

Der Tod des Gesalbten (1Sam 31,1–7). Zur Transformation eines anthropologischen Konzepts im Alten Testament

Michael Pietsch

1. Einführung

Der Suizid ist ein kulturübergreifendes Phänomen, dessen religiöse und moralische Legitimation bereits in der Antike umstritten war. Der Akt der Selbsttötung ist als radikaler Ausdruck menschlicher Freiheit, der sogar als Vorrang des Menschen gegenüber den unsterblichen Göttern gepriesen werden kann, heroisiert oder als Klimax menschlicher Hybris und Lebensflucht stigmatisiert worden. Ihren klassischen Ausdruck hat die ambivalente Beurteilung des Suizids in Platons Dialog *Phaidon* gewonnen.

„Dies also, mein Kebes, sage dem Euenos und grüße ihn und wenn er vernünftig wäre, solle er mir so bald als möglich nachfolgen. Mein Abgang aber wird sich aller Voraussicht nach noch heute vollziehen; denn so lautet das Gebot der Athener. Da sagte Simmias: Wie kannst du, mein Sokrates, Euenos eine solche Aufforderung zusenden? Schon oft bin ich doch mit dem Manne zusammen gewesen; soweit ich ihn kenne, wird er sich bestens bedanken, dir aus freien Stücken zu folgen. Wie? Sagte Sokrates, ist Euenos kein Philosoph? Mir wenigstens scheint er es zu sein, sagte Simmias. Sokrates. Also wird Euenos es auch wollen ebenso wie jeder, dem es ernstlich um die Philosophie zu tun ist. Indes wird er sich keine Gewalt antun; denn das, sagt man, sei nicht erlaubt. [...] Kebes. Mit welchem Rechte also, mein Sokrates, behauptet man, es sei nicht erlaubt, sich selbst zu töten? [... Sokrates.] Freilich wird es dir wohl wunderbar vorkommen, daß dieser Satz allein schlechtweg und ausnahmslos gelten soll im Gegensatz zu allen anderen Bestimmungen. Sollte denn auch hier nicht eine Ausnahme gelten? Nämlich daß es zuweilen und für manche besser ist tot zu sein als zu leben. Was aber diejenigen anlangt, für die es besser ist tot zu sein, so scheint es dir vielleicht wunderbar, daß es diesen Menschen nicht erlaubt sein soll, sich selbst die Wohltat zu erweisen, sondern daß sie auf einen anderen Wohltäter warten sollen. [...] Ja, auf den ersten Blick, sagte Sokrates, mag es wohl schwer begreiflich scheinen. Gleichwohl liegt vielleicht doch etwas Richtiges zugrunde. Was nun in den Geheimlehren darüber gesagt wird, nämlich daß wir Menschen in einer Art Kerker leben, aus dem wir uns nicht selbst befreien

und entweichen dürfen, erscheint mir bedeutungsschwer und nicht leicht zu erklären. Dagegen scheint mir, mein Kebes, das Wort wohlgesprochen, daß die Götter uns in ihrer Obhut haben und daß wir, die Menschen, einen Teil ihres Eigentums ausmachen. Oder denkst du anders darüber? Durchaus nicht, sagte Kebes. Also, sagte Sokrates, auch du würdest, wenn einer deiner Sklaven sich selbst tötete ohne eine Andeutung deinerseits, daß du seinen Tod wünschst, über ihn ungehalten sein und ihn strafen, wenn es dir möglich wäre. Gewiß, sagte Kebes. Sokrates. So betrachtet ist es vielleicht doch nicht so widersinnig, daß man sich selbst nicht eher umbringen dürfe, als bis die Gottheit die Notwendigkeit über uns verhängt, wie es jetzt bei mir der Fall ist.“ (Phaidon 62a-c)¹

Nachdem Sokrates zum Tode verurteilt wurde, schließt sich eine philosophische Diskussion an, in der Sokrates den Tod als ein für alle wahren Philosophen erstrebenswertes Ziel preist und seine Gesprächspartner indirekt dazu auffordert, ihm auf diesem Weg sogleich zu folgen, um an der Sphäre der jenseitigen Welt der reinen Ideen Anteil zu erhalten. Im gleichen Atemzug schränkt er seinen Appell jedoch ein, indem er an das Verfügungsrecht der Götter über den Menschen erinnert, dem der Mensch sich durch den Freitod nicht entziehen dürfe. Sollte die Gottheit einen Menschen hingegen durch ein schicksalhaftes Verhängnis (ἀνάγκη) zum Suizid nötigen, wie es bei Sokrates der Fall ist, stünde ihm dieser Weg offen. Der Tod des Sokrates hat paradigmatische Bedeutung für die Diskussion über das Für und Wider suizidaler Handlungen in der Literatur der griechisch-römischen Antike erlangt, die nicht zuletzt um die Frage kreist, unter welchen Voraussetzungen von einer gottgegebenen Notwendigkeit zum Suizid gesprochen werden könne.²

Dieser Gedanke kehrt in Augustins programmatischer Erörterung des Problems in seiner Abhandlung *De civitate dei* wieder, in der dieser den Akt der Selbsttötung als fundamentalen Verstoß gegen das Tötungsverbot des Dekalogs interpretiert und damit die strikte Ablehnung suizidaler Handlungen im Christentum bis ins Spätmittelalter begründet. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit den Donatisten greift Augustin die Unterscheidung zwischen Martyrium und Suizid auf, die bereits Clemens von Alexandrien zwei Jahrhunderte zuvor gegen die Martyriumssucht einiger christlicher Strömungen angeführt hatte³. Au-

1 Vgl. Platon, Phaidon oder über die Unsterblichkeit der Seele, hg. v. Otto Apelt, Leipzig³1923, 33–35.

2 Vgl. Arthur J. Droge, Art. „Suicide“, in: ABD 6, New York u. a. 1992, 225–231, hier: 226.

3 Vgl. Clemens, Stromateis IV,17,1.

gustin hält seinen Gegnern vor, ihr selbst gesuchtes Martyrium sei in Wahrheit nichts anderes als Selbstmord. Die negative Qualifikation des Suizids begründet er einerseits unter Rückgriff auf das biblische Tötungsverbot, das ein Verbot der Selbsttötung einschlieÙe, und andererseits durch den Rekurs auf das Diktum des platonischen Sokrates, dass allein den Göttern das Verfügungsrecht über den Menschen zukomme.

„Nicht umsonst vermag man nirgends in den heiligen kanonischen Büchern ein göttliches Gebot oder auch nur die Erlaubnis dafür zu finden, daß wir, sei es um die Unsterblichkeit zu erlangen oder um irgendein Übel zu vermeiden oder zu beseitigen, uns selbst das Leben nehmen dürfen. Vielmehr ist es uns verboten, was aus dem Wortlaut des Gesetzes ‚Du sollst nicht töten‘ zu verstehen ist; um so mehr als nicht hinzugefügt ist: ‚deinen Nächsten‘ [...] So bleibt also nur, das Gebot einzig auf den Menschen zu beziehen: ‚Du sollst nicht töten‘, weder den anderen also, noch sich selbst. Denn wer sich selbst tötet, tötet nichts andres als den Menschen [...] Wenn aber Gott befiehlt und seinen Befehl unzweideutig kundgibt, wer würde da dem Gehorsam einen Vorwurf machen und die Fügsamkeit des Pflichtgefühls anklagen? [...] Auch der Soldat macht sich nach keinem Gesetz seines Staates eines Mordes schuldig, wenn er der Obrigkeit, der er rechtmäßig unterstellt ist, gehorcht, um einen Menschen zu töten. Er würde im Gegenteil der Befehlsverweigerung oder Pflichtverletzung überführt werden, wenn er es nicht täte. Handelte er aber aus eigener Vollmacht auf eigene Faust, so würde er als Verbrecher Menschenblut vergießen. Wenn er also ohne Befehl handelt, macht er sich genau so strafbar, wie wenn er dem Befehl nicht Folge leistet. Wenn das schon vom Befehl des Feldherrn gilt, um wie viel mehr gilt es vom Befehl des Schöpfers? Wer also hört, es sei nicht erlaubt, sich zu töten, der tue es nur dann, wenn es der befiehlt, dessen Befehle nicht mißachtet werden dürfen; nur sehe er zu, ob der göttliche Befehl nicht irgendwie ungewiß ist.“ (De civitate dei I,20–26)⁴

Der Akt der Selbsttötung erscheint daher in letzter Instanz als Ausdruck der Auflehnung des Menschen gegen Gott, der Suizident als *Selbstmörder*. Es liegt im Gefälle dieser Argumentation, wenn in späterer Zeit Suizidenten die kirchliche Bestattung versagt und der Suizid zur Todsünde erklärt wird.⁵

Bereits dieser schlaglichtartige Blick auf die antike Diskussion des Suizids zeigt, wie dessen moralische und religiöse Bewertung von den jeweiligen kulturhermeneutischen Voraussetzungen bestimmt ist, unter denen das Phänomen verhandelt wird. Mit dem Wechsel der herme-

4 Aurelius Augustinus, Der Gottesstaat. De civitate dei, in: Ders., Werke, hg. v. Carl Johann Perl, Paderborn u. a. 1979, 47–59.

5 Vgl. Anna Christ-Friedrich, Art. „Suizid II. Theologisch“, in: TRE 32, Berlin/New York 2001, 445–453, hier: 447 f.

neutischen Prädisposition ändern sich Wahrnehmung und Urteilsbildung im Blick auf den Suizid. Die Transformation kultureller Symbolwelten, wie sie beispielhaft in der augustinischen Reformulierung des sokratischen Gedankens und seiner Auslegung des Tötungsverbots des Dekalogs greifbar ist, findet ihre Vorläufer bereits in der alttestamentlichen Auseinandersetzung mit dem Suizid und hat in den Berichten über suizidale Handlungen im Alten Testament ihre Spuren hinterlassen. Diese „Spuren“ sollen im Folgenden aufgesucht und auf ihre hermeneutischen und kulturanthropologischen Voraussetzungen und Implikationen hin befragt werden.

2. Methodische Vorbemerkungen

Bevor mit der Analyse der Einzeltexte begonnen werden kann, sind einige Hinweise zur verwendeten Terminologie und zum Untersuchungsgegenstand notwendig. Die moralische Stigmatisierung des Suizids, die bereits dem Kompositum „Selbstmord“ innewohnt, ist in den Debatten seit der frühen Neuzeit nicht unwidersprochen geblieben.⁶ Das Bildungselement „Mord“ weckt Assoziationen an eine Straftat, bei der Täter und Opfer identisch sind, die *Täterrolle* jedoch im Vordergrund steht. Dagegen zielt die frühneuzeitliche Begriffsbildung „Suizid“ (lateinisch *sui caedere*) auf eine nicht wertende, unpolemische Sprachregelung, die es ermöglicht, die komplexen psychosozialen Konstellationen und die jeweiligen kulturellen Sinnformationen zu berücksichtigen, die einer suizidalen Handlung und ihrer Deutung zugrunde liegen. Diese Sprachregelung hat darüber hinaus den Vorteil, dass sie dem häufig konstatierten Befund Rechnung trägt, dass die biblische Überlieferung zwar von suizidalen Handlungen berichtet, diese jedoch nicht vorderhand moralisch-religiös bewertet oder mit einem ausdrücklichen Verbot belegt. Das gilt nicht zuletzt für das Tötungsverbot des Dekalogs, der auf das *gemeinschaftliche* Leben der Adressaten ausgerichtet ist und das Problem des Suizids nicht reflektiert.⁷ Der Frage, ob damit hermeneutisch eine „Leerstelle“ markiert ist, die das Phänomen der Selbsttötung im Raum religiös-moralischer Neutralität belässt, oder ob es im Horizont antiker Kulturanthropologie verhandelt und neu interpretiert wird, wollen die folgenden Überlegungen nachgehen.

6 Vgl. zur Begriffsgeschichte Christ-Friedrich (s. o. Anm. 5), 445 f.

7 Vgl. Matthias Köckert, *Die Zehn Gebote*, München 2007, 75–77.

Wird unter dem Oberbegriff „Suizid“ jede zielgerichtete Handlung subsumiert, mit der sich ein Mensch „durch eigenes oder fremdes Tun oder Unterlassen den Tod gibt“⁸, entfiele die augustinische Unterscheidung zwischen (erzwungenem) Martyrium bzw. *Selbstopfer* und *Selbsttötung*.⁹ Bereits eine oberflächliche Sichtung der biblischen Belege nährt jedoch den Verdacht, dass die Distinktion zwischen Martyrium und Suizid an Vorbilder in der biblischen Überlieferung anknüpft und bei der Interpretation suizidaler Handlungen beachtet werden sollte. Dies gilt nicht weniger für die Unterscheidung zwischen einem selbst gewählten Tod durch *eigene* oder durch *fremde* Hand. Der Untersuchungsgegenstand beschränkt sich daher auf solche Berichte, *in denen der Tod durch eigene Hand das unmittelbare Ziel der Handlung ist*. Damit bleiben die Märtyrerelegenden der Makkabäerbücher ebenso unberücksichtigt wie das Selbstopfer Simsons (vgl. Ri 16,23–31)¹⁰, der den eigenen Tod zwar billigend in Kauf nimmt, dessen Tat jedoch in erster Linie durch die Rache an den Philistern motiviert ist. Diese Entscheidung trägt dem Umstand Rechnung, dass in diesen Fällen die Tat vom Erzähler sogar ausdrücklich gut geheißen werden kann. So schließt die Erzählung von Simsons Tod mit der preisenden Notiz, dass er mit seinem Sterben mehr Philister in den Tod gerissen habe, als er es zu Lebzeiten getan hatte (vgl. V.30b).

Aber auch bei der Bitte des tödlich verwundeten Stadtfürsten Abimelek, sein Waffenträger möge ihm den Todesstoß versetzen (vgl. Ri 9,53 f), handelt es sich nicht um einen Suizid im engeren Sinn: Weder stirbt Abimelek von eigener Hand, noch ist sein Tod selbst gewählt. Der König liegt aufgrund einer schweren Verwundung bereits im Sterben. Die Bitte an seinen Waffenträger, ihn zu durchbohren, solange er noch

8 Jan Dietrich, Der Tod von eigener Hand im Alten Testament und Alten Orient. Eskapistische Selbsttötungen in militärisch aussichtsloser Lage, in: Angelika Berlejung/Raik Heckl (Hg.), Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag (Herders Biblische Studien 53), 63–83, hier: 68.

9 Ethisch würde damit das Problem der Euthanasie als Sonderfall unter die Kategorie der Selbsttötung fallen, so dass die Verantwortung für die Tat vor allem beim Suizidenten läge (vgl. zur ethisch-rechtlichen Problematik Martin Honecker, Art. „Euthanasie“, in: RGG⁴ 2, Tübingen 1999, 1681–1685, hier: 1683 f).

10 Vgl. hierzu Jan Dietrich, Der Tod von eigener Hand im Alten Testament und Alten Orient. Eskapistische, aggressive und oblativ Selbsttötungen, in: Angelika Berlejung/Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen 2009, 177–198, hier: 186–194.

lebt, zielt nicht auf eine Abkürzung des Sterbeprozesses, sondern darauf, Abimelek vor dem Spott der Nachwelt zu bewahren, er sei von einer Frau erschlagen worden.

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht der Bericht über das Ende des ersten israelitischen Königs Saul (1Sam 31), der die ausführlichste Schilderung eines Suizids im Alten Testament enthält. Dabei soll es vorrangig um die Frage gehen, in wie weit sich der literarischen Stilisierung der Erzählung und ihrer Einbettung in den übergreifenden Erzählsammenhang des ersten Samuelbuches Hinweise auf eine implizite Deutung des Geschehens entnehmen lassen.¹¹ Dabei muss einerseits das Phänomen der Multiperspektivität von Erzählungen beachtet werden, bei dem der Erzähler zwischen mehreren Erzählperspektiven wechselt, und andererseits sind die kulturhermeneutischen Sinnformationen zu berücksichtigen, die es erlauben, den Suizid im kulturellen Symbolsystem einer Gesellschaft als sinnhaftes Geschehen darzustellen und zu interpretieren. Hierzu bedarf es eines ergänzenden Blickes auf Suizidschilderungen in der Umwelt Israels, wie sie vor allem aus Mesopotamien und Griechenland bekannt sind. Erst vor diesem Hintergrund kann die Reformulierung vorgegebener kulturanthropologischer Symbolisierungen im Alten Testament präziser bestimmt werden. Ihren Einsatz muss die Untersuchung jedoch in der erzählten Welt des Textes selbst nehmen.

3. Das Ende Sauls nach 1Sam 31,1–7

1 Und als die Philister gegen Israel kämpften, flohen die Männer Israels vor den Philistern, und Erschlagene lagen auf dem Gebirge Gilboa. **2** Und die Philister holten Saul und seine Söhne ein, und die Philister erschlugen Jehonatan, Abinadab und Malki-Schua, die Söhne Sauls. **3** Und die Schlacht tobte heftig um Saul, und die Schützen, Männer mit dem Bogen, fanden ihn, und er zitterte sehr vor den Schützen. **4** Da sagte Saul zu seinem Waffenträger: „Zieh dein Schwert und durchbohre mich, damit nicht diese Unbeschnittenen kommen und mich durchbohren und ihren Mutwillen mit mir treiben.“ Sein Waffenträger aber weigerte sich, denn er fürchtete sich

11 Zu den historischen Problemen des saulidischen Königtums vgl. Walter Dietrich, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 3), Stuttgart u. a. 1997, 94–201; Georg Hentschel, Saul. Schuld, Reue und Tragik eines „Gesalbten“ (Biblische Gestalten 7), Leipzig 2003; Otto Kaiser, Der historische und der biblische König Saul, in: ZAW 122 (2010), 520–545 (Teil I); ZAW 123 (2011), 1–14 (Teil II).

sehr. Da nahm Saul das Schwert und stürzte sich hinein. **5** Und sein Waffenträger sah, dass Saul tot war, und da stürzte auch er sich ins Schwert, und er starb mit ihm. **6** Und so starben Saul, seine drei Söhne, sein Waffenträger und auch alle seine Männer miteinander an jenem Tag. **7** Und die Männer Israels, die jenseits der Ebene und die jenseits des Jordan waren, sahen, dass die Männer Israels geflohen und dass Saul und seine Söhne tot waren. Da verließen sie die Städte und flohen, und die Philister kamen und setzten sich darin fest. (1Sam 31,1–7)

In 1Sam 31,1–7 liegt auf den ersten Blick eine Kriegserzählung vor, die eine weitere militärische Auseinandersetzung zwischen Israel und den Philistern schildert. Der Partizipialsatz in Vers 1a verweist über 1Sam 30 zurück auf die Kriegsvorbereitungen, von denen in den Kapiteln 28 und 29 die Rede war (vgl. 1Sam 28,1–4; 29,1–11), und führt die Leser mitten in das Kampfgeschehen hinein. Ohne weitere Umschweife wird der Ausgang der Schlacht beschrieben: Die Männer Israels fliehen vor den Philistern und die Leichname der Gefallenen bedecken das Gebirge Gilboa, das am südlichen Rand der Jesreelebene liegt (V.1b). Die stark geraffte Darstellung des Textes ist wohl dahin zu verstehen, dass die israelitischen Truppen angesichts der philistäischen Übermacht aus der Ebene, die als Schauplatz des Kampfes allein in Frage kommt, auf das angrenzende Gebirge geflohen sind, wo sie von nachsetzenden philistäischen Verbänden gestellt und weitgehend aufgerieben wurden. Diese Situation setzt wenigstens die Fortsetzung der Erzählung voraus, die den Blick auf Saul und seine Söhne fokussiert. Die Philister haben die Prinzen auf der Flucht eingeholt, und die drei Söhne Sauls, Jonathan, Abinadab und Malki-Schua, werden von ihnen erschlagen (V.2). Nun verlagert sich das Gewicht des Kampfes in die Richtung Sauls, der spätestens jetzt als eigentlicher Protagonist der Darstellung erkennbar wird. Von den Männern Israels verengt sich die Perspektive über Saul und seine Söhne immer weiter, bis nur noch Saul und sein Waffenträger übrig bleiben. Auf diese Weise rückt Saul aber nicht nur in das Zentrum der Darstellung, er wird zugleich völlig isoliert – nur sein Waffenträger steht noch an seiner Seite.

Mit der Fokussierung auf die Person des Königs geht gleichzeitig eine deutliche Verlangsamung der Darstellung einher: Die Erzählung hat ihr eigentliches Ziel erreicht – das Geschick Sauls. Das Kampfgeschehen lastet schwer auf Saul, als die philistäischen Bogenschützen ihn entdecken (וַיִּמְצְאוּ, V.3a). Die Semantik der Wurzel **מצא** verweist auf ein eher zufälliges Entdecken, dem nicht notwendig ein gezielter Suchvorgang vorausgeht. Die Interpretation des nächsten Satzes ist strittig und hat

bereits in den antiken Versionen zu verschiedenen Variantenbildungen geführt. Die Septuaginta leitet die Verbalform ויחל von der Wurzel חלל II („durchbohrt sein“) ab und liest: „und er (*sc.* Saul) wurde im Bereich unterhalb des Brustknorpels verwundet.“ Demnach wäre in Vers 3b von einer schweren Verwundung Sauls die Rede, die seinen Entschluss zum Suizid motiviert haben könnte.¹² Wie im Falle Abimeleks läge Saul bereits im Sterben, als er seinen Waffenträger um den Gnadenstoß bittet (V.4, vgl. Ri 9,54). Doch bleibt die sprachliche Herleitung der finiten Verbalform von der Wurzel חלל II unsicher.¹³ Die Masoreten haben die Form als 3. Person maskulin Singular Qal von der Wurzel חיל I („in den Wehen liegen, zittern“) vokalisiert: Saul zitterte vor Entsetzen angesichts der philistäischen Bogenschützen, die ihn entdeckt hatten.¹⁴ Saul ist nach der Schilderung in 1Sam 31 also keineswegs physisch kampfunfähig, sondern er hat Angst, Angst vor der tödlichen Gefahr und dem unvermeidlichen Schicksal, dem er entgegen geht.

In dieser Situation wendet er sich an seinen Waffenträger, den einzigen Gefolgsmann, der ihm noch verblieben ist. Saul will nicht selbst Hand an sich legen, stattdessen fordert er seinen Waffenträger auf, dass dieser sein Schwert ziehe und ihn damit durchbohre (דקר), so dass er stirbt. Interessant ist nun, wie Saul diese Aufforderung begründet: „damit nicht diese Unbeschnittenen da kommen und mich durchbohren und mit mir tun, was sie wollen (עלל)“ (V.4a). Vor allem die letzte Aussage bedarf der näheren Erläuterung. Die Wurzel עלל I hat die allgemeine Bedeutung „handeln, etwas (wiederholt) tun“, die erst durch den jeweiligen Kontext semantisch näher bestimmt wird. Für die sieben Belege der Wurzel im Hitpa‘el wird für gewöhnlich die Bedeutung „seinen Mutwillen mit jmd.

12 Rekurriert die griechische Textform hier auf die philosophischen Debatten, in welcher Lage ein Mensch zum Suizid berechtigt sei? Dann unterläge der Textänderung der Gedanke, dass eine tödliche Verwundung einen legitimen Grund biete, sich selbst zu töten, und das Verhalten Sauls würde im Horizont einer zeitgenössischen philosophischen Anthropologie ins Recht gesetzt.

13 Nach der masoretischen Vokalisation wäre eine Kausativform zu erwarten („jemanden durchbohren“), die antiken Übersetzungen bieten jedoch eine passive Konstruktion und lesen die Form vermutlich als 3. Person maskulin Singular Qal (*wajjehel*). – Alternativ könnte die Verbform von der Wurzel חלה I abgeleitet werden („schwach/krank sein“), doch bliebe in diesem Fall die syntaktische Fügung mit der Präposition מן erklärungsbedürftig.

14 Vgl. zur Semantik der Wurzel חיל I Arnulf Baumann, Art. „חיל *hjl*“, in: ThWAT 2, Stuttgart u. a. 1977, 898–902, hier: 900 f.

treiben“ angesetzt.¹⁵ Diese Wiedergabe, die sich an der reflexiven Grundbedeutung des Hitpa‘el im Althebräischen orientiert, ruft Assoziationen an Willkür und Feindseligkeit hervor, die jedoch weder aus der Semantik der Verbalwurzel noch aus dem reflexiven Charakter der Stammesmodifikation hergeleitet werden können. Die Reflexivität des Vorgangs wäre hier zudem lediglich mittelbar gegeben, insofern das Subjekt (hier: die Philister) die Handlung nicht an sich selbst durchführt, sondern nur „in seinem besonderen Interesse“.¹⁶ Es ist daher zu erwägen, ob die Wurzel עלל I nicht besser zur Gruppe der sogenannten „komplexen Handlungsverben“ gerechnet werden sollte, bei denen das Hitpa‘el weniger reflexive als reziproke Funktion besitzt. Dann wäre hier an einen mehrteiligen, komplexen Vorgang zu denken, der durch die Wurzel עלל I nur sehr allgemein als ein Vergehen der Philister an Saul charakterisiert würde. Erst vom Kontext her wird ersichtlich, dass es sich dabei um einen Vorgang sozialer Erniedrigung handeln muss, dem Saul mit seinem Tod zu entgehen sucht.

Hier stellt sich jedoch die nächste Schwierigkeit. Nach dem Wortlaut des masoretischen Textes kann sich die Misshandlung Sauls durch die Philister nur auf *die Schändung seines Leichnams* beziehen: „damit nicht diese Unbeschnittenen da kommen und mich durchbohren (דקר) und sich an mir vergehen“ (V.4a). Die Wurzel דקר bezeichnet stets eine tödliche Verletzung, nicht lediglich eine schwere Verwundung, und wird in diesem Sinne bereits in der Aufforderung Sauls an seinen Waffenträger gebraucht, um ihn zu töten. Diese Folgerung könnte nur umgangen werden, wenn entweder die syntaktische Struktur des Textes missachtet und postuliert würde, dass das konsekutive Handlungsgefüge in Vers 4a keine strikte chronologische Abfolge intendiere, oder das mittlere Glied der Handlungskette textkritisch ausgeschieden wird. Ersteres erschiene willkürlich, für letzteres könnte hingegen auf die Parallelerzählung in 1Chr 10,1–14 verwiesen werden, in der die Aussage über das Durchbohren an dieser Stelle fehlt (1Chr 10,4). Die Lesart der Chronik dürfte jedoch eher als sekundäre Erleichterung des Wortlauts der Vorlage in 1Sam 31,4 zu interpretieren sein und bietet kaum den ursprünglichen

15 Vgl. Wolfgang Roth, Art. „עלל“ III, in: ThWAT 6, Stuttgart u. a. 1989, 151–160, hier: 154.

16 Vgl. Wilhelm Gesenius’ Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von Emil Kautzsch, Leipzig ²⁸1909, 157 (§54 f).

Text.¹⁷ Ist der Wortlaut des Textes aber weder syntaktisch noch textgeschichtlich zu beanstanden, dann zielt der königliche Befehl scheinbar darauf ab, die Philister von weiteren Kampfeshandlungen abzuhalten und Saul den Tod durch die Hand der verhassten Feinde und die Schändung seines Leichnams zu ersparen. Dieses Textverständnis hat mindestens die dreiteilige Handlungskette für sich, die der Finalsatz in Vers 4a als Begründung für den Todeswunsch Sauls anführt. Die Szenerie setzt überdies voraus, dass Saul (noch) nicht in einen Nahkampf mit den philistäischen Angreifern verwickelt ist. Der König erwartet wohl, dass die Feinde die Verfolgung abbrechen, sobald der Gegner gefallen ist. Diese Vorstellung ist keineswegs absurd, wie der Fortgang der Erzählung zeigt, der berichtet, dass die Philister erst am folgenden Tag das Schlachtfeld inspizieren, um die Leichname der gefallenen Feinde zu plündern (V.8a), und dabei eher zufällig auf die sterblichen Überreste Sauls und seiner Söhne stoßen (אֲשָׁרָם, V.8b).

Sauls Vorhaben droht jedoch am Widerwillen seines Waffenträgers zu scheitern: „aber sein Waffenträger wollte nicht.“ Der Knecht des Königs weigert sich, den Befehl auszuführen. Die Wurzel אָבַח („wollen, begehren“) beschreibt dabei nicht nur die innere Willensentscheidung einer Person, „sondern das Schwergewicht liegt auf den ersten Gebärden und Maßnahmen, in denen sich der Wille manifestiert“¹⁸. Ganz anders als der Waffenträger Abimeleks in Ri 9 verweigert der Diener Sauls den Gehorsam. Wie ist diese Weigerung zu erklären? Der Erzähler liefert eine ebenso knappe wie mehrdeutige Begründung: „denn er fürchtete sich sehr“ (V.4a). Ist dieser Satz so zu verstehen, „daß der Waffenträger vor Schrecken und Ehrfurcht nicht imstande ist, den Befehl des Königs in einer positiven Reaktion zu befolgen“?¹⁹ Oder scheut er vor der Tat zurück, weil Saul der letzte Überlebende der „Vornehmen“ in Israel ist, der Repräsentant des jungen Staates, mit dessen Tod zugleich die Existenz Israels im Ganzen auf dem Spiel steht? Vielleicht verstößt das Ansinnen Sauls aber auch gegen eine höhere Norm, der sich der Waffenträger respektive der Erzähler verpflichtet weiß: Saul ist als König der „Gesalbte Jahwes“, dessen Leben für jeden Israeliten unantastbar ist, wie es der

17 Vgl. Thomas Willi, Chronik. 1. Teilband: 1. Chronik 1,1–10,14 (BKAT 24/1), Neukirchen-Vluyn 2009, 328: „Als redundant scheint der Chronist auch ‚durchbohren 2^o‘ wegzulassen“. Ob die Korrektur allein stilistische Gründe hat, ließe sich fragen.

18 Bo Johnson, Art. „אָבַח“, in: ThWAT 1, Stuttgart u. a., 24–27, hier: 25.

19 A.a.O., 26.

Erzähler im Munde Davids, des Gegenspielers Sauls, mehrfach betont hat (vgl. 1Sam 24,5–7; 26,8–11). Sollte der Waffenträger Sauls als literarische Figur hier die gleichen Vorbehalte hegen, wie es David vor ihm tat? Das „beredte Schweigen“ des Erzählers an dieser Stelle verweist auf den oszillierenden Status Sauls, der das Amt des „Gesalbten Jahwes“ weiterhin bekleidet, seine Beauftragung jedoch verloren hat. Wie immer der Leser diese „Leerstelle“ ausfüllen mag²⁰, in jedem Fall vermag Sauls Argumentation seinen Untergebenen nicht davon zu überzeugen, seine Hand gegen ihn auszustrecken. Saul ist jetzt vollständig allein – mit seinem Waffenträger hat sein letzter Getreuer ihm seine Unterstützung versagt. Nun ist er ganz auf sich gestellt.

Doch Saul ist ein Mann der Tat. Dies hatte ihn einst als Heerführer ausgezeichnet und später sein Schicksal besiegelt. Wie früher entschließt sich Saul in äußerster Bedrängnis zu einer – letzten – Tat: Er nimmt das Schwert und stürzt sich hinein. Eine weitere Begründung für die Tat Sauls gibt der Erzähler nicht, so dass angenommen werden muss, Saul verfolge mit seinem Entschluss zum Suizid dieselbe Absicht, die er zuvor gegenüber seinem Waffenträger geäußert hatte. Er will nicht durch die Hand des Feindes fallen und seinen Leichnam vor der zu erwartenden Schändung schützen. Saul zieht den Tod von eigener Hand dem Tod in der Schlacht vor, um seine Ehre zu wahren. Das Ehrmotiv, das der suicidalen Handlung des Königs in der Perspektive des Protagonisten Sinn verleiht, ist in der Antike verbreitet und begegnet im Alten Testament nochmals in der Erzählung vom Tod Abimeleks (Ri 9,54). Bevor diesem kulturanthropologischen Konzept weiter nachgegangen werden soll, muss der Erzählfaden in 1Sam 31,1–7 kurz zu Ende verfolgt werden.

Die Erzählung gelangt zwar mit der Selbsttötung Sauls zu ihrem Höhepunkt, dieser wird jedoch durch den anschließenden Gefolgschaftstod des Waffenträgers nochmals verstärkt und damit der Blick vom persönlichen Geschick Sauls wieder auf das Geschick Israels zurückgeleitet. Bleibt es bei den Gefolgschaftsbestattungen in den Königsgräbern von Ur noch unsicher, ob es sich um einen freiwilligen oder erzwungenen Gefolgschaftstod handelt²¹, wird die Praxis des freiwilligen Gefolgschaftstodes durch neuassyrische Quellen zweifelsfrei bezeugt. In einer Inschrift Assurbanipals (669–627 v. Chr.) berichtet der König, dass Nabûdamiq, einer der Gesandten des aufständischen elamischen Königs

20 Vgl. die abwägende Diskussion der verschiedenen Möglichkeiten bei Hans Joachim Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* (KAT 8/1), Gütersloh 1973, 526 f.

21 Vgl. Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*. Teil II (s. o. Anm. 10), 192 f.

Teuman, die am neuassyrischen Hof festgehalten wurden, beim Anblick des abgeschlagenen Hauptes seines Herrn, das Assurbanipal in Ninive im Triumphzug zur Schau stellen ließ, sich selbst den Tod gab. „Umbadarā (und) Nabûdamiq, die Großen des Teumman, des Königs von Elam, durch die mir Teumman eine freche Botschaft gesandt hatte, (indem) sie auf meinen Befehl warten (mussten), sahen in Ninive das abgeschlagene Haupt des Teumman, ihres Herrn, und Verzweiflung erfaßte sie. Umbadarā zerraupte sich den Bart (und) Nabûdamiq durchbohrte mit einem eisernen Gürteldolche seinen Leib.“ (Zylinder-Inschrift B VI,48–56)²² Der Gefolgschaftstod ist im alten Orient Ausdruck der engen Bindung zwischen dem König und seinen Untergebenen, die nicht mit dem Tod endet, sondern in der Unterwelt fortgeführt wird, „wo es Gemeinschaft mit sozialen Aufgaben und Unterschieden gibt und wo es sich lohnt, seinem Herrn weiterhin zu dienen.“²³

Der Suizid des Waffenträgers ist also ein Zeichen seiner Loyalität dem König gegenüber, die durch das gemeinschaftliche Sterben (וימת עמו) und die gemeinsame Todesart noch hervorgehoben wird. Hier nimmt der Erzähler ein vorgegebenes kulturhermeneutisches Konzept auf und appliziert es unhinterfragt auf die Lebenswelt Israels. Der Gefolgschaftstod gilt ihm offensichtlich als valide anthropologische und soziologische Sinnformation. Ist das Schicksal des Waffenträgers auf diese Weise unlösbar mit dem Schicksal seines Herrn verbunden, so lenkt diese Schicksalsgemeinschaft zugleich den Blick zurück zum Ausgang der Schlacht, mit der die Erzählung eingesetzt hatte. Saul, seine Söhne und alle seine Männer (= die Männer Israels) finden im Kampf mit den Philistern den Tod (V.6), die ihr Siedlungsgebiet anschließend auf die vormals israelitischen Orte in der Jesreelebene und in der Jordansenke ausweiten, die von ihren Bewohnern verlassen wurden (V.7). Der „Tod des Gesalbten“ ist Ausdruck einer existenziellen Gefährdung Israels und des noch jungen Königtums. 1Sam 31 erzählt nicht nur die Geschichte Sauls und seiner Familie, sondern zugleich *Israel*geschichte.

22 Vgl. Maximilian Streck, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's. Teil II: Texte. Die Inschriften Assurbanipals und der letzten assyrischen Könige (VAB 7/2), Leipzig 1916, 124.

23 Dietrich, Der Tod von eigener Hand. Teil II (s. o. Anm. 10), 194.

4. Kulturelle Sinnformationen suizidaler Handlungen im Alten Orient

Der Tod Sauls gehört gemäß der Typologie des Soziologen Jean Baechler zur Kategorie der eskapistischen Selbsttötungen und kann dem Unterfall „Flucht aus einer unerträglichen Situation“ zugeordnet werden. „Durch die Selbsttötung wird ein letztmöglicher Ausweg gesucht und gefunden, um einer militärisch ansonsten aussichtslosen Situation zu entkommen.“²⁴ Saul weiß, dass seine Flucht zu Ende ist und ihm der letzte, entscheidende Kampf bevorsteht. Anders als die griechischen Heroen entscheidet er sich jedoch nicht dafür, den aussichtslosen Kampf gegen den übermächtigen Gegner aufzunehmen und den „schönen Tod“ (*kalos thanatos*) des klassischen Helden zu sterben, dessen Ruhm und Ehre die Nachwelt in der Dichtung gedenkt.²⁵ Saul wählt einen anderen Weg, um seine Ehre zu retten, und es dürfte narratologisch bedeutsam sein, dass der Erzähler zu berichten weiß, dass dieser letzte Versuch Sauls, sich seinem Schicksal zu entziehen, scheitern muss (1Sam 31,8–10).²⁶ Indem der Erzähler mit den Erwartungen der Adressaten spielt und das Verhalten Sauls in einen scharfen Kontrast zu den kulturhermeneutischen Sinnkonstruktionen der Umwelt Israels stellt, nimmt er implizit eine kritische Haltung gegenüber der letzten Tat Sauls ein. Saul stirbt keinen heroischen Tod, im Gegenteil er entzieht sich ihm.²⁷

Die Sorge um das Andenken der Nachwelt treibt Abimelek dazu, seinen Waffenträger zu bitten, ihm den Todesstoß zu versetzen (vgl. Ri

24 Dietrich, Der Tod von eigener Hand. Teil I (s. o. Anm. 8), 69.

25 Vgl. Jean-Pierre Vernant, A „Beautiful Death“ and the Disfigured Corpse in Homeric Epic, in: Ders., Mortals and Immortals. Collected Essays, hg. v. Froma I. Zeitlin, Princeton 1992, 50–74.

26 Dies ist jedoch nicht der letzte Akt des Dramas, das um die schillernde Figur des ersten Königs Israels gesponnen wird, wie der abschließenden Notiz über die Beisetzung der Königsfamilie durch die Bewohner von Jabesch (vgl. 1Sam 31,11–13) und dem Bericht von der Überführung der Gebeine Sauls und Jonathans und ihrer endgültigen Bestattung im Familiengrab in Zela (vgl. 2Sam 21,12–14) zu entnehmen ist. Letztere steht im Einklang mit der rühmenden Totenklage Davids für Saul und Jonathan in 2Sam 1,17–27.

27 Die Bewunderung, die sich bei Dietrich, Königszeit (s. o. Anm. 11), 57, im Blick auf das Ende Sauls ausspricht, geht an der Textpragmatik vorbei: „Es ist ein heroischer Tod. Der Held ist am Ende, doch er selbst bestimmt über die Art des Endes. Durch die von ihm gewählte Todesart verwehrt er seinen Todfeinden einen billigen Triumph. Voller Verachtung für sie, entzieht er sich ihrer Rache.“ Doch genau das Gegenteil ist der Fall, wie der Erzähler ausdrücklich vermerkt.

9,50–57). In diesem Fall ist es der Tod durch die Hand einer Frau, der als Schande galt, die der König fürchtet (V.54). Anders als bei Saul gehorcht der Waffenträger Abimeleks dem Befehl seines Herrn und tötet ihn. Die Angst vor dem „sozialen Tod“, die dem Wunsch Abimeleks Sinn verleiht, wird jedoch von der Pragmatik der Erzählung unterlaufen. Sie selbst begründet ja erst die Kunde über das unrühmliche Ende Abimeleks und seines Königtums, dessen unrechtmäßiger Ursprung in der Schussnotiz nochmals konstatiert wird: „So vergalt Gott Abimelek das Böse, das er seinem Vater angetan hatte, indem er seine siebzig Brüder erschlug.“ (V.56 f, vgl. Ri 9,1–6).²⁸ Es gelingt Abimelek so wenig wie Saul, dem Verlust der sozialen Integrität zu entgehen. Zwar begeht Abimelek keinen Suizid im Sinne der eingangs gegebenen Definition, die Multiperspektivität der narrativen Disposition ist jedoch für unseren Zusammenhang aufschlussreich. Einerseits nimmt der Erzähler ein im alten Orient bekanntes und geläufiges Motiv auf, um das Verhalten Abimeleks in der Perspektive der Protagonisten als sinnhaft auszuweisen, was durch die zustimmende Reaktion des Waffenträgers unterstrichen wird. Weder das Ansinnen Abimeleks, noch das Verhalten des Waffenträgers werden vom Erzähler unmittelbar kommentiert. Der Text benutzt vordergründig einen kulturellen Code, der bei seinen Adressaten auf Verständnis rechnen kann. Andererseits interpretiert der Erzähler das Geschehen auf der Ebene der Rahmenerzählung als Folge der Erhebung Abimeleks gegen Gideon und – mindestens in synchroner Betrachtung – als Auflehnung gegen das Königtum Gottes und konterkariert damit die Sinngebung, die ihm der Protagonist selber verleiht. Abimelek vermag seine Ehre nicht zu retten. Der Erzähler, der sich dieses Motivs bedient, führt es selbst ad absurdum. Er verbindet auf diese Weise mehrere Sinnhorizonte miteinander, die auf unterschiedlichen Erzählebenen angesiedelt sind und – synchron gelesen – sich gegenseitig interpretieren. Hier wie in 1Sam 31 dient das Stilmittel des Perspektivwechsels dem Ziel der Transformation vorgegebener kulturanthropologischer Sinnkonstruktionen.

Jan Dietrich hat in einer materialreichen Studie zur kulturellen Hermeneutik suizidaler Handlungen im Alten Orient besonders auf

28 Der Rückverweis auf Ri 9,52 f in der Rede Joabs, des Heerführers Davids, in 2Sam 11,21 macht diesen Zusammenhang explizit: „Wer hat Abimelek erschlagen [...]? Hat nicht eine Frau einen Mühlstein von der Mauer auf ihn herabgeworfen?“ Zwar geht es in der Verteidigungsrede Joabs in erster Linie um militärisch-strategische Fragen, das Beispiel Abimeleks gereicht diesem jedoch kaum zum Ruhm.

Parallelen in neuassyrischen Königsinschriften hingewiesen, die er als indirekte Zeugnisse für die Angst vor dem „sozialen Tod“ als sinnstiftendes Motiv bei eskapistischen Selbsttötungen interpretiert.²⁹ Allerdings ist zu beachten, dass diese Nachrichten sämtlich aus der Perspektive der siegreichen neuassyrischen Großkönige abgefasst wurden, so dass sich die durchgängig negative Qualifikation der suizidalen Handlungen der Gegner in ihnen aus ihrer Pragmatik erklärt. Die Angst vor dem Zorn des Königs habe die besiegten Feinde in den Suizid getrieben, die sich auf diese Weise den Konsequenzen ihres Aufruhrs entziehen wollten. So berichtet Assurbanipal von der Selbsttötung des Nabubelšumate, des Herrschers von Bit Jakin, der mit Unterstützung Elams jahrelang Raubzüge in assyrisches Hoheitsgebiet unternommen hatte, bevor er nach dem Sieg Assurbanipals über Elam von dem elamischen König Ummanaldaš an die Assyrer ausgeliefert wurde. „Als Nabubelšumate, der Enkel des Marduk-aplu-iddinna, von dem Kommen meines Boten, daß (dieser) Elam betreten habe, vernahm, ängstigte sich sein Herz, wurde es ihm bange, sein Leben wurde wertlos in seinen Augen und er trug Verlangen nach seinem Tode. Seinem eigenen Knappen (*kizū*) gab er folgenden Befehl: ‚Schlag mich mit den Waffen (*kakku*) nieder.‘ Er (und) sein Knappe durchbohrten sich mit ihren eisernen Gürteldolchen gegenseitig.“ (Zylinder-Inschrift A VII,28–37)³⁰ Angesichts der bevorstehenden Auslieferung und der zu erwartenden sozialen Erniedrigung und physischen Vernichtung entschließt sich Nabubelšumate wie Abimelek und Saul, seinen Diener um den Tod zu bitten. In der Perspektive des neuassyrischen Großkönigs kann dies nur als Ausdruck der Feigheit interpretiert werden, in der das gesamte niederträchtige Wesen des aufrührerischen Feindes wie in einem Brennglas hervortritt.

Die Erniedrigung des Gegners ist nicht Selbstzweck, sondern „dient in erster Linie der machtpolitischen Konstruktionsleistung, die Assurbanipal in seinen Inschriften vornimmt: Indem er den Handlungen seines Feindes ihren positiven Sinn raubt und den Gegner als Feigling darstellt, erscheint der Sieg Assurbanipals als ein totaler und das Treiben des Feindes als ein nicht nur militärisch, sondern auch sozial scheiterndes.“³¹ Letzterer Aspekt wird noch dadurch unterstrichen, dass der Assyrer im Fortgang des Textes betont, dass er den Leichnam des Nabubelšumate, der ihm vom elamischen König übergeben worden war, nicht bestattete, sondern

29 Vgl. Dietrich, Der Tod von eigener Hand. Teil I (s. o. Anm. 8), 72–76.

30 Vgl. Streck (s. o. Anm. 22), 60.

31 Dietrich, Der Tod von eigener Hand. Teil I (s. o. Anm. 8), 72.

schändete und öffentlich zur Schau stellte, so dass das Ansinnen des Suizidenten wie im Fall Sauls konterkariert wird. „Seinen Leichnam übergab ich nicht dem Begräbnis; *mehr als zuvor machte ich sein Tötsein* und seinen Kopf schlug ich ab (und) band (ihn) an den Nacken des Nabuqatisabat, des *simmagir* Šamašsumukins, des feindlichen Bruders, welcher mit ihm zur Aufwiegelung Elams ausgezogen war.“ (Zylinder-Inscription A VII,45–50)³² Nicht einmal im Tod vermag der Verstorbene der Machtdemonstration des Assyrsers zu entgehen. „Mit der Schändung soll der ‚soziale Tod‘ über den physischen Tod hinaus, die Verachtung des Toten in den Augen der Öffentlichkeit und die Entmutigung weiterer Gegner angesichts des geschändeten Toten erzielt werden, denn der soziale Tod erweist sich als noch grundsätzlicher [...] als der physische Tod. Die Schändung ist nicht einfach nur sinnlose brutale Gewalt, sondern enthält einen ‚Sinngelalt‘, nämlich den totalen, weil nicht nur physischen, sondern auch sozial vernichtenden Sieg über den Gegner anzuzeigen.“³³

Wie in der Abimelekerzählung treten hier zwei konkurrierende Sinndeutungen des Geschehens hervor, von denen eine dominiert. Wenn Dietrich zwischen einer positiven Wertung des Suizids im Alten Testament und seiner negativen Qualifikation in den neuassyrischen Königsinschriften unterscheidet und dies mit einem Wechsel in der Erzählperspektive vom Standpunkt des Siegers zu demjenigen des Unterlegenen erklärt, verkürzt er den komplexen textlichen Befund und berücksichtigt die kunstvolle literarische Komposition der Texte und ihre Pragmatik nicht genügend. Denn einerseits geben die alttestamentlichen Texte selbst eine kritische Haltung gegenüber den Sinndeutungen im Mund ihrer Protagonisten zu erkennen, und andererseits nehmen weder die Erzählung in 1Sam 31 noch die Komposition in Ri 9 konsequent die Perspektive des Unterlegenen ein, sondern der Erzähler wechselt jeweils zwischen einer personalen und einer auktorialen Erzählperspektive, wobei letztere der Pragmatik der neuassyrischen Königsinschriften nahe steht, wie unschwer an der Schilderung der Schändung des Leichnams Sauls und seiner sozialen Vernichtung durch die Philister in 1Sam 31,8–10 zu erkennen ist. Letztlich sind die biblischen Erzählungen wie die Berichte der neuassyrischen Könige „Herrschaftsliteratur“.

Eine vergleichende Analyse neuassyrischer und alttestamentlicher Suizidschilderungen ergibt somit einen zweifachen Befund: einerseits hat

32 Vgl. Streck (s. o. Anm. 22), 62.

33 Dietrich, Der Tod von eigener Hand. Teil I (s. o. Anm. 8), 73.

sich gezeigt, dass die biblischen Erzählungen kulturell vorgeprägte Sinnformationen kritisch rezipieren und andererseits hat sich die verbreitete Entgegensetzung einer neutralen Haltung suizidalen Handlungen gegenüber im Alten Testament und ihrer negativen Bewertung in der altorientalischen Literatur als zu kurzschlüssig erwiesen. Vielmehr partizipieren die alttestamentlichen Texte an der kritischen Transformation kulturanthropologischer Sinnformationen, wie sie in den neuassyrischen Königsinschriften begegnen. Dies erhellt vor allem aus der jeweiligen Erzählpragmatik der Texte, die oft mehrere Erzählperspektiven verknüpfen und in einen kritischen Diskurs zueinander stellen. Erst eine Analyse ihrer kontextuellen Vernetzung erlaubt daher eine textgemäße Interpretation der biblischen Berichte von suizidalen Handlungen als kulturell geprägte „Sinngeschichten“ im Horizont einer Anthropologie des Alten Testaments. Dies soll abschließend für die Erzählung vom Tod Sauls unter Berücksichtigung ihres literarischen Makrokontextes durchgeführt werden.³⁴

5. Der Tod Sauls im Horizont der Saulüberlieferung des ersten Samuelbuches

Besieht man die narrative Darstellung des saulidischen Königtums genauer, gewinnt man rasch den Eindruck, dass es bereits von Beginn an die Insignien des Scheiterns an sich trägt. Zwar fallen die vereinzelt königskritischen Stimmen bei der Wahl und Inthronisation Sauls noch kaum ins Gewicht (vgl. 1Sam 10,27; 11,12 f), doch schon bei der ersten krisenhaften Auseinandersetzung mit den Philistern wird Saul ein schwerwiegender Verstoß gegen die kultische Ordnung zur Last gelegt, der den Verlust der Königsherrschaft zur Folge hat: „Samuel sprach zu Saul: [...] Du hast das Gebot des HERRN, deines Gottes, das er dir gegeben hat, nicht gehalten, sonst hätte der HERR dein Königtum über Israel heute für immer befestigt. Nun aber wird dein Königtum keinen Bestand haben. Der

34 Die folgende *relecture* der Saulüberlieferung ist rein synchron angelegt. Die komplexen literaturgeschichtlichen Prozesse, denen sich die Endgestalt der Texte verdankt und in deren Verlauf das Bild des ersten Königs in Israel mannigfache Veränderungen und Retuschen erfahren hat, bleiben weitgehend unberücksichtigt (vgl. zu den redaktionsgeschichtlichen Problemen Walter Dietrich/Thomas Naumann, *Die Samuelbücher* [EdF 287], Darmstadt 1995, 1–119, Dietrich, *Königszeit* [s.o. Anm. 11], 229–273, und zuletzt Kaiser [s.o. Anm. 11]).

HERR hat sich einen Mann nach seinem Herzen ausgesucht, und der HERR hat ihn als Fürsten beauftragt über sein Volk, weil du nicht gehalten hast, was dir der HERR geboten hat.“ (1Sam 13,13 f) Saul hatte eigenständig ein Brandopfer für Jahwe dargebracht, obwohl er in der Perspektive des Erzählers dazu nicht befugt gewesen war. Er tut dies zwar in einer militärischen Notlage – der Angriff der Philister steht unmittelbar bevor und die eigenen Truppen beginnen bereits zu desertieren – und in frommer Absicht, nämlich um die Kriegsgunst Jahwes zu erlangen, erreicht jedoch das Gegenteil, indem er die Dinge selbst in die Hand nimmt, statt auf Samuel, den priesterlichen Bevollmächtigten Jahwes, zu warten. Saul bleibt zwar „im Amt“, die Beauftragung zur Herrschaft ist jedoch auf einen anderen übergegangen. Der Antagonismus zwischen Saul und David, der die Erzählkomposition in 1Sam 16–31 bestimmt, wirft hier bereits seine Schatten voraus. Der Fortgang der Erzählung wird diesen Gegensatz im Blick auf den Status und die Person Sauls noch weiter vertiefen. Das Königtum Sauls steuert von Anfang an auf sein Ende zu.

Beinahe tragisch mutet es an, wenn Saul im Kampf mit den Philistern das Heerlager Israels unter einen Fluch stellt, um die Kampfmoral zu stärken: „Verflucht ist der Mann, der bis zum Abend etwas isst, bevor ich mich an meinen Feinden gerächt habe“ (1Sam 14,24), damit jedoch wiederum genau das Gegenteil bewirkt. Nicht nur wäre Jonathan, der erstgeborene Sohn und designierte Thronfolger Sauls, um ein Haar dem Fluch zum Opfer gefallen, weil er – ohne von dem Verbot zu wissen – einen Bissen Honig gegessen hatte (vgl. 1Sam 14,27), der Erzähler äußert im Munde eben dieses Kronprinzen eine scharfe Kritik an der voreiligen Entscheidung des Vaters: „Mein Vater stürzt das Land ins Unheil. Seht doch, wie meine Augen leuchten, weil ich dieses bisschen Honig gekostet habe. Hätte das Volk heute doch nur von der Beute seiner Feinde gegessen, die es vorgefunden hat! Denn nun haben die Philister keine große Niederlage erlitten.“ (1Sam 14,29 f)³⁵ Die Philistergefahr vermag Saul dann auch zeitlebens nicht zu bannen (vgl. 1Sam 14,52).

Der Konflikt zwischen Saul und Samuel kulminiert in der vermutlich späten Amalekiterepisode in 1Sam 15 (vgl. 1Sam 14,48).³⁶ Jahwe trägt

35 Die Verse 24–31 und 36–46 in Kapitel 14 stellen vermutlich einen Nachtrag zur Grunderzählung dar, über dessen zeitliche Ansetzung jedoch keine Einigkeit herrscht, siehe die Diskussion bei Walter Dietrich, *Samuel* (BKAT 8/2), Neukirchen-Vluyn 2011 ff, 70–77.

36 Zur kontroversen Diskussion über die literarische Integrität und die zeitliche Ansetzung der Amalekiterepisode vgl. Dietrich, *Samuel* (s. o. Anm. 35), 145–151, und Kaiser (s. o. Anm. 11), 11 f.

Saul auf, den Bann (*herem*) an Amalek zu vollstrecken: das ganze Volk mitsamt seinem Besitz ist Jahwe geweiht und muss vollständig vernichtet werden.³⁷ Das militärische Unternehmen hat Erfolg, aber Saul und das Kriegsvolk verschonen den amalekitischen König und die wertvollsten Anteile der Beute. Die Einwände, die Saul zu seiner Verteidigung vorbringt, als Samuel ihn ob seines Ungehorsams zur Rede stellt, wirken etwas unbeholfen und die Unheilsansage gipfelt in der Verwerfung Sauls durch Jahwe: „Weil du das Wort Jahwes verworfen hast (נאס), hat er dich verworfen (נאס), so dass du nicht mehr König bist.“ (1Sam 15,23b) Die Endgültigkeit des Urteils liegt in Jahwes Wesen selbst begründet, der sich von seinem Entschluss nicht mehr abbringen lassen wird: „Der Ewige Israels lügt nicht und er lässt sich nicht gereuen (נחם), denn er ist kein Mensch, dass es ihn reute.“ (1Sam 15,29)³⁸ Umgekehrt symbolisiert die endgültige Trennung Samuels von Saul, die sich bis zum Tode Samuels nicht mehr begegnen werden (1Sam 15,35), für Saul den endgültigen Abbruch des Gotteskontaktes. Was immer Saul künftig an kultischen oder rituellen Praktiken initiiert, um den Gotteskontakt wiederherzustellen, bleibt vergeblich: Jahwe antwortet ihm nicht, er hat sein Angesicht vor ihm verborgen – er hat ihn verworfen. Der Verworfenen trägt zwar noch die Insignien der Erwählung, er bleibt der „Gesalbte Jahwes“, der Erwählende selbst hat sich jedoch von ihm abgewandt. Radikaler kann der Gegensatz von Amt und Beauftragung Sauls kaum gefasst werden.

Die Verwerfung hat nicht den unmittelbaren Verlust der Königsherrschaft zur Folge. Saul bleibt *äußerlich* der Gesalbte Jahwes, dieser entzieht ihm jedoch seinen „Geist“ und damit die *innere* Befähigung zur Ausübung des Amtes, die auf David übergegangen ist. Stattdessen befällt ihn fortan ein böser Geist, der von Jahwe ausgeht und ihn in Angst und Schrecken versetzt (vgl. 1Sam 16,14). Saul wird immer mehr zum Zerrbild seiner selbst. Dies illustriert nicht zuletzt eine kurze Szene aus der

37 Vgl. zur Bannvorstellung im Alten Orient und im Alten Testament Norbert Lohfink, Art. „הָרֵם *hāram*“, in: ThWAT 3, Stuttgart u. a. 1982, 192–213.

38 Die Wurzel נחם hat die Grundbedeutung „(jemanden) umstimmen“ und drückt hier die Unwiderruflichkeit des göttlichen Willensentschlusses aus: Jahwe kann nicht – wie ein Mensch – umgestimmt werden. Dies ist jedoch nicht als zeitlose Wesensaussage misszuverstehen, wie eine Reihe von Stellen belegen, die von Gottes Reue und Umkehr von seinem einmal gefassten Entschluss berichten (vgl. dazu Jörg Jeremias, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* [BThSt 31], Neukirchen-Vluyn ²1997). Wenn diese Möglichkeit für Saul jedoch ausdrücklich ausgeschlossen wird, wird dadurch die Unmöglichkeit der Rücknahme der Verwerfungsaussage betont.

Goliaterzählung (1Sam 17). Nachdem Goliath hervorgetreten war und einen der Israeliten zum Zweikampf herausgefordert hatte, stellt der Erzähler fest, dass Saul und ganz Israel große *Angst* hatten und sich fürchteten (V.11). Saul erscheint nun nicht mehr als unerschrockener Kämpfer und charismatischer Heerführer wie bisher, sondern als verängstigt und handlungsunfähig – ein Ausdruck des zerstörten Gottesverhältnisses und des Entzugs der Bevollmächtigung zur Ausübung des Amtes des „Gesalbten“, wie das Gegenbild Davids nachhaltig unterstreicht.³⁹

Der unaufhaltsame Aufstieg Davids führt zu einer tiefen Feindschaft zwischen Saul und dem Sohn Isais, dessen ganze Aufmerksamkeit von nun an dem Vorhaben gilt, den unliebsamen Rivalen zu kontrollieren bzw. zu beseitigen. Indem er Davids habhaft zu werden versucht, kämpft er verzweifelt gegen sein Schicksal an. In diesem Kampf sind ihm nahezu alle Mittel recht, nicht einmal vor der Hinrichtung der Jahwepriesterschaft von Nob, der er Hochverrat vorwirft, schreckt er zurück (1Sam 22,6–19). Ganz anders agiert David, der seinen Leuten untersagt, Hand an Saul zu legen, weil dieser – qua Amt – der „Gesalbte Jahwes“ ist (1Sam 24,7–11; 26,9–11), und seine Rache – ganz in der Frömmigkeit des Psalters – Gott selbst überstellt: „So wahr Jahwe lebt: Jahwe wird ihn (*sc.* Saul) schlagen, oder es kommt sein Tag, da er sterben muss, *oder er zieht hinab in den Krieg und wird weggerafft.*“ (1Sam 26,10). Hier entwirft der Erzähler im Munde Davids verschiedene Szenarien für das Ende Sauls, die in auffälligem Kontrast zur Darstellung in 1Sam 31 stehen und in deren Perspektive die Selbsttötung Sauls geradezu als „unmögliche Möglichkeit“ erscheint.

Saul überschreitet in seiner Wut und Verzweiflung alle religiösen Normen. Dies gipfelt in der Erzählung vom Besuch Sauls bei der Totenbeschwörerin in En-Dor (1Sam 28). Erneut begegnet zu Beginn der Szenerie das Motiv der *Furcht* Sauls vor der militärischen Übermacht der Philister (V.5). Nach mehreren vergeblichen Versuchen, den abgebrochenen Gotteskontakt auf geregelterem Weg wiederherzustellen, greift der König zu einer letzten, verzweifelten Maßnahme: Er sucht heimlich eine Ritualexpertin auf, die für ihn eine Totenbefragung durchführen soll.

39 David tritt zum Zweikampf mit dem Philister an und schlüpft damit in die Rolle Sauls, wie die kurze Szene bildhaft illustriert, in der David die Gewänder und die Rüstung Sauls angelegt bekommt, die er jedoch wieder ablegt (1Sam 17,38 f). Die Insignien des „Gesalbten Jahwes“ verbleiben bei Saul, seine Aufgabe führt David aus.

Adressat der Beschwörung ist Samuel, der kurz zuvor verstorben war und von dem Saul sich Rat erhofft, denn Samuel figuriert in den Saulerzählungen als der alleinige Vermittler des Gotteskontaktes. Doch das Resultat ist niederschmetternd: Samuel erinnert Saul daran, dass Gott ihn verlassen hat, ja ihm zum Feind geworden ist, und kündigt ihm und seinen Söhnen den Tod in der Schlacht an. „Und Jahwe wird auch Israel mit dir in die Hand der Philister geben, und morgen werden du und deine Söhne bei mir sein.“ (1Sam 28,19). Sauls Tod und das Ende seiner Dynastie stehen unmittelbar bevor, die Philisterkämpfe bieten dafür die Szenerie.⁴⁰

Die Leser werden mit dieser Erwartungshaltung in Kapitel 31 mitten in das Schlachtgetümmel hineingeführt, nachdem zuvor klargestellt worden war, dass David, der sich vorübergehend in philistäischem Dienst befunden hatte (vgl. 1Sam 27), an der Auseinandersetzung und damit am Untergang des Hauses Sauls unbeteiligt gewesen ist (1Sam 29–30). Der Einsatz des Kriegsberichts, der sogleich die verheerende Niederlage der Israeliten schildert, gibt sich synchron gelesen als Erfüllungsvermerk der Ankündigung Samuels zu erkennen: Jahwe hat Israel in die Hand der Philister gegeben! Diese Selbstdistanzierung Jahwes von Israel und dem Haus Sauls spiegelt sich indirekt darin wider, dass von ihm im gesamten Kapitel nirgends die Rede ist: *Jahwe ist von der literarischen Bühne verschwunden*. Die Nachricht, dass die Söhne Sauls im Kampf gefallen sind (V.2b), schließt ebenfalls an die Vorhersage Samuels an und bereitet die Leser auf das nahende Ende Sauls, des „Gesalbten Jahwes“, vor. Die Notiz, dass Saul (vor Angst) zitterte, nimmt das Motiv der Furcht auf, das sein Verhalten in den militärischen Auseinandersetzungen mit den Philistern seit dem Verlust des Geistbesitzes kennzeichnet. Der Leser erwartet, dass jetzt das eintritt, was Samuel angekündigt und was bereits David als Option erwogen hatte, dass der „Gesalbte Jahwes“ im Kampf mit den Philistern fällt. Doch Saul ergreift ein letztes Mal die Initiative, um sein Geschick zu ändern. Zwar kann er dem sicheren Tod nicht entgehen, aber er will nicht durch die Hand der verachteten Philister sterben und die Schändung seines Leichnams verhindern. Wenn Sauls Waffenträger sich weigert, den „Gesalbten Jahwes“ niederzustrecken, dann können die Leser darin die gleiche gottesfürchtige Haltung erkennen, die zuvor David gegenüber seinen Gefährten ausgezeichnet hatte. Der letzte Ausweg, der Saul bleibt, ist der Suizid. Aber selbst diese

40 Hierauf dürfte das Motiv der Furcht Sauls (und sein Zusammenbruch) in V.20 anspielen (vgl. V.5).

Tat bewirkt nur ihr Gegenteil, wie der Fortgang der Erzählung zu berichten weiß: Die Philister plündern die Leichname Sauls und seiner Söhne, enthaupten den König Israels und schicken seinen Kopf (mit seinen Waffen) als Siegeszeichen im Philisterland herum.⁴¹ Die leblosen Körper Sauls und seiner Söhne werden dagegen als warnendes Zeichen an die Stadtmauer von Bet-Schean geschlagen: So ergeht es denen, die sich gegen die philistäische Oberhoheit erheben! Dies ist nicht die Perspektive der Opfer, sondern der Sieger. Erst die abschließende Notiz über das Begräbnis der Sauliden durch die Bewohner von Jabesch in Gilead, die eng mit Saul verbunden waren (1Sam 11,1–15), setzt hier einen Kontrapunkt, der Saul und seinen Söhnen zumindest die Totenruhe gewährt (1Sam 31,11–13, vgl. 28,19).

Der Akt der Selbsttötung Sauls wird vom Erzähler zwar nicht unmittelbar kommentiert, seine Voraussetzung und Motivation gewinnen dagegen im intertextuellen Geflecht der Endgestalt des Textes eine schärfere Profilierung. Es ist in letzter Konsequenz der vergebliche Versuch, dem von Jahwe bestimmten Geschick zu entgehen, das seine tiefste Ursache im Verlust der Beauftragung und im Abbruch des Gotteskontaktes besitzt. Erst wenn die wechselnden Erzählperspektiven der Darstellung miteinander ins Gespräch gebracht werden, erschließt sich der kontrastive „Sinngehalt“ der suizidalen Handlung, die fest in die geschichtstheologische Reflexion über das Scheitern Sauls und den Untergang des saulidischen Königtums eingebunden ist. Die tiefe Ambivalenz der Szenerie in 1Sam 31 tritt noch klarer hervor, wenn man sich vor Augen führt, wie David des verstorbenen Königs in seinem Preislied gedenkt (vgl. 2Sam 1,17–27). Der Schilderung in 2Sam 1 zufolge rühmt sich ein namenloser amalekitischer Söldner, Saul auf dessen ausdrücklichen Wunsch hin den Todesstoß versetzt zu haben, als dieser kampfunfähig und schwer verwundet auf dem Schlachtfeld lag.⁴² Darauf stimmt

41 Vgl. zum Motiv der Enthauptung des militärischen Gegners im Alten Orient Regine Hunziker-Rodewald, Wo nur ist Sauls Kopf geblieben? Überlegungen zu 1Sam 31, in: Walter Dietrich (Hg.), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), Fribourg/Göttingen 2004, 280–300.

42 Vgl. 2Sam 1,6–10. Die Tat des Amalekiters bleibt nicht ungesühnt, vielmehr befiehlt David seine Hinrichtung – mit der gleichen Begründung, mit der er sich selbst bei früherer Gelegenheit geweigert hatte, seine Hand gegen den „Gesalbten Jahwes“ zu erheben (vgl. 1,14–16). Vor diesem Hintergrund wird auch die Weigerung des Waffenträgers Sauls in 1Sam 31,4 noch einmal ins Recht gesetzt, in dessen Rolle in 2Sam 1 der Amalekiter schlüpft.

David die Totenklage für Saul und seinen Sohn Jonathan an, in der er deren Heldentaten rühmt und ihren heroischen Tod in der Schlacht besingt. Das Bild, das hier von Saul und Jonathan gezeichnet wird, entspricht demjenigen der Helden in der homerischen Dichtung, deren ruhmreicher Tod in der Schlacht im hymnischen Gesang des Dichters erinnert und deren ehrenvolles Gedächtnis für die Nachwelt bewahrt wird. Man kann die Darstellung geradezu als eine ‚Gegengeschichte‘ zu 1Sam 31 bezeichnen, die zwar vorwiegend am lichtvollen Bild Davids interessiert ist, gleichzeitig jedoch einen scharfen Kontrast zum Suizid Sauls bietet: was Saul mit seiner letzten Tat nicht zu erreichen vermochte, das ereignet sich im Preislied Davids – das ehrenvolle Gedächtnis des Helden. Möglich wird dies jedoch erst aufgrund der ‚Falschaussage‘ des Amalekiters, die zur Folge hat, dass David über die genauen Umstände des Todes Sauls in Unkenntnis bleibt.⁴³ Sauls letzte Tat erscheint vor diesem Hintergrund noch mehr als Ausdruck des Scheiterns, als Verzweiflungstat, die ihre ‚Sinnhaftigkeit‘ gerade verfehlt.⁴⁴

6. Der Suizid im Spiegel kulturhermeneutischer Transformationsprozesse

Das Alte Testament kennt kein ausdrückliches Verbot der Selbsttötung. Weder unmittelbar im Zusammenhang mit Berichten über suizidale Handlungen selbst, noch mittelbar als Unterfall des Tötungsverbots im Dekalog wird der Tod von eigener Hand tabuisiert. Genau so wenig wird der Suizident um des Suizids willen religiös oder moralisch disqualifiziert.⁴⁵ Der Umkehrschluss, die alttestamentliche Überlieferung lasse

43 Die verschiedenen Möglichkeiten, das Verhältnis der beiden Überlieferungen vom Ende Sauls in 1Sam 31 und 2Sam 1 zueinander zu bestimmen, diskutiert Shimon Bar-Efrat, *The Death of King Saul: Suicide or Murder? Diachronic and Synchronic Interpretations of 1Sam 31 – 2Sam 1*, in: Walter Dietrich (Hg.), *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206)*, Fribourg/Göttingen 2004, 272–279.

44 Der Erzähler steht darin der Erzählhaltung der neuassyrischen Königsinschriften nahe, überträgt die Konstellation jedoch auf die Existenz des Menschen *coram deo*.

45 Das Verbot der kirchlichen Bestattung von Suizidenten etwa, das die kirchliche Bestattungspraxis des Mittelalters weithin geprägt hat, findet in der biblischen Überlieferung keinen Anhalt, im Gegenteil: Saul wird schließlich ehrenvoll begraben (vgl. 1Sam 31,11–13; 2Sam 21,12–14). Die Schändung des Leichnams Sauls erfolgt in 1Sam 31 nicht *wegen*, sondern *trotz* des Aktes der Selbst-

keinerlei Wertung des Suizids erkennen, ist jedoch in Anbetracht des skizzierten textlichen Befundes nicht weniger problematisch. Zwar wird das Ehrmotiv als sinnstiftendes Interpretament eskapistischer Selbsttötungen gelegentlich aufgenommen, es wird jedoch signifikant umgedeutet: Im Wechsel der Erzählperspektiven vollzieht sich eine kritische Transformation der kulturellen Sinnformationen, die den Suizid als Ausdruck einer sich selbst entfremdeten Existenz versteht. Diese Selbstentfremdung des Menschen, die im Falle Sauls in der Entfremdung der Person von ihrem Amt erkennbar wird, hat ihren tiefsten Grund in einer Störung bzw. im Abbruch des Gottesverhältnisses.⁴⁶ Das Geschick des Suizidenten wird im Alten Testament im Horizont einer theologischen Anthropologie bedacht, als Ausdruck der Existenz des Menschen *coram deo*.

In dieser Ortsbestimmung liegt der grundlegende Beitrag der alttestamentlichen Reflexionen des Themas für dessen religiöse und ethische Interpretation. Eine theologische Anthropologie wird diese Ortsbestimmung aufnehmen und ihre ethischen und poimenischen Implikationen weiter ausziehen müssen, um zu einer schlüssigen Gesamtsicht dieses komplexen Phänomens der menschlichen Existenz zu gelangen. Dies wird nicht im Rückgriff auf die biblische Tradition allein geschehen können, wie bereits aus dem Umstand ersichtlich ist, dass die alttestamentlichen Erzählungen den Suizid nicht als solchen thematisieren, sondern Einzelfälle schildern, in denen die Selbsttötung überdies nicht den eigentlichen Gegenstand der Erzählung, sondern lediglich ein literarisches Motiv bildet. „Eine den Menschen auf den Suizid festlegende Regel ist aus der Analyse all dieser Situationen und der in ihnen erfolgten Selbsttötungen nicht abzuleiten, denn andere Personen ziehen in ähnlich gelagerten Situationen und in demselben kulturellen Umfeld eine andere Lösung vor [...]“.⁴⁷ Umgekehrt bedarf die Kategorie der ‚Verwerfung‘, die in der Saulüberlieferung *erzählpragmatisch* notwendig ist, der Ergänzung durch den Gedanken der Möglichkeit der Wiederherstellung der zerstörten Gottesgemeinschaft des Menschen (und damit seiner Ent-

tötung. Sie ist Ausdruck des Gebarens der Sieger, wie es aus altorientalischen Quellen hinlänglich bekannt ist, und erfolgt unabhängig von der Todesart Sauls. – Nicht anders verhält es sich bei Ahitofel, der nach seinem Suizid regulär im Familiengrab beigesetzt wird (vgl. 2Sam 17,23).

46 Umgekehrt wird der Anschlag Simsons auf die Philister, bei dem es sich nicht im engeren Sinne um einen Akt der Selbsttötung handelt, als Heldentat gefeiert (vgl. Ri 16,30).

47 Dietrich, Der Tod von eigener Hand. Teil II (s. o. Anm. 10), 195.

fremdung von der eigenen Existenz), wie er sich beispielhaft in den Klageliedern des Einzelnen im Psalter ausspricht.⁴⁸ Der Prozess der Transformation überlieferter kulturhermeneutischer Sinnkonstruktionen, der in der biblischen Überlieferung selbst angelegt ist, ist der theologischen Reflexion mithin stets aufs Neue aufgegeben.⁴⁹

48 Vgl. zu den anthropologischen Grundstrukturen im Psalter die wegweisende Studie von Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.

49 Dass und wie dieser Prozess jeweils im Rückgriff auf die biblische Tradition zu erfolgen hat, dazu hat nicht zuletzt die hermeneutische Theologie Friedrich Schleiermachers die Bahn gewiesen, um die sich der Jubilar in vorbildlicher Weise verdient gemacht hat.