opfer restriktiver patriarchalischer Religionspolitik zu interpretieren – eine Sichtweise, die unter der Hand Jahu, den Mörder Isebels, zum Mörder einer matri-

¹³ Skizze U. Bail.

¹⁴ Ein ähnliches Motiv ist in der von Doré illustrierten Bibel zu finden. Dort ist festgehalten, wie die Eunuchen Isebel mit Gewalt aus dem Fenster werfen. Das Bild trägt den Titel ‚Der Tod Isebels‘. Siehe Gustave Doré, Bilder zur Bibel. Das Alte Testament in 45 Holzstichen, München/Zürich 1982, 65 (Nachdruck La Saint Bible selon la Vulgate, Tours 1866). Auch in einer anderen illustrierten Bibel wird dargestellt, wie Isebel am Boden liegt, von Hunden umringt; siehe Julius Schnorr von Carolsfeld, Die Bibel in Bildern, Dortmund 1978 (Nachdruck der Erstausgabe Leipzig 1852–1860).

¹⁵ Pitzten 1998, 45.

¹⁶ Ebd. 44.

¹⁷ Ebd. 44.

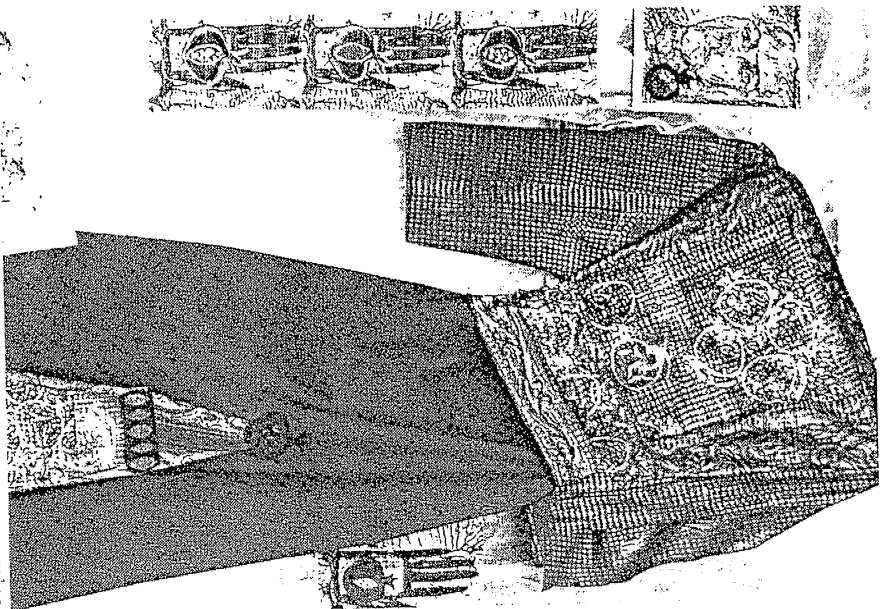


Abb. 7: Anemarie Krings-Horbel, „Festgewand für Isobel“, 1998.

Elfenbeinschnitzereien zeigen einen Frauenkopf mit ägyptisierender Perlockenfisur und freibleibenden Ohren über einer Art Balustrade aus drei bis vier Säulen. Der – häufig geschmückte – Kopf findet sich in einer Art Tür- oder Fensterrahmen. Dieses Motiv, der Frau im Fenster, nimmt die Künstlerin Julitta Franke auf und verbindet es mit der Erscheinung Isobels im Fenster ihres Palastes, als Jehu in die Stadt kommt.¹⁹ (Abb. 9) Nach der biblischen Erzählung macht sich Isobel zurecht und steht am Fenster, als ihr späterer Mörder in die Stadt reitet. Julitta Franke kopiert diese Darstellung in Holz, einmal mit Frau, einmal ohne. Sie zeigt nur den Kopf Isobels. Auch hier wird auf eine Präsentation des Körpers verzichtet.

Zwar spricht auch Franke von Isobel als Priesterkönigin der Göttin, doch scheint in ihrem Bild noch etwas anderes auf: Das Fenster, in dem Isobel erscheint, um Jehu zu begrüßen,

chatsorientierten Göttinnenreligion und Isobel zur Hohepriesterin weiblich-göttlicher Erdverbundenheit stilisiert.¹⁸ Dass auch diese Sichtweise Geschlechterklischees fortschreibt, ja festschreibt, muss nicht eigens betont werden. Dieser Versuch, Isobels Fall aufzufangen, kennt nur weibliche Opfer und männliche Täter, schöpferische Göttinnen und einen zerstörenden Gott, männliche Gewalttätigkeit und weibliche Macht. Isobel verschwindet hier gänzlich zwischen den Brüsten der großen Göttin.

Ein anderes Bild – ebenfalls aus dem Jahr 1998 – (Abb. 8) greift auf das altorientalische Motiv der ‚Frau im Fenster‘ zurück, das im höfischen Milieu im 9.–7. Jahrhundert v. Chr. belegt ist. Diese

Der Fall Isobel(s) oder:

bleibt nach ihrem Tod leer. Oder anders formuliert: wie Vexierbilder tauchen im leeren Fensterrahmen Bilder Isobels auf, je nachdem, von welchem Ort aus die abwesende Isobel in den Blick genommen wird.

Der Fall Isobels wird zum ‚Fall Isobel‘ – ein exegetischer und kulturgeschichtlicher Kriminalfall, ein Fall, in dem die Grenzen zwischen Macht und Ohnmacht, Täter und Opfer, Destruktion und Konstruktion, Fragmentierung und symbolischer Ordnung, Körper und Text verschwimmen.

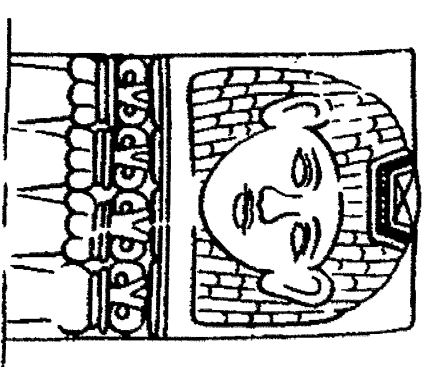


Abb. 8: „Frau im Fenster“. Elfenbeinrelief aus Arslan Tasch.

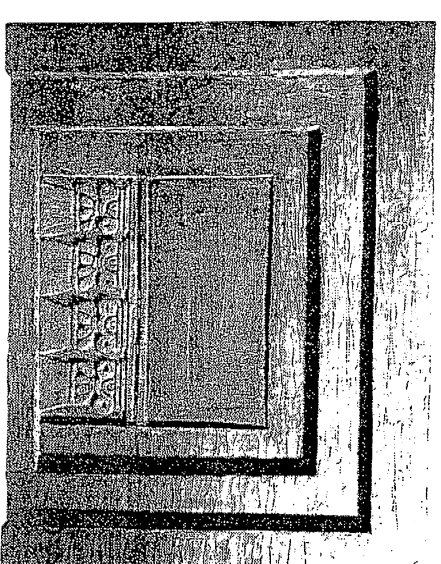
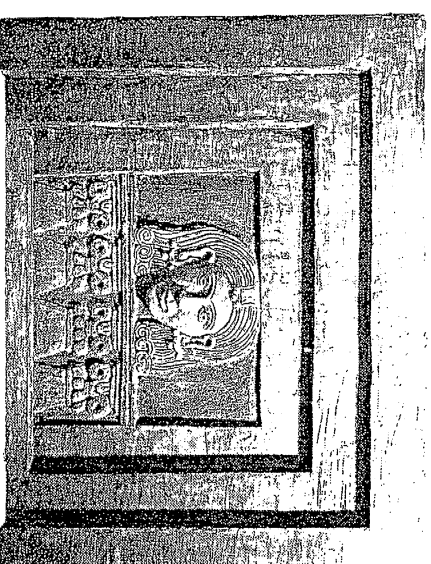


Abb. 9: Julitta Franke, „Und schaute zum Fenster hinaus“, 1998.

¹⁸ Vgl. Ackermann 1993, 385ff; Kiesow 2000, 98.
¹⁹ Das Bild trägt den Titel: „Und schaute zum Fenster hinaus“, siehe Pitzen 1998, 33. Zur Verbindung des Motivs und Isobel siehe: Maier 1995, 207; Steck 1968, 56f; Otto 2001, 90; Timm 1982, 296; Mitchell 1995, 64ff.

2 Ein Fenstersturz – 2 Kön 9,30–37

Diese ‚Grenzüberschreitungen‘ möchte ich skizzieren, und zwar anhand der Erzählung, in der Isebels Tod in Szene gesetzt wird, 2 Kön 9,30–37. Dabei werde ich den literarisch gestalteten Endtext zugrunde legen im Bewusstsein, dass dieser Text eine lange Entstehungsgeschichte hat²⁰ und gewiss nicht die historische Situation zur Zeit der Omriden widerspiegelt. Dennoch ist es dieser kanonisierte Text, der jene Wirkungsgeschichte inspiriert hat. Es wird um die literarische Repräsentation Isebels gehen, nicht um eine historische Rekonstruktion der Ereignisse.²¹

Meine Übersetzung von 2 Kön 9,30–37 lautet:

Jehu kam nach Jesreel. Isebel hörte davon. Sie legte Schminke auf ihre Augen, machte ihren Kopf zurecht und sah zum Fenster hinaus. Als Jehu in das Tor trat, sprach sie: „Ist Frieden, Simri, der seinen Herrn erschlagen hat?“ Er hob sein Gesicht zum Fenster und sprach: „Wer ist mit mir, wer?“ Zwei, drei Eunuchen sahen zu ihm heraus. Er sprach: „Stürzt sie herab!“ Da stützten sie sie herab. Ihr Blut spritzte an die Wand und an die Pferde, die sie zertrampelten.

Jehu ging hinein, ab und trank. Danach sprach er: „Seit doch nach dieser Verfluchten und begrab sie, denn sie ist eine Königstochter.“ Sie gingen, um sie zu begraben, doch sie fanden nichts von ihr, außer dem Schädel, den Füßen, den Handflächen. Sie kehrten zurück und berichteten ihm. Er sprach: „Das ist das Wort JHWHs, das er durch seinen Diener Elia, den Tisbiter, geredet hat: ‚Auf dem Grundstück in Jesreel werden die Hunde das Fleisch Isebels fressen. Und der Leichnam Isebels soll wie Mist auf dem freien Feld sein, damit niemand sagen kann: Dies ist Isebel.‘“

Die Erzählung beginnt mit der Konfrontation der Protagonisten: Jehu und Isebel. Am Beginn dieser Begegnung ist noch alles offen, die Erzählung steigert die Spannung durch den Blickwechsel zwischen den Kontrahenten, zwischen Jehu, der mit Gewalt die Herrschaft beansprucht, und Isebel, die letztendlich dem Staatsreich nichts entgegenzusetzen hat.

Die biblischen Erzählungen präsentieren Jehu folgendermaßen: Vom Propheten Elisa zum Gegenkönig gesalbt, also mit religiöser Legitimation versehen, ermordet Jehu König Joram, den Sohn Ahabs und Isebels, und nach dem Mord an Isebel rottet er mit brutaler Härte das gesamte omridische Königshaus aus. Jehu löst den Konflikt der prophetischen Oppositionsgruppen mit dem omridischen Königshaus, der durch dessen absolutistische Herrschaftsrepräsentation und seine diplomatisch-synkretistische Religionspolitik ausgelöst wurde,²² mit einem Militäputsch.

Doch die Herrschaft, zu der sich Jehu emporschwingt, ist von kurzer Dauer. Zwar gelingt Jehu die zweite Dynastiebildung im Nordreich, doch zerstört der Staatsreich, der mit dem Fenstersturz Isebels seinen Höhepunkt erreicht, auch das diplomatische Netz, das die Omriden gesponnen hatten. Die außerisraelitische Geschichtsüberlieferung hält ein ironisches Detail zum Ende der Herrschaft Jehus parat: Nur wenige Jahre nach seinem

²⁰ Zur Textenstehung verweise ich auf Otto 2001, bes. 29–117.

²¹ Zum historischen Hintergrund siehe Albertz 1992; Otto 2002, 97ff.

²² Albertz 1992, 228ff, geht davon aus, dass die Omriden einen diplomatischen Synkretismus bevorzugten, gewissermaßen einen offiziellen Dyothelismus, der wirtschaftlichen Aufschwung und eine kulturelle Blütezeit zur Folge hatte. Allerdings war die Offenheit für den Baalkult gepaart mit einem gewissen absolutistischen Gebaren. Auch Critssemann 1997, 96, weist darauf hin, dass Isebel eine anderes Rechts- und Machtverständnis hatte als das in Israel übliche.

Herrschaftsbeginn unterwirft sich Jehu als Vasall den Assyrern. Der schwarze Obelisk Salmassars III. macht deutlich, dass Jehu im Schatten des Herrscherhauses bleibt, dass er ausgerottet hat: Jehu, der der Dynastie der Omriden ein Ende setzt, wird in den assyrischen Annalen doch nur als Jehu, Sohn Omris überliefert.²³

Und Isebel? Wie wird sie literarisch präsentiert? Königin wird sie an keiner Stelle genannt, doch ist sie ‚neben der Frau Jerobeams I. (1 Kön 14) die einzige Frau eines Nordreichkönigs, über die ausführlicher berichtet wird‘²⁴. Die deuteronomistisch geprägten Erzählungen schreiben Isebel ein hohes Maß an politischem Einfluss und Aktivitäten zu. So wird sie nicht nur verantwortlich gemacht für den perfiden Mord an Nabot, sie habe auch die Macht, Propheten umzubringen und habe dies auch getan (1 Kön 18,4). Sie wird als eine Frau beschrieben, die Macht über die Körper anderer hat und bereit ist, ‚über Leichen zu gehen‘²⁵.

Isebel ist nach den biblischen Erzählungen Tochter eines Königs, Ehefrau eines Königs, der 22 Jahre über Israel herrschte, und Mutter zweier Könige. Ihre politischen Taten haben Ähnlichkeiten mit denen anderer Könige. Ihre Intrige gegen Nabot lässt an Davids Intrige gegen Uria und Jehus Intrige, um die Söhne Ahabs zu töten, denken,²⁶ Isebel wird als mächtige Frau geschildert. Es fällt auf, dass von allen Opfern Jehus allein sie es wagt, sich ihm herausfordernd in den Weg zu stellen und ihm öffentlich bloßzustellen – und dies in einer Situation, in der sie – vielleicht – noch hätte fliehen können. Der in der Septuaginta überlieferte Satz, den Isebel nach der blutigen Konfrontation auf dem Karminel zu Elia sagen lässt, spricht von ihrer selbstbewussten Autorität: „Bist du Elia, so bin ich Isebel!“ Dass sie sich durchzusetzen wusste, erzählen die Texte auf mannigfache Weise.

Auf ihre Mächtigkeit weist auch die Verwendung des Titels *gebirah* (Königsmutter/Herrin) hin, und die Erzählungen trauen ihr mehr politische Entscheidungskraft und Herrschaftswillen zu als ihrem Sohn Joram. So formuliert Othl Hannes Steck: „Im Amt der Königsmutter war Isebel eine offizielle Funktion im Staatsaufbau gegeben, die ein öffentliches Wirken aus eigener Initiative ermöglichte, und es ist von vornherein anzunehmen, dass eine tatkräftige Persönlichkeit wie Isebel diese Stellung nutzte und als Basis für eine Einflussnahme auf die inneren Geschicke des Nordreiches verwandte.“²⁷

Als ausländische Frau pflegt sie weiter den Kult ihres Heimatlandes. Im Zusammenhang ihrer Heirat mit Ahab sprechen die biblischen Texte davon, dass Ahab in der Hauptstadt Samaria im Tempel des Baal einen Altar für den Gott Baal und außerdem eine Statue der Göttin Aschera aufstellen ließ.²⁸ Die deuteronomistischen Texte ziehen diese Linie aus und sprechen von einer aggressiven Religionsausübung auf Kosten der Religion Israels.

²³ Jehu von Bit-Humrimar Humri. Siehe Galling 1979, 51; Timm 1982, 289.

²⁴ Timm 1982, 199.

²⁵ Schulte 1995, 146.

²⁶ 2 Sam 11–12; 2 Kön 10,1ff; 1 Kön 21.

²⁷ Steck 1968, 62. Und Gaines schreibt über Isebel: „She lives her life according to her own convictions, steadfastly maintains her religious independence, exercises what authority she possesses, and dies bravely“ (1990, 29). Ausführlich zum Begriff der Königsmutter siehe Klesow 2000, 96–98, 132–134, 138–140, 183–185. Klesow schreibt: „Die jeweilige ‚Mutter des Königs‘ kann jegliche Position im Spektrum von der *First Lady* über die ‚Ministerin ohne Portefeuille‘ bis hin zur Regentin eingenommen haben“ (ebd., 185). Siehe auch Brenner 1994, 20ff.

²⁸ 1 Kön 16,32ff.

In der Begegnung Isebels und Jehus wird mit topographischen Angaben Machtgefälle und Veränderungen der Machtverteilung zum Ausdruck gebracht.²⁹ Isebel steht am Fenster und schaut hinunter. Er schaut hinauf. Sie wird hinunter geworfen. Unter den Hufen der Pferde Jehus und seiner Gefolgschaft findet sie den Tod. Ihre hoheitliche vertikale Position in der Höhe des Palastes verkehrt sich in die Horizontale des Todes auf der StraÙe. Jehu kommt in die Stadt hinein, am Tor, am Übergang zwischen innen und außen, beginnt ihr Blick- und Wortwechsel, in dem beide sich gegenseitig deponenzieren. Am Ende ist es Isebel, die im Herrschaftsraum von Palast und Stadt nicht mehr anwesend ist. Ausgegrenzt aus der kollektiven Erinnerung, ohne Totenklage und Begräbnis, wird ihr toter Körper mit Mist verglichen. Ein tieferer Fall ist kaum denkbar.

Jener Blick- und Wortwechsel hat einen radikalen Machtwechsel zur Folge. Jehu reißt mit Gewalt die Herrschaft an sich, die Eunuchen, die neben Isebel stehen, leisten auf der Stelle Jehus Befehl Gehorsam: „Werft sie hinunter!“ Macht wird hier hierarchisch und befehlsorientiert gedacht, ihr Instrument ist brutale Gewalt.

Isebel sucht dieser drohenden Herrschaftsübernahme zu begegnen, indem sie Jehu in ihrer Begrüßung als Königsmörder demaskiert: „Ist Frieden, Simri, der seinen Herrn erschlagen hat?“ Nach der biblischen Erzählung 1 Kön 16,8ff kam Simri wie Jehu durch einen Staatsstreich an die Macht, kapitulierte aber schon nach einer Woche vor dem Gegenkönig Omri und beging Selbstmord. Dem drohenden Ende der omridischen Herrschaft setzt Isebel also den Beginn der Omriden³⁰ entgegen, dem drohenden Beginn der Herrschaft Jehus das schnelle Ende der Herrschaft Simris. Die Beschwörung des Anfangs der Dynastie Omris aber hält Jehu nicht auf, der Sturz Isebels ist nicht mehr aufzuhalten. Auf Jehus Frage nach Unterstützung seines Machtanspruches antworten die Höglinge mit einem Loyalitätsbruch Isebel gegenüber.

Nach einer kurzen Unterbrechung der dramatischen Ereignisse – Jehu geht essen und trinken³¹ – beschließt Jehu, ihr ein Begräbnis zukommen zu lassen. Dies aber wird nicht mit ihrer Machtstellung als Frau des Königs oder Königinnmutter begründet, sondern als Tochter eines Königs. Nicht ihr Status in Israel gebietet ein Begräbnis, sondern ihr Status vor ihrer Einheiratung in das omridische Herrscherhaus. Ihre Identität als Königin wird damit ignoriert, sie wird auf ihren Status als Tochter reduziert und als ausländische Prinzessin wahrgenommen, so als hätte es niemals eine Frau an der Seite des Königs Ahabs gegeben. An dieser Stelle wird ihr posthum jede Macht genommen, die sie jemals in Israel innehatte.

Ihr abwesender Corpus wird zum *corpus delicti*, zur Toten ohne Namen, ohne Geschlecht, ohne Erinnerung. Ein Grab wird ihr verweigert, gleichwohl endet der Textkörper mit einer Art Unterschrift, einer Grabinschrift gleich: „Dies ist Isebel.“

3 Fragmentierung des Körpers

Das Ende der Erzählung steht in hartem Kontrast zur Erscheinung Isebels am Beginn der Erzählung.³² Dort wird Isebel als schöne, geschmückte und geschminkte Frau präsen-

²⁹ Zu Raum und Räumlichkeit in dieser Szene vgl. auch Schmidt 2002, 139f.

³⁰ Allerdings muss sich Omri erst gegen einen anderen König, gegen Tibni durchsetzen. Erst nach dessen Tod wird er König.

³¹ Hierzu siehe Appler 1999, 55–71.

³² Vgl. auch Otto 2001, 89.

Der Fall Isebel(s) oder:

89

tiert.³³ Dass sie mit ihrem Erscheinen im Fenster einen Akt eigener Herrschaftsübernahme demonstrierte, kann nicht ausreichend begründet werden,³⁴ allerdings drückt sie damit ihre Machtstellung³⁵ aus. Doch ihr Auftreten im Fenster als „wirdiges-und-gefasstes-ihrem-Tod-ins-Auge-Sehen“ zu interpretieren, argumentiert mit der Kategorie des Heroischen, „das der Erzählung selbst fremd ist“³⁶ und stillisiert Isebel zur einer Heldin wider Willen.

Gerade aber der starke Kontrast zwischen Anfang und Schluss der Erzählung könnte eine Möglichkeit sein, eine Erzählstrategie der Szene zu erfassen. Zu Beginn wird Isebels erotische Attraktivität und somit ihr weiblicher Körper fokussiert. Nach ihrem Tod wird ihr Körper von Hunden³⁷ fast vollständig vernichtet. Übrig bleiben die Handflächen, die FüÙe, der Schädel – im Hebräischen ohne Personalsuffix! Diese Fragmentierung entpersönlicht Isebel nicht nur, sie wird auch entgeschlechtlicht und ist als Frau nicht mehr erkennbar. Ihr negativer Torso lässt keine Identifizierung mehr nach dem Geschlecht zu. Die Zerstückelung oder Zerreißung eines Körpers „beinhaltet die nachhaltige Zerstörung des Körperbildes und damit auch der Identifizierbarkeit. Über das Leben hinaus wird dem Opfer seine Identität als körperliche Intaktheit genommen.“³⁸

Die Positionierung des Körpers, die Aussagen über die gesellschaftliche Stellung einer Person zulässt, verändert sich ebenfalls. Unten und oben, innen und außen verkehren sich, wechseln gewissermaßen den Körper, das Geschlecht, die Person. „From safety inside to death outside, from the heights to the depths, this movement in the episode expresses the transformation of the political order by the transgression of physical boundaries.“³⁹ Herrschaft und Macht werden über den Körper präsentiert, Veränderungen von Herrschaftsverhältnissen werden über die Verfügtung oder Zerstörung des Körpers ausgeübt. Die „Produktion fragmentarischer Körper [...] gibt sich [...] als Aufkündigung eines Herrschaftsanspruchs zu erkennen.“⁴⁰ Diese Verschiebung des sozialen Körpers Isebels aus dem Bereich der Herrschaft hinaus auf das freie Feld verschiebt auch den Ort Isebels in der symbolischen Ordnung und eröffnet Raum für die Stabilisierung und Legitimierung der Dynastie Jehus.

³³ Dass Isebel mit ihrer erotischen Aufmachung Jehu sexuell verführen wolle, wie einige meinen, ist abwegig. Die Begrüßung Jehus durch Isebel spricht eine andere Sprache. Vgl. auch Cohn 2000, 70.

³⁴ Timm 1982, 296.

³⁵ Cohn 2000, 70, nennt ihre Macht, „the power behind the throne“.

³⁶ Steck 1968, 58 Anm. 3.

³⁷ Hunde sind im Alten Testament weitgehend negativ konnotiert. In 2 Sam 16,9 ist „toter Hund“ als Schimpfwort gebraucht, Hunde gelten als unrein, als Aasfresser und sie werden verjagt (1 Kön 21,19ff; 1 Sam 17,43; Ex 22,30). In Tobit 5,17; 11,4 allerdings ist Hund positiv konnotiert.

³⁸ Wenner 2001, 361–402. Das Bild des zerrissenen, zerstückelten Körpers ist auch in der antiken Mythologie verbreitet (Ophelus, Pentheus); hierzu siehe Ohly 1986, 554–624. Ohly nennt als alttestamentliche Erzählungen Ez 16,40; 23,47; Ri 19 und formuliert: „Wie die Antike bezeugt auch das Alte Testament den Glaubenswechsel als einen durch Zerstückelung (oder Zerreißung bei den Griechen) zu ahnenden Verrat“ (ebd. 507).

³⁹ „Von der Sicherheit drinnen zum Tod draußen, von den Höhen zu den Tiefen, diese Bewegung in der Erzählung bringt die Umgestaltung der politischen Ordnung durch die Überschreitung körperlicher Grenzen zum Ausdruck.“ Cohn 2000, 70.

⁴⁰ Schade 1987, 241. Schade beschäftigt sich zwar mit Kunst im 20. Jahrhundert, doch sind einige ihrer Erkenntnisse interessant im Hinblick auf fragmentarische und fragmentierte Körper auch in der hebräischen Bibel.

Überlegungen der Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Elisabeth Bronfen zu extremen Toden von Frauen bringen dies ebenfalls zur Sprache. In ihrem Buch „Nur über ihre Leiche. Weiblichkeit, Tod und Ästhetik“ schreibt sie – und dies trifft m.E. auch auf den Fall der ästhetisiert repräsentierten Isebel zu:

„[Ich] untersuche [...] nun solche Repräsentationen, die von einem sozialen Opfer des weiblichen Körpers handeln und in denen der Tod einer schönen Frau als Voraussetzung zur Erhaltung existierender kultureller Normen und Werte oder für deren regenerative Modifikation dargestellt wird. Hier erscheint weiblicher Tod als ein Ort, an dem kulturelle Normen verhandelt werden können. [...] Die Frau repräsentiert schließlich die Grenzen, Ränder oder Extreme der Norm – das extrem Gute, Reine und Hilflöse oder das extrem Gefährliche, Chaotische und Verführerische. [...] Die Konstruktion der Frau als anderer dient rhetorisch dazu, eine Sozialordnung zu dynamisieren, während ihr Tod das Ende dieser Phase der Veränderung bezeichnet. Über ihre Leiche werden kulturelle Normen bestätigt oder gesichert, sei es, weil das Opfer der tugendhaft unschuldigen Frau zur Gesellschaftskritik und Läuterung dient, oder sei es, weil eine Opferung der gefährlichen Frau eine Ordnung wiederherstellt, die durch ihre Anwesenheit vorübergehend in Auflösung gerät.“⁴¹

Die alttestamentlichen Texte nennen genügend Gründe, die die Auflösung der gesellschaftlichen und v.a. religiösen Ordnung durch Isebel einleuchtend machen sollten. Sie wird als verantwortlich für den religiösen Zerfall des Nordreiches dargestellt; Jehu nennt ihre Fremdgötterverehrung als Grund für den Unfrieden in Israel und letztendlich für das Ende der omridischen Dynastie. An Isebel ergeht durch den Propheten Elia eine gesonderte Strafanordnung (1 Kön 21,23; 2 Kön 9,10a,36). Erst die Vernichtung auch ihrer körperlichen Präsenz stellt in der Perspektive dieser Texte den ‚Frieden‘ in Israel wieder her. Isebel wird nach diesen Erzählungen geopfert, um die soziale und religiöse Ordnung wieder herzustellen.

4 Eine abwesende Leiche und ein Zitat

Die Fragmentierung ihres erotisch präsentierten Körpers in einen negativen Torso hat eine Depersonalisierung und Entgeschlechtlichung zur Folge. Die äußersten Randpunkte des negativen Torso werden benannt, aber ohne direkten syntagmatischen Bezug auf die Frau Isebel. Letztendlich könnten der Schädel, die Füße, die Handflächen von jeder beliebigen Person stammen. Die Interpretation dieses Leichenfundes wird durch ein Zitat erklärt, jedoch in einer gewissen ‚Anpassung‘ des Prophetenzitats an die Situation. Gleichzeitig werden Isebels Leichenteile noch weiter fragmentiert, indem sie zu Mist auf dem Feld werden sollen. Ihr Körper löst sich auf in Dünger, in Mist.⁴²

„Das ist das Wort JHWHs, das er geredet hat durch seinen Diener Elia, den Tisbiter: Auf dem Grundstück Jesreels werden die Hunde das Fleisch Isebels fressen. Und der Leichnam Isebels soll wie Mist auf dem freien Feld, auf dem Grundstück Jesreels sein, damit niemand sagen kann: dies ist Isebel.“

⁴¹ Bronfen 1996, 263f.

⁴² „Her body is quickly dissolved into manure.“ Brueggemann 2000, 390; „piece of rubbish in the street“, ebd., 388.

In dieser syntaktischen Nähe von Mist (hebr. *domän*) und dem Namen Isebel (hebr. *isä-bäd*) sieht John Gray ein Wortspiel,⁴³ indem durch die phonetische Nähe zu hebr. *šädä*, das auch Kot bedeuten kann, und hebr. *i* (Insel) eine Verunglimpfung des Namens Isebel hörbar würde: ein Haufen Scheiße⁴⁴. So werde der Name Isebel, der möglicherweise ‚wo/er ist der Fürst‘ bedeutet und auf ihre königliche Herkunft hinweist, in den Dreck gezogen.⁴⁵ Aus der Perspektive des Umstürzlers Jehu hat Isebel jedoch keinen Namen, sie ist Verfluchte oder eben Tochter eines Königs. Erst ihrem Leichnam gesteht er in einem Prophetenzitat einen Namen zu, allerdings gewissenmaßen in einem Atemzug in Verbindung von Mist auf dem Feld und um ihren Namen sogleich wieder zu verneinen. Ein merkwürdiger Ortswechsel ist zudem zu beobachten. Eigentlich müsste der Leichnam Isebels in der Stadt gefunden werden, das Zitat jedoch lässt den *corpus* auf dem Feld vor der Stadt liegen. In der narrativen Topographie fügt jene ‚Überführung‘ auf das freie Feld vor der Stadt der negativen Interpretationskala einen weiteren Strich hinzu. Im Vergleich mit anderen, Leichen auf dem Feld‘ bedeutet dieser Ort einen qualvollen, gewaltsamen Tod ohne Totenklage und Begräbnis. Der Körper wird völlig ausgelöscht, Identität und Erinnerung werden getilgt.⁴⁶

An die Stelle des abwesenden Körpers rückt das Zitat. Wo ihr Körper sein sollte, ist eine Lücke. Der Abwesenheit des toten Frauenkörpers entspricht die Abwesenheit eines erklärenden Textes. Da die Abwesenheit erklärt und legitimiert werden muss, schafft der Text ‚Sinn‘ durch ein Zitat, allerdings ein Zitat, das einen Zusatz erhält. Es wird der Prophetenspruch aus 2 Kön 9,10a zitiert: „Isebel aber sollen die Hunde auf dem Feld von Jezreel fressen und niemand soll sie begraben.“⁴⁷ Hinzugefügt wird die verächtliche Rede von Isebels *corpus* als Mist auf dem Feld. Jehu steigert die Prophetiezeitung und steht aufgrund der Abwesenheit der Leiche Isebels die Weissagung erfüllt. „Das Wort vom ‚Unbegraben-Sein‘ Isebels [...] erfüllt sich – wie an Jehus nachträglich erkennendem Ausruf „Das ist das Wort ...‘ (9,36) deutlich wird – trotz Jehus zuvor erteiltem Begräbnisbefehl auf wunderbare Weise von selbst!“⁴⁸ Jehus gewalttätiger Putsch erfährt dadurch eine nochmalige göttliche Legitimation und bestätigt seine Salbung zum König. Jehu „situated his violence as an enactment of divine oracle“⁴⁹. Auf diese Weise wird der tote Körper Isebels, der zudem abwesend ist, gewissenmaßen durch ein Zitat, das mit den Worten „damit niemand sagen kann: dies ist Isebel“ endet, ersetzt. In der Sprache hat Isebels Körper nur in der Negation einen Ort.

Der biologisch tote Körper wird normalerweise „durch einen Grabstein ersetzt und sozial wiedergeboren“⁵⁰. Ein Grab aber wird Isebel letztendlich trotz des Begräbnisbefehls Jehus verweigert. Dennoch ist die Erzählung über Isebels Tod als eine Art Grabstein zu

⁴³ Gray 1970, 551f.

⁴⁴ So übersetzt Lee 1999, 137, in Anlehnung an Gray.

⁴⁵ Cohn 2000, 70. Cohn zieht diese Linie weiter aus und formuliert: „If her blood is splattered against the wall like urin and her body turned into dung, Jezebel has become pure waste.“ Er begründet dies u.a. damit, dass die Männer des Hauses Ahabs als „pissers against the wall“ bezeichnet würden, ebd.

⁴⁶ Vgl. bes. Jer 16,4; 22,16f; 25,33.

⁴⁷ Vgl. 1 Kön 21,23.

⁴⁸ Otto 2001, 115.

⁴⁹ Jehu „stellt seine Gewalt dar als Inszenierung eines göttlichen Orakels“. Brueggemann 2000, 388.

⁵⁰ Bronfen 1996, 292.

verstehen. Der narrative Textkörper erinnert an sie, aber als ein Textkörper, bei dessen Lesen der Körper Isabels immer wieder erneut getötet, fragmentiert, fäkalisiert wird.

5 Ist dies Isabel? – eine gegenläufige Erzählstrategie

Der Text über Isabels Tod präsentiert jedoch auch eine gegenläufige Erzählstrategie: Anstelle des Grabsteins entstand unter der Hand des Schreibens ein Textkörper, der mit einer Art Grabinschrift endet: „Dies ist Isabel.“ In der Logik der Erzählung gibt es für Isabel keinen Erinnerungsort, dennoch endet der Text mit eben der Inschrift, die Isabel einen Ort im kulturellen Gedächtnis zuweist und sie in und als Textkörper überleben lässt: „Although Jezebel is destroyed, [...] she survives in the text.“⁵¹ Indem die Erzählung gelesen wird, wird dem Verbot, sich an sie zu erinnern, gleichsam widersprochen und es entstehen weitere Bilder von ihr und Texte über sie – Körperbilder und Textkörper. Bei jedem dieser *corpora* ist zu fragen: Welcher Diskurs setzt Isabels Körper in Szene, in welchem Kontext und mit welchem Interesse? Wer erinnert Isabel nur über ihre Leiche, über ihren fragmentierten, abwesenden weiblichen Körper? Oder über die Reduzierung Isabels auf einen erotisch präsentierten weiblichen Körper, der negativ konnotiert ist? Welche Diskurse benötigen jene negative Konstruktion von Weiblichkeit, um die eigene Macht zu legitimieren? Welches Detail der biblischen Erzählungen um Isabel wird in der Wirkungsgeschichte wann und warum zur Sprache oder aufs gemalte Bild gebracht?

Es ist ein Unterschied, ob ihr weiblicher Körper erotisch präsentiert, ob die Abwesenheit ihres Körpers in Blick genommen wird, ob ihr Körper mit einem königlichen Mantel bekleidet oder im Moment seiner Zerstörung thematisiert wird. Jenes freie Feld, in dem die beiden hebräischen Worte „dies (ist) Isabel“ eingeschrieben sind, markiert eine Offenheit, die bei jeder Rezeption der Geschichten über und um Isabel die Frage nach den Grenzen zwischen Macht und Ohnmacht, Täter und Opfer, Destruktion und Konstruktion, Fragmentierung und symbolischer Ordnung, Körper und Text stellen lässt.

Dies ist Isabel!

Ist dies Isabel?

Literaturverzeichnis

- Ackermann, Susan, *The Queen Mother and the Cult of Ancient Israel*, JBL 112 (1993), 385–401.
 Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, ATD/Grundrisse zum Alten Testament VIII/1, Göttingen 1992.
 Appler, Deborah A., *From Queen to Cuisine. Food Imaginary in the Jezebel Narrative*, *Semeia* 86 (1999), 55–71.
 Avigad, Nahman, *The Seal of Jezebel*, IEJ 14 (1964), 274–276.
 Benhien, Claudia, *Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse*, Hamburg 1999.
 Benhien, Claudia/Wulf, Christoph, *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, Hamburg 2001.

- Brenner, Athalya, *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, BISE 2, Sheffield 1985.
 Bronfen, Elisabeth, *Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik*, München 1996.
 Brueggemann, Walter, *1 & 2 Kings, Smyth & Helwys Bible Commentary*, Macon/Georgia 2000.
 Cohn, Robert L., *2 Kings, Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry*, Collegeville/Minnesota 2000.
 Crutsemann, Frank, *Elija – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elija und seine Zeit*, KT 154, Gütersloh 1997.
 Funk, Julia/Brück, Cornelia, *Fremd-Körper: Körper-Konzepte. Ein Vorwort*, in: dies. (Hg.), *Körper-Konzepte. Literatur und Anthropologie 5*, Tübingen 1999, 7–17.
 Gaines, Janet Howe, *Music in the Old Bones. Jezebel Through the Ages*, Carbondale/Edwardsville 1999.
 Gallig, Kurt (Hg.), *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen 3. Aufl. 1979.
 Gray, John, *1 & 2 Kings. A Commentary*, OTL, London 2. Aufl. 1970.
 Kiewow, Anna, *Löwinnen von Juda. Frauen als Subjekte politischer Macht in der jüdischen Königzeit*, TFE 4, Münster 2000.
 Lee, Kyung Sook, *Die Königsbücher. Frauen-Bilder ohne Frauen-Wirklichkeit*, in: Luise Schottroff/Marte-Theres Wacker (Hg.), *KFB 2*, Aufl. 1999, 130–145.
 Maier, Christl, *Die ‚fremde Frau‘ in Proverbia 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, OBO 144, Freiburg (Schweiz) u.a. 1995.
 Mitchell, C., *Remembering Jezebel. Reading and Rewriting a Biblical Character*, Ottawa 1995.
 Minkami, Yoshikazu, *Die Revolution des Jehu*, GTA 38, Göttingen 1989.
 Ohly, Friedrich, *Die Zerreißung als Strafe für Liebesverrat in der Antike und im Alten Testament*, in: Karl Hauck u.a. (Hg.), *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand*, Berlin u.a. 1986, 554–624.
 Otto, Susanne, *Jehu, Elija und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elija-Elisa-Erzählungen*, BWANT 12, Stuttgart 2001.
 Pippin, Tina, *Jezebel Re-Vamped*, in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, FCB Ser. 1/5, Sheffield 1994, 196–206.
 Pitzen, Marianne u.a. (Hg.), *Isabel. Die Gegenspielerin des Propheten Elija*, Frauenmuseum Bonn 1998.
 Robbins, Tom, *Skinny Legs and all*, New York 1990.
 Price, Janet/Shildrick, Margrit (Hg.), *Feminist Theory and the Body. A Reader*, New York 1999.
 Sals, Ulrike, *Das literarisierte Königspaar Ahab und Isabel im Geflecht von Traditionen und Beziehungen*, in: Eimar Klingler u.a. (Hg.), *Paare in antiken religiösen Traditionen und Bildern. Symbole für Geschlechterrollen damals und heute*, Würzburg 2002, 115–144.
 Schade, Sigrid, *Der Mythos des „Ganzen Körpers“*, *Das Fragmentarische in der Kunst des 20. Jahrhunderts als Dekonstruktion bürgerlicher Totalitätskonzepte*, in: Ilsehill Barra (Hg.), *Frauen, Bilder, Männer. Mythen: Kunsthistorische Beiträge*, Berlin 1987, 239–260.
 Schmidt, Uta, *Zentrale Randfiguren. Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königbücher*, Masch. Diss., Marburg 2002.
 Schulte, Hannelies, *Dennoch gingen sie aufrecht. Frauengestalten im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1995.
 Steck, Odil Hannes, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elija-Erzählungen*, WMANT 26, Neukirchen-Vluyn 1968.
 Timm, Stefan, *Die Dynastie Omri: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus*, FRLANT 124, Göttingen 1982.
 Wenner, Stefanie, *Ganzer oder zerstückelter Körper. Über die Reversibilität von Körperbildern*, in: Claudia Benhien/Christoph Wulf (Hg.), *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, Hamburg 2001, 361–402.

⁵¹ „Obwohl Isabel zerstört ist, [...] überlebt sie im Text.“ Mitchell 1995, 78f; vgl. auch 91f.