

Die Hoffnung aber ist weiblich

Beobachtungen zum Thema »Gewalt überwinden« in den Samuelbüchern

Thomas Nauerth, Bielefeld

»Geschichten von Samuel, Saul, David und Salomo« (so die Überschrift bei Steinwede 1982) fehlen in keiner Kinderbibel und in keinem Curriculum. Sie gehören zum festen Kernbestand dessen, was vom Alten Testament für Kinder als relevant gilt. »Aus den Geschichtsbüchern der Königszeit«, so die Überschrift bei Quadflieg (1995) erzählt man gerne. Hier kann man erzählen von Ereignissen »die man vorsichtig schon »geschichtlich« nennen könnte (Quadflieg ebd.). Der Erzähler spürt historisch festen Boden unter seinen Füßen.

Weil die Samuelbücher vom langen Kampf um den Königsthron und von der Behauptung des Königtums durch David erzählen, sind sie gewaltdurchtränkt wie kaum sonst ein Buch des Alten Testaments. Diese Schilderungen brutaler Gewalt werden in so mancher Kinderbibel ganz unkritisch nacherzählt: »Rasch nahm er drei Speere (...) und stieß sie Absalom in die Brust. Joabs Waffenträger schlug ihn ganz tot.« (Block 1993).

Religionspädagogisch wäre hier zum einen zu fragen, was die alleinige Präsentation von männlichen, gewalttätigen Helden(geschichten) bei Kindern bewirkt. Zum anderen ist fraglich, ob es zu verantworten ist, unkritisch und unkommentiert die blutigen Wirren des davidischen Lebens einfach nachzuerzählen? Sollen Jungen sich mit diesen männlichen Wegen der Gewalt identifizieren? Womit aber sollen Mädchen sich identifizieren?

Das Thema Gewalt führt so auf eine ganz grundlegende Frage: Was soll den Kindern durch Nacherzählung vermittelt werden? Welche Botschaft der biblischen Erzählung soll vermittelt werden?

Ist diese Frage aber überhaupt legitim? Sind die biblischen Erzählungen denn nicht einfach historische Berichte? So ist es eben passiert, so muss es eben auch einfach (nach)erzählt werden? Gott war mit den Israeliten in allen blutigen Schlachten und mit David war Gott ganz besonders. Mehr an »Botschaft« war historisch nicht, und mehr an Botschaft kann also auch nicht vermittelt werden??

Wenn die biblischen Erzählungen historische Berichte wären, wäre in der Tat die Frage nach einer Botschaft der Erzählung hinfällig. Die biblischen Erzählungen aber sind keine historischen Berichte und sie wollten dies auch nie sein.

Die jüdische Tradition hat die Erinnerung daran immer festgehalten. Denn sie teilt das christliche AT in drei Teile auf, in die *Tora*, die fünf Bücher Mose, in die vorderen und die hinteren *Propheten* und in die *Schriften*. Die »hinteren Propheten« sind die prophetischen Bücher, die auch wir so bezeichnen. Was aber ist mit »vorderen Propheten« gemeint?

»Propheten sind keine Hellseher, sondern helle Seher, sie

sind keine Wahrsager, sondern Ansager der Wahrheit. Sie versuchen, mit Gottes Augen auf die Welt zu blicken, und von ihren Beobachtungen legen sie Zeugnis ab. Das tun sie in Form von Erzählungen und greifen dabei auf Bruchstücke der Geschichte (...) zurück. Sie fügen neuen Erzählstoff hinzu (...) und gestalten dies alles zu einem prophetischen Geschichtswerk, das in der Bibel die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige umfasst« [so ter Linden (2000) 10].

Die Samuelbücher wollen als prophetisches Buch gelesen werden, darum auch sind sie benannt nach Samuel und nicht nach David. »Die »vorderen Propheten« wurden von der Christenheit in einem unbewachten Augenblick »Geschichtsbücher« genannt, womit zu Unrecht der Eindruck entsteht, es handle sich um historische und nicht um prophetische Geschichten« [ter Linden (2000) 290]. An diesem unbewachten Augenblick leiden wir bis heute. Im NT dagegen ist die jüdische Konzeption des alttestamentlichen Kanons durchaus noch bekannt, denn in der Emmausgeschichte beginnt Jesus seine Schriftauslegung »bei Mose und allen Propheten« (Lk 24, 27). Verschiedene Indizien sprechen zudem dafür, dass eine Einteilung des AT in Tora und Propheten bereits bei Fertigstellung der alttestamentlichen Schriften selbst im Hintergrund stand. Ein Lesen der Samuelbücher als Geschichtsbücher geht also in die Irre. Weder einen historischen Abriss vom Werden des Königtums wollte der letzte (prophetische) Redaktor der Samuelbücher, der Erzähler der heute vorliegenden Bücher, skizzieren noch eine Biografie Davids, dessen Leben ja erst in 1Kön 1ff. endet. Alte Erzählwerke über David und vielleicht auch über Saul wurden benutzt und unter der Leitfrage, was Gott von uns will in der Welt, in der wir leben, auch in der politischen Welt neu komponiert. Es geht um theologische, prophetische Auseinandersetzung mit Geschichte.

Die Frage nach der Botschaft einer Erzählung, nach ihrem Aussageziel ist also nicht nur legitim, sondern unverzichtbar.

Warum erzählt mir jemand diese Geschichte(n) auf diese Weise?

Wie ist ein biblisch legitimer Zugang zur Theologie dieser Bücher zu finden, der möglicherweise auch religionspädagogisch neue Möglichkeiten eröffnen kann? M. E. ist ein solcher Zugang vor allem über die Frauengeschichten der Samuelbücher möglich. Anhand der Frauengeschichten lässt sich zudem zeigen, dass schon der Erzähler der Samuelbücher nach Wegen zur Überwindung menschlicher Gewalt gesucht hat.

Hannah oder eine Frau steht auf und ein Buch fängt an

Schaut man sich Nacherzählungen in Kinderbibeln an, ist es schon erstaunlich, wie wenig wahrgenommen wird, dass die Samuelbücher mit einer klassischen Frauengeschichte

eröffnet werden. »Am Anfang der Bücher von den Taten der drei großen Könige von Israel steht in der Bibel eine Kindergeschichte«, so »informiert« Quadflieg (1995) seine Grundschulleser und so erzählt er auch. Der biblische Erzähler aber erzählt von der Mutter dieses Kindes, er erzählt von einer Frau, die ein im biblischen Sinn klassisches Frauenschicksal erleidet, insofern sie, wie auch die Frauen der Erzväter unfruchtbar ist. Für diese Frau bittet und betet kein Mann, wie in 1Mose 25, 21 Isaak für Rebekka, »wider alle Konvention und kultische Gepflogenheit wendet sich Hanna ohne Vermittlung direkt an Gott« [Valtink (1990) 4]. Die religiöse Selbstständigkeit einer Frau führt zur Geburt des Samuel!

Kinderbibeln sind dagegen ganz anders geprägt. Samuel steht im Mittelpunkt. »Nur noch wenige Menschen hörten auf Gottes Stimme. Zu ihnen gehörte Samuel, der Sohn Hannas.« (so die Marginalisierung Hannas durch Weth 1998). Nach der Samuelgeschichte wird dann erzählt von der Salbung Sauls, es folgen Erzählungen über Königswürde, Königskämpfe usw. Anders ausgedrückt, es wird erzählt von Männerschicksalen und insofern von politischer Geschichte. Der Kontrast zu 1Sam 1+2, 1–11 ist groß. Statt politischer Geschichte wird im AT zu Beginn der Samuelbücher eine private Geschichte erzählt, eine Geschichte von der Stärke einer Frau und von einem Mann, der diese Stärke offenkundig aushalten kann.

Wie bewusst der Erzähler diese Geschichte als Eröffnung der gesamten Samuelbücher verstanden haben wollte, zeigt der theologische Gesang, den er Hanna in 1 Sam 2,1–11 singen lässt. Vordergründig besingt sie das erzählte Geschehen in 1 Sam 1, ihr glücklich gewendetes Schicksal. Doch in »diesem Lobgesang geht Hanna weit über sich selbst hinaus. Aufgrund ihrer am eigenen Leib erfahrenen Befreiung und Aufrichtung, erkennt sie in Gott den Anwalt aller Schwachen, Verachteten und Niedergehaltenen« [Valtink (1990) 6].

Über den männlich herben Ton mokiert sich christliche Exegese, jüdische Auslegung dagegen versteht Hannah auf Grund dieses Liedes als Prophetin. In der Tat mutet es prophetisch visionär an, wenn Hannah in 2, 10 davon spricht, dass der Gott Israels seinem König Macht und Sieg verleihen wird. Denn noch ist kein König in Israel. Prophetisch inspiriert wirkt auch jener Satz in 2, 9, wo Hannah singt: »ja, nicht durch Kraft wird heldisch ein Mann« (so in der Übersetzung von M. Buber). Bevor noch die blutigen Kriege geschildert, die Kämpfe um die Macht in Israel begonnen haben, wird die Frage, wer die Macht in dieser Welt innehat eindeutig beantwortet: kein Mann und kein König, allein der Gott Israels ist der Herr, »bei ihm wird das Spiel gewogen« (2, 3 nach Buber).

Durch Hannas Mund, durch den Mund einer Frau werden die Samuelbücher *theologisch* eröffnet, bekommt der Leser am Anfang Perspektive und Maßstab für die im Folgenden erzählten Ereignisse.

Rizpa oder Frauenmut und Buchabschluss

So ungewöhnlich wie der Anfang, so ungewöhnlich ist nun auch der Schluss der Samuelbücher.

Mit den raffiniert chiasmisch angeordneten Kapiteln 2 Sam 21–24 werden die Samuelbücher thematisch wie literarisch zu Ende geführt. Die Rahmung durch das Danklied der Hanna (1Sam 2, 1–10) und das Danklied Davids (2 Sam 22, 1–51) verbindet »Eröffnung« 1 Sam 1+2, 1–11 und »Schlusskapitel« 2 Sam 21–24. Verbunden sind beide Abschnitte aber vor allem dadurch, dass in 2 Sam 21 wiederum eine Frauengeschichte erzählt wird.

Es ist eine düstere, dunkle Geschichte, die hier erzählt wird. Hungersnot herrscht in Israel und der König, David, sucht »das Angesicht des HERRN«. Er will wissen, warum diese Not über Israel gekommen ist. Im göttlichen Orakel erfährt er, dass Saul Blutschuld auf sich geladen hat, »weil er die Gibeoniter getötet hat«. Der Fluch einer Gewalttat lastet auf dem Land. Wie nun soll diese Schuld getilgt werden? Dazu gibt es keinen göttlichen Rat. David lässt Männer aus dem Stamm kommen, an dem Saul schuldig geworden ist. »Womit soll ich Sühne tun« (»womit kann ichs bedecken«, so übersetzt Buber) ist die königliche Frage und die barbarische Antwort der Männer lautet: »Wir haben kein Verlangen nach Silber und Gold von Saul (...) man gebe uns sieben Männer von seinen Söhnen, dass wir sie dem HERRN aufhängen«.

Es ist also nicht göttliche Anordnung Blutschuld durch Blut zu sühnen, es ist nicht göttliches Gesetz so zu verfahren, es gab auch damals schon die Möglichkeiten mit Gold und Silber Blutschuld zu »bedecken«.

Doch David willigt in den Wunsch der Gibeoniter ein. Die Prinzen werden getötet, aufgehängt und hängen gelassen zur ewigen Schändung; preisgegeben den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes.

Doch zu dieser Preisgabe kommt es nicht. Eine Frau schreitet ein.

»Da nahm Rizpa, die Tochter des Ajija, das Sackgewand und breitete es für sich auf dem Felsen aus vom Anfang der Ernte an, bis das Wasser sich vom Himmel über die Toten ergoss. Und sie ließ nicht zu, dass bei Tag die Vögel des Himmels sich auf ihnen niederliessen und bei Nacht die Tiere des Feldes.«

Und sie ließ nicht zu. »Rizpa schreit gegen eine Welt an, die auf den einen Fluch mit einem neuen antwortet« [ter Linden (2000) 211]. Rizpa stört die von Männern ausgedachte Sühnelogik. Bei Tag wie bei Nacht war sie Schutz für ihre toten Söhne, der Erzähler erzählt mit Pathos [und vielleicht mit bewusstem Anklang an jene Wolke und Feuersäule (vgl. 2 Mos 13, 21–22), die bei Tag und bei Nacht den Auszug der Israeliten aus Ägypten deckte?] Ungeheuerlich erscheint Rizpas Mut, ungeheuerlicher noch ihre Ausdauer: vom Anfang der Ernte an, bis das Wasser sich vom Himmel über die Toten ergoss, einen langen Sommer lang. Diese Tat der Mutterliebe, dieser gewaltfreie Widerstand gegen die Logik des Todes hat Erfolg. »David hört von Rizpa und er geht in

die Knie. In ihr hört er das Gewissen Israels. Der König beugt sich, die sieben Männer aus dem Geschlecht Sauls werden begraben« [ter Linden (2000) 212].

»Und danach ließ Gott sich für das Land erbitten«, so der biblische Erzähler. Danach, das heißt, nachdem David von Rizpa gelernt hatte. Lernen soll aber auch der Leser in dieser ersten Erzählung des Schlussteils der Samuelbücher, dass die Logik der Rache nicht eine göttliche Logik ist, dass diese Logik gestört werden kann und dass auf dieser Störung der maßlosen menschlichen Rache und Sühnelogik Segen liegt: »Und danach ließ Gott sich für das Land erbitten«.

Frauenweisheit und das Ende des (Bürger)Krieges

Wie gut der Redaktor mit der Architektur von Erzählkomplexen umzugehen versteht, zeigt sich auch in 2 Sam 20, einer Erzählung, in der wiederum Gewalttat und Frauenverstand eine zentrale Rolle spielen.

Zunächst hat diese Erzählung selbst eine bemerkenswerte Architektur. Die Wiederholung des Satzes 20, 7b in 13b bewirkt, dass der mittlere Abschnitt 20, 8–13 mit genau derselben Zielangabe endet wie der erste Abschnitt 20, 1–7. Der mittlere Abschnitt ist strukturell ein die weitere Handlung verzögerndes Element. Aber auch inhaltlich, auf der Ebene der erzählten Welt, ist von Verzögerung die Rede. Erzählt wird in 20, 8–13 eine äußerst brutale Bluttat. Die Grausigkeit der Ermordung führt dazu, dass »alles Volk stehen blieb«. Erst nachdem der Tote beiseite geschafft worden ist, kann das Volk weiterziehen und die Handlung weitergehen. Strukturell wie von der erzählten Welt her zeigt sich hier menschliche Gewalttat als ein rein destruktives, das eigentliche Ziel behinderndes Handeln.

Bemerkenswert ist sodann aber auch die Platzierung der Erzählung im vorliegenden Textgefüge von 2 Samuel. 2 Sam 20 bildet den eigentlichen Abschluss der in kaum einer Kinderbibel fehlenden Geschichte vom Aufstand Absaloms (vgl. nur den Rückverweis von 20, 3 auf 16, 20–22). Aufnahme in Kinderbibeln fand die Aufstandsgeschichte Absaloms wohl deswegen, weil man an ihr die bösen Folgen eines Aufstandes der Söhne gegen die Väter zeigen wollte. Auch heute noch wird die Erzählung oft als Vater-Sohn-Drama gestaltet, und findet dementsprechend ihren Abschluss mit der Trauer über den Tod Absaloms durch David »Von nun an herrschte wieder Frieden im Land. David regierte als König (...) Aber sein Leben lang trauerte David um seinen verlorenen Sohn« (Weth 1998). Im 2 Samuelbuch aber wird erzählt, dass nach Niederschlagung der Revolte keineswegs Frieden herrschte, sondern es folgten weitere politische Verwicklungen, die im Aufstand des Scheba gipfeln. Von diesem Aufstand erzählt nun 2 Sam 20. Kein Vater-Sohn-Drama, sondern ein politisches Drama bahnt sich an. »Ein Aufstand wie der Absaloms, die Tatsache, dass der Königssohn eine geheiligte Ordnung in Frage gestellt hatte, konnte und musste wohl Schule bei anderen machen« [Stoebe (1994) 438]. Jede mit Gewalt her-

begeführte Lösung (der Sieg über Absalom) gebiert neue Konflikte und neue Gewalt. Ein endloser Kreislauf von Aufruhr und Gewalt zeichnet sich in 2 Sam 20 ab. Joab, der Oberbefehlshaber Davids, verfolgt den Aufrührer Scheba durch alle Stämme Israels hindurch, bis er ihn in der Stadt Abel-Bet-Maacha einschließen und belagern kann. Das nächste Blutbad kündigt sich an, und wahrscheinlich würde dieses Blutbad wiederum Racheaktionen nach sich ziehen, die dann wiederum ...

Schon wird die Mauer unterhöhlt, die Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung wankt im wörtlichen Sinne, da lässt der Erzähler eine Frau auf die Mauer der Stadt treten: »Sagt doch zu Joab, ich will mit dir reden! Ich bin von den Friedsamem, den Getreuen Israels. Du trachtest danach eine Stadt und Mutter in Israel zu töten. Warum willst du das Erbeil des HERRn verschlingen?«

Eine Frau tritt mitten in der Schlacht auf die Stadtmauer und verlangt den Oberbefehlshaber zu sprechen. Und der Oberbefehlshaber, jener Joab, der in 20, 8–13 als grausamer und hinterlistiger Mörder gezeichnet wird, stellt sich dem Gespräch und beugt sich den Argumenten der Frau. Er lässt sich von einer Frau sagen, dass sein militärisches Tun hinter aller Sachzwanglogik ein Angriff auf das Eigentumsrecht Gottes an Israel ist. Die Szene wirkt so utopisch wie das Erscheinen und der Mut der Rizpa. Es ist jene Art von Utopie, die Not tut, die Hoffnung gibt und Mut macht.

Dabei endet 2 Sam 20 nicht gewaltfrei. Joab fordert den Kopf des Aufrührers, und dieser Wunsch wird erfüllt. Aber die Stadt überlebt und der Bürgerkrieg, der mit Absaloms Aufstand begann, hat endlich ein Ende. Jetzt erst ist Israel gerettet, die Gefahr einer nicht endenwollenden Selbstzerstörung gebannt.

Abigajil oder eine Frau steht im Weg

Männliche Gewalttat und weibliche Vernunft stoßen auch in 1 Sam 25 hart aufeinander. Und wie 2 Sam 20 so ist auch 1 Sam 25 strukturell besonders herausgehoben. Denn mit 1 Sam 24 und 26 [vgl. dazu Nauerth (2001)] hat der Erzähler zwei von der Handlung nahezu identische Daviderzählungen um 1 Sam 25 gelegt und so eine dreiteilige erzählerische Komposition geschaffen, bei der der Blick der Leser zwangsläufig auf die mittlere Episode gelenkt wird, auf Abigajils Geschichte.

1 Sam 25 ist eine Frauengeschichte, auch wenn zunächst die Handlung durch Männer in Gang gesetzt wird. David wird in 1 Sam 25 als Bandenführer gezeichnet, der von »Schutzgelderpressung« lebt. Der Mann der Abigajil ist ein reicher Herdenbesitzer mit dem wunderlichen Namen »Nabal« Torheit. David fordert von ihm einen Anteil. Nabal weigert sich und verhöhnt David. Dieser will sich rächen und Nabal und seine Männer töten.

Bis hierher ist 1 Sam 25 eine Männergeschichte, eine Geschichte von dummer Überheblichkeit und verletztem Stolz, eine Geschichte von maßlosem Zorn und von brutalen

Gewaltfantasien. Doch nun nimmt sich eine Frau dieser Geschichte an. Abigajil, die Frau Nabals, informiert über die Ereignisse durch einen Knecht, handelt umgehend.

Beladen mit Geschenken zieht sie David entgegen. Dramaturgisch äußerst geschickt lässt der Erzähler Abigajil genau dann auf David stoßen als dieser noch einmal seine Tötungsabsicht durch einen Schwur bekräftigt: »So tue Gott den Feinden Davids, und so füge er hinzu, wenn ich von allem, was ihm gehört, bis zum Morgen einen übrig lasse, der männlich ist«. Gegen diese »Theologie« setzt Abigajil ihre Theologie:

»Nun aber mein Herr, so wahr der HERR lebt und du selbst lebst: der HERR hat dich davor bewahrt in Blutschuld zu geraten und dir zu helfen mit eigener Hand. (...)«

Nicht die Geschenke sind entscheidend, nicht Abigajils Schönheit, nicht ihre Demutsgesten und auch nicht, dass sie von Davids glänzender königlicher Zukunft redet. Das alles ist Taktik, Rhetorik, psychologisch geschickte Verpackung ihres zentralen theologischen Arguments: Wer sich mit eigener Hand hilft, statt auf Gottes Hand zu vertrauen, gerät in Blutschuld.

Es ist wie bei der weisen Frau von Abel Bet Maacha. Das gewalttätige Handeln eines Mannes wird durch eine Frau als religiös nicht tragbar beurteilt.

Jüdische Überlieferung hat mit Recht in Abigajil wie schon in Hannah eine Prophetin gesehen. Wie ein Prophet deutet sie auch souverän ihr Dazwischentreten als Gottes Dazwischentreten: der HERR hat dich bewahrt.

Wie sehr die Rede Abigajils als theologisch prophetische Rede verstanden werden muss, zeigt die Antwort Davids: »Gepriesen sei der HERR, der Gott Israels, der dich heute ausgesandt hat mir entgegen, und gepriesen sei deine Klugheit und gepriesen seiest du, die mich hinderte an diesem Tag in Blutschuld zu geraten und mir zu helfen mit meiner eigenen Hand« (25, 32–33). Wann sonst ist eine Frau je so gepriesen worden!

Dieser Bandenführer lässt sich wie Joab in 2 Sam 20 von einer Frau überzeugen. Seine ihm bisher als legitim erscheinende Rache sieht er nun als Blutschuld an. Wieder stößt man auf jene Art von Utopie, die Not tut, die Hoffnung gibt und Mut macht. »Wir sind auch für unseren Mut verantwortlich. Dieser aber nährt sich von den Geschichten des Gelingens.« (Fulbert Steffensky)

Die Hoffnung aber ist weiblich

Die Samuelbücher sind prophetische Bücher, dies hat der Durchgang durch vier »Frauengeschichten« dieser Bücher deutlich gezeigt. Prophetische Gestalten sind in den Blick gekommen, wo man sie nicht vermutet hätte. Frauen erwiesen sich als »helle Seher, die mit Gottes Augen das gewalttätige Handeln der Menschen (Männer) sehen und beurteilen. Gott schickte seinem Volk nicht nur »immer wieder starke Männer, die es führten« (Block 1993), sondern immer wieder starke Frauen, die die Männer abhielten, den Weg der

Gewalt zu gehen. So sieht es zumindest der letzte Redaktor, der Erzähler der heute vorliegenden Samuelbücher.

Der Erzähler der Samuelbücher schildert diese vier Frauen mit Sympathie, er platziert die Erzählungen an zentrale Positionen seiner Buchkomposition. Diese vier Erzählungen haben daher Relevanz für das gesamte literarische Gefüge der Samuelbücher.

Für die erzählte Welt dagegen, bzw. wohl auch für die historische Welt im Alten Israel, sind diese Frauen Randfiguren. In jeder dieser Erzählungen suchen die Frauen nach einem Weg aus gesellschaftlich struktureller Unterdrückung und vor allem männlich durchgeführter Gewalt. Wenn solche Geschichten von Randfiguren literarisch wie theologisch in zentrale Positionen eines Erzählwerks über politische gesellschaftliche Prozesse geraten, geschieht ein radikaler Perspektivenwechsel. Die Frage, wo Gott zu finden ist, in den Hallen der Mächtigen oder in den Hütten der Armen stellt sich neu. Auch wenn der Mächtige David selber ist, so ist damit noch lange nicht gesagt, dass der Gott Israels auf seiner Seite steht. Die Aussage:

»Israel wurde stark unter seinen Königen. Gott war mit ihnen ...« (so Steinwede 1982) greift wesentlich zu kurz.

Von diesen vier Geschichten ausgehend, dürfte sich auch die Leseperspektive bei so manch anderer Erzählung in den Samuelbüchern verändern. Noch weitere Frauengeschichten wären neu zu befragen auf die Botschaft, die sie im heutigen Textzusammenhang haben. Dies gilt sowohl für die Batsebaerzählung (2 Sam 11+12) wie auch für die Tamarerzählung in 2 Sam 13. Aber auch über Michal (1 Sam 19, 9–17) und über 2 Sam 14 wäre neu nachzudenken.

Eine solche neue Lektüre der Samuelbücher würde automatisch auch das Gesicht der Kinderbibeln verändern. Es ließe sich kaum weiter ungebrochen die Größe des davidischen Königtums als Zeichen der gnädigen Zuwendung Gottes zu Israel feiern, wenn die Sicht der Opfer dieses Königtums (Rizpa!) zu ihrem Recht käme. Weniger Könige und mehr »kleine Leute«, weniger Männer und mehr Frauen, weniger Gewaltbejahung und mehr Abscheu vor Gewalt, so ließe sich schlagwortartig eine der Folgen einer solchen Neuorientierung skizzieren. Und dies dürfte unter religionspädagogischem Aspekt eine durchaus willkommene Verschiebung der Gewichte darstellen.

Zuletzt muss aber noch ein Aspekt explizit angesprochen werden, der bisher nur beiläufig erwähnt wurde. Warum sind es gerade Frauengeschichten, in denen die Gewalt so massiv kritisiert wird? Ist dies nur Zufall, oder steht auch dahinter eine Botschaft des Erzählers?

Aber kann es wirklich nur Zufall sein? Ist es nur ein Zufall, dass Rizpa eine Frau ist und die anderen Akteure der Erzählung Männer, ist es nur zufällig, dass in 1 Sam 25 ein Mann (David) blutige Rache schwört und eine Frau (Abigajil) sich ihm in den Weg stellt. Kann es wirklich zufällig sein, dass der Erzähler in 2 Sam 20 so bewusst abstoßend die Bluttaten

eines Mannes kontrastiert mit der ruhigen Überlegung einer »klugen Frau«? Auch wenn es auf den ersten Blick abenteuerlich erscheint, wenn all dies kein Zufall sein kann, dann muss der Erzähler der Samuelbücher die maßlose blutige Gewalt als männliches Phänomen erlebt und gedeutet haben. Deswegen hat dieser Erzähler Hoffnung auf Überwindung von Gewalt gerade im Aufstehen von Frauen gesehen. Vielleicht wird jetzt auch erst verständlich, warum diese politischen Geschichten der Samuelbücher mit einer privaten Geschichte eröffnet werden. Denn die private Geschichte am Anfang ist die Geschichte einer Frau, die aufsteht (1 Sam 1, 9) und selbstständig handelt, die mit dem Trost des Mannes (1 Sam 1, 8) sich nicht abfindet, sondern neue Wege geht. Und die erfährt, dass der Gott Israels auf ihrer Seite, auf der Seite der Kleinen, der gesellschaftlich Marginalisierten, steht. Diese Erfahrung ist der tiefste Grund der Hoffnung. Die Hoffnung aber ist weiblich.

Literatur:

(Kinderbibeln werden mit Namen u. Jahreszahl; Sekundärliteratur mit Namen, Jahres und Seitenzahl zitiert)

Block, D. (1993) Die große bunte Kinderbibel, Bindlach

Nauerth, Th. (2001) »Ausgeliefert hat Gott heute deinen Feind«

Beobachtungen zum Gottes- und Davidbild im Alten Testament anhand von 1. Samuel 26, 8 in: Gerard Minnaard/Thomas Nauerth (Hg.), Träume einer gewaltfreien Welt. Bibel – Koran – praktische Schritte, Uelzen

Quadflieg, J. (1995) Die Bibel für den Unterricht in der Grundschule und in der Orientierungsstufe, Düsseldorf

Steinwede, D. (1982) Kommt und schaut die Taten Gottes, Göttingen u. a.

Stoebe, H. J. (1994) Das zweite Buch Samuelis, KAT 8,2, Gütersloher

Linden, N. (2000) Es wird erzählt. Von Königen, Richtern und Propheten. Bd. 3 Gütersloh

Valtink, E. (1990) Hanna – oder »Die kleinen Ereignisse«, in:

Schönberger Hefte 3/90, 1–9

Weth, I. (1998) Neukirchener Erzählbibel, Neukirchen-Vluyn