

Rizpa oder: Durch Trauer-Arbeit zur Versöhnung **Anmerkungen zu 2 Sam 21,1-14**

Marie-Theres Wacker, Münster

Lieber Peter!

In Deinen Lehrveranstaltungen, das weiß ich, spielen Frauengestalten der hebräischen Bibel immer wieder eine zentrale Rolle. Sie kommen bei Dir vor allem vor in der Weise von Neufigurationen in zeitgenössischer Literatur, die Du ins Gespräch bringst mit den biblischen „Ur-Texten“ und durch die Du Dich herausfordern lässt zu einer literaturwissenschaftlichen Erweiterung der historischen Kritik. Seit ich Deine Kollegin in Münster bin, habe ich die Tamar aus Gen 38 (in der Re-Vision von Thomas Mann), Jiphtachs Tochter (durch die Augen von Lion Feuchtwanger), Batscheba (in unterschiedlichen literarischen Rezeptionen) und jetzt auch die Sara des Tobitbuches (in Sylvie Germains Relecture) auf Deinem Seminarprogramm wahrgenommen. All diese Frauengestalten verbindet nicht zuletzt dies, dass sie nur „kleine“ Figuren in einem großräumigen biblischen Handlungsgefüge sind. In diesem Sinne bist Du durchaus ein Exeget, der „vom Rand in die Mitte“ stellt und damit eine hermeneutische Bewegung vollzieht, wie sie nicht zuletzt feministischer Theologie und Exegese eigen ist.

Auch die Figur der Rizpa ist eine solch „kleine“ Figur in den Samuelbüchern, hat aber, soweit ich das überblicke, kaum literarische oder kunstgeschichtliche Rezeption erfahren. Ihr textueller Auftritt in 2 Sam 21,1-14 (und vorher in 2 Sam 3,6ff) ist jedoch mit so vielen spannenden literarischen und historischen Fragen verbunden, dass es mir reizvoll erschien, Dir eine Studie zu widmen, die sich heuristisch vom Interesse an der Figur der Rizpa hat leiten lassen, darüber aber in die Komplexität der Perspektiven zu 2 Sam 21,1-14 geraten ist und dieser Komplexität vor allem auch methodologisch dadurch Rechnung zu tragen sucht, dass sie zwar einen „narratologischen“ Ansatz als Leitmethode wählt, klassische historisch-kritische Fragen überlieferungsgeschichtlicher, religionsgeschichtlicher und entstehungsgeschichtlich-literarkritischer Art jedoch zu berücksichtigen, wenn nicht sogar zu integrieren sucht. Ich würde mich freuen, wenn Dir meine „Inszenierungen“ zusagen!

Mit herzlichen Geburtstagswünschen
Marie-Theres

1. Vorbemerkungen

Der Abschnitt 2 Sam 21,1-14 gehört zu einem Komplex von Erzählungen, Psalmen und Listen, die als die Kapitel 21-24 die Samuelbücher abschließen und in der historisch-kritischen Exegese älteren wie auch jüngeren Datums durch-

weg als „Nachträge“ oder „Anhänge“¹ gelten. In der Tat unterbrechen sie aus entstehungsgeschichtlicher Perspektive den Erzähltraktus der gemeinhin so genannten „Thronfolgeerzählung“ mit ihrer Standardabgrenzung von 2 Sam 9-20+1 Kön 1-2 und können in diesem Sinne als redaktioneller Einschub in einen vorgegebenen Textzusammenhang betrachtet werden. Entsprechend hat sich die historisch-kritische Energie neben dem Bemühen um Rekonstruktion der „hinter“ den Einzelstücken stehenden historischen Begebenheiten v.a. darauf gerichtet, das angenommene sukzessive, aber durchaus nicht planlose Wachstum dieser „Anhänge“ zu beschreiben – immerhin rahmen zwei Erzählungen (2 Sam 21,1-14 und 24,1-25) zwei Listen von „Helden“ Davids (21,15-22 und 23,8-39), zwischen die wiederum zwei Psalmen Davids eingefügt sind (22,1-51 und 23,1-7) – und die unterschiedliche literarische Herkunft der einzelnen Einheiten zu klären. Für 2 Sam 21,1-14 spannt sich das entstehungsgeschichtliche Urteil zwischen der Annahme eines zugrunde liegenden alten Stückes, das auf eine historische Begebenheit unter der Regierungszeit Davids zurückgehe und sekundär durch seine jetzige Position und durch kleine redaktionelle Eingriffe umgestaltet worden sei, bis hin zur gänzlichen Zuweisung an eine spät- oder gar postdr. Redaktion.

Unter solcher (diachroner) Fokussierung tritt das Interesse an den Texten als kunstvoller Literatur i.a. zurück. Gerade die Samuelbücher aber sind in den letzten Jahrzehnten als Meisterwerke israelitischer Erzählkunst neu entdeckt worden². Hier steht dann die Erzähltechnik, stehen die großen und kleinen Figuren, ihre Inszenierungen und Interaktionen im Mittelpunkt, werden die textuelle Bühne exploriert, der konstruktive Charakter des erzählten Bildes vorausgesetzt und rangieren historische Fragen nach den Erzählern und ihrer Hörer(innen)?-schaft sowie etwa nach den aufzuspürenden intertextuellen Verknüpfungen des Erzählten mit der Literatur ihrer Zeit vor solchen nach der Historizität der erzählten Charaktere und der mit ihnen verbundenen Begebenheiten. Die femini-

¹ Vgl. z. B. Budde, K.: Die Bücher Samuel, HAT VIII, Tübingen/Leipzig 1902, 304 („Anhänge“); Schulz, A.: Die Bücher Samuel, EHAT 8, Münster 1920, 255 („Nachträge“); Leimbach, K. A.: Die Bücher Samuel, HSAT III,1, Bonn 1936, 207 („Nachträge“); Ketter, P.: Die Samuelbücher, Freiburg 1940, 295 („Nachträge“); Hertzberg, H. W.: Die Samuelbücher, ATD 10, Göttingen ²1960, 313 („Nachträge“); Veijola, T.: Die ewige Dynastie, Helsinki 1975, 106 („bekanntlich Nachträge“); Stolz, F.: Das erste und zweite Buch Samuel, ZBK.AT 9, Zürich 1980, 279 („Nachträge“); Stoebe, H. J.: Das zweite Buch Samuelis, KAT VII/2, Gütersloh 1994, 36 („Der Anhang“); 452 („Zusätze. Nachträge zur Regierung Davids“); Hentschel, G.: 2 Samuel, NEB, Würzburg 1994, 91 („Nachträge“); Caquot, A./de Robert, Ph.: Les livres de Samuel, Genf 1994, 578ff („appendice/s“); Dietrich, W./Naumann, Th.: Die Samuelbücher, EdF 287, Darmstadt 1995, 157 („Anhänge zur Davidgeschichte“); auch Schroer, S.: Die Samuelbücher, NSK.AT, Stuttgart 1992, 189 („Nachträge“).

² Vgl. etwa Fokkelman, J. P.: Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, 4 Bde., Assen 1981-1993, hier Bd. III Throne and City, 1990, bes. 271-292: Bloodguilt and Atonement, II Sam 21:1-14; Gunn, D.: The Story of King David, JSOT.S 6, Sheffield 1978; ders.: The Fate of King Saul, JSOT.S 14, Sheffield 1980; Exum, Cheryl: The Fate of the House of Saul, in: dies.: Tragedy and Biblical Narrative, Cambridge 1992, 70-118. Als ganzer Kommentar mit Methoden des „new literary criticism“ geschrieben ist der von Brueggemann, W.: First and Second Samuel, Louisville/Ky 1990.

stische Exegese hat diesen methodologischen Neuansatz aufgegriffen und ihn verschränkt mit Fragen der literarisch gespiegelten, konstruierten oder legitimierten Verteilung von Macht und Ohn-Macht, Gewalterfahrungen, aber auch überraschenden Handlungsräumen von bzw. für Frauen in einer patriarchalisch geprägten Welt³. Zur Figur der Rizpa bzw. zu 2 Sam 21,1-14 sind bisher allerdings erst wenige und kurze Beiträge verfasst worden, die jedoch durchweg die bibeltheologisch brisanten Fragen, die der Text stellt, anpacken⁴. Außerhalb feministischer Fragestellungen hat 2 Sam 21,1-14 kaum eigene Beachtung gefunden: eine einzige Studie zu 2 Sam 21,10, dem Vers über Rizpa, liegt bisher vor⁵; dazu wäre auf einen entstehungsgeschichtlich orientierten Beitrag zu 2 Sam 21,1-14⁶ und auf eine neuere Monographie zu 2 Sam 21-24 hinzuweisen, die Ansätze des *new literary criticism* zu verbinden sucht mit traditionell historisch-kritischen Perspektiven⁷.

Die folgenden Überlegungen zu 2 Sam 21,1-14 nehmen den Ort dieses Textstückes im Buchganzen ernst: es gehört zum Schlussteil des 2. Samuelbuches, jedenfalls nach der gebräuchlichen jüdischen und christlichen Bucheinteilung⁸.

³ Vgl. neben der eben genannten Monographie von Exum: *Tragedy*, insbes. Müllner, I.: *Gewalt im Hause Davids* (HBS 13), Freiburg 1997; dies.: *Die Samuelbücher. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels*, in: Schottroff, L./ Wacker, M.-Th. (Hgg): *Kompendium feministische Bibelauslegung*. Gütersloh 21999, 114-129; Bail, U.: *Wider das Schweigen klagen*. Gütersloh 1998; Bal, M.: *Femmes imaginaires. L'Ancien Testament au risque d'une narratologie critique*, Utrecht/Paris 1986, bes. 36ff zu 2 Sam 11-12.

⁴ Vgl. neben dem Abschnitt zu Rizpa im Beitrag von Exum: *Tragedy* (109-119) und in Schroer: *Samuelbücher*, 189-191; Schmidt, E.-R./Ellmenreich, R.: *Rizpa – eine Frau protestiert*, in: Schmidt, E.-R. u.a. (Hgg): *Feministisch gelesen. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste*, Stuttgart 1988, 81-90; Abraham, D.: *Rizpah's Story*, in: Editorial Team of AWRC (Hgg): *Women of Courage. Asian Women Reading the Bible*, Seoul 1992, 17-33; auch: Ohler, A.: *Rizpa, die „Witwe“ Sauls, tritt für ihre toten Söhne ein*, in: dies.: *Mutterschaft in der Bibel*, Würzburg 1992, 179-185.

⁵ Poulssen, N.: *An Hour With Rispah. Some Reflections on II Sam. 21,10*, in: Delsman, W. C. u.a. (Hgg): *Von Kanaan bis Kerala*, FS van der Ploeg, AOAT 211, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1982, 185-211. Sie findet harsche Kritik bei Fokkelman: *Throne and City*, 286 Anm. 13, der zu Recht die „Weichspülung“ der Figur der Rizpa und die völlig unkritisch rezipierten Weiblichkeitsstereotypen in Poulssen's Darstellung ironisiert.

⁶ Hentschel, G.: *Die Hinrichtung der Nachkommen Sauls* (2 Sam 21,1-14), in: Niemann, H. M. (Hg): *Nachdenken über Israel*, FS K.-D. Schunck, BEATAJ 37, Frankfurt 1994, 93-116.

⁷ Klement, H. A.: *II Samuel 21-24. Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*, EHS XXIII, 682, Frankfurt u.a. 2000. Eine Interpretation von 2 Sam 21,1-14 als in sich stehende Erzählung wird nicht geboten, sondern eine relecture des Textes unter der Leitperspektive seiner motivlichen Verknüpfungen mit dem Gesamt der Samuelbücher. Dadurch kann Klement zwar interessante Querverbindungen herstellen, etwa die zwischen Rizpa und der Frau von En-Dor, die beide Saul ihre Dienste im Hinblick auf seinen Tod zur Verfügung stellen; auch kann er die generelle Komposition der Samuelbücher, die die Linie vom Aufstieg und Erfolg Davids kreuzen und verschlingen mit der des Anstiegs Sauls, bis zum Schluss der Samuelbücher durchgezogen finden; jedoch wird er der Komplexität der Einzelerzählung 2 Sam 21,1-14 nicht gerecht.

⁸ McCarter, P. K.: *II Samuel*, AB 9, Garden City/NY 1984, 16f macht darauf aufmerksam, dass die lukianisch-griechische Texttradition das zweite Samuelbuch nicht nach

Charakteristischer noch aber dürfte seine Position im literarischen Zusammenhang von Überlieferungen sein, die zur Erzählung von Davids Tod hinüberleiten und dadurch nicht bloße „Nachträge“ sind, sondern durchaus als Spiegel seines gesamten Lebens gelesen werden dürfen⁹. Die kleine Erzählung 2 Sam 21,1-14 ist in sich geschlossen und besteht aus Exposition (21,1) und Schluss (21,14b) sowie vier Szenen (2-6.7-9.10.11-14a).

2. Der Text¹⁰

- 1 Eine Hungersnot herrschte in den Tagen Davids¹¹,
drei Jahre lang, Jahr auf Jahr.
Da suchte David das Angesicht JHWHs auf.
Und JHWH sprach über¹² Saul und über das Haus der Blutschuld,
weil er die Gibeoniter getötet hatte/¹³
Und JHWH sagte: „Auf Saul und seinem Haus (liegt) Blutschuld,
weil er die Gibeoniter getötet hat“.
- 2 Da rief der König die Gibeoniter
und sprach zu ihnen
– die Gibeoniter aber sind keine Israeliten,
sondern vom Rest der Amoriter;
die Israeliten aber hatten sich eidlich ihnen gegenüber gebunden.
Saul jedoch suchte sie zu schlagen
in seinem Eifer für die Israeliten und Juda –
- 3 da sprach David zu den Gibeonitern:
Was soll ich für euch tun,

Kap. 24, sondern nach 1 Kön 2 enden lässt und damit eine Analogie konstruiert zum Buchschluss des 1 Sam mit dem Tod des Saul, des Dtn mit dem Tod des Mose und der Gen mit dem Tod von Jakob und Joseph. Deshalb sollte sich die Auslegung von 2 Sam 21-24 nicht einsinnig auf diese Kapitel als „Buchschluss“ kaprizieren.

⁹ In diesem Sinne erscheint die Benennung von 2 Sam 21-24 als „memories of David“ bei Brueggemann: *First and Second Samuel*, 335 ansprechend!

¹⁰ Übersetzt wird der MT nach BHS. Aus Qumran können 2 Sam 21,1-14 mehrere Textfragmente aus 4QSam^a zugeordnet werden, die aber nur für 21,6 eine bemerkenswerte Variante präsentieren (statt „gib heraus“ steht der Plural „gebt heraus“, wie entsprechend im übrigen auch im Cod. Alexandrinus); vgl. Fincke, A.: *The Samuel Scroll From Qumran*, Leiden 2001, 254-256.

¹¹ Die LXX ergänzt hier sinngemäß passend „im Land“.

¹² אל אמר bedeutet auch Gen 20,2 „sprechen über“. Andere Möglichkeit: אל steht wie על im Sinne von „sprechen wider“.

¹³ So MT. LXX hat hier gelesen (oder verstanden) אל-כרו דמים; Vermutet werden kann falsche Worttrennung im MT mitsamt der anschließenden Umdeutung des epp 3.m.sg in seiner älteren Form (ה-) zum Artikel. Zu einer weiteren möglichen falschen Worttrennung im MT vgl. die unten folgende Anmerkung zu v. 9. Dass von „Saul und seinem Haus“ hier die Rede ist, kann auch mit Blick auf v. 4 begründet werden – die Gibeoniter nehmen die Wendung auf. Mit dieser anzunehmenden Textverbesserung ist dann eine Wiedergabe in wörtlicher Rede möglich und sinnvoll.

- und womit kann ich Sühne leisten,
so dass ihr das Erbe JHWHs segnet?
- 4 Da sagten ihm die Gibeoniter:
Wir¹⁴ können nicht Gold oder Silber
gegenüber Saul und seinem Haus fordern,
und wir können auch nicht fordern, jemanden in Israel zu töten.
Er aber sprach:
Was ihr sagt,
das werde ich für euch tun.
- 5 Da sprachen sie zum König:
Der Mann, der uns aufgerieben hat
und darauf sann,
uns zu vernichten,
so dass wir im gesamten Gebiet Israels keinen Bestand mehr hätten,
6 von dessen Söhnen soll man uns sieben Männer herausgeben,
damit wir sie aussetzen¹⁵ für JHWH
im Gibeat Sauls, des Erwählten JHWHs¹⁶.
Der König aber sprach:
Ich werde sie herausgeben.
- 7 Der König aber verschonte Mephiboschet,
den Sohn des Jonathan, des Sohnes Sauls,
wegen des JHWH-Eides zwischen ihnen –
zwischen David und Jonathan, dem Sohne Sauls.
- 8 Da nahm der König die beiden Söhne der Rizpa,
der Tochter des Aja,
die sie dem Saul geboren hatte,
den Armoni und den Mephiboschet,
und die fünf Söhne der Michal¹⁷,

¹⁴ Als Ketiv steht 1. sg., Qere 1. pl. wie im gleichen Vers weiter unten.

¹⁵ LXX benutzt hier wie auch an den entsprechenden Stellen in den Versen 9.13.14 das Verb (ἐξ)ηλιάζω – unter der Sonne aussetzen. Die Wahl des Verbs erzeugt für die Verse 3.6 ein Wortspiel: nach v. 3 fragt David: ἐν τίνι ἐξηλάσομαι, und nach v. 6 antworten die Gibeoniter: ... ἐξηλιάσωμεν αὐτούς. Das entsprechende Verb in Num 25,4 gibt die LXX zur Stelle mit παραδειγματίζω wieder.

¹⁶ So MT. Diese Lesart ergibt guten Sinn. In der älteren Literatur wurde hier zuweilen eine ältere Textstufe konjiziert, die gelautet hätte מהרהר בגבעון („in Gibeon, auf dem Berge JHWHs“). Für die Konjektur kann man unterstützend die Lesart des Cod. Vaticanus und des Origenes anführen, die statt „Giv’at Scha’ul“ lesen: Gabaon Saoul, also immerhin auf „Gibeon“ zurückschließen lassen, sowie auf v. 9MT, wonach die Sieben „auf dem Berg vor JHWH“ ausgesetzt werden.

¹⁷ So MT und auch LXX (Michol). Die lukianisch-griechische Handschriftentradition liest aber in vielen Textzeugen „Merob“. Nach BHS lesen auch zwei hebr. MSS den Namen Merab, ebenfalls der Targum. Hier dürfte ein klassischer Fall einer vereinfachenden Lesart von Michal nach Merab vorliegen: die in 2 Sam 6,23 festgehaltene Kinderlosigkeit der Michal mag die Text“erleichterung“ bewirkt haben.

- der Tochter des Saul,
die sie dem Adriel, dem Sohn des Barsillai, des Mecholiters,
geboren hatte.
- 9 Er gab sie in die Hand der Gibeoniter
und die setzten sie aus auf dem Berg vor JHWH,
und es fielen alle sieben auf einmal.
Sie aber wurden getötet¹⁸ in den ersten Tagen der Ernte,
am Beginn der Gerstenernte¹⁹.
- 10 Da nahm Rizpa, die Tochter des Aja, das Trauergewand
und breitete es sich aus auf²⁰ dem Felsen vom Beginn der Ernte an,
bis dass sich Wasser über sie vom Himmel ergoss,
und sie duldete nicht,
dass ein Vogel des Himmels sich tagsüber auf ihnen niederließ
oder nachts ein Tier des Feldes.
- 11 Und als dem David gemeldet wurde,
was Rizpa, die Tochter des Aja, die Nebenfrau des Saul, getan hatte,
12 da ging David hin
und nahm die Gebeine Sauls
und die Gebeine Jonathan, seines Sohnes,
von den Herren von Jabesch Gilead,
die sie gestohlen hatten vom Platz von Beth Schean,
wo die Philister sie aufgehängt hatten, am Tag,
als die Philister den Saul in Gilboa geschlagen hatten.
- 13 Er brachte von dort die Gebeine Sauls
und die Gebeine Jonathans, seines Sohnes, hinauf
und es wurden hinzugefügt die Gebeine derer,
die ausgesetzt worden waren.
- 14 Und man beerdigte die Gebeine Sauls und seines Sohnes Jonathan²¹
im Lande Benjamin, in Zela, im Grabe Kischs, seines Vaters.
Und es wurde alles ausgeführt, was der König angeordnet hatte.

Und Gott ließ sich vom Land/für das Land erbitten nach (all) dem.

¹⁸ Hier könnte wiederum eine falsche Worttrennung vorliegen, die das Schluss-He des Pronomens zum Hif'il-Präformativ des Verbs macht (wenn nicht an eine Haplographie des He zu denken ist). Im Fall der Annahme einer falschen Worttrennung wäre das Verb zu übersetzen „Sie starben“.

¹⁹ Das Qere ergänzt die temporale Präposition. Der MT bietet hier eine Zeitangabe ohne spezifizierende Präposition, wie im übrigen auch in Hos 1,2.

²⁰ Variante: „über“.

²¹ Nach BHS sprechen eine ganze Anzahl von hebr. MSS auch hier von „den Gebeinen“ Jonathans, seines Sohnes. LXX fügt die Nennung all derer, die ausgesetzt waren, ebenfalls noch einmal hinzu.

3. 2 Sam 21,1 – Trauer-Arbeit des Landes

Die Exposition in v. 1 stellt die Situation einer Hungersnot vor Augen und betont deren anhaltende, sich im Jahreslauf mehrmals wiederholende Dauer mit gleich zwei Zeitangaben („drei Jahre“ mit Betonung der Zeitlänge; „Jahr um Jahr“ mit Betonung des sich wiederholenden Zeithrhythmus; zugleich dreimalige Setzung des Nomens für „Jahr“), wodurch das Bild einer bedrängenden, ja für viele zumal ärmere Menschen tödlichen Not entsteht. Die Zeit ist gleichzeitig qualifiziert als die Zeit Davids, was zunächst wie eine eher vage Datierung wirken mag, sich im Fortgang der Erzählung aber mindestens ebenso sehr als ein Hinweis auf die Bedeutung des in dieser Zeit agierenden Handlungsträgers David herausstellt. Denn gleich im nächsten Satz wird David auch als Akteur sichtbar und bleibt der Hauptakteur der ganzen Erzählung, die damit zweifellos als eine David-Erzählung zu gelten hat. Umgekehrt ist die Zeitqualifizierung als „Zeit Davids“ erster Hinweis der Erzählung darauf, dass die Hungersnot ihn betrifft, für ihn Bedeutung hat. Vielleicht darf daraufhin sogar das Fehlen einer Ortspräzisierung in v. 1 gedeutet werden: es ist nicht so sehr erheblich, in welchem territorial bestimmten Gebiet die Hungersnot wütet, sondern es ist erheblich, dass sie in der Zeit Davids stattfindet.

David wird aktiv angesichts der anhaltenden Not, nimmt eine Gottesbefragung vor, sucht das göttliche Gegenüber in dieser Notlage. Der Ort des Gottesorakels bleibt wiederum ungenannt; David weiß, wo JHWH zu befragen ist, oder anders: der „Ort“, den David aufsucht, ist Gottes „Angesicht“. Und das Gottesorakel antwortet; JHWH wird als zweiter Akteur literarisch sichtbar – genauer, hörbar. JHWH wiederum lenkt die Aufmerksamkeit auf einen Konflikt, der die textuelle Bühne noch einmal um zwei Handlungsträger belebt, wenn auch zunächst lediglich als „Objekte“ der göttlichen Rede: Saul auf der einen Seite, die Gibeoniter auf der anderen. Zwischen diesen Parteien steht Blut, Blut aus Gibeon, das Saul hat fließen lassen.

Inwiefern aber ist dieses Gottesorakel Antwort auf Davids suchendes Fragen; was hat dieses Blut mit der Hungersnot zu tun? Für den Verstehenszusammenhang altisraelitischer Hörerinnen und Hörer darf wohl vorausgesetzt werden, dass vergossenes Blut und Hungersnot als in ursächlichem Zusammenhang zueinander stehend betrachtet werden konnten. Einen ersten Hinweis dafür gibt die Kain-Erzählung in Gen 4,11-12²²: weil Kain das Blut seines Bruders vergossen und der Boden sich geöffnet hat, dieses Blut aufzunehmen, wird dieser Boden fortan keine Kraft mehr besitzen, für ihn Ertrag zu bringen. Dort, wo unschuldig vergossenes Blut auf oder in den Erdboden fließt, ist die Frucht des Landes gefährdet²³. Deutlicher noch kommt dies in Hos 4,1-3 zum Ausdruck²⁴: das Land

²² Stolz: Buch Samuel, 281 verweist nur auf Gen 4,10, exploriert aber nicht den gesamten Zusammenhang von Gen 4,10-12.

²³ Allerdings muß auf die Komplexität der hinter Gen 4,11-12 stehenden Vorstellungen hingewiesen werden. Hier scheinen mehrere Motive zusammenzufließen: zum einen das Motiv der Vertreibung des Mörders von dem Erdboden, den er wie sein Vater bebaut hat, zum anderen aber eine Art Mit-Verurteilung der Erde als Komplizin, die ihr Maul aufgerissen und das Blut des Getöteten (gierig?) aufgenommen hat und deshalb keine Kraft mehr haben wird, Frucht zu bringen.

ist bedeckt mit Bluttaten (auch hier, wie in 2 Sam 21,1, steht der Plural הַמַּיִם), die sich gleichsam aneinanderreihen; die Erde ist gewissermaßen verkrustet vom gewaltsam vergossenen Blut. Ihre Reaktion wird mit den parallel stehenden Verben אָמַל/אָבַל bezeichnet: Die Erde trauert, indem sie verdorren lässt; sie zeigt mit der Dürre ihre Trauer, sie leistet gleichsam Trauer-Arbeit. Während aber in Gen 4,11f und in Hos 4,1-3 die Erde als Handlungsträgerin personifiziert und benannt erscheint, ist dies in 2 Sam 21,1MT (anders LXX) zunächst nicht der Fall. Die Erde bleibt als Subjekt der Trauer narrativ unsichtbar hinter dem, was hervorgehoben wird, hinter der Hungersnot als Wirkung und dem vergossenen Blut als Ursache ihrer Trauer. Die Textoberfläche hat eine mythologische Substruktur, die sich erschließt über eine Intertextualität im weiteren Sinn der Einbeziehung textuell nachweisbarer kultureller Vorstellungen.

4. 2 Sam 21,2: Vergessene Vergangenheit, die bedrängt

In der Art einer Parenthese als Erzählerkommentar liefert v. 2 Hintergrundinformationen, die den Konflikt zwischen Saul und den Gibeonitern erläutern und damit das Gottesorakel im nachhinein verständlicher machen. Die Kennzeichnung der Gibeoniter als „vom Rest der Amoriter“ lässt die dtr Anordnungen zur Ausrottung der Amoriter als einem der sieben Völker des Landes anklingen, wie sie etwa in Dtn 7,1 und 20,17 zu finden sind. Über die List, mit der sich die Gibeoniter unter den eidlich zugesicherten Schutz Israels stellen, erzählt Jos 9. Indem 2 Sam 21,2 sich auf diese Erzählung bezieht, wird weit hinter die Zeit Davids und auch Sauls zurückgegriffen auf die Anfänge Israels im Land, zeigt sich, dass auch die Macht der Könige eingebunden ist in diese über sie hinausgreifende lebendige, aber offensichtlich vergessene Vergangenheit.

In Jos 9,18 heißt es: „Nicht aber schlugen die Israeliten sie, weil sie sich eidlich ihnen gegenüber gebunden hatten“ (וְלֹא הִכּוּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי־נִשְׁבְּעוּ לָהֶם). 2 Sam 21,2 nimmt den Sachverhalt mit dem gleichen Vokabular auf, zieht ihn aber in zwei Handlungen auseinander: „Die Israeliten hatten sich eidlich ihnen gegenüber gebunden“ (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נִשְׁבְּעוּ לָהֶם), „aber Saul suchte sie zu schlagen“ (וַיִּבְקֹשׁ שָׂאִוֵּל לְהַכֹּתָם). Der intertextuelle Bezug dieses Verses auf Jos 9,18 ist deutlich und dürfte gerade in seiner narrativen Modifizierung das Problem anzeigen, um das es geht. Saul hat den Eid gebrochen, hat die Gibeoniter wie die Amoriter behandelt, ihren Sonderstatus als Fremdlinge unter dem Schutz Israel missachtet. Damit hat er an einer politisch-gesellschaftlichen Schwachstelle, die der Schutz von Fremden immer darstellt, einen Übergriff vorgenommen und sogar Blutschuld auf sich geladen. Dass er dies „im Eifer für die Israeliten und Juda“ getan habe (v. 2 Ende), diese Bemerkung fügt sich in das Gesamtbild der Samuelbücher vom ersten König Israels: er ist ein König, der sich gänzlich in den Dienst Israels stellt, der aber immer wieder gezogene Grenzen übertritt, vor allem Grenzen, die mit der Autorität Gottes versehen sind, und der schließlich tragisch endet. David dagegen ist in der Gesamtperspektive der Samuelbücher der König,

²⁴ Vgl. zusammenfassend Wacker, M.-Th.: Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch, HBS 8, Freiburg 1996, 146-148.

der bei all seinen Vergehen nicht aus dem Wohlwollen Gottes herausfällt. Dieser Antagonismus prägt 2 Sam 21,1-2 gleichsam im Kleinformat: David sucht das Angesicht JHWHs auf (וַיִּבְקֹשׁ v.1), und auch Saul sucht (וַיִּבְקֹשׁ v. 2), aber von ihm gilt: er suchte (die Gibeoniter) zu schlagen. Saul handelt im Eifer für Israel und Juda (v.2), David dagegen nennt im Gespräch mit den Gibeonitern Israel Eigentumsvolk JHWHs (נַחֲלַת יְהוָה). David wird gezeichnet als der König, der mit Gott für sein Volk agiert, Saul dagegen als einer, der im Handeln für sein Volk sich gegen Gott vergeht. Deshalb auch wohl müssen seine Nachkommen „für JHWH“ und zugleich im Heimatort Sauls, in Giv'at Scha'ul, getötet werden (vgl. v. 6), wobei der MT gerade die Tragik noch einmal unterstreicht: Saul wird, gleichsam bereits im Angesicht der zu Tötenden, mit der Bezeichnung des „Erwählten Gottes“ bedacht²⁵.

5. 2 Sam 21,2-6: Trauer fordert ihr Recht

In der mit v. 2 beginnenden Szene (21,2-6) werden David und die Gibeoniter zusammengeführt. David ergreift erneut die Initiative, indem er nunmehr die Gibeoniter rufen lässt und mit ihnen spricht (v. 3). In zwei Sätzen lässt der Erzähler ihn seine Bereitschaft ausdrücken, den Gesprächspartnern entgegenzukommen, damit diese, so Davids Erwartung, ihrerseits den Schritt tun, der den Konflikt lösen kann. Davids Bezeichnung mit dem Eigennamen vorauf steht zu Beginn von v. 2 seine Benennung als „König“. Sie installiert David als politisch mächtigsten Mann des Landes, sie macht deutlich, dass David sich „offiziell“ an Gibeon wendet, sie enthüllt aber auch im nachhinein, dass die Hungersnot in den „Tagen Davids“ seine Macht als König tangiert, dass er Interesse haben muss, diesem Übel für sein Land und Volk auf den Grund zu gehen, dass es seine Aufgabe ist, aktiv zu werden. Auch ohne in Israel ein ausgebautes mythologisches „pattern“ eines Sakralkönigtums vorauszusetzen²⁶ kann man behaupten, dass in der Logik der vorliegenden Erzählung König David als „Mittlergestalt“ zwischen JHWH und seinem Land bzw. Volk gesehen wird. Zudem geht es um ein „staatspolitisches“ Problem, einen Vertragsbruch des früheren Königs, für den der jetzt amtierende König bereit ist einzustehen.

Das Verhandlungsangebot nehmen die Gibeoniter vorsichtig und fast unterwürfig auf, machen aber bereits Alternativen einer Lösung deutlich. David gibt die Entscheidung an sie zurück und versichert, dass er sie umsetzen wird. Daraufhin wagen sie ihre Forderung an den König nach der Auslieferung von sieben

²⁵ Exum: Tragedy, 114 weist stärker noch auf die „cruel irony“ des MT an dieser Stelle hin, da sie im Kontrast zur Rede von David als „König“ die Zurückweisung, wie sie Saul als König von JHWH erfahren hat, deutlich mache.

²⁶ Von daher denkt Kapelrud, A. S.: König David und die Söhne des Saul, ZAW 67 (1955) 198-205, ein Beitrag, der in der Diskussion zu 2 Sam 21,1ff des öfteren herangezogen wurde. Kapelrud verknüpft das pattern einer Sakralkönigs-Ideologie mit historischen Erwägungen zu Davids Vorgehen; die obigen Beobachtungen verbleiben auf der Textebene und beschreiben die intratextuelle Logik, im Wissen darum, dass der Schritt in die extratextuelle Vorstellungswelt oder gar in historische Abläufe davon zu unterscheiden ist.

Männern aus dem Haus Sauls. Wenn in der Forschung diese Forderung allerdings apostrophiert wird als das „grausame Verlangen der Gibeoniten“, dem das „weiche Gemüt des Königs“ gegenübersteht²⁷, oder wenn immer wieder betont werden muss, dass die „Rachsucht“ der Gibeoniter selbst durch den Tod der Sauliden noch nicht „gesättigt“ ist²⁸ – dann wird hier ein Sachverhalt, wie er in antiken (und auch gegenwärtigen traditionellen) Gesellschaften gegeben ist, emotionalisiert bzw. psychologisierend verzerrt²⁹, geht es doch um ein klares Rechtsproblem, den Bruch des eidlichen Vertrages, und eine Verhältnismäßigkeit der Forderung. Die gegenwärtige Dürre des Bodens ist dieser Logik das sichere Anzeichen, dass der Konflikt nicht mit dem Tode Sauls beigelegt ist, sondern weiter schwelt. So wie Saul, das unterstreichen die Gibeoniter durch Häufung einschlägiger Formulierungen (vgl. v. 5), sie fast völlig ausgelöscht hat, so soll sein Haus eine fast völlige Vernichtung erleiden, sollen sieben Männer aus seiner Nachkommenschaft herausgegeben werden, um zu sterben. Die Gibeoniter repräsentieren in dieser Erzählung diejenigen, die dazu beitragen können, das gestörte politisch-ökologische Gleichgewicht wiederherzustellen. An ihnen als Bürger minderen Rechts entscheidet sich das Ergehen aller im Lande. Und dieses Recht der Schwächeren erkennt der König an, indem er die Sauliden an die Gibeoniter ausliefert.

So jedenfalls scheint es die erzählerische Konstruktion zu wollen. Was dieser Auslegung einen schalen Beigeschmack gibt, ist aus der Sicht historischer Kritik das Wissen, dass der Tod der Sauliden dem König David nur zum Vorteil gereichen kann, wenn er seine Macht für sich und seinen Nachfolger gefestigt sehen möchte. Im Gewand einer unausweichlichen Notwendigkeit, einem Gottesorakel, verbunden mit der Zeichnung des Königs als Garant des Rechts der Schwachen, wird hier ein kaltblütiger Dynastiemord erzählt und legitimiert. Dieser Vorwurf an die Erzähler lebt allerdings zu einem Gutteil vom Verdacht des „Priesterbetrugs“, d.h. hält die aufgeklärt-berechnende „Erfindung“ eines Gottesorakels zur Deckung eines Verbrechens für gegeben und dürfte damit neuzeitlich möglichen Zynismus unangemessen in antike Verhältnisse rückprojizieren³⁰. Außerdem ist dieser Vorwurf auch wohl zu schnell mit der literarisch komplexen Struktur der Erzählung „fertig“. Wohl jedoch lenkt er die Aufmerk-

²⁷ Schulz: Samuel, 262. Ebendort formuliert Schulz einen weiteren fatalen Gegensatz zwischen dem „furchtbaren, über den Tod andauernden Haß der Gibeoniten“ und der „Liebe der Mutter“ sowie der „Liebe“ Davids.

²⁸ So Faulhaber, M.: Die Königin Respha, eine Heldin der Mutterliebe, in: ders.: Biblische Charakterbilder, Paderborn 4. Aufl. 1920., 139-145, hier 140. 142. 145. Mit dieser Charakterisierung der Forderung der Gibeoniter (die sich im übrigen auch bei Ketter: Samuelbücher, 298 findet und wohl ebenfalls hinter den von Schulz – s. vorangehende Anmerkung – geäußerten Mutmaßungen stehen dürfte) missversteht Faulhaber als übermäßige „Rachsucht“, was schlicht zur religiösen Überzeugung der Gibeoniter gehört haben dürfte, vgl. unten den Abschnitt zu „Mythologisches“.

²⁹ Vgl. dazu exemplarisch Ebach, J.: Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?, in: ders., Biblische Erinnerungen, Bochum 1993, 81-93.

³⁰ Dieser Verdacht wäre auch an Kapelrud: ZAW 26 (1955) 205 zu richten: ist es wirklich denkbar, dass David das Konzept der Heiligkeit der königlichen Familie, in diesem Fall der des Saul, benutzen konnte zu deren Ausrottung?

samkeit darauf, dass eine Auslegung dieser Erzählung keine „glatte“ Explikation bieten kann³¹.

6. 2 Sam 21,7: Trauer-Arbeit durch literarische Technik

Bevor die Ausführung des Todesbeschlusses erzählt wird, geht es in v. 7 zunächst um die Ausnahme, den Sauliden, der davonkommt. Auch hier ist wieder eine intertextuelle Aufnahme zu erkennen, wenn auch nicht, wie für v. 2 und Jos 9,18, in der Weise eines modifizierten Zitates, sondern eher als Anspielung auf eine bekannte Erzählung. Sie bezieht sich auf 1 Sam 20,12-17.42, die Erzählung vom Eid zwischen Jonathan und David, der sich auch auf die Nachkommen Jonathans erstrecken soll. Dieser Eid hat zur Folge, dass nun Jonathans Sohn Mephiboschet nicht zu den Männern gehört, die an die Gibeoniter ausgeliefert werden. Damit wird zugleich die Erzählung von 2 Sam 9 ratifiziert, der gemäß David Jonathans Sohn Mephiboschet an seiner königlichen Tafel verköstigt.

Im Gesamtzusammenhang der vorliegenden Erzählung 2 Sam 21,1-14 unterstreicht dieser Vers erneut den Kontrast zwischen David und Saul: während Saul seinen Eid (gegenüber den Gibeonitern) gebrochen hat, wahrt David den vor Gott dem Jonathan geschworenen Eid auch über dessen Tod hinaus. Und dies – so könnte man das Wortspiel zwischen der Forderung nach „sieben“ Männern (שִׁבְעָה אָנָשִׁים) und dem „Eid“ (שְׁבַעַת יְהוָה) gegenüber Jonathan deuten – auf eine Weise, die die Zusage an die Gibeoniter nicht aus den Augen verliert: David wird tun, was sie verlangen, aber zugleich, anders als Saul, in der Vergangenheit eingegangene Verpflichtungen erfüllen. Zum anderen ist die narrative Chronologie, in die dieser Vers eingebunden ist, signifikant. Insofern die Notiz von der Verschonung des Sauliden Mephiboschet vor die Nennung der sieben Getöteten gestellt ist, bedeutet sie ein erzählerisches Innehalten vor der Wucht des Todesurteils, über das im nächsten Satz erzählt werden muss. Die Position des Verses kann aufgenommen werden als Signal einer wenigstens narrativen Unterbrechung des Zusammenhangs von Schuld und Blut. Der Vers eröffnet einen Raum in der Erzählung etwa für die bibeltheologisch brisante Frage, warum es denn sein muss, dass eine Blutschuld wieder durch Blut „bedeckt“ (כָּפַר v. 3) werden muß, einen Raum, der über Alternativen nachdenken lässt, einen Raum für Trauer-Arbeit nun der RezipientInnen dieses Textes. Allerdings ist dieser erzählte Raum gleichsam nur einen Spalt breit, wird sofort überdeckt von der ausführlichen Nennung der Sieben, die den Gibeonitern ausgeliefert und, hier ist der Text eindeutig, auf dem Berg vor JHWH ausgesetzt werden (vv. 8-9). König David bleibt weiterhin aktiv und vollzieht nun in zwei Schritten seine Zusage, indem er sieben Männer „nimmt“ (v. 8) und sie den Gibeonitern „gibt“ (9).

³¹ Entlarvend in seiner Apologetik Budde: Bücher Samuel, 305f in seinem Vergleich Davids mit Bismarck... - Zu eindimensional aber auch etwa Brueggemanns Lesevorschlag zu 2 Sam 21,1-14 als Ironie auf den brutalen David (Brueggemann: Samuel, 336f). Zuzustimmen ist insbesondere Fokkelman's Kritik, dass bei Brueggemann Textexegese und Ideologiekritik zu schnell verschmolzen werden, vgl. Fokkelman: Throne and City, 290 Anm. 17.

7. 2 Sam 21,8-9: Gedenken der Mütter

Die Opfer sind eingeführt über ihre Mütter: die eine Tochter des Saul, die andere Mutter von zweien seiner Söhne. Neben Sauls leiblichen Söhnen, die namentlich genannt werden, trifft es auch die Söhne seiner Tochter, die zweite wie die dritte Generation, die männliche wie die weibliche Linie. Die Häufung von Eigennamen, die „detaillierte Aufmerksamkeit für familiäre Beziehungen macht schmerzhaft die Verwicklung von Sauls gesamtem Haus in seine Tragödie sichtbar“.³²

Über die Namen der beiden Frauen erschließen sich weitere intertextuelle Linien. Die Tochter Sauls ist nach einem kleinen Teil der hebräischen und griechischen Handschriftentradition (sowie dem Targum) Merab, die dem David als Ehefrau versprochen war und von ihrem Vater Saul doch einem anderen Mann, dem hier genannten Adriel ben Barsillai, gegeben wurde (vgl. 1 Sam 18,17-19 – erneut kommt ein Wortbruch des Saul in den Blick). Die Auslieferung ihrer Söhne durch David hat dann zumindest *auch* den Aspekt einer persönlichen Genußtuung: David nimmt Merab gleichsam die Söhne, die er mit ihr nicht haben konnte. Nach der überwiegenden Texttradition aber geht es hier um Michal, Sauls zweite Tochter, die in David verliebt war (1 Sam 18,20), ihn nach dem Willen ihres Vaters auch heiraten konnte (18,27), das Leben ihres von ihrem Vater verfolgten Mannes rettete (19,10-17), später einem anderen Mann gegeben (25,44), aber ihm wiederum von David weggenommen wird (2 Sam 3,13-16) und mit David kinderlos bleibt (6,20-23). Ihre facettenreiche, aber erzählerisch fragmentierte und persönlich tragische Geschichte³³ endet mit einem letzten Gewaltakt Davids an ihr: er nimmt ihr die Söhne des anderen Mannes, setzt ihre Kinderlosigkeit mit ihm also gewissermaßen in die Vergangenheit hinein fort.

Rizpa erscheint in 2 Sam 3,7-8 als eine Nebenfrau des Saul (dies erklärt ihre Söhne mit ihm), aber vor allem als Sexual- und Machtobjekt in der Hand Abners, eines Onkels des Saul, der zunächst für Saul Politik macht, dann aber heimlich und schließlich offen sein Gegenspieler wird. Als Sauls Sohn Ischbaal ihn fragt, warum er mit der Nebenfrau seines Vaters geschlafen habe, wirft Abner ihm zornig seinen Einsatz für Sauls Belange vor und erklärt ihm unumwunden, dass er nun die Seiten zu wechseln und den „Eid“ JHWHs an David zu vollstrecken gedenke. Die sexuelle Inbesitznahme Rizpas erscheint als Fanal der beginnenden Herrschaft Davids über das Haus Saul. Und die Szene in 2 Sam 21,8-9 liest sich auf diesem Hintergrund wie eine nochmalige narrative Einlösung des programmatischen Satzes aus 2 Sam 3,1 „David wurde immer mächtiger, das Haus Sauls immer schwächer“.

Die Erzählung könnte hier zu Ende sein oder schnell zum Ende kommen; der in v. 1 eingeführte Konflikt scheint gelöst. In der Tat formuliert das Ende von v. 9 einen gewissen Abschluss³⁴. Der Tod der sieben Männer ist dreifach festgehalten: als Einlösung dessen, was die Gibeoniter gefordert hatten („Aussetzung“ der Sauliden „vor JHWH“), zugleich verbunden mit einer Ortsangabe („auf dem

³² Exum: *Tragedy*, 115 (Übersetzung MTW).

³³ Vgl. Exum, Ch.: *Fragmented Women*, JSOT.S 163, Sheffield 1993, 16-41.

³⁴ Dies hebt Fokkelman: *Throne and City*, 271f zu Recht hervor.

Berg“), die zumindest dem Sinn nach die Ortsbezeichnung „Giv'at Scha'ul“ aus v. 6 aufnimmt³⁵; als definitives Ende aller („alle sieben auf einmal“) und schließlich bezogen auf einen Zeitpunkt, der formal den des Eingangs der Erzählung aufnimmt (v. 1 „in den Tagen...“), ihn aber auf das jahreszeitliche Geschehen der Gerstenernte bezieht. Die „Tage Davids“ werden mit den „ersten Tagen der Ernte“ verknüpft - die Hungersnot, so kann über die reine Zeitangabe hinaus mitgehört werden, hat ein Ende gefunden, da nun erneut Ernte eingefahren werden kann.

8. 2 Sam 21,10: Trauer-Arbeit der Rizpa

Nicht zu Ende aber ist die Erzählung. Während die Tochter Sauls gleich nach ihrer kurzen Erwähnung wieder aus dem Blickfeld der Erzählung verschwindet, tritt die andere Frau, Rizpa, nun in der Vordergrund, betritt die Bühne als Handelnde. Sie ergreift eine Initiative, die der Erzählung eine neue und aus dem bisherigen Verlauf nicht ableitbare Wendung gibt, aber doch konsequent an das Ende des bisher Geschilderten anknüpft: die Gibeoniter sind zu ihrem Recht gekommen, die Hungersnot ist zu Ende – aber die Getöteten liegen nach wie vor „ausgesetzt“ da. Aus dieser Situation erwächst eine Aktion Rizpas, die ihrerseits als Reaktion der Trauer gezeichnet ist und darin in indirekter Entsprechung zur eingangs erwähnten Hungersnot, der Trauer-Reaktion der Erde, steht.

Rizpa benutzt den Saq, das traditionelle Trauergewand Israels, um es auf (oder: über) dem Felsen auszubreiten und darauf (oder: darunter) bei den Toten zu wachen. Ihr Tun vollzieht sich am Ort des Geschehens, an eben jenem Felsen, der zum Berg gehört, auf dem die Toten ausgesetzt wurden, und damit auch „vor JHWH“. Es vollzieht sich zudem im Raum dessen, was als „freie Natur“ bezeichnet zu werden pflegt. Es ist aber nicht die harmonische Natur des Schöpfungsmorgens, der Liebenden des Hohenliedes oder des eschatologischen Tierfriedens, in die Rizpa sich einbezogen findet, sondern die bedrohliche Natur am Rand zwischen Kulturland und Wüste, die sie um der Toten willen abwehrt. Die „Vögel des Himmels“ sind die Aasgeier, die tagsüber über den Toten kreisen; die „Tiere des Feldes“ die Hyänen, die nachts auf Beute lauern. Rizpa wird damit zu einer Bezwingerin der bedrohlichen Tierwelt³⁶, erhält dadurch aber selbst unheimliche Züge, zumal sie stumm bleibt, kein Wort aus ihrem Mund kommt, das ihre Tat kommentiert, das Gedanken oder Gefühle preisgäbe. „Sprache würde ihr auch nichts nützen, ist ihr Tun doch mit den Toten, nicht mit den Lebenden“.³⁷

³⁵ In der Verknüpfung von v. 9 und v. 6 ergibt sich in der Tat ein suggestives Argument für die oben diskutierte Konjektur in v. 6.

³⁶ McCarter: II Samuel, 440 notiert in seinen ausführlichen textkritischen und philologischen Anmerkungen die Lesart der lukianisch-griechischen Tradition (der die altlateinische entspricht), wonach die Tiere müde wurden und von einem Dan, Sohn des Joasch, eingefangen werden konnten. Hier ist das Motiv der „Herrin der Tiere“ um das des „Herrn der Tiere“ komplettiert worden.

³⁷ Exum: Tragedy, 113 (Übersetzung MTW).

Der Hinweis auf die Tiere ist mit Zeitangaben verbunden, „tags“ und „nachts“. Dadurch wird indirekt eine Zeitspanne für Rizpas Totenwache signalisiert, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt. Dazu kommt die Bezeichnung des Anfangs und des Endes ihrer Trauerzeit, die sich (in Wiederaufnahme der Angabe von v. 9) vom Beginn der Ernte bis zum Eintreten des Regens erstreckt und damit einen Zeitraum von mehreren Monaten umfasst. Die Kürze der Angaben, die textuelle Knappheit von nur einem Vers, mit der über ihre Tat berichtet wird, steht in eklatanter Spannung zu der Länge der Zeit, da Rizpa wacht. Der Zeitpunkt, da sie ihre Trauer-Wache beginnt, ist die Zeit des Erntebeginns, die hier aber zugleich die glutheiße und wasserlose Zeit evoziert, zu Ende erst bei Einsetzen des Herbstregens. Es ist die Zeitspanne, da das Land austrocknet, verdorrt, und nun verbindet sich Rizpa mit dem vegetationslosen Felsen und der trauernden Erde. Ihre Trauer ist eine aktive, ist Widerstand gegenüber den Tieren, Widerstand aber auch gegen David. Rizpa ist die einzige Figur der Erzählung, die nicht auf Veranlassung Davids, sondern von sich aus auf der Bühne erscheint, und sie agiert wie David, wenn es in syntaktisch exakter Parallele von ihr wie von ihm heißt, dass er die Sauliden „nimmt“ (קָחַ) und ausliefert (v. 8), während sie den Saq „nimmt“ (קָחַ) und ausbreitet (v. 10). Sie, die Frau, nur Nebenfrau des Saul, erhält damit narrativ einen Stand, der Sauls männlichen Nachkommen verwehrt bleibt, kommen sie ja nur als Objekte des Redens und Handelns anderer vor. Schon von diesen textuellen Beobachtungen her lässt sich sagen, dass exegetische Kennzeichnungen von Rizpas Tat als Ausdruck „aufopfernder Liebe“, als „Heldenthat der Mutterliebe“³⁸ oder aus „ungemein rührend“³⁹, vergleichbar der „Moritat“⁴⁰, den Sachverhalt romantisierend unterbestimmen. „Was Rizpa tut, liegt nicht, oder nicht nur, in der Linie rührender Mutterliebe“⁴¹. Angemessener ist es in der Tat, von einer „tapfere(n) Frau inmitten männlicher Gewalt und Gegengewalt“⁴² zu sprechen!

9. 2 Sam 21,6.9.10: Mythologische Hintergründe

Häufiger sprechen die Kommentare zur Charakterisierung der Erzählung 2 Sam 21,1-14 von ihrer fremdartigen, archaischen, chthonischen, eher an griechische denn an israelitische Kultur erinnernden Atmosphäre. Diese eher selbst Befremdung ausdrückende denn analytische Feststellung hat durchaus Anhalt am Text, wenn den Einzelmotiven genauer nachgegangen wird.

Die Erzählnotiz vom sich „ergießenden Wasser“ in v. 10 zunächst hat den chronologiebezogenen Doppelaspekt, als Zeitangabe das Ende von Rizpas Totenwache anzuzeigen, aber zugleich auch das Ende der Hungersnot zu signalisieren:

³⁸ So Budde: Bücher Samuel, 308; vgl. auch Leimbach: Samuel 209.

³⁹ So Schulz: Samuel, 261; vgl. auch Rehm, M.: Die Bücher Samuel, Echter-Bibel, Würzburg 1948, 115: „rührendes Beispiel der Treue einer Mutter“; Hertzberg: Samuelbücher, 316: „das pietätvolle und rührende Handeln“.

⁴⁰ Vgl. Stolz: Buch Samuel, 280.

⁴¹ So immerhin Stoebe: Buch Samuelis, 460.

⁴² So Hentschel: 2 Samuel, 93.

erst jetzt, da der Regen gefallen ist, kann Ernte wieder gedeihen. Andererseits fügt sich das Moment des herabfließenden Wassers zum Bild der Erde, deren Dürre/Trauer nun zu Ende ist. Rizpas Totenwache ist demnach zu der Zeit zu Ende, da auch die Trauer des Landes aufhört; das Handeln und Ergehen dieser Frau steht in Analogie zum „Handeln“ und „Ergehen“ der Erde und nähert dabei diese Mutter von Söhnen der „Mutter Erde“ an⁴³.

Allerdings ist damit die mythologische Substruktur der Erzählung noch nicht ausgeschöpft, sondern erst *eine* von mehreren Linien ins Auge gefasst, nämlich die der dünnen Erde, die über mörderisch vergossenes Blut trauert und damit ein sichtbares Zeichen von geschehenem Unrecht setzt, das zu „bedecken“ ist durch das Blut der Täter. Das herabströmende Wasser wird im übrigen gerade *nicht* auf Initiative JHWHs zurückgeführt⁴⁴, ist aber kaum anders denn als eine Art himmlischer Ratifizierung des Vollzogenen aufzufassen, religionsgeschichtlich gesprochen als Gabe des Wettergottes, und Rizpas Tun hätte sich zeitlich bis zu dieser Ratifizierung hin erstreckt. Nur mit ihrem Tun ist in der vorliegenden Erzählung das Eintreten des Regens verbunden.

Zum *zweiten* assoziiert das wiederholte Datum des Beginns der Ernte und vor allem die Betonung ihrer „ersten Tage“ (בְּרֵאשִׁיטִים) die Gabe der „Erstlinge“ als Opfergabe an die Gottheit (רֵאשִׁיטִיהָ; vgl. bes. Dtn 26,1-10). Die sieben Getöteten werden so zu einer Art Erstlingsgabe der Ernte, verschmelzen mit der Frucht des Ackerbodens, erscheinen auf andere Weise auf das Land bezogen, nicht mehr als „Bedeckung“ für zu Unrecht vergossenes Blut, sondern als Element im Kreislauf von Saat und Ernte. Diese zweite Linie ist in der exegetischen Literatur immer wieder aufgegriffen und bis zur Hypothese eines „fertility cult“ gesteigert worden, in dem womöglich gerade auch ein „Königsopfer“ gefordert

⁴³ Vgl. zur auch altisraelitisch anzusetzenden Vorstellung einer terra mater (wenn auch wohl nicht so facettenreich und wirkmächtig wie etwa in Griechenland) Keel, O.: Exkurs: Die Erde als Mutterschoß in der hebräischen Bibel: ders./Keel-Leu, H./Schroer: S.: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II, OBO 88, Fribourg/Göttingen 1989, 70-75. - Diese Parallelisierung Rizpas erscheint mir plausibler als diejenige mit der ugaritischen Anat, wie sie etwa Cazelles, H.: David's Monarchy and the Gibeonite Claim, PEQ 87 (1955) 165-175 vorgeschlagen hat (und wie sie im Samuelkommentar von Gutbrod, K.: Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuel, BotAT 11/II, Stuttgart 1958, 240 Anm. 11 breit referiert wird, aber nur, um die theologische „Höhe“ Davids zu demonstrieren): sie hängt allzu sehr am Verständnis der Todesart der Sauliden im Sinne einer „Zerstückelung“ nach Analogie von Mops Tötung durch Anat, wie sie philologisch nicht zu sichern ist. Wohl zeigt der Anat-Baal-Zyklus, dass der westsemitische Bereich „Fruchtbarkeitsriten“ kannte. Allerdings wäre die Parallelisierung Rizpas mit der „Mutter Erde“ strikt als ein Erzählzug zu sehen, der zwar auf einschlägige Vorstellungen in der antiken Welt verweisen mag, aber wohl kaum den Überschritt auf „transsubjective values“ (Poulsen: Hour with Pispah, 197) erlaubt, wie sie Poulsen 200ff mit Berufung etwa auf Eliade zum Wesen der Frau als der Natur nahestehend proklamiert und schließlich sogar zu einer „Übergeschichte“ (207) des Weiblichen steigern will...

⁴⁴ Dies wird des öfteren in der Literatur behauptet; man konjiziert sogar den Text entsprechend, vgl. Klostermann, A.: Die Bücher Samuelis und der Könige, Nördlingen 1887, 236 z.St.

war⁴⁵. Diese Hypothese soll hier keineswegs reprimiert werden, geht es doch zunächst um Beschreibung textueller Phänomene, hinter denen allerdings Vorstellungen, wenn nicht Praktiken stehen könnten, die religionsgeschichtlich aufzuhellen wären.

Dies gilt auch für eine *dritte* Linie, die sich an der eigenartigen Bezeichnung für die „Aussetzung“ der geforderten sieben Männer festmachen lässt. Die Erzählung benutzt das seltene Verb *נקט/יקט* im Hif'il bzw. Hof'al. Von seiner Qal-Bedeutung her, wie sie in Gen 32,26 belegt ist, kann an ein Ausrenken der Gliedmassen gedacht werden. Für den vorliegenden Zusammenhang signifikanter als die Todesart aber, die auch durch den einzigen weiteren Hif'il-Beleg in Num 25,4 nicht zu klären ist, dürfte der eben in diesem Vers in den Blick kommende Vorstellungs-Zusammenhang sein (der möglicherweise wiederum auf religionsgeschichtliche Zusammenhänge verweist). Auch hier, wie in 2 Sam 21,6, geht es um einen Tod, der „für JHWH“ zu vollziehen ist (*הוֹקֵט אוֹתָם לַיהוָה*), und zwar „gegenüber der Sonne“ (*בְּפְנֵי הַשֶּׁשֶׁת*), damit der Zorn JHWHs von Israel weiche. Diese Formulierung scheint den „brennenden“ Zorn des Gottes Israels mit der „sengenden“ Kraft der Sonne in Verbindung zu bringen; hier könnte die altorientalisch weit verbreitete Vorstellung der richtenden Sonnengottheit auf JHWH bezogen worden sein. In Bezug auf 2 Sam 21 wiederum ergibt sich die Möglichkeit, die „Aussetzung“ der sieben Sauliden „vor“ oder „für“ JHWH als ihre Exposition vor den und ihre Vernichtung durch die richtenden Augen JHWHs als Sonnengottheit zu lesen⁴⁶. Über die Nennung der Gibeoniter ist die

⁴⁵ Eine – wenn auch wohl ungewollt mythologisierende Beschreibung – findet sich bei Schulz, Samuel, 261 z. St.: „Die Leichen haben also den Regen vom Himmel herabgelockt“. Expliziter in seinen Vermutungen mythologischer Hinter- oder Untergründe der Erzählung und mit – wenn auch teilweise kritischem – Bezug auf Kapelrud: ZAW 26 (1955) – ist Hertzberg, Samuelbücher, 316: „Man gewinnt den Eindruck, die Hinrichtung der Männer in der Zeit, in der man normalerweise die erste Erntegabe zu bringen pflegt, stelle geradezu ein Opfer dar, das in ähnlicher Weise eine besondere Wirkung haben sollte wie die Tat des Chiel 1. Kð. 16,34 und das Opfer des Moabiterkönigs 2. Kð. 3,27“. Im Gefolge Kapelruds fokussiert Hertzberg wohl zu sehr auf den Aspekt des „Königsopfers“ als Fruchtbarkeitsopfers, ohne zu differenzieren, dass die beiden von ihm genannten biblischen Beispiele der Tötung eines Königssohnes keineswegs mit „Fruchtbarkeit“ zu tun haben, spricht aber S. 317 auch allgemeiner von „Menschenopfer“. Damit vermischt er die Annahme eines „Regenzaubers“, wie auch Poulsen, Hour with Rispah, 189, der 199 seinerseits die These aus Cazelles, PEQ 87 (1955) von der wofelnden Anat damit verbindet. Mythologische, genauer: magische Vorstellungen bringt auch Stolz, Samuelbuch 281f ins Spiel: der Zeitpunkt des Beginns der Gerstenernte sei gewählt, damit „das noch nicht gebannte Unheil (nicht) erneut den Wuchs der Feldfrucht stören und weiteren Hunger über das Land bringen könnte. Damit nimmt sich die Hinrichtung wie eine magische Maßnahme zur Abwehr von Unheil und Gotteszorn aus; die Vorstellungen sind recht urtümlich“.

⁴⁶ Zwar soll hier nicht mit der Übersetzung der LXX von 2 Sam 21,6 (9.13.14) mit *(ἐξ)ηλιάζω* argumentiert werden, aber, die Stimmigkeit der obigen Zusammenhänge vorausgesetzt, kann doch wohl gesagt werden: die LXX-Übersetzung hat ein Wortspiel kreiert und zugleich einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang getroffen.

Erinnerung an die Stadt Gibeon in den Text eingespielt⁴⁷, die wiederum über den Spruch Jos 10,12 von der bei Israels Kampf stillstehenden Sonne über Gibeon mit Sonnenmythologie verbunden zu sein scheint. Diese Spur mag deutlich genug aus dem textuell-vorstellungsmäßigen Zusammenhang hinausweisen auf religionsgeschichtliche Hintergründe⁴⁸.

Dies alles zusammengenommen ist die Hypothese nicht unplausibel, dass zunächst auf der Erzählebene mit dem Auftreten der Gibeoniter auch deren religiöse Vorstellungen (wie sie sich den Erzählern darstellen) in den Text eingeführt werden: die Gibeoniter sind es, die jene außergewöhnliche Tötungsart praktizieren und sie auf die Sonnengottheit beziehen, sie selbst identifizieren aber auch diese Gottheit mit JHWH, genauer, sprechen über JHWH als eine Gottheit, vor deren Angesicht die von ihnen vorgeschlagenen Schritte vollzogen werden sollen. Ihnen kann offenbar aus der israelitischen Erzählerperspektive auch unterstellt werden, dass ihr Weg, der Hungersnot ein Ende zu bereiten, zum Erfolg führt, dass der brennende Zorn der sengenden Sonnengottheit JHWH besänftigt werde. Dahinter mag das religionsgeschichtlich durchaus korrekte Wissen der israelitischen Erzähler um einen ursprünglichen Sonnenkult in Gibeon stehen, dessen Züge umso leichter aufgenommen werden konnten, als auch der Gott Israels solare Züge angenommen hatte⁴⁹. Auch für die Gibeoniter aber geht es nach der Darstellung des Textes nicht einfach um ein „Fruchtbarkeitsopfer“, sondern um eine der Tat entsprechende Ahndung des Gemeinschaftsfrevels, den Saul begangen hat, als er die Gibeoniter fast ausgerottet hätte. Dieser Frevel hat eine ökologische Katastrophe provoziert und wäre schon deshalb nicht durch ein „Fruchtbarkeitsopfer“ zu sanieren; ihm soll aber gleichwohl Einhalt geboten werden zu einem Zeitpunkt, der der neuen Ernte günstig ist⁵⁰.

⁴⁷ Es braucht also nicht die Konjekturen von Giv'at Scha'ul zu Gibeon, um diese Linie zu ziehen!

⁴⁸ Die biblischen Textstellen zu Gibeon und Spuren eines Sonnenkultes hat seinerzeit Jan Dus zusammengetragen: Dus, J.: Gibeon – eine Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksals, VT X (1960) 353-374. Im einzelnen sind seine Thesen sicher kritisch zu betrachten, aber das Material bleibt erhaltenswert.

⁴⁹ Vgl. schon Stähli, P.: Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments, OBO 66, Fribourg/Göttingen 1985. Reichhaltiges ikonographisches Material dazu bei Keel, O./Uehlinger: Chr., Göttinnen, Götter und Gottessymbole, QD 134, Freiburg 1992, passim und bei dens.: Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: Dietrich, W./Klopfenstein, M. A. (Hgg): Ein Gott allein?, Bern 1994, 269-306. Vgl. auch Smith, M.: The Early History of God, San Francisco 1990.

⁵⁰ So kann wohl die in der Literatur zuweilen diskutierte, ausführlich bei McCarter: II Samuel 443ff, kürzer auch bei Caquot/de Robert: Livres de Samuel, 581 referierte These aufgenommen werden, 2 Sam 21,1ff sei auf dem Hintergrund des aus altorientalischen Quellen belegten Vorgehens bei Vertragsbruch zu deuten. A. Malamat (Malamat, A.: Doctrines of Causality in Biblical and Hittite Historiography: VT 5 (1955) 1-12) hat auf die „Plagen-Gebete“ des hethitischen Königs Muršiliš II hingewiesen, in denen eine wütende Pest auf einen zurückliegenden königlichen Vertragsbruch zurückgeführt wird, und damit das in 2 Sam 21,1ff vorliegende „Kausalitätsdenken“ erhellen wollen; F. C. Fensham (Fensham, F. C.: The Treaty Between Israel and the Gibeonites, BA 27 (1964) 96-100) hat dafür votiert, die Tötung der Sauliden und v.a. ihre Aussetzung ohne Begräbnis als Strafe für Sauls Eidbruch in Analogie zu in Israels Umwelt belegtem Vorgehen bei

10. 2 Sam 21,11-14b: Trauer erinnert Recht über den Tod hinaus

Rizpa macht durch ihre Handlung darauf aufmerksam, dass sich mit dem Vollzug des Todesurteils keineswegs nur ein Problem löst, sondern ein neues Problem stellt. Die Toten sollen auf dem Berg vor JHWH exponiert sein – damit aber wird ihnen das „Versammeltwerden zu den Vätern“ verwehrt, wird ihnen die Beisetzung im Familiengrab und damit die Ruhe im Totenreich vorenthalten. So jedenfalls versteht nach dem Fortgang der Erzählung David die Sachlage, als man ihm das Tun der Rizpa meldet. Der Übergang von Rizpas Auftritt zum erneuten Aktivwerden Davids vollzieht sich narrativ dabei so, dass er zunächst als Adressat der Nachricht, die um Rizpas Handeln kreist, erscheint, während Rizpa mit ihrem Tun logisches Subjekt des Satzes ist, und dass er (lediglich) bei seinem Namen und nicht mit der offiziellen Bezeichnung „König“ genannt wird, während Rizpa geradezu feierlich mit beiden familialen Bezügen, die sie kennzeichnen (Tochter des Aja; Nebenfrau des Saul), ausgestattet wird. Erst dann ist von einer Aktivität Davids die Rede. Sie bezieht sich aber nicht (unmittelbar) auf die Getöteten Sieben, sondern auf ihren Ahnherrn, Saul, selbst. Wieder ist, diesmal in zwei längeren Relativsätzen, über einen intertextuellen Verweis auf die Vergangenheit Bezug genommen. Nach 1 Sam 31 waren Saul und Jonathan sowie weitere Angehörige des Hauses Saul im Krieg gegen die Philister gefallen, und die Sieger hatten ihre Körper an den Mauern ihrer Stadt Bet Shean aufgehängt (31,10). Die Bewohner von Jabesch Gilead hatten sie dann von dort weggeholt und sie in ihrem Gebiet begraben (31,11-13). So wie diese Gileaditen „hingegangen“ waren (וַיִּלָּכְדוּ) und die Toten „genommen“ hatten (וַיִּקְחוּ; 2 Sam 31,12), geht nun auch David hin (וַיֵּלֶךְ, v. 12) und nimmt (וַיִּקַּח) die Gebeine, um sie erneut beisetzen zu lassen⁵¹, und zwar nunmehr in der Gruft des Ahnherrn der Sauliden, Kisch, und zudem in seinem Stammland Benjamin. Die Fokussierung ist auf Saul gerichtet; es geht um ihn, um seinen Sohn und darüber hinaus (erst) auch um die eben Getöteten Sieben. Als Anliegen Davids erscheint es in erster Linie, Saul selbst und seinem Sohn Jonathan, mit dem er besonders verbunden war, die letzte Ehre zu erweisen. Es ist, als hätte die Trauerwache der Rizpa bei ihren Söhnen und den Söhnen der Saul-Tochter den David darauf gestoßen, dass das Problem der nicht zu den Vätern versammelten Familienmitglieder sich viel weiter erstreckt als über die eben Getöteten. Die auffällige Häufung von Eigennamen Getöteter aus dem Hause Saul, die in v. 8 beginnt und sich bis an den Schluss der Erzählung fortsetzt, indiziert narrativ, dass Rizpa eine Zusammenführung des gesamten Hauses Saul erreicht hat, durch die wenigstens im Tode jedem einzelnen Namen und Würde wiedergegeben werden.

Vertragsbrüchen zu verstehen. Beide Hinweise sind erhellend, machen aber noch nicht die Zeitangabe „zur Gerstenernte“ verständlich.

⁵¹ Weiter zu explorieren (was hier nicht geleistet werden kann) wäre die eigenartige Umdeutung der Handlung der Gileaditen als „Diebstahl“ der Leichen in 2 Sam 21,12. Zudem fällt auf, dass auch in 1 Sam 31,11-13 die Zahl „sieben“ eine Rolle spielt, insofern von den Gileaditen berichtet wird, sie hätten nach ihrer Aktion sieben Tage gefastet (v. 13).

Aus der Rückschau dieser letzten Szene gewinnt auch Rizpas Anstrengung, die Tiere der Nacht und des Tages von den Toten fernzuhalten, noch einmal eine neue Dimension. Sie verhindert, dass der Körper der Toten durch die Tiere zerstückelt und davongetragen wird, ja mehr noch, sie erreicht es, dass die Körper „ihrer“ Toten versammelt werden zu den Toten der saulidischen Familie, der sie angehören: statt der noch postmortalen Zerstreuung und damit endgültigen Auslöschung entsteht aus ihrer Initiative eine wenigstens postmortale Vereinigung des Hauses Sauls, des ersten Königs Israels.

Darin, wie Rizpa hier geschildert wird, ist sie des öfteren mit der griechischen Antigone verglichen worden⁵²: Antigone nimmt sich des toten Bruders an, dem Herrscher Kreon zum Trotz. Dabei kann Rizpa jedoch noch weniger als die sophokleische Antigone reduziert werden auf eine Frau, der Familienbindung wichtiger ist als Staatsräson. Rizpa wersetzt sich nicht der Logik, dass durch ein politisches Verbrechen des saulidischen Königshauses, mit dem sie über ihre Söhne verbunden ist, die kosmische Ordnung gestört und durch den Tod der sieben Sauliden wiederherzustellen ist. Nur aber wenn David, der amtierende König, diesem Königshaus des Saul, das trotz aller Verfehlung ein von Gott erwähltes war (vgl. 2 Sam 21,6MT!), die letzte Ehre erweist, kann wieder Ruhe im Land einkehren. Diesen hochpolitischen *und* zugleich ganz auf die saulidische – und über ihre Söhne auch ihre – Familie bezogenen Zusammenhang macht Rizpa durch ihre Trauer-Arbeit dem David sichtbar⁵³.

11. 2 Sam 21,14b: Gott lässt sich erbitten

Erst danach aber kommt auch die Erzählung an ihr Ende. Noch einmal tritt Gott als Subjekt, als Handelnder auf den Plan, als letztes Subjekt der Geschichte. Die Beobachtung, dass hier, am Schluss, nicht von JHWH, sondern von Elohim die Rede ist, kann als narratives⁵⁴ Signal dafür gelesen werden, dass nicht einfach Identität zwischen dem Gott, den David im Orakel begegnet ist, dem Gott, den die Gibeoniter meinen mit der Tötung der Sauliden besänftigen zu müssen, und womöglich der Gottheit, die den Regen sendet, besteht (wenn auch

⁵² Vgl. etwa Schulz: Samuel, 261; Hertzberg: Samuelbücher, 316; auch Exum: Tragedy, 111. Ausführlicher Poulssen: Hour with Rispah, der Rizpa 191-194 nicht nur mit der sophokleischen Antigone, sondern 195ff auch mit der Anouilh und der Brechts vergleicht – allerdings ohne eingehende Textarbeit; ausführlicher auch Abraham: Rizpah's Story, 28f, die eine gängige Datierung der Redaktionstätigkeiten in die persische Zeit korreliert mit der Zeit des sophokleischen Dramas. In der Tat ist die Frage, inwieweit den Autoren von 2 Sam 21,10ff die Figur der Antigone bekannt gewesen sein kann oder mag, bisher m. W. nicht recherchiert worden.

⁵³ Auf einen anderen, in der Literatur (zumal der älteren, katholischen) zuweilen angesprochenen intertextuellen Zusammenhang sei nur hingewiesen: die Frauen am Kreuz Jesu, insbesondere Jesu Mutter, wie sie in Joh 19,25-28 erscheint, erinnern an Rizpa als „mater dolorosa“.

⁵⁴ Die ältere Exegese hat darin ein entstehungsgeschichtliches Signal für elohistische Herkunft gesehen, vgl. etwa die Überlegungen bei Budde: Samuelbücher, 306 oben und 309 zu 14b.

für die Perspektive der Erzähler wohl angenommen werden kann, dass all diese „Gesichter“ in JHWH, dem Gott Israels, zusammenkommen), sondern sich Gott als anders erweist. Gottes Gegenüber ist im letzten Satz der Erzählung das Land, das hier, am Ende der Geschichte, zum ersten und einzigen Mal (jedenfalls im MT; anders LXX) benannt und damit explizit sichtbar wird. Dieser letzte Satz der Erzählung (וַיִּשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהִים לְאֶרֶץ אַחֲרֵי־כֵן) wird zumeist so übersetzt, dass das Präpositionalobjekt (לְאֶרֶץ) als freie Fügung gilt, die das Objekt der Zuwendung Gottes bezeichnet: „Und Gott ließ sich erbitten *für* das Land nach (all) dem“. Erwägenswert wäre aber auch die Annahme einer Passivkonstruktion, in der das Präpositionalobjekt das logische Subjekt bezeichnet („sich erbitten lassen von jnd.“)⁵⁵. Dann wäre das „Land“ als das (mytho)logische Subjekt des Satzes aufzufassen, das jetzt gemeinsam mit Gott sichtbar wird und gleichsam das Handeln Gottes anstößt (damit aber auch aus der Schlussperspektive als bereits zu Erzählungsbeginn „anwesend“ bestätigt ist).

Jetzt, nachdem die Blutschuld „bedeckt“ ist, auf die die Hungersnot aufmerksam gemacht hat; jetzt, nachdem aber auch die Toten ihre Ruhe gefunden haben, gleichsam in den Schoß der Erde zurückgekehrt sind⁵⁶ jetzt auch erst ist Gott bereit, das Geschehen zu ratifizieren. Die auffällige syntaktische Stellung des „danach“ (אַחֲרֵי־כֵן) unterstreicht im vorliegenden Text gerade dies. Gott hat die in dieser Erzählung ausgebreiteten Aktionen nicht gefordert, sondern einen Frage- und Handlungsprozess angestoßen, der seine eigene Dynamik entwickelt hat⁵⁷. Gott wird erst da wieder zum Subjekt, wo es um Versöhnung geht⁵⁸. Diese Versöhnung aber ist entscheidend durch Rizpa angestoßen worden: sie hat nicht nur David widerstanden, sondern mit ihrem ausgebreiteten Saq auf dem Felsen des Berges auch Gott herausgefordert: der Tod der Sieben kann noch nicht alles sein; ihre Aussetzung auf dem Berg „vor JHWH“ kann nicht Gottes letztes Wort sein. Rizpa hat Recht behalten und den Toten zu ihrem Recht verholfen.

12. Entstehungsgeschichtliche Nach-Gedanken

Insofern mit v. 2 die Antithese zwischen David und Saul, wie sie die Samuelbücher insgesamt bestimmt, noch einmal pointiert aufgespannt wird, insofern hier auch buchübergreifende Verknüpfungen in die dtr Geschichtsschreibung hinein erfolgen, ist das historisch-kritische Urteil einer Herkunft dieses Verses aus dem Umfeld dtr Tätigkeit nicht von der Hand zu weisen. Da seine Verankerung im Textverlauf mit einer (wenn auch keineswegs sklavischen) „Wiederaufnahme“ (2a/3a) verbunden ist, hat die Annahme Plausibilität, dass er in einen

⁵⁵ Die anderen Belege für die Basis עָתָר mit der Präposition לְ und Objekt sind Gen 25,21; Jes 19,22; Esr 8,23; 1 Chr 5,20; 2 Chr 33,13.19; alle mit personale Objekt; daneben nur noch 2 Sam 21,14 und wortgleich 2 Sam 24,25.

⁵⁶ Vgl. für diese Vorstellung Hiob 1,21 und Sir 40,1.

⁵⁷ Dies betonen zu Recht Schmidt/Ellmenreich: Rizpa, 83.

⁵⁸ Mit Gespür für bibeltheologische Dimensionen, wenn auch wohl in ungenauer Terminologie formuliert Hertzberg: Samuelbücher, 317: „Das letzte Wort ist das von der Gnade Gottes“.

bereits vorgegebenen Text sekundär eingefügt wurde. Er profiliert den Kontrast zwischen Saul und David und führt das Thema des gebrochenen Eides ein.

Auch für v. 7 wird sich einem diachron geschulten Blick die Überlegung aufdrängen, ob es sich bei diesem Vers nicht (wiederum) um einen sekundären Einschub handeln könnte. Denn, so lautet das klassische literarkritische Argument, dieser Vers „stört“ in doppeltem Sinn: er ist redundant im Erzählverlauf und unterbricht den Handlungszusammenhang. Die oben dargestellten narratologischen Beobachtungen zeigen zwar seine geschickte Verankerung im Text, sprechen aber nicht definitiv gegen eine sekundäre Einfügung in einen vorgegebenen Zusammenhang. Auch dieser Vers arbeitet mit dem Stichwort des Eides und verstärkt den Kontrast Saul-David.

Unter Abhebung dieser beiden Verse würde sich eine Erzählung ergeben, der einige intertextuelle Dimensionen fehlen. Gerade die sehr dichte Intertextualität von 2 Sam 21,1-14 aber dürfte mit der jetzigen textuellen Position der Erzählung zusammenhängen: gegen Ende von Davids Leben tun sich noch einmal unbewältigte Konflikte der Vergangenheit auf, die bearbeitet werden wollen. So mag die Annahme sinnvoll erscheinen, dass noch weitere der textverknüpfenden Passagen sich einer sekundären Bearbeitung verdanken. Dazu kommt als möglicherweise entstehungsgeschichtlich relevante Beobachtung die Zweigipfligkeit der Erzählung. Die Aktion der Rizpa und auch die dadurch in Gang gebrachte Aktion Davids sind für die Lösung der in 2 Sam 21,1 aufgebauten Spannung nicht erforderlich⁵⁹. Wohl aber macht dieser Teil der Erzählung Sinn im Blick auf die erzählerische Position von 2 Sam 21,1-14 gegen Ende des Lebens Davids: der König macht seinen Frieden mit dem Haus Saul. Man könnte demnach mit einer Grundform der Erzählung rechnen, die etwa die Verse 2 Sam 21,1.3-6*.8-9.14* umfasst hätte und deren Thema die Hungersnot, die aufgedeckte Schuld Sauls gegenüber den Gibeonitern und die Tötung der sieben Sauliden war⁶⁰. Die oben zusammengestellten mythologisch-religionsgeschichtlichen Li-

⁵⁹ In der älteren historisch-kritisch argumentierenden Literatur wird diese Zweigipfligkeit m.W. nicht thematisiert. Caspari, W.: Die Samuelbücher, KAT VII, Leipzig 1926, 644 hat nur wie gleichsam hingeworfen die Notiz, dass die Verse 11-14 „Anhang zum Anhang“ seien (ansonsten ist sein Kommentar zu 2 Sam 21,1-14 eher krude). Stoebe: Buch Samuelis, 460 spricht vage davon, dass die Verse 10-14 „durchaus eigenes Gepräge hätten“, und möchte sie als „israelitisierende Ergänzung“ ansehen, ohne dies aber näher auszuführen. Erst Hentschel: Hinrichtung, diskutiert 2 Sam 21,11-14 eingehend als spätere Erweiterung einer Grunderzählung, deren Anfang er allerdings verloren sieht, die also nur auf die Verse 3-6.8-10 beschränkt ist. Vgl. auch Hentschel: 2 Samuel, 90. J. Vermeylen nimmt diese Überlegungen auf, macht aber zu Recht auf das Problem von v. 10 aufmerksam. Seine entstehungsgeschichtliche Lösung läuft darauf hinaus, keine schriftliche Vorlage der Erzählung anzunehmen, sondern eine mündliche Tradition im Umfang der Verse 3-6.8-9, die erst von einem ersten Dtr (DtrH) verschriftlicht worden wäre und dabei gleich die Form 21,1-2a.3b-6.8-14 erhalten hätte. Eine zweite dtr Bearbeitung (DtrP) hätte v. 2b.3a und v. 7 hinzugefügt. Vgl. Vermeylen, J.: La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2, BETL CLIV, Leuven 2000, 405-410.631. Mir leuchtet allerdings das Ausweichen auf eine mündliche Vorstufe aufgrund des nicht mehr sicher rekonstruierbaren Anfangs der Grunderzählung nicht ein.

⁶⁰ Diese Erzählung kann wohl, wie in der älteren Literatur vermutet, vor 2 Sam 9 gestanden haben: dafür spricht, dass man die wohlwollende Behandlung Mephiboschets, wie

nien wären auch in ihrer Komplexität bereits Bestandteil dieser Erzählung – außer dem Motiv des herabfließenden Wassers. Religionsgeschichtlich gesprochen: das „Wettergott-Motiv“ gehört zur Texterweiterung (wie überhaupt das Regen-Motiv offensichtlich weitgehend komplikationslos in der hebräischen Bibel mit JHWH verbunden werden kann).

Die Erzählung wäre sekundär in ihren jetzigen Zusammenhang gestellt und durch Hinzufügung des Abschnitts 10-13.14a sowie der Verse 2 und 7 mit denjenigen Akzenten versehen worden, die David versöhnt mit dem Hause Sauls zeigen. Insbesondere wäre dieser redaktionellen Tätigkeit auch die Profilierung der Figur Rizpas zu verdanken⁶¹. Ihr ohnehin überraschend starker narrativer Stand bekäme in dieser Textentstehungshypothese noch mehr Gewicht, ist es doch erst sie und ihre Tat, die dazu führt, dass Gott sich erbitten lässt⁶². Sie wäre als weiblicher und weitgehenden ohn-mächtiger, aber ihren Handlungsraum nutzender Antipode Davids neu eingeführt worden in einer erzählten Situation, da

sie in 2 Sam 9 erzählt wird, als Gegengewicht zu dem soeben Geschilderten verstehen kann, darauf könnte auch die Wiederholung der Notiz von 2 Sam 8,16-18 in 2 Sam 20,23-26, also unmittelbar vor dem Beginn des jetzigen 21. Kapitels, weisen; darauf könnte zudem weisen, dass die Vorwürfe Schimis an David, er sei ein „Blutmensch“ (vgl. 2 Sam 16,5-13), nicht zuletzt auch den Tod der Sieben im Auge haben. Dieser Einschätzung hat T. Veijola mit der These widersprochen, dass die Stellen, die von Jonathans Sohn Meribbaal/Mephiboschet sprechen, literarisch unecht seien, Produkte einer Redaktion, die Davids bleibende Treue zu Jonathan zu betonen versucht (vgl. Veijola, T.: David, Helsinki-Göttingen 1990, 74). Interessanterweise wiederholen sich die Positionen dieser Diskussion auch in der narratologisch orientierten Forschungsliteratur: führt etwa Noll, K. L.: *The Faces of David*, JSOT.S 242, Sheffield 1997, 121ff mit dem Werkzeug des literary criticism die „unmögliche“ Chronologie der Samuelbücher vor Augen und denkt an eine zumindest logisch-chronologische Plazierung von 2 Sam 21,1-14 vor 2 Sam 9, so möchte Fokkelman: *Throne and City*, 283f zeigen, dass diese Erzählung nirgendwohin besser als an das Ende des 2. Samuelbuches passt. Da diese Diskussion hier nicht entschieden werden kann, muss auch auf Spekulationen über einen ursprünglichen Ort der Grunderzählung von 2 Sam 21,1ff verzichtet werden.

⁶¹ Der älteren Exegese hat dieses Faktum zuweilen als Argument dafür gedient, die Erzählung dem Jahwisten zuzusprechen. Vgl. etwa Budde, *Bücher Samuel*, 306. In der Tat hat die klassische Quellenscheidung etwa in Gen 2-3 die Abschnitte über die erste Frau ebenfalls auf die Arbeit des Jahwisten zurückgeführt (und der amerikanische Literaturkritiker Harold Bloom hat ja sogar die These von einer *Autorin* „J“ entwickelt“). In jedem Fall wäre die Beobachtung von der besonderen Bedeutung der Rizpa in der Redaktion von 2 Sam 21,1-14 entstehungsgeschichtlich noch näher auszuwerten.

⁶² Der Tendenz nach hat Ketter: *Samuelbücher*, 299 Recht, wenn er akzentuiert: „Also hatte weniger die Sühne der Blutschuld, als die beispiellose Liebe der Mutter und deren Anerkennung durch David den zürnenden Gott versöhnt“. – Ketter zeigt sich im Abschnitt seines Kommentars zu 2 Sam 21,1-14 jedoch als ein Exeget, der noch 1940 auf die katholische Furcht vor den „Nazis“ als Feinden der Kirche fixiert ist, ihren Antisemitismus aber nicht nur nicht wahrnimmt, sondern sogar noch schürt, wenn er einerseits beklagt, dass christliche Mütter es zulassen, wenn „Raubtiere in Menschengestalt“ sich an ihre Kinder heranmachen und ihnen die Gottesfurcht rauben (vgl. 299), andererseits aber davon spricht, es „entbehre nicht eines gewissen Reizes in einer Zeit, da ähnliche Fragen ganze Völker bewegen“, dass Saul die Gibeoniter ausrotten, er also „diese völkische Minderheit innerhalb Israels gewaltsam beseitigen wollte“...

kein männlicher Saulide mehr handlungsfähig ist. Damit entspricht Rizpas erzählte Position der der zahlreichen „Helden“ Davids, wie sie innerhalb von 2 Sam 21-24 in 2 Sam 21,15-22 und 23,8-39 erscheinen und ihrerseits die Stärke Davids durch ihr erzähltes Tun relativieren, ja, zeigen, wie sehr David auf ihre Unterstützung angewiesen war. Die „kleinen“ Figuren sind es am Schluss⁶³, denen der große König Ruhe, Frieden, ja Leben verdankt.

⁶³ In Bezug auf den erzählten Lebens-Schluss Davids könnte Rizpa auch der Abischag von Schunem an die Seite gestellt werden – nicht zuletzt wird von beiden Frauen das gleiche Schicksal erzählt, sexuelles Objekt in der Verfügungsgewalt mächtiger Männer zu sein (vgl. 2 Sam 3,7ff über Rizpa mit 1 Kön 2,17 über Abischag – hier mit der Komplizinnenschaft der Königsmutter Batscheba). In Bezug auf die traditionellen Buchgrenzen kann Rizpa auf Hanna, die Mutter Samuels (1 Sam 1-2) bezogen werden: Frauen am Anfang und am Ende des Lebens bedeutender Männer, Frauen aber auch mit erstaunlichen Handlungsräumen und Eigen-Initiativen. Vgl. dazu Müllner: Samuel, passim.