

Klaus Koenen

War die Frau von En-Dor (1Sam 28) eine Hexe?

Rocznik Teologiczny 58/4, 477-496

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

War die Frau von En-Dor (1Sam 28) eine Hexe?

Schlüsselworte: Hexe, En-Dor, Bauchrednerin, Totenbeschwölerin

Keywords: witch, En-Dor, ventriloquist, necromancer

Zusammenfassung

Die Frau von En-Dor ist erst in der Neuzeit, und zwar zu einer Zeit, als die Hexenverfolgungen in Europa ihren Höhepunkt erreichten, als Hexe bezeichnet worden, also als eine Frau, die über schwarze Magie Unheil bewirkt. Die Entwicklung hat dazu geführt, dass die Frau bis heute verbreitet als „Hexe von En-Dor“ bezeichnet und damit negativ gesehen wird. In der Erzählung der Hebräischen Bibel agiert sie dagegen als Totenbeschwölerin, d.h. als ein Medium, das die Kommunikation mit Verstorbenen, in der Regel Ahnen, ermöglicht. Diese Tätigkeit wird im Alten Testament zwar negativ gewertet, doch polemisiert die Erzählung keineswegs gegen die Frau, sondern gegen Saul. Schon LXX und Vulgata haben die Frau dann als „Bauchrednerin“ bezeichnet und sie damit – für die Rezeption in der Alten Kirche prägend – zu einer Wahrsagerin gemacht.

Abstract

It is only in the modern age, especially since the time when the persecution of witches reached its climax in Europe, that the woman of En-Dor is called a witch, i.e. a woman who causes harm by using black magic. As a result of this development, the woman is commonly called the „witch of En-Dor“ even to this day and is viewed in a negative light. However, in the story in the Hebrew Bible she acts as a necromancer, i.e. as a medium able to make communication with the deceased possible, who are as a rule ancestors. Even though this activity is regarded negatively in the Old Testament, the story does not polemicize against the woman, rather against

* Prof. dr hab. Klaus Koenen jest profesorem Starego Testamentu w Instytucie Teologii Ewangelickiej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Kolonii.

Saul. Already the Septuagint and the Vulgate refer to her as a ventriloquist, placing her on a par with a fortune-teller, a move that had a strong influence on the reception this figure in Early Christianity.

Die Vorstellung, dass Menschen „hexen“ können, setzt ein Weltbild voraus, das von magischen Vorstellungen geprägt ist. Als Hexer bzw. Hexe bezeichnet man dann eine Person, die anderen Menschen durch Worte oder Riten Schaden zufügt, so dass man von Schadenszauber oder schwarzer Magie spricht.

1. Hexen und Hexer im antiken Israel

Das antike Israel war wie seine Nachbarkulturen von magischen Vorstellungen geprägt¹. Das zeigt sich z.B. an Flüchen, aber auch daran, dass im Alten Testament wie in Texten aus der Umwelt Israels, insbesondere aus Mesopotamien, immer wieder von Hexern, Hexen und Hexerei die Rede ist². Das Hebräische verwendet dabei die auch in anderen semitischen Sprachen³ belegte Wurzel כִּשַׁפ *kšp*. Sie bedeutet als Verb im Piel „Schadenszauber durchführen / hexen“ (2Chr 33,6). Für das maskuline bzw. feminine Partizip ergibt sich dann die Bedeutung „Hexer“ (z.B. Ex 7,11; Dtn 18,10; Mal 3,5; Dan 2,2) bzw. „Hexe“ (nur Ex 22,17). Von der Wurzel sind auch כִּשְׁפָּע *kæšāf* „Hexerei“ (z.B. 2Kön 9,22) und כִּשְׁפָּע *kaššāf* „Hexer“ (nur Jer 27,9) abgeleitet. Dabei wird Hexerei bzw. Schadenszauber im Alten Testament durchweg negativ gesehen.

In den gängigen deutschen Bibelübersetzungen wird die Wiedergabe der Wurzel כִּשַׁפ *kšp* mit „verhexen“, „Hexer“, „Hexe“ etc. allerdings konsequent vermieden. Möchten die Übersetzer damit vielleicht dagegen vorbeugen, dass das Alte Testament mit seiner Hexereikritik in

¹ Vgl. Schmitt 2006; Ambos 2010; Fischer-Elfert 2006.

² Schwemer 2007; Schmitt 2004, 77-80.88-90.107-110.283-289.335-381.397f.; Schmitt 2014, 179-184.

³ Akkadisch *kašāpu* „verhexen“, ugaritisch *kšpm* „feindliche Hexer“ (KTU 1.169:9); vgl. André 1984, 375ff.

einer Linie mit den späteren Hexenverbrennungen erscheint, die der Kirche bis heute immer wieder vorgeworfen werden? Oder meiden sie den Begriff, weil er in unserem Kulturkreis weithin obsolet geworden ist? Eine Ausnahme von der damit beschriebenen Tendenz der Übersetzer bietet die Wiedergabe von Ex 22,17 in der Einheitsübersetzung: „Eine Hexe sollst du nicht am Leben lassen“. Ansonsten sprechen die deutschen Bibelübersetzungen meist von „Zauberei“, „Zauberer“ und „Zauberin“. Dies ist jedoch problematisch, da dieser Begriff im Deutschen zunächst an positive Märchenfiguren und Varieté-künstler denken lässt. Im Alten Testament sind jedoch nie positiv agierende Magier gemeint, sondern es geht bei der Wurzel כִּשַׁפ *kšp* immer um Schadenszauberei⁴. Insofern würde sich eine Übersetzung mit Hexer / Hexe oder Schadenszauberer / Schadenszauberin durchaus nahelegen. Englische Bibelübersetzungen, ältere wie jüngere, verfahren anders als die deutschen in diesem Sinne, denn sie geben die Wurzel *kšp* in aller Regel mit „witch“ und „witchcraft“ wieder (vgl. z.B. King James Version 2Kön 9,22).

In polnischen Bibeln (Biblia Tysiąclecia, Biblia Warszawska) übersetzt man die Wurzel כִּשַׁפ *kšp* wie in deutschen durchweg mit „czarować“, („zaubern“) usw. (BW verwendet in 2Kön 9,22 das altmodische Wort „gusła“ und BT in Ex 7,11 vermutlich aus stilistischen Gründen „wróżbita“ („Wahrsager“)).

2. Die Frau von En-Dor als Totenbeschwörerin in der Hebräischen Bibel

Eine ganz andere Tendenz als in den erwähnten deutschen Übersetzungen zeigt sich in der Rezeption der Erzählung von 1Sam 28,3-25. Die dort auftretende Frau wird nämlich vielfach als „Hexe von En-Dor“ bezeichnet, obwohl im hebräischen Text die Wurzel כִּשַׁפ *kšp* fehlt und sie mit Schadenszauber und Hexerei nicht das Geringste zu tun hat⁵. In der

⁴ Vgl. Schmitt 2004, 107-109; Schmitt 2006.

⁵ Eine Zusammenstellung von עוֹלְאָוֹב „Totenbeschwörer“ oder יְדֻעָנִי *jiddə'oní* „Wahrsager“ mit der Wurzel כִּשַׁפ *kšp* findet sich nur in 2Chr 33,6.

Nacht vor dem Kampf gegen die Philister und damit unmittelbar vor seinem Tod befragt König Saul Jahwe über den Ausgang der Schlacht, erhält von ihm jedoch keine Antwort (V. 6). Deswegen sucht er nach einer Alternative. Dabei will er keineswegs eine andere Gottheit befragen, sondern auf einem anderen Weg von Jahwe eine Antwort zu erhalten. Sauls Diener verweisen ihn auf eine Frau in einem Ort, der vielleicht schon mit seinem Namen En-Dor (עֵין דֹר *‘ên dôr*) „Quelle der Generationen“ auf die Kompetenz der Frau verweisen soll, verstorbene Ahnen zu befragen. Saul will zu der Frau gehen, verkleidet sich dazu aber, um nicht erkannt zu werden, da er mit seinem Plan gegen sein eigenes Verbot von Totenbefragungen⁶ verstößt (V. 9 mit Rückgriff auf V. 3). Die Frau wird als *בַּעַלְת־אֹב ba ‘ălat ‘ôv* bezeichnet. Dies bedeutet „Herrin über einen Totengeist“⁷ oder „Herrin über eine Grube“, nämlich eine Grube zur Verbindung in die Unterwelt und damit zur Totenbefragung⁸. Sie verfügt also über die Kenntnis oder die Gerätschaft, mit Verstorbenen in Kontakt zu treten. Tatsächlich kann sie den verstorbenen Propheten Samuel aus dem Totenreich heraufrufen (V. 11), so dass Saul ihn, obwohl er ihn anders als die Frau nicht zu sehen vermag, nach dem Ausgang des Kampfes fragen kann. Und Samuel antwortet dem König. Er kündigt ihm an, dass er und seine Söhne am morgigen Tag im Kampf gegen die Philister sterben werden. Daraufhin verlassen den König die Kräfte, doch die Frau bereitet ihm, von Fürsorge erfüllt, sein letztes Mahl. Sie schlachtet ein Kalb und backt Brot, beköstigt damit ihre Gäste, ehe diese in die Dunkelheit entschwinden, dem Tod entgegen.

Bei der Geschichte handelt es sich um eine fiktive Erzählung, die von Saul ein negatives Bild zeichnen will, ja sie will ihn als einen König karikieren, der seine eigenen Gesetze missachtet und obskuren

⁶ Zu der hier vorliegenden Zusammenstellung von *אֹב ‘ôv* „Totenbeschwörer“ und *יְדַבְּרֵי jiddə ‘onî* „Wahrsager“ vgl. Lev 19,31; 20,6.27; Dtn 18,11; 2Kön 21,6; 23,24; 2Chr 33,6; Jes 8,19; 19,3.

⁷ Vgl. Tropper 1999, 806-809; Hentschel 2003, 175.

⁸ Vgl. Hoffner 1973, 141-145; Ebach, Rütterswörden 1977, 57-70; 1980, 205-220.

mantischen Praktiken nachgeht. Damit soll auf einer vordergründigen Ebene Sauls Untergang erklärt werden. Berücksichtigt man, dass die Erzählung vermutlich frühestens in der späten Königszeit entstanden ist⁹, dann zielt sie auf einer zweiten Ebene in dieser späteren Zeit vor allem darauf, eine Erklärung für den Untergang des Nordreichs zu finden, dessen Territorium dem Gebiet Sauls entsprach.

Über die entscheidende Tat der Frau ist schon in der Alten Kirche gestritten worden – und zwar nicht zuletzt angesichts der Frage, ob die Auferstehung Jesu in der Auferweckung Samuels eine Entsprechung findet. Konnte die Frau – mit Gottes Hilfe – wirklich Samuels Geist erscheinen lassen (z.B. Origenes)?¹⁰ Oder handelte es sich, wie in der christlichen Tradition vielfach behauptet wurde (z.B. Tertullian, Eustathius), nur um eine Täuschung? Erschien etwa ein Dämon, der aussah wie Samuel, oder hat ein Dämon Saul alles nur vorgetäuscht? Nach einer rationalistischen Auslegung, die schon Rabbi Samuel ben Hofni (gest. 1034) vertreten hat¹¹, war es gar nicht Samuel, der gesprochen hat, sondern die Frau selbst, die demnach eine Betrügerin gewesen ist. Nach Luther war es ein böser Geist, der als Samuel erschienen ist; so heißt es in einer Randbemerkung der Lutherbibel von 1545: „Das erzelet die Schrift darumb auff das sie warne jederman das er das nachfolgende Gespenst von Samuel recht verstehe vnd wisse das Samuel tod sey vnd solchs der böse Geist mit der Zeuberinnen vnd Saul redet vnd thut in Samuels person vnd namen“.

Der biblische Text lässt jedoch von all dem nichts erkennen, sondern geht von der Vorstellung aus, dass Kommunikation zwischen Lebenden und Toten möglich ist und die Frau den Kontakt zu Toten herstellen konnte. Sie agiert insofern als Medium¹². Präziser kann man sie als

⁹ Vgl. Schmidt 1996, 201-220; Fischer I. 2002, 151-153.

¹⁰ Eine Zusammenstellung der altkirchlichen Diskussion mit den genauen Belegen bietet Smelik 1979.

¹¹ Smelik 1979, 163.

¹² Vgl. Fischer I. 2002, 137.

„Totenbeschwörerin“ bezeichnen. Der Begriff „Beschwörung“ meint nämlich das Herbeirufen einer übernatürlichen Macht durch bestimmte Riten. Eine Totenbeschwörung zielt normalerweise darauf, einen eigenen Ahn herbeizurufen und zu befragen. In 1Sam 28 wird jedoch nicht ein verstorbener Ahn der Familie, etwa Sauls Vater, befragt, sondern der Prophet Samuel, der noch posthum eine Antwort Jahwes vermitteln soll. Insofern handelt es sich hier um einen sehr speziellen Fall von Nekromantie, der deswegen kaum als Beleg dafür dienen kann, dass und wie man im alten Israel die Befragung von Familien-Ahnen (regelmäßig) praktiziert hat, sei es zu der Zeit, in der die Erzählung spielt, sei es zu der viel späteren Zeit, in der sie geschrieben wurde¹³. Die entsprechenden Verbote können allerdings belegen, dass es Totenbefragungen gegeben hat.

3. Die Frau von En-Dor als Bauchrednerin in LXX und Vulgata

In der älteren griechischen und lateinischen Tradition gilt die Frau von En-Dor noch nicht als Hexe. Die Septuaginta gibt *בַּעֲלַת־אֹיִב* *ba'ălat 'ôv* „Herrin über einen Totengeist“ (s.o.) in 1Sam 28,7 mit *ἐγγαστρίμυθος* *engastrimythos* wieder (vgl. 1Chr 10,13), wie sie auch sonst *בַּעֲלַת־אֹיִב* „Totengeist / Totengeistbefrager“ bzw. „Totenbefragungsgrube“ in der Regel mit *ἐγγαστρίμυθος* *engastrimythos* übersetzt (z.B. Lev 19,31; 20,6.27; Dtn 18,11). Der Begriff bedeutet wörtlich „Bauchredner / Bauchrednerin“, doch ist diese Übersetzung missverständlich, da keinesfalls an Unterhaltungskunst zu denken ist. Er zielt auch nicht polemisch auf den Vorwurf, die Frau habe mit dem Bauch geredet und dabei Samuel vorgetäuscht, sei also eine Betrügerin. Vielmehr bezeichnet „Bauchredner“ einen Menschen, aus dem ein Geist oder Dämon spricht. Gemeint sind Wahrsager und Wahrsagerinnen im Bereich der populären Religion, die gegen Bezahlung z.B. auf Märkten auftraten¹⁴. Dabei kann der

¹³ Vgl. Adam 2004, 119f.; Lange 2007, 1.1.

¹⁴ Vgl. Frenschkowski 2002, 144-150.154, unter Verweis auf Cicero, *De divinatione* II, 130-133.

Begriff je nach dem Verhältnis des Autors zu derartigen Formen der Wahrsagerei positiv oder negativ konnotiert sein.

Derartige Bauchrednerei ist schon bei Hippokrates (ca. 460-370 v. Chr.) belegt. Er beschreibt ein Krankheitsbild, bei dem der Patient aus der Brust redet „wie Bauchrednerinnen“ (Epidämiai 5.63). In seiner Komödie „Die Wespen“ vergleicht sich Aristophanes (ca. 446-380 v. Chr.) als Dichter, der aus seinen Erzählfiguren und Aufführungen spricht, mit dem Wahrsager Eurykles, aus dessen Bauch ein prophetischer Geist sprach (1019f.). Plutarch (45-125 n. Chr.) wendet sich in seiner Schrift „Über den Verfall der Orakel“ gegen die offensichtlich von anderen vertretene Auffassung, Gott selbst würde bei einem Wahrsager in den Menschen eingehen und aus ihm sprechen, wie es bei einem „Bauchredner“ geschehe (De defectu oraculorum 9 bzw. 414e). Der Satiriker Lukian von Samosata (ca. 120-180 n. Chr.) lässt Lexiphanes in dem nach diesem benannten Dialog eine Medizin schlucken, die dessen Sprache verändert; Lexiphanes sagt daraufhin: „Ich scheine einen Bauchredner getrunken zu haben“ (20). Schon der griechische Historiker Philochoros (gest. um 261 v. Chr.), von dessen Werken nur Fragmente erhalten sind, spricht in einer kurzen Notiz von Bauchrednerinnen (ἐγγαστριμύθους), „die die Seelen der Toten herausrufen (Αὗται τὰς τῶν τεθνηκότων ψυχὰς ἐξεκαλοῦντο)“ (Fragment 192). Die Wiedergabe von עֲרֹא ׳ֹוֹן mit ἐγγαστρίμυθος engastrimythos in der LXX mag von dieser Tradition geprägt sein (vgl. Forbes 1995, 296). Deutlicher zu greifen ist der Einfluss von Philochoros – mag er direkt oder indirekt sein – bei Flavius Josephus. In dessen Nacherzählung von 1Sam 28 erinnert nämlich eine Formulierung an die Worte des Philochoros. Die Frau von En-Dor wird hier als „eine von den Bauchrednerinnen und denen, die die Seelen der Toten herausrufen (τι τῶν ἐγγαστριμύθων καὶ τῶν τεθνηκότων ψυχὰς ἐκκαλουμένων)“ beschrieben (Antiquitates VI.14.2).

Auch in der jüdischen Literatur sind Bauchredner belegt: In TestJud 23,1 beklagt Juda, dass seine Nachfahren einst Mantikern und

Bauchrednern nachlaufen werden sowie Dämonen, die in die Irre führen. Im 3. Buch der Sibyllinischen Orakel werden die Gerechten charakterisiert: Sie kümmern sich nicht um die verschiedenen Arten der Mantik, auch nicht um die „Täuschungen der dummen Worte der Bauchredner“ (226). Philo nennt die Bauchredner in einer Aufzählung ägyptischer Mantiker und ihrer trickreichen Praktiken (De somniis 1.220). Im Babylonischen Talmud wird der Totenbefrager (בעל אוב) als ein Mantiker charakterisiert, der nicht aus dem Mund, sondern „aus seinen Achselhöhlen sprechen lässt“ (Traktat Sanhedrin 65a).

Die Vulgata übersetzt בעלת־אוב *ba'ălat 'ôv* „Herrin über einen Totengeist“ (s.o.) in 1Sam 28,7 mit habentem pythonem: die Frau, „die einen Python besitzt“ (vgl. 1Chr 10,13) und gibt אוב 'ôv auch an anderen Stellen mit *python* wieder¹⁵. Da Erotianus Grammaticus¹⁶ und Plutarch¹⁷ erklären, dass man Bauchredner in neuerer Zeit als πύθωνας *pythonas* bezeichne, und da auch Origenes¹⁸ diese Gleichsetzung bezeugt, dürfte die Vulgata der LXX entsprechen (Donner 1994, 139). Zugleich stellt ihre Wortwahl jedoch einen Bezug zum berühmten Orakel von Delphi her. Python bezeichnet in der griechischen Mythologie nämlich ein Schlangenungeheuer, das als Wächter von Delphi galt, das Apoll dann aber getötet haben soll, um in Delphi die Macht zu übernehmen. Nach manchen Quellen soll der Python über seinen Tod hinaus als halb tierisches, halb dämonisches Wesen über mantische Qualitäten verfügt haben, und sei es dadurch, dass der Geruch seines verwesenden Körpers die Pythia, die Priesterin und Weissagerin von Delphi, inspiriert hat. Wenn ein „Bauchredner“ als Python bezeichnet wird, soll er als kleiner Weissager wohl an dem Ruf der berühmten Orakelstätte partizipieren¹⁹.

¹⁵ Zu אוב 'ôv // ἐγγαστρίμυθος *engastrimythos* // *python* vgl. Lev 20,27; Dtn 18,11; 1Chr 10,13; Jes 8,19; Jes 19,3.

¹⁶ Mitte 1. Jh. n. Chr., Kommentar zu Hippocrates, Epidämiai 5.63.

¹⁷ 45-125 n. Chr., De defectu oraculorum 9 bzw. 414e.

¹⁸ 3. Jh. n. Chr., De Principiis III 3, 5.

¹⁹ Vgl. Frenschkowski 2002, 146.

Die griechischen und lateinischen Kirchenväter verwenden für die Frau von En-Dor dieselben Begriffe wie LXX und Vulgata²⁰. Erst in den neuzeitlichen deutschen und englischen Väter-Übersetzungen werden diese Begriffe unzutreffend mit „Hexe“ bzw. „witch“ wiedergegeben. Auch im berühmten Hexenhammer des Dominikaners Heinrich Kramer²¹ aus dem 15. Jh. wird die Frau von En-Dor, die im Zusammenhang von Nekromantie erwähnt wird, nicht als *malefica* „Hexe“, sondern als *pythonissa* bezeichnet. Die Deutsche Übersetzung von J.W.R. Schmidt (3. Aufl. 1923) gibt dies jedoch mit „Hexe“ wieder (1. Teil, 16. Frage, 138). In diesen neuzeitlichen Übersetzungen zeigt sich eine Tendenz, der weiter nachzugehen ist.

4. Die Frau von En-Dor als Hexe in der neuzeitlichen Rezeption der Erzählung

Ging man davon aus, dass Samuel nicht wirklich aus dem Totenreich aufgestiegen ist, sondern ein Dämon oder Teufel dies nur irgendwie vorgetäuscht hat, etwa indem er als Samuel erschienen ist (so z.B. die Erläuterung der Lutherbibel von 1572), konnte man zu der Vorstellung kommen, dass die Frau von En-Dor mit diesen dunklen Mächten in Verbindung, sogar in ihren Diensten gestanden hat. Daraus konnte sich dann die Vorstellung entwickeln, sie sei eine Hexe. Die Erzählung wird dann als negative Beispielerzählung gelesen, die zeigt, was passiert, wenn man sich mit Magie, Wahrsagerei und Hexerei einlässt. Sie konnte zudem zur Legitimierung von Hexenverfolgung herangezogen werden²².

In der Lutherbibel (einschließlich ihrer Revisionen) wird die Frau von En-Dor jedoch nicht als „Hexe“ bezeichnet, überhaupt wendet Luther diesen Begriff auch in seinen übrigen Schriften nirgends auf die

²⁰ Vgl. z.B. Justin, *Dialogus cum Tryphone* 105.4.1; Chrysostomus, *Homilie zu Titus* 3,2; Gregor von Nyssa, *Ad Eustathium de sancta trinitate* 3,1.9; Basilius von Caesarea, *Brief* 189, 5.

²¹ H. Kramer, *Malleus Maleficarum*, ca. 1486.

²² Vgl. Zika 2005, 235.

Frau von En-Dor an. Der älteste Beleg stammt – soweit ich sehe²³ – von Calvin. In seinen Homilien 98-101²⁴ legt er 1Sam 28 aus und bezeichnet die Frau von En-Dor dabei mehrfach als *venefica*²⁵, d.h. wörtl. als „Giftmacherin“ und damit als Unheil bringende „Hexe“. Möglicherweise nimmt er mit dem Begriff die Vulgata von 2Kön 9,22 auf, die dort *קַשְׁאֵף* *kæšæf* „Hexerei“ mit *veneficia* „Hexerei“ wiedergibt. *Malefica* (wörtl. „Unheilmacherin“) begegnet dann im Blick auf die Frau von En-Dor z.B. bei dem Arzt Johannes Wier (Johann Weyer) in seinem Standardwerk gegen Hexenverfolgung: „De praestigiis daemonum, et incantationibus, ac veneficiis“²⁶.

Der älteste mir bekannte deutsche Beleg findet sich in dem Bildband des Augsburger Kupferstechers Melchior Küsel: *Icones Biblicae Veteris et Novi Testamenti. Figuren biblischer Historien Alten und Neuen Testaments*, Augsburg 1679. Unter einem Bild zu 1Sam 28 steht:

„Die hex, entblößt am fuss, alt-Vettelisch an Jahren
Entschnürt die hangend Brust, wind-flüchtig an den haaren.“

Seit dem späteren 18. Jh. ist der Begriff Hexe für die Frau von En-Dor dann vielfach belegt, z.B. bei Johann Salomo Semler²⁷.

Deutlich älter ist der erste mir bekannte englische Beleg. Er findet sich in der Geneva Bible von 1560. In der dem Kapitel voranstehenden kurzen Inhaltsangabe heißt es: „Saúl consulteth with a witche“.

Obwohl die Bezeichnung der Frau als „Hexe“ bzw. „witch“ der Erzählung von 1Sam 28 überhaupt nicht gerecht wird, hat sie sich im deutschsprachigen und anglophonen Raum weithin durchgesetzt, vor

²³ Donner 1994, 138.

²⁴ Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, hrsg. G. Baum u.a., Bd. 30, Braunschweig 1886, 627-671.

²⁵ S. 633.638.640.641.642.649.650; zu Calvins Einstellung zu Hexen vgl. Detmers.

²⁶ Basel 1563, 142. Die deutsche Ausgabe (1565) gebraucht nicht „Hexe“, sondern „Zeubererin“, 263ff.

²⁷ J.S. Semler, *Samlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gafßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen mit eigenen vielen Anmerkungen*, Halle 1776, 169; Neuausgabe hrsg. und eingeleitet von D. Fleischer, Waltrop 2004.

allem in der Rezeption der Erzählung in der Kunst. Für die Musik sei als Beispiel auf Georg Friedrich Händel verwiesen. Er komponierte 1738 in London mit dem Libretto von Charles Jennens das Oratorium „Saul“, das einerseits angesichts des Konflikts zwischen zwei erwählten Königen im Blick auf den seinerzeit in England aktuellen Konflikt zwischen dem Haus Stuart und den Welfen verstanden werden kann, andererseits angesichts der auf der Titelseite vorangestellten Zitate aus *Aurea Carmina* und Cicero (*De Amicitia* 20) jedoch auch als überzeitlich gültige Aussage zu Tugend und Freundschaft. In Akt 3 Szene 2 holt die „witch“ von En-Dor Samuel aus dem Totenreich mit einer Art Hexenspruch: „To this stranger’s wond’ring eyes / let the Prophet Samuel rise!“

In der Literatur kann von der „Hexe von En-Dor“ in Aufnahme eines Elements der biblischen Erzählung die Rede sein, aber auch ganz ohne konkreten Bezug auf diese Geschichte. Der Verweis auf sie kann z.B. als Bild für besondere Hässlichkeit dienen. So findet in Johann Wolfgang von Goethes Roman „*Wilhelm Meisters Lehrjahre*“ (1795/06)²⁸ Wilhelm am Ende des ersten Buchs einen Zettel, auf dem steht: „Höre, tu mir nicht wieder die schwarzgrünbraune Jacke an, du siehst drin aus wie die Hexe von Endor.“ In einem Brief an Lavater (5. Juni 1780) vergleicht Goethe sich in seiner Bemühung, eine Biographie von Herzog Bernhard zu schreiben, mit der Hexe von En-Dor: „Uebrigens versuche ich allerlei Beschwörungen und Hocus pocus, um die Gestalten gleichzeitiger Helden und Lumpen in Nachahmung der Hexe zu Endor wenigstens bis an den Gürtel aus dem Grabe steigen zu lassen.“²⁹ In Rudolf Presbers Roman „*Die Hexe von Endor*“ (1932), der in Berlin spielt, ist „Hexe von Endor“ der Spitzname einer Wahrsagerin, die mit ihrer Kristallkugel bei der Suche nach der Identität einer jungen Frau helfen soll.

²⁸ *Wilhelm Meisters Lehrjahre*: Vollständige Ausgabe der acht Bücher, hrsg. K.-M. Guth, Berlin 2016, 59.

²⁹ Briefe von Goethe an Lavater. Aus den Jahren 1774 bis 1783 hrsg. Heinrich Hirzel, Leipzig 1833, 83f.

In der Kriminalerzählung „Die Hexe von Endor“ (1928) von Friedrich Glauser spielt ein Buch mit eben diesem Titel eine Rolle, das Rezepte enthält, wie man mit dem Teufel in Verbindung treten kann. Eugenio Faccettis Roman „Der Wildgarten“ (2013) enthält die Erzählung „Nina oder die Hexe von Endor“. Sie handelt von Nina, einer abgeschieden, mit Katzen lebenden, merkwürdigen Frau, die von übernatürlichen Kräften erfüllt ist, als Hexe gilt und ihre Lebensgeschichte erzählt, um zu erklären, wie sie zu der geworden ist, die sie ist. In der Fantasyromanreihe „The Secrets of the Immortal Nicholas Flamel“ von Michael Scott steht die „Hexe von Endor“ für eine besonders kraftvolle Hexe³⁰. Eine Ausnahme in dem damit umrissenen Mainstream bietet Rainer Maria Rilke. Er spricht in seinem Gedicht „Samuels Erscheinung vor Saul“ (1907) nicht von der Hexe, sondern von der „Frau zu Endor“³¹. Sauls Erfahrung zeigt dem Dichter, dass sich Inspiration nicht erzwingen lässt.

In der bildenden Kunst ist die Frau von En-Dor nach Zika „represented far more frequently than any other witch figure in European history“³². In mittelalterlichen Darstellungen zu 1Sam 28 stehen meist Saul und Samuel und in ihnen die Ankündigung von Sauls bevorstehendem Tod im Zentrum des Geschehens, während die Frau im Hintergrund bleibt. Das ändert sich ab dem 16. Jh.³³ In Zeiten zunehmender Hexenverfolgungen wird die Frau von En-Dor – abgesehen davon, dass die Zahl der Darstellungen deutlich steigt – mehr und mehr als Hexe ins Zentrum gerückt und mit den Requisiten einer Hexe ausgestattet, z.B. dämonisch-magischen Gegenständen und Symbolen: Zauberstab, magischer Kreis, Buch mit Zaubersprüchen, magische Zeichen (z.B. Pentagramm), Kristallkugel, in der sich ein Dämon / Teufel befindet, Friedhofslandschaft, Schädel und Skelette, Kerzen,

³⁰ The Magician, 2008; dt. 2009; The Warlock, 2011; dt. 2012.

³¹ In: Rainer Maria Rilke, *Der neuen Gedichte anderer Teil*, Leipzig 1918.

³² Zika 2009, 151.

³³ Vgl. Zika 2009, 153.

Kessel auf Feuer, Holzgabeln, Katzen, Schlangen, Ziegenböcke, Eulen, Fledermäuse und Fantasiertiere³⁴. Insbesondere Holzschnitte und Kupferstiche in Bibelausgaben wirkten mit Bildern der „Hexe von En-Dor“ auf ein breites Publikum.

Umgekehrt beeinflussten diese Darstellungen der Frau von En-Dor die Literatur zum Thema Hexerei und die Darstellung von Hexen³⁵, z.B. dadurch, dass eine Abbildung zu 1Sam 28 als Titelbild von Joseph Glanvill's *Saducismus triumphatus*, einer Schrift über Hexerei, erschien (3. Aufl. London 1700).

In Bildern zu 1Sam 28 erscheint die Frau in aller Regel als hässliche alte Frau, die den Betrachter an eine Hexe denken lässt, so z.B. auf einem Gemälde des italienischen Malers Salvator Rosa: *L'ombra di Samuele appare a Saul* (1668 ?; heute im Louvre). Sie kann aber auch als junge Schönheit mit sexuellen Reizen erscheinen, etwa auf dem Gemälde von Kunz Meyer-Waldeck mit dem Titel „Die Hexe von Endor“ (1902).

Schließlich sei noch auf ein Kuriosum im Tower von London verwiesen. Dort gab es bis zum Brand von 1841 in der Sammlung „Small Armouries“ Holzgerüste, die mit Waffen gespickt merkwürdige Drachenfiguren und Ähnliches ergaben, unter ihnen eine „Medusa“ oder „Witch of Endor“ genannte Installation aus Pistolen und geschnitzten Schlangen³⁶. Mit der Hexe von En-Dor scheint hier besondere Abscheulichkeit assoziiert zu werden.

5. Positive Würdigung der Frau von En-Dor

Eine positive Würdigung findet sich schon bei Josephus (*Antiquitates* VI.14.2-4). Nach seiner Darstellung hat sie Saul, obgleich der sie arbeitslos gemacht hatte, keineswegs verachtet, sondern bemitleidet und getröstet, vor allem hat sie ihm ihr einziges Kalb geschlachtet und

³⁴ Vgl. Zika in: Hutzli u.a. 2013, 876.

³⁵ Zika 2015.

³⁶ D. Henry, *An Historical Description of the Tower of London and its Curiosities*, London 1753, 38f.

ihn beköstigt. Auch in der neueren Forschung gilt das Mahl – sofern es nicht als Teil eines kultischen Rituals verstanden wird³⁷ – als Beleg für die Hilfsbereitschaft der Frau (vgl. Green 2003, 433). Nicht zuletzt wegen ihrer fürsorglichen Art, aber auch wegen ihres transzendentalen Fachwissens wird sie als „weise Frau“ bezeichnet³⁸. Barbara Green betrachtet sie sogar als „wisdom figure“ und sieht dabei die Weisheit „as God’s tangible emissary and ancient intimate, consort and advisor of kings“ (433). Irmtraut Fischer bezeichnet die Frau dagegen als Prophetin, wenn auch als falsche (131-157, bes. 148)³⁹. Dadurch, dass sie das Kalb wie Elisa schlachte, werde sie in prophetische Tradition gerückt (145). Außerdem nehme der Text auf das Prophetengesetz in Dtn 18,9-14 Bezug. Allerdings vermittelt die Frau weder ein Gotteswort, noch wird sie „Prophetin“ genannt. Sie agiert vielmehr allein als Medium, das Tote befragen kann. Es ist weder angemessen, sie als Hexe zu diffamieren, noch, sie zur Prophetin zu promovieren.

Bibliographie

- Adam, Klaus-Peter. 2004. „Wendet sich nicht ein Volk an seine Götter, zugunsten der Lebenden an die Toten? (Jes 8,19). Unterwelt und Totenbefragung im Jesajabuch und in 1 Samuel 28.“ In *Schriftprophetie*. FS Jörg Jeremias, Hrsg. Friedhelm Hartenstein u.a., 103-120, Neukirchen-Vluyn.
- Ambos, Claus. 2010. „Magie (Alter Orient).“ In *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Zugriff 2016.03.06. www.wibilex.de.
- André, G. 1984. „כַּשָּׁפַי *kāšap*.“ In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd. IV, Hrsg. G.J. Botterweck, H.-J. Fabry, H. Ringgren. 375-381. Stuttgart u.a.: Verlag W. Kohlhammer.
- Beuken, Willem A.M. 1978. „I Samuel 28. The Prophet as Hammer of Witches.“ *Journal for the Study of the Old Testament* 6: 3-17.

³⁷ Reis 1997; S. Fischer 2001, 38-41; I. Fischer 2002, 143-146.

³⁸ Vgl. Hentschel 2003, 174; dagegen I. Fischer 2002, 142.

³⁹ Vgl. Fischer I. 2008, 9.2.

- Brockmann, Christian. 2003. *Aristophanes und die Freiheit der Komödie* (Beiträge zur Altertumskunde 180). München/Leipzig: Saur Verlag.
- Couffignal, Robert. 2009. „Le Roi, le Prophète et la Nécromancienne. Interprétation du chapitre 28 du Premier Livre de Samuel.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 121: 19-30.
- Cox, Patricia Louise. 1984. „Origen and the Witch of Endor: Toward an Iconoclastic Typology.” *Anglican Theological Review* 66: 137-147.
- Detmers, Achim. 2013. *Art. Jean Calvin und die Hexenverfolgung*. Zugriff 2015.08.25. www.historicum.net.
- Dietrich, Walter. 1987. *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühen Königtum in Israel* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 122). Stuttgart: Kohlhammer.
- Donner, Herbert. 1994. „Die Verwerfung des Königs Saul (1983).” In *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 224), Hrsg. Herbert Donner, Otto Kaiser. 133-164. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Ebach, Jürgen, und Rütterswörden Udo. 1977/1980. „Unterweltsbeschwörung im Alten Testament: Untersuchungen zur Begriffs – und Religionsgeschichte des ,öb.” *UF* 9:57-70 und *UF* 12: 205-220.
- Fischer, Alexander Achilles. 2005. *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl.
- Fischer, Irmtraud. 2002. *Gotteskünderinnen: zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fischer, Irmtraud. 2002, „Art. Frauen in der Literatur (AT).” In *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Zugriff 2016.03.06. www.wibilex.de.
- Fischer, Stefan. 2001. „1 Samuel 28. The Woman of Endor – Who is She and What Does Saul See?” *Old Testament Essays* 14: 26-46.

- Fischer-Elfert, Hans-Werner. 2006. „Art. Magie (Ägypten).“ In *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Zugriff 2016.03.06. www.wibilex.de.
- Forbes, Christopher. 1995. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment* (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2/75). Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Förster, Werner. 1959. „Art. πύθων.“ In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 6, 917-920. Stuttgart.
- Frenschkowski, Marco. 2002. „Religion auf dem Markt. Schlangenbeschwörer, Traumdeuter, inspirierte Bauchredner als Träger „abgesunkener“ Religion in paganer und christlicher Antike. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte religiöser Berufe.“ In *Hairesis: Festschrift für Karl Hoheisel zum. 65 Geburtstag* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 34), Hrsg. Manfred Hutter, Wassilios Klein, 140-158. Münster.
- Gaß, Erasmus. 2012. „Saul in En-Dor (1Sam 28). Ein literarkritischer Versuch.“ *Die Welt des Orients* 42: 153-185.
- Green, Barbara. 2003. *How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 365). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Greer, Rowan A., und Margaret M. Mitchell. 2007. *The „Belly-Myther“ of Endor: Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church* (Society of Biblical Literature Writings from the Greco-Roman World 16). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hentschel, Georg. 2003. *Saul. Schuld, Reue und Tragik eines Gesalbten* (Biblische Gestalten 7). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hoffner, Harry Angier. 1973. „אֵבֶר.“ In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd. I, Hrsg. G.J. Botterweck, H.-J. Fabry, H. Ringgren, 141-145. Stuttgart u.a.: Verlag W. Kohlhammer.
- Hutzli, Jürg, und Mordechai Z. Cohen, Helen Leneman, Charles Zika, Rhonda Burnette-Bletsch. 2013. „En-Dor, Medium of.“

- In *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 7, 872-881. Berlin/New York/Boston.
- Kleiner, Michael. 1995. Saul in En-Dor – Wahrsagung oder Totenbeschwörung? Ein synchrone und diachrone Untersuchung zu 1 Sam 28 (Erfurter theologische Studien 66). Leipzig: Benno.
- Klostermann, Erich. 1912. *Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 83). Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag.
- Lademann-Priemer, Gabriele. 1995. „Die Erzählung von der «Hexe von Endor» im Rahmen der Diskussion um den Okkultismus.“ In *Identität und Dialog. Christliche Identität im religiös-weltanschaulichen Pluralismus*, Hrsg. Hans-Christoph Gossmann u.a., 13-32. Hamburg:
- Lange, Armin, 2007. „Art. Divination (AT).“ In *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Zugriff 2016.03.06. www.wiblex.de.
- Mitchell, Margaret M. 2005. „Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Samuel 28 on Trial.“ *The Journal of Religion* 85: 414-445.
- Origenes. 2014. *Die Homilien zum Ersten Buch Samuel* (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 7), Hrsg. Alfons Fürst. Berlin/Boston: Verlag Walter de Gruyter.
- Pigott, Susan M. 1998. „1 Samuel 28 – Saul and the Not So Wicked Witch of Endor.“ *Review and Expositor* 95: 435-444.
- Reis, Pamela Tamarkin. 1997. „Eating the Blood. Saul and the Witch of Endor.“ *Journal for the Study of the Old Testament* 73: 3-23
- Reuter, Eleonore. 2006. „Wer sich auf Tote einlässt, bezahlt mit dem Leben. Saul bei der Totenbeschwörerin von En-Dor.“ *Bibel und Kirche* 61: 16-20.
- Schmidt, Brian B. 1995. „The «Witch» of En-Dor, 1 Samuel 28 and Ancient Near Eastern Necromancy.“ In *Ancient Magic and Ritual Power* (Religions in the Graeco-Roman World 129), Hrsg. Marvin Meyer, Paul Mirecki. 111-129. Leiden: Brill.

- Schmidt, Brian B. 1996. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Schmitt, Rüdiger. 2004. *Magie im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament 313). Münster: Ugarit Verlag.
- Schmitt, Rüdiger. 2006. „Art. Magie (AT).“ In *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Zugriff 2016.03.06. www.wibilex.de.
- Schmitt, Rüdiger. 2009. „Totenversorgung, Totengedenken und Nekromantie. Biblische und archäologische Perspektiven ritueller Kommunikation mit den Toten.“ In *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum Alten Testament 64), Hrsg. Angelika Berlejung, Bernd Janowski, 501-524. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmitt, Rüdiger. 2014. „Eine Hexe sollst Du nicht am Leben lassen (Exodus 22,17). Das Hexereistigma im Alten Testament und seiner Umwelt.“ In *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches. Die Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Rainer Albertz* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament 104), Hrsg. Reinhard Achenbach, Jakob Wöhrle, Ruth Ebach, Albertz Rainer, 175-188. Zürich: TVZ.
- Schroer, Silvia. 2004. „Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung.“ In *Haushalt, Hauskult, Hauskirche. Zur Arbeitsteilung der Geschlechter in Wirtschaft und Religion*, Hrsg. Elmar Klinger, Stephanie Böhm, Thomas Franz, 9-34. Würzburg: Echter.
- Schwemer, Daniel. 2007. *Abwehrzauber und Behexung: Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Smelik, Klaas A.D. 1979. „The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A.D.“ *Vigiliae Christianae* 33: 160-179.

- Trencsényi-Waldapfel, Imre. 1961. „Die Hexe von Endor und die griechisch-römische Welt.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 12: 201-222.
- Tropper, Josef. 1989. *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament 223). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Tropper, Josef. 1999. „Art. Spirit of the Dead אַרִיִּט.” In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Hrsg. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter Willem van der Horst. 2. Aufl., 806-809. Leiden/Boston/Grand Rapids: Brill/Eerdmans.
- van Henten, Jan Willem. 1999. „Art. Python.” In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Hrsg. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter Willem van der Horst. 2. Aufl., 669-671. Leiden/Boston/Grand Rapids: Brill/Eerdmans.
- Zika, Charles. 2004. „Reformation, Scriptural Precedent and Witchcraft: Johann Teufel’s Woodcut of The Witch of Endor.” In *Reforming the Reformation. Essays in honour of Principal Peter Matheson*, Hrsg. Ian Breward, 148-166. Melbourne: Australian Scholarly.
- Zika, Charles. 2005. „The Witch of Endor: Transformation of a Biblical Necromancer in Early Modern Europe.” In *Rituals, Images, and Words: Varieties of Cultural Expression in Late Medieval and Early Modern Europe* (Late Medieval and Early Modern Studies 3), Hrsg. Francis William Kent, Charles Zika, 235-259. Turnhout: Brepols.
- Zika, Charles. 2009. „Images in Service of the Word. The Witch of Endor in the Bibles of Early Modern Europe.” *Anzeiger des Germanischen National Museums*: 151-165.
- Zika, Charles. 2011. „The Baillieu Library’s Etching of André Laurent, Saul and the Witch of Endor, after Salvator Rosa.” In *Print Matters at the Baillieu*, Hrsg. Stephanie Jaehrling, Kerriane Stone, 89-102. Melbourne: Cussonia Press.
- Zika, Charles. 2015. „Recasting Images of Witchcraft in the Later

Seventeenth Century: The Witch of Endor as Ritual Magician.”
In *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe: Destroying Order, Structuring Disorder*, Hrsg. Susan Broomhall, 147-172. Farnham: Ashgate Publishing Limited.