

Frau Weisheit und der Männer Krieg.

Eine narratologische Untersuchung

über die Figuration von weisheitlich geprägten Frauengestalten

im Kontext von Konfliktdarstellungen am Beispiel von 1Sam 25 und 2Sam 20

These für den Master of Theology der Missionshochschule Stavanger (N)/

Wissenschaftliche Hausarbeit zum 1. theologischen Examen 2011

Vorgelegt bei Prof. Dr. Andreas Kunz-Lübcke

im Fach Altes Testament

am Missionsseminar Hermannsburg

von Thị Thiên Hương Nguyễn-Fürst, geb. Nguyễn

Inhaltsverzeichnis

I	Einleitung	6
1.	Forschungsstand zu 1Sam 25	6
1.1.	Die Einheitlichkeit des Textes	6
1.2.	Ist 1Sam 25 ein historischer Text?	7
1.3.	Artur Weiser (1966): 1Sam 25 als eine davidische Legitimationsschrift im Kontext der Aufstiegsgeschichte	8
1.4.	Timo Veijola (1975): ist 1Sam 25 eine deuteronomistische Redaktion?	9
1.5.	Willi-Plein (1995): 1Sam 25 als Teil der „Davidhausgeschichte“ (DHG)	9
1.6.	Walter Dietrich: 1Sam 25 als Teil eines „Höfischen Erzählwerks“ (HE)	10
1.7.	Das Verhältnis von 1Sam 25 zu 2Sam 11f.	12
1.8.	1Sam 25 und die Frau von Thekoa in 2Sam 14,1-23	13
1.9.	Ist 1Sam 25 ein metaphorischer Text?	14
1.10.	Johannes Klein: 1Sam 25 und der „Verfasser der Vergleiche“ (V _v)	14
1.11.	1Sam 25 und die Vätergeschichte	15
1.12.	Ist 1Sam 25 Ein prophetisch-weisheitlicher Text?	16
1.13.	1Sam 25 und die Rolle Abigajils	17
1.14.	Peetz: Abigajil, die Prophetin: Mit Klugheit und Schönheit für Gewaltverzicht.	17
1.15.	Entstehung, Datierung und historische Einordnung des Textes	18

2.	Forschungsstand zu 2Sam 20	19
2.1.	Die Einheitlichkeit von 2Sam 20	19
2.2.	Gehören 2Sam 20 und 2Sam 15-19 zusammen?	19
2.3.	Gehören 2Sam 20 und 1Kön 1 zusammen?	20
2.4.	Die Datierungsfrage	21
3.	Methodische Vorgehensweise	21
II	Die Abigajil-Erzählung in 1Sam 25	22
1.	Der Aufbau der Erzählung	22
2.	Die Frage nach der Verortung von 1Sam 25,1.43.44	24
2.1.	Ist die Notiz über den Tod Samuels irrtümlich an diese Stelle geraten?	24
2.1.1.	Grammatikalische Unterscheidung zwischen 1Sam 25,1a und 1Sam 28,3a	25
2.1.2.	Lassen sich die Vershälften V. 1a und 1b zusammen lesen?	26
2.1.3.	Das Verhältnis von V.1b zum gesamten Kontext	27
2.1.4.	Besteht ein Zusammenhang zwischen V.1b und den V.2-3?	28
2.2.	Gehört 1Sam 25,43 zur Abigajil-Erzählung?	29
2.3.	Gehört 1Sam 25,44 zur Abigajil-Erzählung?	30
3.	Das Problem von עלה in 1Sam 25,13 und ירד in 1Sam 25,20	31
4.	Die Einführung der Hauptfiguren	33
5.	Die Konfliktentwicklung	36
5.1.	Der Auftakt	36
5.2.	Das altorientalische Gastrecht	37

5.3.	Das Leben in der Wüste und der Dienst der Männer Davids	38
5.4.	Fordert David Schutzgeld ein?	39
6.	Die Reaktion Nabals	41
6.1.	Nabal beleidigt David	41
6.2.	Nabal, ein ich-zentrierter Mensch	43
6.3.	Die Folgen von Nabals Egoismus	43
7.	Die Reaktion Davids	44
7.1.	Davids Vergeltungsabsicht	45
7.2.	Der Fluch Davids	45
8.	Die Reaktion Abigajils	47
8.1.	Abigajils Eile	47
8.2.	Abigajils Demutshaltung als Wiedergutmachung	49
8.3.	Selbstbezeichnungen אדני; אמרתך	50
8.4.	Abigajils Schuldbekennnis	51
8.5.	Die Wirkung der Rede Abigajils, Gegenschwur	52
8.6.	Abigajils Segensgeschenk	53
8.7.	Die Prophetie Abigajils	54
8.7.1.	Die Aussage in 1Sam 25,28 im Vergleich zu 2Sam 7,11.16	54
8.7.2.	Das Geschick Davids und das seiner Feinde	55
8.7.3.	Parallelen zu neuassyrischen Königsprophetien	57
8.7.4.	Die Nagidschaft Davids	59

9.	Davids Reaktion im Anschluss der Begegnung	62
10.	Die Stimme des Erzählers	64
II	Ausblick auf 2Sam 20,1-22	68
1.	Der Aufbau der Gesamterzählung 2Sam 20, 1-22	68
2.	Die Reaktionen von Joab und der אִשָּׁה חַכְמָה	69
3.	Die Rede der אִשָּׁה חַכְמָה	70
III	Exkurs	73
1.	Das Motiv der Opferung eines Einzelnen zugunsten Mehrerer	73
2.	Das Motiv der weisen Frauen in Israel	75
3.	Das Motiv der gewaltverhindernden Frauen	76
IV	Ergebnis der Untersuchung	78
1.	Die Einheitlichkeit von 1Sam 25	78
2.	Ist 1Sam 25 ein historischer Text?	78
3.	Ein Versuch zur Datierung von 1Sam 25	79
4.	Gattung von 1Sam 25 und 2Sam 20	80
5.	Schlussreflexion und Ausblick	81
V	Literaturverzeichnis	83
VI	Eigenständigkeitserklärung	94

I Einleitung

Frauenthemen haben im Laufe meines Studiums immer größere Bedeutung gewonnen, was sich in einer Reihe eigener Arbeiten über Frauen niedergeschlagen hat. Abigajil, eine Frau wie die Hebräische Bibel sie beschreibt: Sie war klug und schön, ist m.E. würdig, dass ihr eine gründliche Untersuchung gewidmet wird. Auch der Mut und die Weisheit der weisen Frau in Abel Bet Maacha verdienen Beachtung, obwohl wir nicht einmal ihren Namen kennen. In der folgenden Arbeit soll die Figuration von weisheitlich geprägten Frauengestalten im Kontext von Konfliktdarstellungen am Beispiel Abigajils und der weisen Frau in Abel Bet Maacha narratologisch untersucht werden.

1. Forschungsstand zu 1Sam 25

Als erstes möchte ich einen Überblick über den aktuellen Stand der Forschung über den zu bearbeitenden Text 1Sam 25/2Sam 20 bieten, um dann den Rahmen meiner Arbeit einzugrenzen.

1.1. Die Einheitlichkeit des Textes

Eine gewisse Eintracht herrscht bei den Exegeten, dass die Verse 1a und 43.44 nicht zum ursprünglichen Text gehören¹ und dass man von einem einheitlichen Kernstück V. 2-42 ausgehen kann. So meinen Budde und Schulz, dass dieses Stück aus einem Guss und sehr gut erhalten sei.² Demgegenüber zweifeln Wellhausen, Nübel und Niebuhr die Einheitlichkeit der

¹Vgl. BUDDE, Die Bücher Samuel, 163f.168 und SCHULZ, Die Bücher Samuel, 356.367 und EHRlich, Randglossen, 251.

²Vgl. BUDDE, Die Bücher Samuel, 163 und SCHULZ, Die Bücher Samuel, 362.

Verse 2-42 an.³ In der neueren Forschung lehnen Fischer, Willi-Plein und Peetz die These einer Uneinheitlichkeit ab.⁴

1.2. Ist 1Sam 25 ein historischer Text?

Die damalige kleinräumige Gesellschaft Südjudas bestand aus begüterten Dorfbewohnern, als Tagelöhner umherziehenden Hirten, Außenseitern der Dorfkultur, sowie der Gruppe sogenannter Apiru. Sie alle lebten in der unwirtlichen Wüste Judas und im Trockenland im Süden. Aufgrund der ausführlichen Beschreibung der Landschaft und der Gesellschaftsstruktur gehen Schroer, Staubli und Stolz von einer Historizität der Erzählung aus.⁵ Eine Gegenmeinung vertreten Fischer, Schulte und Berlin. Sie zweifeln den historischen Wert der Erzählung an.⁶

³Vgl. NÜBEL, Davids Aufstieg, 50. Gleicher Meinung sind auch WELLHAUSEN und NIEBUHR, vgl. WELLHAUSEN, Der Text der Bücher Samuelis, 134 und NIEBUHR, Zur Glossierung, 65-70. STOEBE stimmt BUDDE zu, gibt aber auch NIEBUHR und NÜBEL Recht: Zwar ist der Erzählablauf von 1Sam 25 nicht ohne Spannung, doch stellt das Erzählkorpus eine geschlossene Einheit dar, vgl. STOEBE, Das erste Buch Samuelis, 454. Auch VEIJOLA versucht die Ungereimtheiten im Inhalt und sprachlichen Bereich aufzuzeigen, vgl. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 48ff. Dieser hält die Verse 21-22.23b.24b-26.28-34.39a für sekundär. Ferner meint VEIJOLA, dass die Streichung dieser sekundären Verse den kunstvolleren Aufbau der Geschichte zeigen würde, während hingegen FOLKELMAN in seiner stilistischen Untersuchung eine kunstvolle Struktur erkennen will. Besonders in der Rede Abigajils findet sich die Bestätigung der kunstvollen Erzählung, so auch Feigenbaum, vgl. FEIGENBAUM, Die Zweideutigkeit, 171-187; FOLKELMAN, Narrative art, 528. Entferne man die Verse 26.28-34 aus der Erzählung, wirkt sie flach, vgl. VAN SETERS, Historiography in the ancient world, 352, Anm. 81.

⁴Vgl. FISCHER, Abigajil, 55, WILLI-PLEIN, Frauen um David, 352 und PEETZ, Abigajil, 239.

⁵Vgl. SCHROER, Die Samuelbücher, 105-115, STAUBLI, Das Image, 239ff. Besonders in den Amarna-Briefen werden die Apiru erwähnt, vgl. FINKELSTEIN/SILBERMAN, David und Salomo, 47 und STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 160.

⁶Vgl. FISCHER, Abigajil, 46f.50, auch BIDDLE, Ancestral motifs, 636. Schulte meint, dass 1Sam 25 ein Produkt der dichterischen Phantasie sei. Vgl. SCHULTE, Die Entstehung, 91. Berlin vertritt die Meinung, dass die Erzählung David als den von Gott erwählten König bejahen soll, vgl. BERLIN, Characterization, 77.

1.3. Artur Weiser (1966): 1Sam 25 als eine davidische Legitimationsschrift im Kontext der Aufstiegs Geschichte

Für Weiser ist 1Sam 25 ein Teil der „Aufstiegs Geschichte“.⁷ Alle „Aufstiegs Geschichten“ haben ein Ziel, nämlich David als von JHWH erwählt und von ihm zum Nachfolger Sauls bestimmt darzustellen. Doch gehe es hier nicht um die Legitimation der Königsherrschaft Davids, sondern Salomos, dieser habe das Interesse, sein eigenes Königtum zu stärken, weshalb Weiser die Erzählung in die salomonische Zeit einordnet.⁸ Schroer nimmt an, dass 1Sam 25 zur Legitimation Davids diene und daher der „Aufstiegs Geschichte“ zuzuordnen sei.⁹ Nach Peetz markiere 1Sam 25 einen Teil des Werdens des Königtums Davids, weil die Heirat der Witwe des Kalebiters sein Königtum von Hebron stützt und ihn somit seiner Herrschaft über das ganze Land ein Stück näher bringt. Deshalb nennt sie die Abigajil-Erzählung die „Aufstiegs Geschichte in der Aufstiegs Geschichte“ und reiht diese somit in die Aufstiegs Geschichte ein.¹⁰ Dagegen meint Dietrich, dass die Aufstiegs Geschichte (1Sam 16,1-13; 17; 25) auf keinen Fall ein Produkt der frühen Königszeit sein könne, sondern sie sei in die mittlere Königszeit, also in die Zeit König Hiskijas zu datieren. Darüber hinaus sieht Dietrich die „Aufstiegs Geschichte“ als pro davidisch und nicht als Hofpropaganda an. Vor diesem Hintergrund müsse die Funktion der Abigajil-Erzählung neu betrachtet werden.¹¹

⁷Vgl. WEISER, Die Legitimation, 330ff. Die Weissagung vom beständigen Haus in 1Sam 25,28 sei als die Vorwegnahme der Nathan Weissagung in 2Sam 7,16 zu verstehen. Ebenso verweise die Verheißung über die Nagidschaft (s. II 8.7.4.) in 1Sam 25,30, die in der Abigajil-Erzählung keine Berührungspunkte habe, auf 2Sam 5,2; 6,21; 7,8.

⁸Vgl. WEISER, Die Legitimation, 350. Conrad ordnet die Erzählung in das 9. Jh., vgl. CONRAD, Zum geschichtlichen Hintergrund, 321-332.

⁹Vgl. SCHROER, die Samuelbücher, 109.

¹⁰Vgl. PEETZ, Abigajil, 239.

¹¹Vgl. DIETRICH, Die frühe Königszeit, 218f. Den Anlass für ein solches literarisches Schaffen sieht Dietrich im Untergang des Nordreichs 722 v.Chr. Die Flüchtlinge hätten nordisraelitische Überlieferungen mitgebracht und ihnen sei auch die Autorenschaft zuzuschreiben.

1.4. Timo Veijola (1975): ist 1Sam 25 eine deuteronomistische Redaktion?

Veijola geht davon aus, dass die Verse 21-22.23b.24b-26-28-34.39a deuteronomistische Redaktion seien (DtrG = babylonisches Exil im 6. Jh.).¹² Die deuteronomistische Bearbeitungsschicht in 1Sam 25 solle die Unschuld Davids hervorheben, die künftige Stellung Davids und seines Hauses voraussagen und den Dynastiegründer verherrlichen, um damit die Hoffnung auf die Wiederherstellung der davidischen Dynastie zu wecken. Dabei werde David als ein JHWH-treuer und erfolgreicher König dargestellt, aufgrund dessen er einen guten Lohn zu erwarten habe.¹³ Dagegen spricht Peetz: „Weder sprachlich noch inhaltlich steht die Abigajil-Erzählung dem Deuteronomium nahe“.¹⁴

1.5. Willi-Plein (1995): 1Sam 25 als Teil der „Davidhausgeschichte“ (DHG)

Willi-Plein geht von einer Einheitlichkeit der Erzählung aus und sieht die Abigajil-Episode als Bestandteil eines vorexilischen Geschichtswerkes an, welcher im Erzählprozess durch Geschichten von Frauen um David aufgebaut werde und Abschnitte der sogenannten „Aufstiegs-

¹²Vgl. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 51ff. Bechmann folgt der Meinung Veijolas. Vgl. TFG, 33ff. Nach Mettinger sind die Verse 32-34.39a und laut McKAY die Verse 28-31 deuteronomistisch. Vgl. METTINGER, King and Messiah, 37 und McCARTER, First Samuel, 265. Zur methodischen Vorgehensweise Veijolas: Er setzt bei 1Kön 1f. an und sondert zunächst eine pro davidisch-prosalomonisch sekundäre Schicht aus, welche er deuteronomistisch zuordnet. Dann durchsucht er die Davidgeschichten nach Stoffen, die sprachlich und inhaltlich Ähnlichkeiten mit 1Kön 1 haben und erklärt diese wiederum für deuteronomistisch. Willi-Plein fällt auf, dass die Texte, die Veijola zu seinen Untersuchungen verwendet (1Sam 1 - 1Kön 2), nach Leonhard Rost traditionell zur TFG, und einige verschiedene Abschnitte in die Aufstiegs Geschichte gehören. Vgl. WILLI-PLEIN, „1Sam 18-19 und die Davidhausgeschichte“, 138. Vgl. LEONHARD, Die Überlieferung, 82-138. Schäfer-Lichtenberger hält 1Sam 25,20-35 für eine vordtr Bearbeitung bereits schriftlich vorhandener Überlieferungszusammenhänge. Eine Zuschreibung der Bearbeitung an eine oder mehrere dtr Redaktionen ist weder formal noch inhaltlich gesichert. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Die Samuelbücher, 156.

¹³Vgl. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 53f. 138. Auch Hübener ordnet die gesamten David-Erzählungen dem Deuteronomistischen Geschichtswerk zu, vgl. HÜBENER, David – die Lizenz, 91.

¹⁴PEETZ, Abigajil, 242.

und Thronnachfolgeschichtete“ enthalte.¹⁵ Peetz vermutet, dass eine mündliche Überlieferung der Abigajil-Erzählung schon in der frühstaatlichen Epoche mit einem historischen Kern existiert haben könnte.¹⁶ Willi-Plein nennt dieses Erzählwerk „Davidhausgeschichte“.¹⁷ Die Abigajil-Episode spielt in der HDG insofern eine bedeutende Rolle, weil David durch seine dort beschriebene Heiratspolitik, zunächst Abigajil, dann Achinoam, seinem Königtum ein Stück näher kommt. Die Heirat mit Abigajil, einer Judäerin, sicherte David den Aufstieg zum König in Hebron.¹⁸

1.6. Walter Dietrich: 1Sam 25 als Teil eines „Höfischen Erzählwerks“ (HE)

Dietrich hält genau wie Veijola die Verse 17b.25a.26.28b-34.39a für sekundär. Allerdings führt er diese Verse nicht auf eine deuteronomistische Redaktion zurück, sondern auf einen Redaktor oder Schreiber, welcher nach dem Fall des Nordreichs 722 v. Chr. ein „höfisches Erzählwerk“ hervorbringen wollte.¹⁹ 1Sam 25 steht seiner Meinung nach weder gedanklich

¹⁵Vgl. WILLI-PLEIN, Die Frauen um David, 352, Anm. 21. Nach Rost ist die TFG ursprünglich ein eigenständiges Geschichtswerk, während Dietrich die Existenz eines Thronfolgegeschichtswerks in Frage stellt. Vgl. ROST, Die Überlieferung, 82-138; vgl. DIETRICH, Von David, 32-57. Als TFG werden in der Forschung die Kapitel 2Sam 9-20 sowie 1Kön 1-2 bezeichnet. Schroer hält den Terminus „Hofgeschichte“ für treffender, weil die Geschichte in diesen Kapitel sich nicht immer um die Thronfolge, sondern vielmehr um die innerfamiliäre und innenpolitische Gefährdung der Herrschaft Davids dreht. Vgl. SCHROER, Die Samuelbücher, 164f.

¹⁶Vgl. PEETZ, Abigajil, 241.

¹⁷Vgl. WILLI-PLEIN, Michal, 402. Der Verfasser möchte mit der HDG die Entwicklung des davidischen Königtums rekonstruieren, bei der Frauenerzählungen im Zentrum stehen. Persönliche Familienbeziehungen spielen in der HDG bei der Machtsicherung des Königs eine entscheidende Rolle, wodurch ihr judäischer und vorexilischer Charakter deutlich wird. Vgl. WILLI-PLEIN, Michal, 352.360. Peetz zweifelt an der Datierung ins 9. Jh., weil nicht klar ist, ob damals die kulturellen Bedingungen gegeben waren, sodass ein literarisches Werk im Umfang der HDG geschrieben worden sein könnte. Außerdem stellt sich die Frage, welches Interesse man daran hat, Davids Königtum nachzeichnen zu wollen. Vgl. PEETZ, Abigajil, 242.

¹⁸Vgl. WILLI-PLEIN, Michal, 352-355. Vgl. auch LEVENSON, ISamuel 25, 24-28 und LEVENSON/HALPERN, The Political, 507-518. Levenson und Halpern wollen Achinoam als die Frau Sauls identifizieren, dagegen steht die Meinung Schroers. Vgl. SCHROER, Die Samuelbücher, 109. Vgl. PEETZ, Abigajil, 239.

¹⁹Vgl. DIETRICH, Die zweifache Verschönerung, 247. Das von Dietrich erachtete „Höfische Erzählwerk“ enthält

noch sprachlich dem Deuteronomium nahe, noch hält er die prodynastische Betrachtung für wahrscheinlich. Dietrich nimmt an, dass höfische Schreiber während der Königszeit eine pro-davidische Position einnahmen.²⁰ Die Sekundärschicht in 1Sam 25 wolle David als einen Edelmann darstellen, der auf Rache verzichte. David treffe keine Schuld daran, dass das Königtum Sauls untergegangen sei. Ferner soll die Treue Gottes zu seinem Wort betont werden. Abigajil prophezeie, dass JHWH ihrem Herrn David ein beständiges Haus schaffen werde, David müsse nicht unschuldiges Blut vergießen und Nabal töten, sondern er sei am Tod Nabals schuldlos.²¹ Die zweifache Verschonung Sauls in Kap 24 und 26 formt zusammen mit der Abigajil-Erzählung insofern ein kunstvolles Triptychon, als diese Kapitel nicht nur thematisch, sondern auch sprachlich sehr eng miteinander verwandt sind. Aus diesem Grunde nimmt Dietrich an, dass der Autor mehrere Erzählungen und Erzählkränze als Vorlage hatte.²² 1Sam 24 ordnet Dietrich dem Erzählkranz vom „Freibeuter David“ zu, während 1Sam 26 dem Erzählkranz vom „Aufstieg und Niedergang der Sauliden“ zugehöre.²³ Der Verfasser füge die beiden Erzählkränze mit der Abigajil-Erzählung neben anderem Material zu einem großen Erzählwerk über die frühe Königszeit in Israel, dem sogenannten „Höfischen Erzählwerk“, zusammen.²⁴ Dieses Geschichtswerk drücke ein „gelassen-großmütiges Verständigungsangebot“ Judas an Israel aus, „ihr Nordisraeliten habt vom Hause Davids nichts zu befürchten, aber viel zu erhoffen! Laßt uns frühere Fehler eingestehen, ungerechtfertigte Verdächtigungen aufgeben, tiefverwurzeltes Mißtrauen ablegen – und gemeinsam eine neue Zu-

den Block 1Sam 1 bis 1Kön 12. Vgl. DIETRICH, Die frühe Königszeit, 259.

²⁰Vgl. DIETRICH, Die frühe Königszeit, 217.

²¹Vgl. DIETRICH, Die frühe Königszeit, 270-273.

²²Ausführliche Darstellung bei DIETRICH, Die frühe Königszeit, 229-259. Auch Peetz meint: Die Abigajil-Erzählung stellt zusammen mit dem Rahmen 1Sam 24 und 26 ein Triptychon dar, welches den auf Gewalt verzichtenden David im Mittelpunkt positioniert. Vgl. PEETZ, Abigajil, 239.

²³Vgl. DIETRICH, Widerstreit, 244.

²⁴Vgl. DIETRICH, Widerstreit, 247.

kunft suchen!“²⁵ weshalb Dietrich das „Höfische Erzählwerk“ in die Zeit der neuassyrischen Herrschaft im 8./7. Jh einordnet.²⁶ Als weiteren Grund für diese Datierung nach 722 nennt Dietrich: „dass der literarische und historische Horizont des Werkes sehr weit, seine Sprache ausdifferenziert und überdies schon prophetisch beeinflusst“²⁷ sei.

1.7. Das Verhältnis von 1Sam 25 zu 2Sam 11f.

In der jüngeren Forschung stellt Kunz unter Einbeziehung des Beitrages von Nicol die beiden Geschichten nebeneinander²⁸ und kommt zu dem Ergebnis, dass trotz identischer Motive die beiden Texte unterschiedliche Erzählintentionen aufweisen.²⁹ Die Unterschiede bestehen darin, dass in 2Sam 11f. Urija wegen einer Frau sterben muss, während in 1Sam 25 David von einer Frau gehindert wird, Nabal zu töten. Der biblische Text beschreibt Nabal als einen dummen Menschen, Urija wird hingegen als gewitzt erachtet. Zakovitsch ist der Meinung, dass 1Sam 25 das Spiegelbild zu 2Sam 11f. sei, mit dem der junge David dem späteren König David gegenüber gestellt wird.³⁰ Kunz geht von unterschiedlicher Verfasserschaft aus, 2Sam 11f. diene 1Sam 25 als Vorlage. Es solle ein positives Bild von David und seiner Heiratspolitik

²⁵DIETRICH, Die frühe Königszeit, 267f.

²⁶Vgl. DIETRICH, Die frühe Königszeit, 259-273 und DIETRICH, Widerstreit, 247.

²⁷DIETRICH, Von David, 49f. Vgl. auch PEETZ, Abigajil, 242 „Vermutlich konnte der „Höfische Erzähler“ auf einen mündlich überlieferten Abigajilstoff zurückgreifen, den er mit anderen Materialien zu einem „Höfischen Erzählwerk“ verknüpft hat“. PEETZ, Abigajil, 242.

²⁸Vgl. NICOL, David, Abigail and Bathsheba, 130-145 und KUNZ, Die Frauen, 287-299. Berlin und McKay konzentrieren sich auf die Gestalten Batscheba und Abigajil, vgl. BERLIN, Characterization, 76ff. und McKAY, Jewish Reading, 265-280.

²⁹Vgl. KUNZ, Die Frauen, 287.

³⁰Vgl. ZAKOVITSCH, zitiert nach KLEIN, David versus Saul, 163. Dagegen Peetz: „Der junge Freischärler David in 1Sam 25, der mitnichten als machtlos und unschuldig bezeichnet werden kann, stellt kein Gegenbild zum König David in 2Sam 11f. dar. Die Charakteristik Batschebas, die in 2Sam 11f. eher eine passive Rolle spielt, erlaubt nicht, sie im Hinblick auf Abigajil als Anitheldin zu stilisieren“. PEETZ, Abigajil, 240.

nachgezeichnet werden. Die Abigajil-Episode stehe der Theologie der Chronikbücher nahe. Auf Grund der literarischen Abhängigkeit von 2Sam 11f. ordnet Kunz 1Sam 25 in die nach-exilische Zeit ein.³¹

1.8. 1Sam 25 und die Frau von Thekoa in 2Sam 14,1-23

Lyke entdeckt in den neunziger Jahren viele Gemeinsamkeiten zwischen 1Sam 25 und 2Sam 14,1-23. Er zählt 1Sam 25,23-35 und 2Sam 14 zu den sogenannten „woman-at-court“-Texten, so auch die Texte in 1Kön 3,16-28; 2Kön 6,26-30; Ester 5,1-8 und 8,3-6.³² Das sind mutige Frauen, die ihr Begehren vor höher gestellten Personen äußern.³³ Kunz ist der Auffassung, 1Sam 25,23-35 habe der Petition der Frau von Thekoa als Vorlage gedient.³⁴ Die Rolle der Frau hat sich verändert; während Abigajil selbständig und eigenverantwortlich handelt, werden die Worte Joabs der Frau aus Thekoa in den Mund gelegt, sie wird zu einem Medium herabgesetzt. Kunz hält eine weitere Deutung für nicht ausgeschlossen: „Steht in 2Sam 14,1-23 Joab oder die weise Frau im Mittelpunkt? Entweder hat Joab der weisen Frau den gesamten Gesprächsverlauf einschließlich der zu erwartenden Antworten Davids in den Mund gelegt oder er hat ihr den Auftrag gegeben, den König umzustimmen und sie hat eigenverantwortlich gehandelt.“³⁵ Er geht aufgrund der intertextuellen Zusammenhänge und der syntakti-

³¹Vgl. KUNZ, Die Frauen, 297.299.

³²Vgl. LYKE, King David, 91.118f. 112f. Das Suchen eines Gesprächs mit dem König mit der Absicht Leben zu retten, ist ein gemeinsames Merkmal beider Erzählungen. Auch huldigen beide Frauen David, legen ein Schuldbekenntnis ab und bitten darum, reden zu dürfen. Ebenso ist die Reaktion des Königs gleich. Gunn interpretiert die Gemeinsamkeit zwischen Abigajil und der Frau von Thekoa als „traditional stereotyping“. Vgl. GUNN, The Story, 42f.

³³Vgl. PEETZ, Abigajil, 240.

³⁴Vgl. KUNZ, Die Frauen, 346.355. Schäfer-Lichtenberger bemerkt zahlreiche syntaktische Gemeinsamkeiten zwischen 1Sam 25,20-35 und 2Sam 14,1-22, vgl. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Die Samuelbücher, 148ff.

³⁵KUNZ, Die Frauen, 345.

schen Charakteristika von einer vordtr Bearbeitung bereits schriftlich vorhandener Überlieferungszusammenhänge aus.³⁶

1.9. Ist 1Sam 25 ein metaphorischer Text?

Die neueren Arbeiten wollen zwischen der Abigajil-Episode und den David-Erzählungen eine Beziehung sehen, in der sich die Konflikte zwischen Saul und David widerspiegeln. Sie identifizieren Nabal mit Saul, Van Wolde trennt jedoch die Rede Abigajils in zwei Ebenen: a) die wörtliche Ebene, in der es um das Verhältnis zwischen David und Nabal geht. b) die metaphorische Ebene, die das Verhältnis zwischen David und Saul behandelt.³⁷

1.10 Johannes Klein: 1Sam 25 und der „Verfasser der Vergleiche“ (V_v)

Klein meint, dass es viele direkte Vergleiche und Vergleichsbrücken zwischen Saul und David innerhalb des Blocks 1Sam 9 - 2Kön 2 gibt. Mit Hilfe der Vergleiche bzw. Vergleichsbrücken werden die Ursachen für den Untergang Sauls und den Aufstieg Davids erklärt, sie legalisieren gleichzeitig die Herrschaft Davids und seinen festen Dynastiebestand.³⁸ Diese Annahme führt auf einen planenden Verfasser zurück. Klein datiert aufgrund der Vergleiche

³⁶Vgl. auch SCHÄFER-LICHTENBERGER, Frauen im Gespräch, 156. Die dtr Gelehrsamkeit mit ihrer hochdifferenzierten Argumentation setzt eine frühere, institutionell verankerte Ausbildung von ‚Gelehrten‘ in Jerusalem voraus. Einzelne Erzählungen wurden wahrscheinlich in dieser Aus- und Weiterbildung zu einem Handlungszusammenhang verbunden und theologisch reflektiert. Die Bearbeitung der Gespräche Davids mit Abigajil und mit der weisen Frau aus Thekoa können als Zeugnis dieser Gelehrsamkeit gelten.

³⁷Vgl. WOLDE, A leader, 366 und STOEBE, Das erste Buch Samuelis, 453, sowie Vgl. BECHMANN, Abigail, 26f. und GUNN, The Fate of King Saul, 103. GRENN, Enacting Imaginatively, 10-12. Entgegen Nicol, der sich gegen eine solche metaphorische Lesart von 1Sam 25 ausspricht. Vgl. NICOL, David, Abigail and Bathsheba, 135f.

³⁸Vgl. KLEIN, David versus Saul, 40-52.106.

diesen Textkomplex in die Zeit nach dem Untergang des Nordreichs (722 v.Chr.).³⁹ Er geht davon aus, dass der Ort der Abfassung der Sünden Judas sei.⁴⁰

Klein bemerkt die Ähnlichkeiten zwischen 1Sam 25,18 und 2Sam 16,1 und geht daher von einem Autor aus⁴¹, nämlich vom „Verfasser der Vergleiche“, dieser habe den ursprünglichen Vers 1Sam 25,18 unter Berücksichtigung von 1Sam 10,2-4; 1Sam 16,20 und 2Sam 16,1 neu formuliert.⁴² Klein vermutet sogar, dass das ganze Kapitel 25 auf den Verfasser der Vergleiche zurückgehe, dafür sprechen zahlreiche Verbindungen zu anderen Texten der Samuelbücher wie die Batschebageschichte in 2Sam 11f. oder die Rede von der Frau von Thekoa in 2Sam 14.⁴³ Eine deuteronomistische Bearbeitung dieses Kapitels hält Klein für unwahrscheinlich.⁴⁴

1.11. 1Sam 25 und die Vätergeschichte

Zwar herrscht in der Forschung (seit Martin Noth) Eintracht, dass die angenommenen Pentateuchquellen J; E; P sich nicht bis in den Komplex Jos-2Kön hinstrecken. Doch aufgrund der möglichen Bezüge sprachlicher und inhaltlicher Art zu den Vätergeschichten ordnet Budde 1Sam 25 (bis auf einige Verse) der Pentateuchquelle J (Jahwist) zu.⁴⁵ Die Parallelen zwischen 1Sam 25 und Gen 24,30-33 (Die Brautwerbung Rebeccas, Konflikt zwischen Jakob und La-

³⁹Vgl. KLEIN, David versus Saul, 116f. Da die Flüchtlinge das Bedürfnis hatten, die traumatischen Erlebnisse zu verarbeiten, verfassten sie Texte aus den Traditionen, die sie aus dem Nordreich mitgebracht haben und trugen somit zum kulturellen Leben im Süden bei.

⁴⁰Vgl. KLEIN, David versus Saul, 117f.

⁴¹Vgl. KLEIN, David versus Saul, 48.

⁴²Vgl. KLEIN, David versus Saul, 164.194.

⁴³Vgl. KLEIN, David versus Saul, 163.

⁴⁴Vgl. KLEIN, David versus Saul, 164. Es gibt keine sprachliche Nähe zum Deuteronomium.

⁴⁵Vgl. BUDDÉ, Die Bücher Samuel, 163; SCHULTE, Die Entstehung, 90, Anm. 30.

ban, Versöhnung Jakob-Esau) stellen die Verbindung beider Texte her, wodurch ein Vergleich zwischen Nabal und Laban möglich werde.⁴⁶ Biddle meint sogar, dass 1Sam 25 vor dem Hintergrund der gesamten Tradition der Vätergeschichten konzipiert wurde.⁴⁷ Frettlöh geht aufgrund der vielen Gemeinsamkeiten davon aus, dass die Jakob-Esau Geschichte die Abigajil-Episode beeinflusst hat und leitet eine paradigmatische Segensgeschichte her. „Die Vielzahl von sachlichen und sprachlichen Entsprechungen und Anspielungen zwischen beiden Texten ist kaum zufällig. Die Begegnung zwischen Abigajil und David scheint der Versöhnung zwischen Jakob und Esau nachgebildet worden zu sein. Die Erzählungen von Jakob und Esau kreisen aber geradezu um das Segensmotiv; sie können als Kampf um den Segen gelesen werden – und zwar auf individuell-familiärer wie auch (inter)nationaler Ebene. Wiederholt Abigajil in 1Sam 25 gegenüber David die Segensgabe Jakobs an Esau, dann ist das Segnen in der Erzählung keine Marginalie, sondern konstitutiv für die Anfeindung und Befriedigung Davids.“⁴⁸

1.12. Ist 1Sam 25 ein prophetisch-weisheitlicher Text?

Laut Bechmann stellt Abigajil eine weise Frau dar, die David zurecht weist, während mit Nabal keine Hoffnung auf rechtes Verhalten besteht.⁴⁹ Auch Fischer hat bereits die weisheitliche Sprache und Umgangsform und deren prophetische Züge in 1Sam 25 thematisiert.⁵⁰ Nach Peetz füllt Abigajil die prophetische Funktion in der Zeit zwischen Samuel und Natan aus, in-

⁴⁶Vgl. BIDDLE, *Ancestral Motifs*, 624f. Abigajil erinnert an die Erzmutter Rebecca und den Erzvater Jakob, während die raue Art Davids der des impulsiven Esau ähnelt. Vgl. BIDDLE, *Ancestral Motifs*, 627-631f.; Vgl. auch PEETZ, *Abigajil*, 240.

⁴⁷Vgl. BIDDLE, *Ancestral Motifs*, 619.635f.

⁴⁸FRETTLÖH, *Der Segen Abigajils*, 350.

⁴⁹Vgl. BECHMANN, *Abigail*, 27-31; SCHROER, *Die Weisheit*, 90-95.

⁵⁰Vgl. FISCHER, *Die Rede*, 21-29. Vgl. DIES.: *Abigajil*, 55. Prophetische Eigenschaften erkennt schon Hertzberg, *Abigajil stellt in diesem Stück eine prophetische Stimme dar*. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 165.

dem sie die Herrschaft Davids und seine Nagidschaft voraussagt.⁵¹

1.13. 1Sam 25 und die Rolle Abigajils

Die meisten Exegeten sind sich einig, dass Abigajil den charakterlichen Gegenpol zu Nabal darstellt.⁵² Berlin hält Abigajil für die perfekte Frau, McKay nennt sie die königliche Frau „par excellence“, Abigajil und Rut sind ideale Frauen, wie das Buch Sprüche sie beschreibt (Spr 31,10-31). Darüber hinaus schildert McKay Abigajil als die Frau der Heereskraft. Levenson beschreibt sie als ideale Frau, ihre diplomatische Begabung betont Schroer; ihre rhetorische Fähigkeit akzentuiert Garsiel.⁵³ Die Redegewandtheit Abigajils unterstreichen Fischer, Klaus und Feigenbaum, ihre Rede ist ein rhetorisches Kunstwerk schlechthin.⁵⁴

1.14. Peetz: Abigajil, die Prophetin: Mit Klugheit und Schönheit für Gewaltverzicht.

Nach Peetz lassen die Parallelen zu Ester, Judit und der Frau von Abel Bet Maacha die Abigajil-Erzählung als „Rettergeschichte“ verstehen. Sie ordnet 1Sam 25 in die weisheitliche Lehrerzählung ein, bei der Abigajil als Lehrerin und Ratgeberin fungiert und sich David als

⁵¹Vgl. PEETZ, Abigajil, 239.

⁵²Vgl. SCHULZ, Die Bücher Samuel, 357; McCARTER, First Samuel, 396; GARSIEL, Wit, Words and a Woman, 162. FISCHER, Abigajil, 49.

⁵³Vgl. BERLIN, Characterization, 78; Vgl. McNEILL, Jewish Reading, 259-262.280; Vgl. LEVENSON, 1Sam 25, 17f.; Vgl. GARSIEL, Wit, Words and a Woman, 167; Vgl. SCHROER, Die Weisheit, 95. Dagegen schreibt Ehrlich: Abigajil sei eine durch und durch schlechte Frau, sie sei untreu, böte sich an, plane einen Liebeshandel, habe beim Tod Nabals ihre Hand im Spiel, sie sei daher als untugendhaft zu bezeichnen. Vgl. EHRLICH, Randglossen, 253.255.257.252.

⁵⁴Vgl. FISCHER, Abigajil, 53; KLAUS, Abigajil's Speech, 320-332; FEIGENBAUM, אמנות ומשמעות בנאום אביגיל, 171-186. Dagegen hält Tiktin die Rede Abigajils für verworren und weitschweifig, typische „Weiberrede“ (Budde), unübersichtliche Struktur aufgrund ihrer Aufgeregtheit (Schulz). Vgl. TIKTIN, Kritische Untersuchung, 33f.; BUDDE, Die Bücher Samuel, 166; SCHULZ, Die Bücher Samuel, 363.

Schüler belehren lässt, der später zu einem weisen König wird. Abigajil verhält sich klug und geschickt, wie es sich für eine Diplomatin bzw. Politikerin gehört.⁵⁵ „Die Abigajil-Erzählung plädiert – wie kaum eine andere Erzählung in Alten Testament – für den Verzicht auf Gewalt“.⁵⁶

1.15. Entstehung, Datierung und historische Einordnung des Textes

Es gibt keinen Konsens bezüglich der Entstehung, Datierung und historischen Einordnung von 1Sam 25. Budde schreibt V. 2-42 der Quelle J zu und geht dementsprechend von einer Datierung in das 10. Jh. aus.⁵⁷ Da Weiser die Endfassung für eine Propagandaschrift der salomonischen Herrschaft hält, ordnet er die Abigajil-Erzählung ebenfalls ins 10. Jh. ein.⁵⁸ Dietrich rechnet mit einer Endredaktion in der mittleren Königszeit.⁵⁹ Während Veijola sie ins babylonische Exil verortet⁶⁰, schließt Kunz sogar eine Abfassung in nachexilischer Zeit nicht aus.⁶¹

Bezüglich der Entstehung ist die Mehrheit der Exegeten (Staubli, Stolz und Schroer) der Meinung, dass es ursprünglich einen historischen Kern gegeben habe, welcher dann im Überlieferungsprozess ergänzt und überarbeitet worden sei.⁶²

⁵⁵Vgl. PEETZ, Abigajil, 240.241.

⁵⁶PEETZ, Abigajil, 242.

⁵⁷Vgl. BUDDE, Die Bücher Samuel, 163.

⁵⁸Vgl. WEISER, Die Legitimation, 350.

⁵⁹DIETRICH, Die zweifache Verschönerung, 247

⁶⁰Vgl. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 127-137.

⁶¹Vgl. KUNZ, Die Frauen, 299. Fischer schließt ein literarisches Wachsen der Erzählung über einen längeren Zeitraum aus, sie tendiert dazu 1Sam 25 in die nachexilische Zeit zu datieren, vgl. FISCHER, Abigajil, 47.48. Nach Hübener entstanden die gesamten David-Erzählungen gegen Ende des Exils und wurden in späterer Zeit dann noch weiter bearbeitet, vgl. HÜBENER, David – die Lizenz, 91. Gegen BECHMANN, Abigail, 6f.25.33.

⁶²Vgl. STAUBLI, Das Image, 239; STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 158f.; SCHROER, Die Samuel-

2. Forschungsstand zu 2Sam 20

Anders als für 1Sam 25 scheint seit der Forschungsarbeit von Rost⁶³ in der alttestamentlichen Wissenschaft Eintracht darüber zu herrschen, dass der Aufstand Schebas in 2Sam 20 und die Berichterstattung über ihn in die TFG einzuordnen sind. Auch die Platzierung unmittelbar nach dem Absalom Aufstand wird allgemein als historisch anerkannt.

2.1. Die Einheitlichkeit von 2Sam 20

Über die Einheitlichkeit der Erzählung gibt es jedoch unterschiedliche Meinungen. Würthwein wollte den Abschnitt mit der Ermordung Amasas (V.4-13) aus der TFG herausgenommen wissen, weil er diesen auf eine joabfeindliche Überarbeitung zurückführt.⁶⁴ Dagegen bemerkte Budde, dass David gerade seinen neuen Heerführer Amasa mit der Niederwerfung des Aufstandes beauftragte, folglich gehört V.4-13 zur Erzählung.⁶⁵ Den Exkurs über die Isolierung der zehn Frauen (V.3) hält die Mehrheit der Exegeten für einen Einschub.⁶⁶

2.2. Gehören 2Sam 20 und 2Sam 15-19 zusammen?

Zu der Frage der Zusammengehörigkeit von 2Sam 20 und 2Sam 15-19 gibt es ebenso unter-

bücher, 105-115. Gegen Kunz, dieser geht von einem literarischen Charakter der Davidüberlieferung aus. Ferner sieht Kunz literarische Analogien zwischen 1Sam 25 und 2Sam 20, vgl. KUNZ, Die Frauen, 20.22.

⁶³Vgl. ROST, Die Überlieferung, 82-139.

⁶⁴Vgl. WÜRTHWEIN, Die Erzählung, 45; Vgl. auch WINCKLER, Geschichte I, 174 und COOK, Notes, 167f. Winckler und Nootes sind außerdem der Ansicht, dass der Aufstand Schebas nicht nach dem Absalom Aufstand stattfand, sondern nach dem Scheitern Sauls und Eschabaals den letzten Versuch der Nordstämme darstelle, auch ohne saulidischen König die Eigenständigkeit gegen David zu behaupten.

⁶⁵Vgl. BUDDE, Samuel, 298.

⁶⁶Vgl. EIBFELD, Komposition, 45; HENTSCHEL, 2Samuel, 87; WÜRTHWEIN, Erzählung, 45; BARDTKE, Aufstand, 16; SEILER, Die Geschichte, 222. Nach Langlamet sind die Verse 3.4-5.8-13 der prosalomonisch-dynastischen Redaktion zuzuweisen, zitiert nach BIETENHARD, Des Königs General, 228.

schiedliche Meinungen. Einige Kommentatoren vertreten die These, dass 2Sam 20 redaktionell an das Ende der Abschalomrevolte angefügt worden ist.⁶⁷ Dagegen äußern sich Seiler und Ku. Sie erklären aus verschiedenen Gründen die Zugehörigkeit von 2Sam 20 zu 2Sam 15-19 für plausibel.⁶⁸ Kunz spricht sich aus narratologischen Gesichtspunkten gegen die Annahme einer einheitlichen Verfasserschaft der Geschichte vom Aufstand Abschaloms und Schebas aus.⁶⁹ Nach Kunz setzt 1Sam 25 die Erzählung 2Sam 11 und 2Sam 20 voraus: „Abigail stellt die Gegenkonstruktion zu Batscheba dar. Sie wird mit der weisen Frau in 2Sam 20 identifiziert. Abigails weisheitlich orientierte Strategie zur Gewaltvermeidung hat ihr Vorbild in der Szene in 2Sam 20,16ff.“⁷⁰

2.3. Gehören 2Sam 20 und 1Kön 1 zusammen?

Bei der Frage nach der Zugehörigkeit von 2Sam 20 zu 1Kön 1 ist zu klären, wo die TFG endet. Nach Mowinckel stellt 1Kön 1 einen neuen Anfang dar.⁷¹ Nach Stoebe leuchtet die These vom „Einschub“ der Kapitel 2Sam 21-24 nur solange ein, als man den Zielpunkt von 2Sam 9-20 in Salomo und seinem Regierungsantritt sieht.⁷² Hentschel vertritt die These, dass eine ursprüngliche Hofgeschichte (2Sam 13-20) recht bald zu einer Thronfolgerzählung erweitert wurde, nachdem Salomo die Regierung angetreten hatte.⁷³ Langlamet nimmt an, dass es eine alte Geschichte von der Revolte Abschaloms gab (2Sam 15-20), die über mehrere Stadien bis

⁶⁷Vgl. COOK, Notes, 167 und BARDTKE, der Aufstand 15-20. Ebenso betrachtet Stoebe 2Sam 20 als Nachtrag, vgl. STOEBE, 2Samuel, 35.47.437f.444.

⁶⁸Vgl. SEILER, Die Geschichte, 217 und KU, Weisheit, 196.

⁶⁹Vgl. KUNZ, Die Frauen, 247f. Ferner spricht Kunz den deuteronomistischen Charakter von 2Sam 20 ab.

⁷⁰KUNZ, Die Frauen, 298.297. Nach Kunz hat die David- und Batscheba-Geschichte 2Sam 11f. ihre Vorlage in 1Kön 21.

⁷¹Vgl. MOWINCKEL, Historiography, 11.13.

⁷²Vgl. STOEBE, Das zweite Buch Samuelis, 9.33.35.

⁷³Vgl. SCHARBERT/HENTSCHEL, Rut/1Samuel, 37.

zur heutigen TFG erweitert wurde.⁷⁴ Dagegen vertritt Rost die Meinung, dass 1Kön 1f. ein fester Bestandteil der TFG ist und somit die Fortsetzung von 2Sam 20,22 bildet.⁷⁵

2.4. Die Datierungsfrage

Die Datierungsfrage von 2Sam 20 gestaltet sich kompliziert. Nach Rost sei die Thronfolgeerzählung „in majorem gloriam Salomonis“ geschrieben.⁷⁶ Auch Seiler meint, dass die TFG z. Zt. Salomos angesetzt werden muss.⁷⁷ Dagegen meint Gunn: Diese sei lange nach der Reichsteilung (evtl. sogar erst in der exilischen Epoche) geschrieben.⁷⁸ Ähnlich ordnet Kunz die Abfassung von 2Sam 20 am ehesten in die Exilszeit oder in die frühen Perserzeit ein.⁷⁹ In der neuen Veröffentlichung hält Kaiser eine Datierung ins späte 8.Jh. für vertretbar. Manche Exegeten betrachten die Thronfolgeerzählung sogar als Fiktion der persischen Periode.⁸⁰

3. Methodische Vorgehensweise

Bei der Materialrecherche zu den, meiner Arbeit zugrundeliegenden Kapiteln 1Sam 25 und 2Sam 20 war besonders auffällig, dass es über die weise Frau in Abel Bet Maacha in 2Sam 20, im Vergleich zu 1Sam 25 wesentlich weniger Untersuchungen, vor allem keine Einzelstudie oder Abhandlung (vielleicht, weil sie keinen persönlichen Namen hat) gibt. Entsprechend der zahlreichen Materialsammlungen wird in meiner Arbeit der Schwerpunkt auf 1Sam

⁷⁴Vgl. LANGLAMET, zitiert nach Seiler, Die Geschichte, 219.

⁷⁵Vgl. ROST, Die Überlieferung, 100-102 und KU, Weisheit, 196.

⁷⁶Vgl. ROST, Die Überlieferung, 83-139.

⁷⁷Vgl. SEILER, Die Geschichte, 321.

⁷⁸Vgl. GUNN, The Story, 32f.

⁷⁹Vgl. KUNZ, Die Frauen, 277. Ähnlich auch SCHROER, Die Weisheit, 83.

⁸⁰Vgl. VAN SETERS, The Biblical Saga, 327.

25 gelegt und dieser ausführlich analysiert. Die gleichermaßen umfassende Bearbeitung beider Kapitel würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weshalb ich mich bei 2Sam 20 auf den Abschnitt von V.14-22 beschränke. Die Kapitel werden nacheinander bearbeitet, wobei die Gemeinsamkeiten der beiden Frauen herausgearbeitet werden. Im Folgenden wird ein Exkurs über die verschiedenen Motive⁸¹ dargestellt. Abschließend werde ich meine Ergebnisse darlegen und eine Schlussreflexion geben.

Der Forschungsstand zeigt, dass die Frage nach der Einheitlichkeit bzw. Uneinheitlichkeit des Textes von 1Sam 25 letztlich immer noch ungeklärt ist. Mit dieser Arbeit wird ein Versuch unternommen, die Einheitlichkeit des Textes unter inhaltlichen und thematischen Gesichtspunkten zu betrachten. Die Einheitlichkeit von 2Sam 20 kann aus dem genannten Grund nicht ausführlicher behandelt werden. Mit Hilfe der exegetischen Methode werden die Figurationen auf die Reaktionen und Handlungen der jeweiligen Protagonisten/innen in Konfliktsituationen hin untersucht.

II Die Abigajil-Erzählung in 1Sam 25

1. Der Aufbau der Erzählung

Die Erzählung 1Sam 25 ist stark von den Reden und den Handelnden geprägt – wie viele Prosatexte der Hebräischen Bibel – sodass die Szenendarstellungen beinahe nahtlos in die narrativen Passagen übergehen.⁸² Sie lassen sich daher nicht immer eindeutig abgrenzen, sodass sich nach meiner Darstellung folgender Aufbau ergibt.⁸³

Die Erzählung beginnt mit der Rahmennotiz über Tod und Begräbnis Samuels in

⁸¹Eine ausführliche Darstellung der Motive findet sich bei KUNZ, *Die Frauen*, 19-31.

⁸²Ähnlich auch FISCHER, *Abigajil*, 47.

⁸³Andere Darstellungen, s. KUNZ, *Die Frauen*, 286 und PEETZ, *Abigajil*, 45-47.

Rama. In V.1b folgt eine kurze Notiz über das Reiseziel Davids, offenbar kennt der Leser David bereits.⁸⁴ Dagegen werden Nabal und Abigajil als neue Protagonisten detailliert beschrieben (V.2-3). Die erste Szene (V.4-11) gestaltet sich parallel zur fünften Szene (V.39-42). Beide Male schickt David Boten nach Karmel, beim ersten Mal, um Zahlung einzufordern, und beim zweiten Mal als Brautwerber um Abigajil. Die Handlungen in V.12b.13 laufen zeitgleich zu den Handlungen in V.14-17 und V.18-19. Während die Männer Davids nach ihrer Rückkehr ihrem Herrn Bericht über das Ergebnis des Treffens erstatten, wird Abigajil in der gleichen Zeit von einem Knecht über den Vorfall informiert. Abigajil ist unterwegs zu David (V.20). David kommt – ein Selbstgespräch führend – ihr entgegen (V.21-22). Die dritte Szene (V.23-35) zeichnet die Begegnung Abigajils mit David auf, ist die längste Redepassage und bildet zugleich den Höhepunkt der ganzen Erzählung. In der vierten Szene (V.36-38) berichtet Abigajil Nabal von dem Vorfall. Die Erzählung wird nun in schnellen Strichen zu Ende geführt. Die Details ziehen plastisch und rapide vorüber. Das königliche Gelage, der betrunkenene Nabal, der ernüchternde Bericht der Ehefrau, der Hirnschlag⁸⁵ Nabals und der Schlag JHWHs. Nabal ist tot. David lobt Gott. Entsprechend der ersten Szene (V.4-11) schickt David Boten nach Karmel (V.39-42), um Abigajil als Ehefrau zu sich zu holen. Die Erzählung endet mit der Brautwerbung um Abigajil, diese beeilt sich und wird schnell Davids Frau. Die beiden Rahmenverse (V.43-44) informieren über die Frauen Davids. Vor Abigajil hat David Achinoam zur Frau genommen. Als letztes folgt die Notiz über Davids erste Frau Michal (V.44), die Saul Palti zur Frau gegeben hat.

Die Abigajil-Erzählung erweist sich aufgrund der Wiederaufnahmerelationen als kohärent. Das Hauptthema der Erzählung ist: weise Abigajil, Prophetin und Gesandte JHWHs

⁸⁴Ähnlich auch FISCHER, Abigajil, 50. Aus den Reden Nabals (V.10) und Abigajils (V.28f.) ist zu erschließen, dass David als Verfolgter Sauls in der Gegend bekannt war.

⁸⁵Vgl. SCHROER, Die Samuelbücher, 108, die Symptome sind nicht die eines Herzschlags, obwohl der Text vom Herz spricht.

handelt im Konfliktfall gewaltverhindernd und rettet viele Menschenleben. Dem Hauptthema ordnen sich weitere Themen unter: a) Die Treue Gottes zu den von ihm gegebenen Verheißungen. b) David verschont Nabal. c) David nimmt eine wohlhabende Judäerin zur Frau. Durch die Wiederaufnahmen werden die scheinbar unterschiedlichen Themen sprachlich und thematisch miteinander verbunden, sodass sich insgesamt eine kunstvolle Erzählung ergibt.

2. Die Frage nach der Verortung von 1Sam 25,1.43.44

2.1. Ist die Notiz über den Tod Samuels irrtümlich an diese Stelle geraten?

Die Geschichte beginnt mit der Information über den Tod und das Begräbnis des Propheten Samuel (V.1). Jener Mann, der sich gegen Saul gewandt (1Sam 16,1ff.) und David gesalbt hatte, ist tot, das prophetische Amt ist damit verwaist.⁸⁶ David muss von nun an ohne den Propheten, der ihn gefördert und beraten hat, zurechtkommen.⁸⁷ Zwar wird in der Forschung betont, dass diese Notiz aufgrund des redaktionellen Prozesses im DtrG zur Vorbereitung der Erzählung um die Frau von En-Dor (1Sam 28,1) an diese Stelle geraten sei;⁸⁸ bei einer genaueren Betrachtung der Erzählung zeigt sich jedoch, dass diese Information zum Gesamtverständnis des Textes als Teil des Kanonteils der Vorderen Prophetie nicht ganz unwichtig ist.

⁸⁶FISCHER, Abigajil, 47f. Gegen Bar-Efrat: Die Information über den Tod Samuels steht weder im Zusammenhang mit der vorangegangenen noch der neuen Erzählung. Vielleicht wird sie hier aus chronologischen Gründen eingefügt, weil nach der Meinung des Verfassers Samuel eben gestorben ist, nämlich nach dem Treffen zwischen Saul und David in der Wüste En-Gedi und vor dem Zusammenstoß zwischen David und Nabal. BAR-EFRAT Das erste Buch Samuel, 323.

⁸⁷Vgl. SCHMIDT, Art. Abigajil, in <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/12204/cache/504012a8ccf4c2dfa2c40a2242d3a8c4/>, [abgerufen am 15.03.2011] und HERTZBERG, Die Samuelbücher, 161 und PEETZ, Abigajil, 52. Es gilt daher gegen Schroer und Stolz, die keinen Zusammenhang zwischen dem Vers und der folgenden Erzählung sehen, vgl. SCHROER, Die Samuelbücher, 105 und STOLZ, Das erste und zweite Samuelbuch, 158.

⁸⁸Vgl. BUDDE, Die Bücher Samuel, 164; SCHULZ, Die Bücher Samuel, 356 und KLOSTERMANN, Die Bücher Samuelis, 107.

2.1.1. Grammatikalische Unterscheidung zwischen 1Sam 25,1a und 1Sam 28,3a

1Sam 25,1	1Sam 28,3
<p>וימת שמואל ויקבצו כל-ישראל ויספרו-לו ויקברוהו בביתו ברמה ויקם דוד וירד אל-מדבר פארן:</p>	<p>ושמואל מת ויספרו-לו כל-ישראל ויקברוהו ברמה ובעירו ושאל הסיד האבות ואת-הידענים מהארץ</p>

Auf den ersten Blick ähneln sich die beiden Notizen fast wortwörtlich, doch bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass die Angabe über den Tod Samuels in 1Sam 25,1a im Waw-Imperfekt **וימת שמואל** (Samuel starb), während sie in 1Sam 28,3 im Perfekt **ושמואל מת** (Samuel war gestorben) steht, was eher dem deutschen Plusquamperfekt nahe kommt.⁸⁹ Das Waw-Imperfekt entspricht dem deutschen Präteritum, es handelt sich also um ein Ereignis, das gerade abgeschlossen ist, während das Perfekt ein Geschehen ausdrückt, welches abgeschlossen ist und schon länger zurückliegt.⁹⁰ Wenn 1Sam 25,1a von dem Begräbnis berichtet, dann bedeutet dies, dass Samuel gerade gestorben und sein Begräbnis gerade vorbei ist. In 1Sam 28,3 handelt es sich vielmehr um eine Erinnerungsnotiz an den Tod Samuels. D.h. beide Notizen sind keineswegs identisch, sie haben zwar die gleiche Aussage, aber einen unterschiedlichen Zeitbezug.

Dieser Vergleich zeigt, dass der Tod Samuels große Wirkung nicht nur auf ganz Israel, sondern auch auf das Leben Davids ausübt. Die Persönlichkeit, die Israel zusammengehalten hat, die ein „ganzes Israel“ gefördert hat, gehört nun der Vergangenheit an. Es droht die Gefahr, dass es ein geeintes Israel nicht mehr gibt.⁹¹ Er ist auch derjenige, der gewagt hat gegen Saul anzutreten, David den Hirten, zum König zu salben (1Sam 16,1.13). Das Dramatische

⁸⁹Vgl. für die Übersetzung des Plusquamperfekt im Deutschen GK § 106f: „und Samuel war (damals längst) gestorben [...]“. Vgl. auch BUBER/ROSENZWEIG, Die Schrift, 227.238.

⁹⁰Vgl. McCARTER, First Samuel, 388.

⁹¹Vgl. HERTZBERG, Die Samuelbücher, 161. Ähnlich auch PEETZ, Abigajil, 52.

für David ist aber, dass er keine prophetische Begleitung mehr hat, und somit die Verheißung an ihn als zukünftigen König über Israel gefährdet ist (1Sam 13,14; 15,28; 16,1-4). Wie wichtig der Prophet Samuel für einen König ist, lässt sich durch die Erzählung 1Sam 28 ahnen. Saul musste sogar den Geist Samuels durch eine Totenbeschwörerin vor dem Kampf gegen die Philister anrufen, um ihn um Rat zu fragen. Vor diesem Hintergrund ist m.E. die Situation Davids und die Bedeutung von Abigajils Rede im Verlauf der Erzählung zu betrachten. Die Notiz über den Tod Samuels deutet auf das verwaiste Prophetenamt und damit die perspektivlose Lage Davids bezüglich des Königtums hin. Die prophetenlose Zeit wird von Abigajil ausgefüllt⁹², sodass V.1 thematisch gut an das Prophetenthema im Folgenden anknüpft. V.1 ermöglicht ein umfassendes Verständnis der Erzählung und gehört m.E. zur Erzählung.

2.1.2. Lassen sich die Vershälften V. 1a und 1b zusammen lesen?

„Samuel aber starb. Damit ist Davids Fürsprecher vor Saul und Gott weggenommen“.⁹³ Die Abwanderung Davids nach Süden (רָרַי) kann daher als Reaktion auf den Tod Samuels verstanden werden, da der Rückhalt für David weggefallen ist. Bei der Überlegung, ob die beiden Vershälften 1a und 1b zusammengehören, kann uns die Untersuchung des Verbs רָרַי helfen. רָרַי meint eine Abwärtsbewegung von oben nach unten im Gelände oder von Norden nach Süden.⁹⁴ Beides trifft für 1Sam 25,1b zu, weil Ramah (= Anhöhe) auf einer Anhöhe und Paran südlich von Ramah/En-Gedi liegt. David steigt hinab zu der Wüste Paran, grundsätz-

⁹²Vgl. SCHROER, Abigajil, 92.

⁹³HOLLAND, Das erste Buch Samuel, 260. Ähnlich auch STOEBE, Das erste Buch Samuelis, 452 und HERTZBERG, 164. Gegen Schulz und Budde, nach Schulz gehören 1a und 1b nicht zusammen, weil kein inhaltlicher Zusammenschluss besteht, schließlich ist es nicht eindeutig, dass David an dem Begräbnis teilnimmt. Vgl. BUDDE, Die Samuelis, 164 und SCHULZ, Die Bücher Samuel, 356.

⁹⁴Vgl. MAYER, Art. רָרַי, 896f.

lich ist die Wüste מִדְּבָר mit negativem Sinn, in der Konnotation „Einöde, Wildnis“ belegt.⁹⁵ Der Abstieg Davids in die Wüste Paran soll seine verzwickte Lage verdeutlichen. Insofern könnte mit יָרַד im übertragenen Sinn eine depressive Stimmung Davids ausgedrückt werden.

2.1.3. Das Verhältnis von V.1b zum gesamten Kontext

Es ist möglich, beide Vershälften als eine inhaltliche Einheit zu sehen, doch bleibt die Frage der Verortung des Verses innerhalb des gesamten Kontexts, weil V.1b von der Wüste Paran, V.2 dagegen von der Wüste Maon spricht.

V.1b ist eine klassische Überleitung: Und David steigt nach Paran hinab. Auffällig ist, dass die LXX als Ortsangabe die „Wüste Maon“ nennt, anstatt der „Wüste Paran“. Die Mehrheit der Exegeten bevorzugt den Text in LXX, also „die Wüste Maon“, weil er besser zum Rest der Erzählung passt. Bei einer sorgfältigen Untersuchung von V.1b וַיֵּקֶם דָּוִד וַיֵּרַד אֶל-מִדְּבָר פָּאֲרָן fällt auf, dass das Partikel אֶל eine Richtung anzeigt.⁹⁶ D.h. David befindet sich nicht schon in der Wüste Paran, sondern er ist auf dem Weg dahin, es ist daher zu übersetzen: „David machte sich auf und stieg hinab *auf* die Wüste Paran *zu*“.⁹⁷ Steuert David auf die Wüste Paran zu, so zieht er höchstwahrscheinlich an Maon vorüber, egal ob er von Rama, dem Begräbnisort Samuels, oder von En-Gedi, wo er sich zuletzt aufgehalten hat, kommt. Beide Ortschaften liegen, von der Wüste Paran aus gesehen, oberhalb von Maon.⁹⁸ Es besteht folglich kein Widerspruch bezüglich der Orte. David ist unterwegs in die Wüste Paran und streift an Maon vorbei, weil dieser Ort auf dem Weg liegt und dort ereignet sich die Erzählung.

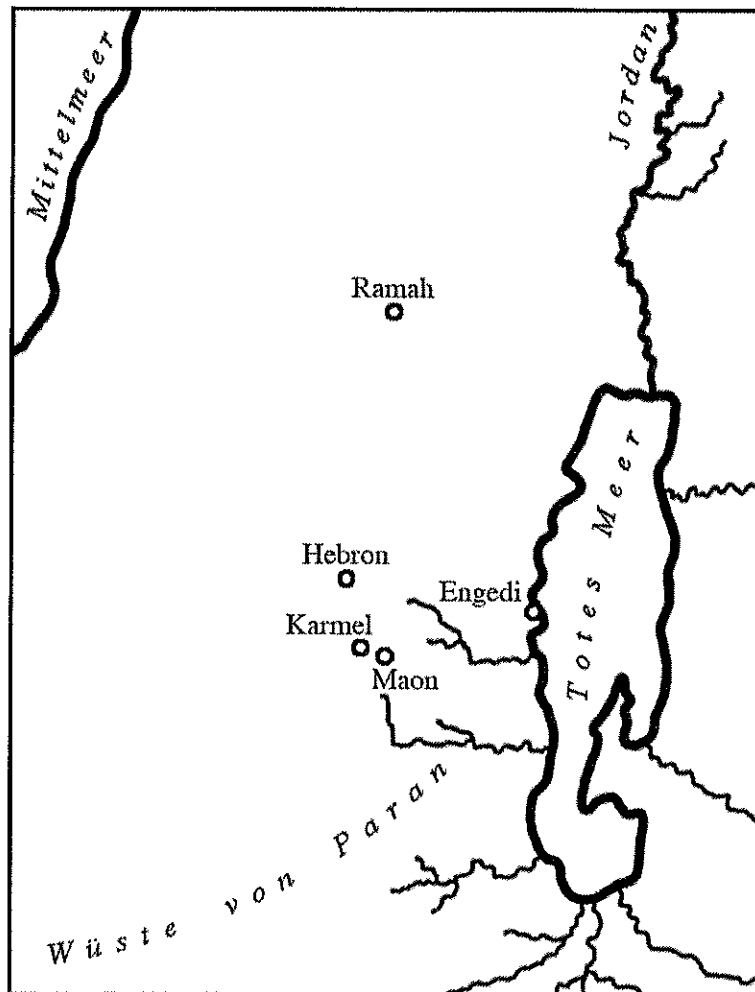
⁹⁵Vgl. TALMON, Art. מִדְּבָר, 690.

⁹⁶Vgl. JOÜON/MURAOKA, A Grammar, § 133b, 456-457.

⁹⁷BUBER/ROSENZWEIG, Die Schrift, 227.

⁹⁸Vgl. auch PEETZ, Abigajil, 55-57.

Karte⁹⁹



2.1.4 Besteht ein Zusammenhang zwischen V.1b und den V.2-3?

Inhaltlich gehört er ohne Zweifel zur Exposition, weil David eine der Hauptfiguren darstellt. Da der Leser David bereits aus vorangegangenen Erzählungen kennt, wird er nur am Rande eingeführt. Die stilistische Absetzung zur übrigen Exposition (V.2-3 in Nominalsätzen) stellt m.E. kein Problem dar. Zum einen dienen die Nominalsätze dem Kontrast, um die gegensätzlichen Charaktere Nabal und Abigajil aufzuzeichnen, daher auch der chiasmische Aufbau (vgl.

⁹⁹Vgl. Palaestina temporibus Judicum et Regum, in: <http://www.gutenberg.org/files/17124/17124-h/images/palaestina.jpg>, [abgerufen am 04.05.11].

S.33). Zum anderen sind diese für den Leser neu und werden daher ausführlicher beschrieben.¹⁰⁰

Ergebnis: 1Sam 25,1a.b können zusammengelesen werden, weil sie sowohl inhaltlich als auch sprachlich zusammenpassen. V.1b stellt in seiner Verortung kein Problem dar, weil David unterwegs nach Paran an der Wüste Maon vorbeizieht. Außerdem gehört V.1b zur Exposition, weil die Person Davids eingeführt wird. Die stilistische Absetzung (Nominalsätze) kann als Stillmittel verstanden werden, um den Kontrast der beiden Protagonisten aufzuzeigen.

2.2. Gehört 1Sam 25,43 zur Abigajil-Erzählung?

Auffällig ist die veränderte Satzstruktur, V.43 ist ein Verbalsatz mit vorangestelltem Objekt. Das Waw-Perfekt drückt die Vorzeitigkeit aus: „Die Achinoam hatte David aus Jesreel genommen [...]“. Damit wird betont, dass David vor Abigajil noch Achinoam zur Frau genommen hat. Zwar wird Achinoam als neue Person eingeführt, doch wird sie mit der Protagonistin Abigajil und mit dem Thema „Heirat“ verknüpft, sodass die Kontinuität der Erzählung dadurch gegeben ist.¹⁰¹ Außerdem dient diese Notiz dem Verständnis folgender Erzählungen, weil Achinoam zusammen mit Abigajil an anderen Stellen genannt wird (1Sam 27.30; 2Sam 3,2¹⁰²). Vor allem aber sind die beiden Judäerinnen wichtig für Davids Herrschaft im Süden,

¹⁰⁰Gegen Peetz: zwar gehört V.1b für Peetz inhaltlich zur Exposition, aber aufgrund des Stils nicht zur Einheit der Erzählung.

¹⁰¹Vgl. FISCHER, Abigajil, 58f. Willi-Plein sieht in der Endgestaltung der Abigajil-Erzählung keine Kritik an der Polygamie, welche für Aufstiegs- und Thronfolgeerzählungen charakteristisch ist. Diese Feststellung kann als Indiz für den nichtdeuteronomistischen Charakter der Geschichte angesehen werden, vgl. WILLI-PLEIN, Frauen um David, 353.

¹⁰²Stolz sieht im Bericht über Achinoam, die David später den ersten Sohn schenken wird, eine Anspielung auf die Dynastiegründung aus V.28, vgl. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 162.

denn mit ihnen manifestiert sich der Anspruch Davids auf das jüdische Königtum.¹⁰³ Thematisch wird hier die ewige Dynastie Davids behandelt und geschickt an die Abigajil-Episode angeknüpft.¹⁰⁴ Aus diesen Gründen könnte V.43 m.M. nach durchaus zur Abigajil-Erzählung zugehörig betrachtet werden.

2.3. Gehört 1Sam 25,44 zur Abigajil-Erzählung?

V.44 ist ein invertierter Verbalsatz, mit welchem die Aufmerksamkeit auf Saul gelenkt wird und der geschickt das folgende Kapitel 26 einleitet. Das Waw-Perfekt drückt folgendes aus: Wenn Michal in 2Sam 3,14-16 David zurückgegeben wird, muss sie vorher weggeben worden sein. Nach der Flucht Davids (1Sam 19,11ff.) ist Michal Palti gegeben worden, woraufhin David in 2Sam 3,13 Michal aus politischem Kalkül zurückverlangt.¹⁰⁵ Obwohl neue Personen (Saul, Michal und Palti) eingeführt werden, bleibt das Thema „Davids Frauen“ erhalten und stellt somit eine Verbindung zur Abigajil-Erzählung her. Die Heirat mit der saulidischen Tochter Michal begründet den Thronanspruch Davids als Nachfolger Sauls, als König im Norden. Folglich bedeutet die durch Saul angewiesene Trennung von Michal einen Bruch in Davids Karriere, weshalb sich David diesbezüglich an einem Tiefpunkt befindet. Verbunden

¹⁰³Vgl. PEETZ, Abigajil, 205 und HERTZBERG, Die Samuelbücher, 166. Levenson hält Achinoam für die Frau von Saul (diese trägt den gleichen Namen) und meint, dass Davids Königsherrschaft als Nachfolger Sauls durch die Heirat mit Achinoam begründet sei, vgl. LEVENSON, 1Samuel 25, 27f. Gegen Bar-Efrat: Diese Achinoam ist nicht zu verwechseln mit der Frau Sauls, vgl. BAR-EFRAT, Das Erste Buch Samuel, 336.

¹⁰⁴Vgl. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 162. Es soll eine Anspielung auf die dauerhafte Dynastie in V.28 sein.

¹⁰⁵Der Grund für die Zurückforderung Michals ist folgender: David sollte schon bald zum König des vereinten Israel ausgerufen werden, also der Stämme des Nordens wie der Stämme des Südens in Juda. Es war deshalb wichtig, dass es eine erkennbare Verbindung zu Saul gab, um zu rechtfertigen, dass jetzt David den Thron übernahm, von dem aus einmal Saul geherrscht hatte. Was macht sich da besser als Davids Ehe mit einem Mitglied der königlichen Familie. Damit diese Verbindung überhaupt noch erkennbar war, musste David sich wieder mit Michal zusammentun. David brauchte sie nur an seiner Seite, wenn er zum König eines geeinigten Volkes Israel gekrönt würde. Vgl. SEILER, Art. Palti/Paltiel, in <http://www.academic-bible.com/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/29899/cache/3c65ce8d99254773d1ca307aea2a3887/> [abgerufen am 13.04.11].

wird V.44 mit der gesamten Abigajil-Erzählung, weil dieser – wie in V.1 – auf die Aussichtslosigkeit Davids hinsichtlich des Königtums hinweist. Da Michal nicht mehr Davids Frau ist, besteht keine Aussicht, über eine eheliche Verbindung mit der saulidischen Tochter an den Thron heranzukommen.¹⁰⁶ Die Erzählung 1Sam 25 wird von zwei negativen Bemerkungen bezüglich des Königtums Davids eingerahmt, welche die Prophetie über die ewige Dynastie Davids herausragen lassen und den Höhepunkt der Erzählung bilden.

„Nicht von ungefähr wird daher die Geschichte von der Notiz über die Frauen Davids abgeschlossen (V.43). Harembildung gehört in der Kultur des Alten Israel ausschließlich an den Herrscherhof. Die Notiz verweist also nicht darauf, dass die selbstbewusste Abigajil nun als unscheinbare Zweitfrau ihr Leben fristen müsse, sondern ist als Anfang der Erfüllung ihrer Weissagung zu lesen. Die explizite Erwähnung Michals, der Tochter des regierenden Königs und ersten Ehefrau Davids, die durch ihren Vater Saul von David zwangsgeschieden wurde (V.44) bestätigt diese Deutung“.¹⁰⁷

Die V.43-44 können als beginnende Erfüllung der Prophetie Abigajils gesehen werden (so auch der Tod Nabals) und würden insofern gut zu der übrigen Darstellung der Erzählung passen.

3. Das Problem von עלה in 1Sam 25,13 und ירד in 1Sam 25,20

An dieser Stelle ist auf eine scheinbare Ungereimheit einzugehen: Diese zeigt sich insofern, als in V.13 David seinen Männern befiehlt hinaufzusteigen (ויעלו), nun steigen sie in V.20

¹⁰⁶Es soll keinen Augenblick vergessen werden, dass die von Saul drohende Gefahr nicht behoben ist. Kap. 25 gehört in die Notzeit Davids durchaus mit hinein, vgl. HERTZBERG, Die Samuelbücher, 166. Ähnlich auch Bar-Efrat: So wirkt Sauls Beschluss, sie einem anderen zu geben, wie eine bewusste Kränkung sowohl Davids als auch Michals selbst (s. auch 2Sam 3,13-16), vgl. BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 336.

¹⁰⁷FISCHER, Abigajil, 58-59.

aber von oben herab (יֵרֵד יֵרֵד herabsteigend). Dazu gibt es viele Spekulationen, man stellt sich z.B. eine Art Vorberg zwischen Wüste und Karmel vor, auf den David in V.13 zur einen Seite hinaufsteigt und von dem er in V.20 auf der anderen Seite wieder heruntersteigt.¹⁰⁸ „Abigajil befindet sich demnach in Karmel, von wo sie ins Tal *herabstieg*, während David (über Maon) auch in das Tal, aus der Gegenrichtung, *herunterkam*“.¹⁰⁹ Eine metaphorische Deutung des Verbs יֵרֵד nach Schulz, wäre m.E. sinnvoll, da Abigajil und David sich zum Zeitpunkt ihres Treffens nicht nur am Fuße des Berges, sondern psychisch an einem Tiefpunkt befinden. Nicht nur, dass David gerade von dem Machtpotentaten Nabal gedemütigt und diskriminiert wird, überhaupt ist die Stimmung gedrückt aufgrund des Todes des Propheten Samuel, seines geistlichen Beistands und Königsförderers. Auch Abigajil steckt in großer Angst, weil sie nicht weiß, was ihr bei dem bevorstehenden Treffen passieren wird.¹¹⁰ בַּסֵּתֶר הָהָר solle ausdrücken, dass David und seine Männer das Ankommen Abigajils nicht sehen können, um einen Überraschungseffekt bzw. Spannung zu erzeugen.¹¹¹ Der Abstieg drückt außerdem eine Demutsgeste aus: „sie kommt im Schutz des Berges herunter, steigt vom Esel, wirft sich nieder, verneigt sich, fällt zu Füßen“.¹¹² So ähnlich deutet יֵרֵד im Jonabuch nicht nur auf ein physisches Absteigen, sondern auch auf ein geistliches hin. יֵרֵד steht gegensätzlich zu עָלָה und impliziert den Gedanken des Abstiegs in die Unterwelt/das Totenreich bzw. der Entfer-

¹⁰⁸Vgl. THENIUS, Die Bücher Samuels, 117; BUDDE, Die Bücher Samuels, 166. Herabsteigen (יֵרֵד יֵרֵד) bezeugen der masoretische Text, die LXX (κατέβαινον) und die Vulgata (descendebant). Die syrische Übersetzung (P) bietet eine abweichende Lesart. Sie löst den Widerspruch zu V. 13 auf, indem sie übersetzt: Siehe, sie war auf dem Esel sitzend und stieg hinab im Schutze des Berges und David und seine Männer hinauf ihr entgegen und sie traf sie. (zitiert v. PEETZ, Abigajil, 128). Das יֵרֵד im zweiten Teil kann unübersetzt bleiben (EÜ), weil Schulz das doppelte יֵרֵד nicht so sehr betont, vgl. SCHULZ, Die Bücher Samuels, 361.

¹⁰⁹HOLLAND, Das erste Buch Samuel, 262 (Hervorhebung von Holland). Nach Kimchi: „Sie stieg auf dieser Seite des Berges hinab, der für die, die von der anderen Seite kamen und abstiegen, verborgen war“. Zitiert nach BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 328.

¹¹⁰Vgl. SCHULZ, Die Bücher Samuels, 361.

¹¹¹Ähnlich auch BUDDE, Die Bücher Samuels 166; SCHULZ, Die Bücher Samuels, 361.

¹¹²BECHMANN, Abigail, 16.

nung von der Gegenwart JHWHs.¹¹³

4. Die Einführung der Hauptfiguren (V.2-3)

In beiden Versen werden die Protagonisten und der Erzählkontext beschrieben. Über den Mann wird noch vor seinem Namen sein Besitz genannt, was für die fortlaufende Erzählung eine wichtige Rolle spielt. Die Benennung der Namen und die Charakterisierung der Personen sind chiasmisch aufgebaut.

Der Name des *Mannes* war Nabal, der Name seiner *Frau* Abigajil.



Die *Frau* war einsichtig und schön, der *Mann* war hart und böse in seinen Handlungen.

Die chiasmische Darstellung drückt einen markanten Gegensatz zwischen den beiden aus, der noch zusätzlich dadurch verschärft wird, dass die Frau טובת שכל und יפת תאר, der Mann aber hart und böse an Taten war.

Die Wortverbindung טובת שכל ist in 1Sam 25 singular. Der Terminus שכל meint nicht nur die profane Klugheit, die Vernunft eines Menschen, sondern auch die Anerkennung JHWHs, die sich im alltäglichen Handeln auswirkt. Gott erscheint im Kontext von שכל als derjenige, der dem Menschen Einsichtigkeit, d.h. die Fähigkeit zur Einsicht, schenkt (1Chr 22,12; vgl. auch Hi 17,4). Der einsichtige Mensch verhält sich in der Anerkennung des Herrn nach Recht und Gerechtigkeit und ist deshalb in seinem Tun gesegnet.¹¹⁴ „Hinter שכל steht also ein Konzept, das die Aspekte ‚vernünftig sein – vernünftig handeln – Gott erkennen – seine Gebote achten – ein erfolgreiches Leben führen – überlegen sein‘ in sich vereint.“¹¹⁵

¹¹³Vgl. GERHARDS, Studien zum Jonabuch, 161-162.

¹¹⁴Vgl. KOENEN, Art. שכל, 785-792.

¹¹⁵KOENEN, Art. שכל, 785.

Zusammen mit טובת wird die Bedeutung von שכל verstärkt, die Wortkombination stellt also eine Steigerung dar. Als Nomen rectum drückt שכל eine umfassende Umsichtigkeit aus.¹¹⁶ Eine weitere Charakterisierung Abigajils wird in V.33 durch David ausgesprochen: „Gesegnet sei dein טעם“. Dieser Terminus hat die Grundbedeutung von „Schmecken, Kosten“ von Speisen, also wahrnehmen und empfinden mit dem Geschmackssinn. Weiter bezeichnet טעם im übertragenen Sinn die Gabe prüfender und unterscheidender Wahrnehmung einer Person; im theologischen Zusammenhang weist טעם deutlich weisheitlichen Einfluss auf, so wird die Urteilskraft grundsätzlich als göttliche Gabe eingestuft, die JHWH zur Durchsetzung seines Planes schenken aber wiederum den Verständigen entziehen kann (Hi 12,20).¹¹⁷ Mit Recht übersetzt Buber dieses Wort mit „Gefühl“, es ist die Sensibilität für bestimmte Situationen. טעם steht hier also für die Kompetenz Abigajils, welche sie dazu befähigt, schwierige Umstände zu analysieren und entsprechend zu reagieren. Indem David für ihre Klugheit dankt, erkennt er ihre Gabe voll und ganz an. Überträgt man diese Wortbedeutungen auf Abigajil, lässt sich zu ihrer Person folgendes sagen: Abigajil ist eine Frau, die das rechte Wort zur rechten Zeit zu sagen weiß, ihre Gedanken sind scharfsinnig, ihre Taten sind umsichtig und verständig. In ihr verbirgt sich Gottesfurcht. Folgerichtig ist ihr Handeln gesegnet und erfolgreich, was zu Anerkennung und Ruhm führt.

Außerdem ist Abigajil schön von Gestalt יפת תואר. Es gibt eine Reihe von Menschen, die in der Hebräischen Bibel als schön bezeichnet werden wie die Erzmütter Sara (Gen 12,11.14), Rebekka (Gen 24,16; 26,7), Rahel (Gen 29,17) und Batscheba (2Sam 11,2). Auch Männer wie Absalom (2Sam 14,25), der König (Ps 45,3), der König von Tyrus (Ez 28,12.17), der messianische König (Jes 33,11) werden als schön bezeichnet. Schönheit umfasst nicht nur die äußere Gestalt, sondern das lebendige, frische und glückliche Wesen eines

¹¹⁶Vgl. KOENEN, Art. שכל, 793.

¹¹⁷Vgl. SCHÜPPHAUS, Art. טעם, 370.371.

Menschen.¹¹⁸ So stellt Schönheit gepaart mit Klugheit oder Gottesfurcht das Frauenideal dar.¹¹⁹ Auch einige Könige Israels und ihre Familienmitglieder werden als schön beschrieben.¹²⁰ Besonders erinnert die kluge und schöne Abigajil an Josef, von dem gesagt wird, er sei schön von Gestalt und schön von Aussehen (Gen 39,6) und verständig und weise (Gen 41,39). Auch der junge David wird als schön dargestellt: „er war rötlich, hatte schöne Augen und eine prächtige Gestalt“ (1Sam 16,12). Sogar Daniel und seine Freunde werden wegen ihres Aussehens und ihrer Klugheit für den Königshof ausgewählt (Dan 1,4). Sie sind nicht nur geschickt in aller Weisheit und erfolgreich, sondern besitzen auch die „magisch-mantische Weisheit“.¹²¹ Solche Geschicktheit gehört zu den Fähigkeiten eines Königs, wie dies dem David zugeschrieben wird (1Sam 18,5.14f.). David hatte überall Erfolg, wo Saul ihn hinschickte, weil JHWH mit ihm war. Davids Schönheit und Geschicktheit stellen die Entsprechung zur Schönheit und Klugheit Abigajils dar. Es gibt zwei andere Frauen, die in den deuterokanonischen Schriften für ihre Schönheit und Klugheit gerühmt werden: Judith (Jdt 11,21.23) und Sara, die Frau Tobits (Tob 6,12). In der gesamten Hebräischen Bibel wird Abigajil einzigartig als einsichtig und schön dargestellt. Interessant ist, dass bei Abigajil zuerst die Klugheit und als zweites die Schönheit erwähnt wird, während es bei Judith und Sara umgekehrt ist.¹²²

¹¹⁸Vgl. BÜHLMANN, Das Hohelied, 36.

¹¹⁹Vgl. RINGGREN, Art. **יָפֵה**, 789.

¹²⁰Weil fast alle Erzeltern und Mitglieder der königlichen Familie als schön bezeichnet werden, ist Biddle der Meinung, dass der Erzähler Abigajil mit der Schönheitsbeschreibung bewusst in die Reihe der Ahnenmütter einordnen will. Vgl. BIDDLE, Ancestral Motifs, 628. Ein kluger Mensch nutzt seine Schönheit zu seinem Vorteil, nämlich als strategisches Mittel um wichtigere Ziele zu erreichen (Est 5,1-8; 8,1-6; Rut 3,1-15; Jdt 10-13). So kleidet sich Ester königlich – dass dies den König beeindruckt, hat schon die Geschichte Wastis gezeigt – um das Wohlwollen des Königs zu gewinnen.

¹²¹MÜLLER, zitiert von KOCH, Daniel, 44.

¹²²Vgl. PEETZ, Abigajil, 74.

5. Die Konfliktentwicklung (V.5-8)

5.1. Der Auftakt

David schickt zehn Jungknechte (נַעֲרִים) nach Karmel. Die Männer Davids sind freie Leute, sie stehen freiwillig in seinem Dienst. Dass David gleich zehn Jungknechte schickt, bedeutet, dass er eine höhere Stellung hat und höchstwahrscheinlich ihr Anführer ist, er ist daher nicht machtlos.¹²³ Mit dem dreimaligen Schalom-Gruß (V.6) signalisiert David seine Höflichkeit und dass seine Knechte in friedlichen Absichten kommen.¹²⁴ In altorientalischen Briefen zwischen zwei Königen lassen sich ähnliche Friedengrüße finden. So schreibt Mitanni-König Tuschratta an den Pharaos Amenophis III. um 1400 v. Chr. wie folgt: „Über dich Wohlergehen (sulmu), über dein Haus, meine Schwester und deine anderen Frauen, deine Kinder, deine Wagen, deine Pferde, dein Heer, dein Land und all deinen Besitz, in hohem, hohem Maße Wohlergehen!“.¹²⁵

Hinter dem dreimaligen שלום in den kurzen Sätzen verbirgt sich nicht nur Höflichkeit, sondern auch die Andeutung, dass „der Erfolg Nabals und das Wohlbefinden all dessen, was sein ist, zu einem guten Teil auf die Leistung Davids und seiner Leute zurückzuführen ist“.¹²⁶ Die Wortkombination להי kann als „zum Wohl“ oder „zum Leben“ übersetzt werden und unterstreicht zusätzlich das höfliche Benehmen Davids, was wiederum den Inhalten der Schalom-Grüße entspricht (Mal 2,5; Spr 3,17f.).¹²⁷ Liest man aber die beiden Wörter כה להי

¹²³Vgl. KLOSTERMANN, Die Bücher Samuelis, 108. Klostermann hält David sogar für einen Wüstenfürst. Zwar meint נַעֲר etwas ähnliches wie עֶבֶד, d.h. sie stehen beide in einem Dienstverhältnis zu ihrem Herrn. Doch נַעֲר bezeichnet einen freien Mann, der sein Dienstverhältnis sucht und selbst vielleicht über Knechte oder Mägde verfügt, während עֶבֶד ein Diener im Sinne eines Sklaven und gänzlich unfrei ist, vgl. FUHS, Art. נַעֲר, 513.

¹²⁴„Mit dem Gruß bringt der Eine zum Ausdruck, dass er in friedlicher Gesinnung komme, und durch die Erwiderung des Grußes gibt ihm der Andere zu verstehen, dass auch von seiner Seite nichts zu befürchten sei“. LANDE, Formelhafte Wendungen, 2.4 und auch HENTSCHEL, 1Samuel, 139.

¹²⁵Zitiert nach STENDEBACH, Schalom im Alten Orient, 66.

¹²⁶BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 322.

¹²⁷Ausführliche grammatische Analyse zur Wortverbindung להי s. PEETZ, Abigajil, 86-87. Stolz meint, dass

zusammen, dann ergibt die Bedeutung „im nächsten Jahr, im kommenden Jahr“.¹²⁸ So könnte man also diese Wortverbindung übersetzen: „David sprach: Ihr sollt Nabal sagen, dass es so im nächsten Jahr sein soll, dass ihr dann alle wohl seid“ (Abrabanel). So ähnlich interpretieren die LXX und Raschi: „So sei es im kommenden Jahr“.¹²⁹ Demnach könnte verstanden werden, dass David seinen Dienst für das nächste Jahr anbietet, dass die Zusammenarbeit weiterläuft und Nabal im kommenden Jahr sein Schafschurfest feiern können wird.

5.2. Das altorientalische Gastrecht

כִּי־עַל־יוֹם טוֹב בָּנוּ (V.8): denn wir sind wegen des Festtages gekommen. Das ist der Tag der Freude, ein Tag, an dem man ein Gelage veranstaltet.¹³⁰ An solch einem Tag darf David die Großzügigkeit der Herdenbesitzer erwarten. Überhaupt ist die Gastfreundschaft eine Tugend im Orient und wird sehr geschätzt, besonders an einem Tag der Schafscherer יוֹם טוֹב (Gen 18,4-8; Gen 24,17-21; Ri 19,16-24; 2Sam 13,23-27).¹³¹ So gesehen kommen Davids Knechte als Gäste zu Nabal und berufen sich auf das allgemeine Gastrecht im Orient.¹³² Insofern

bereits in Davids Anliegen eine Drohung gegenüber Nabal zu sehen sei. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 160. Die EÜ zieht die Bedeutung „Bruder“ vor. Zwar kann die Bezeichnung „Bruder“ für Familienmitglieder aber auch für entfernte Verwandte verwendet werden, doch die Bedeutung „Bruder“ passt m.E. nicht, weil David in V.8 sich selbst gegenüber Nabal als Sohn bezeichnet וּלְבִנְךָ לְדָוִד, demzufolge kann David nicht beides zugleich sein, Bruder und Sohn.

¹²⁸Vgl. RASCHI und ABRABANEL, zitiert nach BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 324.

¹²⁹Vgl. RASCHI und ABRABANEL, zitiert nach BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 324.

¹³⁰Vgl. BAR-EFRAT, Das Erste Buch Samuel, 325.

¹³¹Vgl. SCHREINER, Art. Gastfreundschaft, 730, die Gastfreundschaft im Orient gilt nicht nur Freunden und Verwandten, sondern auch Armen und Hungernden, sogar dem bedürftigen Feind (Spr 25,21). DALMAN, Arbeit und Sitte, 130: „Es gibt dreierlei Gäste [...], solche, zu deren Aufnahme man durch Bekanntschaft oder Rang verpflichtet ist, solche, die einem Reisenden aufgenötigt sind, und solche, die man als Arme und Hungrige, als Gäste Gottes, aufnimmt, worin der größte Verdienst liegt.“

¹³²Vgl. auch PEETZ, Abigajil, 88. Gegen STOEBE, Das erste Buch Samuelis, 455; Die Gastfreundschaft galt nicht nur den Verwandten, sondern auch den Fremden. Nach der Grußformalität zwischen Gastgeber und Gast erfolgt die Aufnahme ins Haus, diese endete nach drei Tagen. Der Gast erhielt nicht nur einen Schlafplatz und

haben sie auch Anspruch auf eine leibliche Verköstigung, welche Nabal ohnehin vorbereitet hat, und auf die freundliche Aufnahme durch den Gastgeber.

5.3. Das Leben in der Wüste und der Dienst der Männer Davids

„Nun, die Hirten, die dein sind, waren mit uns **ע**. Wir haben sie nicht beschimpft, nicht das mindeste wurde von ihnen vermisst“ (V.7). Zunächst muss erklärt werden, dass mit der Präposition nicht nur ein gewöhnliches „Beieinanderleben“ gemeint ist, sondern die Zusammengehörigkeit beider Gruppen betont wird, in dem Sinne „zusammen mit“.¹³³ Der Wunsch zu diesem Miteinanderleben scheint von den Hirten Nabals auszugehen. Bemerkenswert ist das Subjekt in der 3.Pl. **הי**, offenbar haben die Jungknechte Davids den Hirten das Miteinanderleben nicht aufgedrängt, um irgendwelchen Lohn zu verlangen, sondern die Hirten scheinen bei den Leuten Davids Schutz gesucht, ihre Dienste in Anspruch genommen zu haben. Die Bemerkung **ולא נפקד להם מאומה** „und nicht das mindeste wurde von ihnen vermisst“ bedeutet: es fehlt ihnen nichts, denn wir behüteten sie vor Räubern und vor wildem Getier. Plünderungen durch umherziehende Negev-Nomaden und die Behelligung des Viehbestandes durch reißende Tiere gehören zum Hirtenalltag (vgl. 1Sam 17,37),¹³⁴ deshalb wollen die Hirten Nabals mit den Leuten Davids zusammen sein, während sie sich in Karmel aufhalten, weil diese ihnen Schutz bieten. Nicht nur haben die Leute Davids die Hirten anständig behandelt, sondern sie haben sie sogar vor Freibeutern geschützt. „David umgibt sich also zuerst mit den schwächsten Elementen der palästinischen Gesellschaften, mit denen er sich im Kampf gegen die Negev-Nomaden die Sympathie der unselbständigsten Gruppe, der transhu-

leibliche Versorgung, sondern wurde als Mitglied der Familie aufgenommen. Verfolgte wurden nicht abgeschoben, sondern ihnen wurde Schutz und Hilfe angeboten. Vgl. KHAWALDE, Beduinen im gelobten Land, 220f.

¹³³Vgl. PREUB, Art. **עם את**, 486.

¹³⁴Vgl. Kodex Hammurapi §§ 262-267, 73f. Vgl. auch STAUBLI, Das Image, 240f.

mierenden Hirten erwirbt und damit auch das Interesse der von jenen profitierenden Dorfbewohner, sofern sie nicht Nabal heissen und sind, um schliesslich in der Koalition zum Schlag gegen die umliegenden Konkurrenten gewappnet zu sein“.¹³⁵

Beachtet man die Zeitangabe **כל ימי היוחנו עמם**, so fällt auf, dass der Schutz, den die Leute Davids den Hirten anboten, über einen längeren Zeitraum andauerte und kein kurzzeitiger oder gar einmaliger Dienst gewesen ist. Während David in V.7.15 nur mit den Hirten Nabals zu tun hat, nennt er in V.21 das zu schützende Objekt namentlich **כל-אשר-לו**. Damit macht David deutlich, dass er und seine Leute Beschützer von Nabals Besitz sind. Er hat deshalb sehr wohl ein Anrecht auf die Bezahlung und stellt konkret seine Ansprüche an Nabal. Interessant ist die Selbstbezeichnung der Knechte Davids vor Nabal als „deine Diener“. Wenn die Knechte Davids mit ihren Diensten Nabals Hirten Schutz anbieten, dann stehen sie gleichzeitig im Dienste Nabals und können somit auch als dessen Diener gesehen werden.¹³⁶

5.4. Fordert David Schutzgeld ein?

Nun klingt die Äußerung „wir haben sie nicht beschimpft und nicht das mindeste wurde von ihnen vermisst“ sehr merkwürdig, verlangt David Schutzgeld dafür, dass er die Hirten in Ruhe leben lässt? Es scheint im Alten Orient nicht ungewöhnlich zu sein, dass die herumstreifenden Gruppen für ihr friedliches Benehmen Schutzgeld, Tributzahlung verlangen. „An sich bedeuten solche herumstreifenden Gruppen wie auch räuberische Beduinenstämme eine Gefahr nicht nur für den einzelnen Wanderer (Jer 3,2; Lk 10,30), sondern auch für die Hirten

¹³⁵STAUBLI, Das Image, 244.

¹³⁶Die Selbstbezeichnung Davids als Sohn von Nabal zeigt seine unterwürfige Haltung, überhaupt gehören Bezeichnungen als Knecht und Sohn zur diplomatischen Verhandlung, vgl. LANDE, Formelhafte Wendungen, 70.72. Gegen Peetz, diese hält die demütigende Deutung für unpassend, vgl. PEETZ, Abigajil, 95. Bechmann meint, dass David mit der Selbstbezeichnung „Sohn“ auf das Sohn-Verhältnis zwischen David und Saul anspielen wollte. Vgl. BECHMANN, Gelobt sei deine Klugheit, 140.

und ihr Vieh (Hi 1,15). Verhalten sie sich friedlich und lassen die Hirten unbehelligt, so erwarten sie eine Art Tribut dafür [...].¹³⁷

Doch die Leute Davids verhalten sich anders, לֹא הִכְלַמְנוּ, wir haben sie nicht beschimpft, d.h. wir haben für uns nichts von ihrem Besitz genommen und haben ihnen keine Angst gemacht (vgl. Rut 2,15).¹³⁸ Damit soll aufgezeigt werden, dass David und seine Leute sich von den Negev-Nomaden, dem von der Erzählung entworfenen Beduinenbild, distanzieren, die „häufig plündernd in die nördlicheren Lebensräume einfielen“.¹³⁹ Auch der Knecht Abigajils berichtet und bestätigt (V.14) zugleich die Aussage der Knechte Davids, wobei er eine metaphorische Sprache benutzt הָיוּ עָלֵינוּ הָיוּ הַגִּבּוֹרִים die Männer waren eine Mauer um sie. Die Mauer stellt sinnbildlich eine Schutzfunktion dar.¹⁴⁰ Hier wird der Dienst der Männer Davids beschrieben, sie fungieren als dauerhafte Beschützer für die Hirten. Dies erinnert an den Begleitschutz JHWHs bei seinem Volk in der Wüste, tagüber mit einer Wolkensäule und nachts mit einer Feuersäule (Ex 13,21ff.). Der Dienst von Davids Leuten wird durch den Knecht Nabals bestätigt הָיוּ עָלֵינוּ הָיוּ הַגִּבּוֹרִים, und deshalb kann die Forderung Davids nach der Lebensmittelsversorgung als berechtigte Zahlung angesehen werden.¹⁴¹

¹³⁷HERTZBERG, Die Samuelbücher, 164 und auch SCHULZ, Die Bücher Samuel, 357.

¹³⁸Vgl. BAR-EFRAT, Das Erste Samuel Buch, 325.

¹³⁹STAUBLI, Das Image, 240. Vgl. auch PEETZ, Abigajil, 91.

¹⁴⁰Vgl. IN DER SMITTEN, Art. הַגִּבּוֹרִים, 810.

¹⁴¹„Das insgesamt positive Davidbild in 1Sam 25 verbietet es, hier einen Mafiosi skizziert zu sehen. Die insgesamt davidfreundliche Erzählung legt die Vermutung nahe, dass die Forderung Davids nicht gänzlich ohne Legitimation ist. [...]. Der König fordert also von einem judäischen Landadeligen für seine עֲבָרִים eine Abgabe als Gegenleistung für den Schutz der Hirten“. KUNZ, Die Frauen, 283f. Einige andere Exegeten wie Stolz, McKenzie und Hübener halten die Forderung Davids für Erpressungsgeld, vgl. STOLZ, Das erste und zweite Samuel, 160; McKENZIE, König David, 115; HÜBENER, David – die Lizenz, 88.

6. Die Reaktion Nabals (V.9-11)

Nachdem die Knechte Davids dessen Worte überbracht haben, hören sie auf zu reden und warten ab. Erzählerisch wird damit geschickt eine Spannung erzeugt.¹⁴² Sowohl die Knechte selbst als auch der Leser sind voller Erwartung, wie Nabal nun darauf reagiert.

6.1. Nabal beleidigt David

Wahrscheinlich erwarten die Knechte Davids nach der üblichen altorientalischen Gastfreundlichkeit von Nabal, dass er sie zu einem solchen Freudentag einlädt.¹⁴³ Nach der gewöhnlichen Grußformel müsste nun die Aufnahme durch den Gastgeber erfolgen. Doch alles kommt ganz anders. Mit einer rhetorischen Frage *מִי דוֹר וְמִי בֶן יִשִׁי* will Nabal nicht wirklich die Herkunft Davids erfahren, weil er sie bereits kennt, er beantwortet sie sogar selbst, sondern will David abschätzig behandeln, ihn beleidigen. Eine ähnliche Geringschätzung findet sich in Ex 5,2 *וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה מִי יְהוּה אֲשֶׁר אֲשַׁמְנֶה בְּקִלְוֹ*. Es handelt sich hierbei um eine Herabsetzungsformel, bei der eine negative Antwort zu erwarten ist.¹⁴⁴ Eine weitere Erniedrigung zeigt Nabal dadurch, dass er es unterlässt, den Personennamen zu nennen, denn solch eine bewusste Vermeidung ist ein Ausdruck der Respektlosigkeit gegenüber dieser Person.¹⁴⁵ Betrachten wir die Davidgeschichte im Ganzen, so sind die beleidigenden Worte Nabals für David niederschmetternd, weil sie nicht nur die Dienste an Nabal aberkennen, sondern auch die Heldentaten Davids für Israel (1Sam 17,41-54; 18,5ff.; 19,8) zunichte machen.

Die Wendung *הַיּוֹם רַבּוּ עַבְדֵי הַמַּחְפְּרָצִים* soll eine Anspielung auf Davids Flucht aus dem

¹⁴²Vgl. FOKKELMAN, Narrative art, 488.

¹⁴³Vgl. HOLLAND, Das erste Samuelbuch, 261.

¹⁴⁴Vgl. LANDE, Die Formelhafte Wendungen, 101f.

¹⁴⁵Vgl. LANDE, Die formelhafte Wendungen, 82. FISCHER, Abigajil, 51. Auch die Gegner der Herrschaft Davids, wie König Saul (1Sam 20,27.30; 22,7.8) und der Benjaminiten Scheba ben Bischri (2Sam 20,1).

Königshaus Sauls (1Sam 17,32.34.36; 18,30; 19,4; 20,7.8; 22,14.15; 29,3) und die seiner Leute aus der Gesellschaft darstellen (1Sam 22,2). Ferner drückt Nabal mit dem Kommentar **המה לא ידעתי אי מזה המה לאנשים אשר** eine Diskriminierung gegenüber Menschen aus, die nicht zu der sesshaften anständigen Gesellschaft gehören.¹⁴⁶ Er distanziert sich von Entlaufenen und spricht aus der Sicht der Oberschicht heraus, dabei ist seine Reaktion völlig überzogen. Er spricht von oben herab und fühlt sich in seiner Position als Großgrundbesitzer sehr sicher, deshalb verkennt er den Ernst der Situation, was für ihn Folgen haben wird. Nabal rechnet David zu den „Ausgerissenen“ (**המהפרצים**). Die Grundbedeutung von **פרץ** ist „durchbrechen“ im Sinne von „eine Bresche in die Mauer schlagen“, bildlich bezeichnet das Verb **פרץ** ein gewalttätiges, zerstörendes Verhalten (Ex 19,22.24; Ps 60,3; 106,29). Im Mischna-Hebräisch bedeutet **פרץ** „gesetzlos, zügellos sein.“¹⁴⁷ D.h. ein Ausgerissener ist jemand, der aus der bestehenden Ordnung ausbricht, seinem Herrn untreu wird und wegläuft.¹⁴⁸ Doch hier verhält es sich umgekehrt: weil Saul nach dem Leben Davids trachtet, bleibt David nichts anderes übrig als zu fliehen. David ist nicht ausgerissen, sondern Saul hat ihn unrechtmäßig verjagt (1Sam 18,10f.; 19,9f.; 20,30f.). Nabal dreht den Sachverhalt um¹⁴⁹ und beschuldigt David, von seinem Herrn Saul weggelaufen zu sein. „Die schroffe Reaktion Nabals erscheint von daher als unerhört und skandalös, ja als ein Vergehen an der Person Davids“.¹⁵⁰ Eine schlimmere Erniedrigung kann man David kaum mehr zufügen und damit beschwört Nabal einen Streit herauf.¹⁵¹

¹⁴⁶Vgl. BAR-BFRAT, Das erste Buch Samuel, 326.

¹⁴⁷Vgl. CONRAD, Art. **פרץ**, 764.

¹⁴⁸Vgl. FISCHER, Die Rede, 26.

¹⁴⁹Vgl. PEETZ, Abigajil, 100. Vgl. auch HOLLAND, Das erste Buch Samuel, 261.

¹⁵⁰PEETZ, Abigajil, 100.

¹⁵¹Vgl. PEETZ, Abigajil, 100. Die Rufschädigung Davids erinnert uns an den Benjaminit Schimi, der David durch schändliche Verfluchungen und Verleumdungen demütigt und sich weigert, ihn als rechtmäßigen König anzuerkennen. (2Sam 16,5-14).

6.2. Nabal, ein ich-zentrierter Mensch

Innerhalb eines Verses (V.11) bezieht sich Nabal achtmal auf sich selbst, viermal erscheinen die Verben in 1.Sg. (ich) und viermal in Substantiven mit Suffixen der 1.Pers. (mein Brot, mein Wasser, mein Schlachtvieh, meine Schafscherer). Stilistisch ist die Rede Nabals stark Ich-zentriert. Seine Weigerung, die Bitte Davids zu erfüllen, untermauert Nabal mit spöttischen und kränkenden rhetorischen Fragen, bei denen er alle Nahrungsmittel spitzfindig aufzählt und das, obwohl er nichts davon abgeben will.¹⁵² Das gesamte Denken und Handeln Nabals ist geprägt von Egoismus und Geiz, was ihm den Blick für den umfassenden Zusammenhang versperrt. Nabals Charakter erinnert an Labans betrügerische Taten. Mit List hintergeht Laban Jakob und gibt diesem – nicht wie vorher vereinbart – Rahel zur Frau, sondern Lea (Gen 29, 15ff.). Anders als bei David und Nabal hat Jakob mit seinem Schwiegervater Laban eine Vereinbarung, dennoch will dieser den abgesprochenen Lohn nicht auszahlen (Gen 30,31-36), und das obwohl der Viehbestand Labans durch Jakob erheblich vergrößert wurde. „Wie Nabal so scheint auch Laban von der Gier und von der Angst, zuviel abgeben zu müssen, bestimmt zu sein“.¹⁵³

6.3. Die Folgen von Nabals Egoismus

Betrachtet man den Sachverhalt genauer, so stehen David und seine Leute nicht im direkten Dienstverhältnis zu Nabal, d.h. Nabal hat sie nicht konkret beauftragt, die Hirten zu beschützen, und deshalb steht Nabal auch nicht in direkter Verpflichtung, sie zu entlohnen. Im Grunde sind die Hirten den Männern Davids verpflichtet, da sie direkt von deren Schutz profitieren. Jedoch hüten sie nicht ihre eigenen Schafe, sondern die Nabals. Letztendlich ist Nabal derjenige, der am meisten von der Dienstleistung profitiert und nur so ein großes Schafschur-

¹⁵²Vgl. BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 326.

¹⁵³PEETZ, Abigajil, 133.

fest veranstalten kann. Angesichts der damaligen Gesellschaftsstruktur ist es nicht unüblich, eine Zahlungsforderung direkt beim Nutznießer zu verlangen. „Dies alles ist in den Verhältnissen der freien Wüste vollauf begründet, und Nabal ist wirklich ein ‚Tor‘, wenn er das nicht beachtet“.¹⁵⁴

Nabal stellt sich durch seine Äußerung als starrsinnig und im Hinblick auf die gesellschaftliche Entwicklung als zurückgeblieben dar. Er will die Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen ignorieren, dabei lässt er sich von seinem Egoismus und Geiz leiten und will die Dienste Davids nicht anerkennen, um sie dann auch nicht vergüten zu müssen. Mit Recht bezeichnet Fritz Nabal als Verfechter des Klassensystems der Eisenzeit I.¹⁵⁵ Der Konflikt ist vorprogrammiert. Genauso heftig und unbedacht reagiert David.

7. Die Reaktion Davids (V.12-13)

Zurückgekehrt berichten die Knechte David von dem Treffen mit Nabal. Der Redeanteil ist sehr kurz gefasst und wird von zwei Erzählabschnitten eingerahmt. Die kurzen und knappen Sätze drücken den Zorn Davids aus. Auch die Wortverbindung לְאָפִי in V. 23, die sich aus der Präposition לְ und dem Nomen אָפִי zusammensetzt. אָפִי heißt „Nasenlöcher“ bedeutet aber auch Zorn. Da in dem Wort זָרַם auch die Bedeutung Zorn steckt, wäre es möglich, dass durch dieses Wort זָרַם ein Hinweis auf den Zorn Davids gegeben wird. Mit diesem Ausdruck wird noch einmal die konfliktgeladene Stimmung signalisiert.

¹⁵⁴HERTZBERG, Die Samuelbücher, 164,

¹⁵⁵Vgl. FRITZ, Die Entstehung Israels, 95-97 und DIETRICH, Die frühe Königszeit in Israel, 132f.

7.1. Davids Vergeltungsabsicht

David befiehlt seinen Leuten sich zu bewaffnen, das dreimalige „Gürten des Schwertes“ ist das Pendant zu dem dreimaligen „Schalom“. Zwar wird oben bereits erwähnt, dass David nicht machtlos ist, er hat Knechte und scheint ihr Anführer zu sein, doch den Lesern wird erst jetzt klar, dass es sich um eine, für damalige Verhältnisse kleine Armee handelt. Sie besteht aus insgesamt 600 Mann, das zeigt, dass der Angriff auf Nabals Haus höchst ernst gemeint und keine Drohung ist. Während David in den Versen 5-8 noch höflich und diplomatisch verhandelt, ist er nun wortkarg und in kämpferischer Stimmung. Statt zu den Mitteln eines langmütigen und besonnenen Weisen greift David jetzt zu den Waffen eines hitzigen und zorn erfüllten Toren (Spr 14,29; 16,32; 19,11; 20,22; 25,15).¹⁵⁶ Zum ersten Mal verhält sich David aggressiv und ungehalten, der vulgäre Ausdruck „Wandpisser“ bringt seinen Unmut und seine Niedergeschlagenheit zum Ausdruck. Die Hoffnung auf das Königtum ohne den geistlichen Beistand Samuels scheint in weite Ferne gerückt zu sein. Dazu demütigt ihn Nabal, indem er Davids Leistung nicht anerkennt und daher die erforderlichen Lebensmittel für dessen Männer nicht zur Verfügung stellt. Der Höhepunkt der Enttäuschung und Verzweiflung ist erreicht. David ist bereit, Gewalt anzuwenden.

7.2. Der Fluch Davids

Bereits die ersten Worte Davids (V.21), welche mit der Partikel אַךְ eingeleitet werden, lassen dessen verdrießliche Stimmung ahnen. אַךְ hat hier den steigernden Charakter und erhöht die bereits vorhandene, missmutige Stimmung (vgl. Zeph 1,18).¹⁵⁷ So spricht David voller Erbitterung von Nabal, אַךְ לְשָׂקָר שָׁמַרְתִּי אֶת-כָּל-אֲשֶׁר לִי, umsonst doch habe ich in der Wüste alles, was dessen ist, behütet. Der Ausdruck שָׂקָר kann in diesem Zusammenhang als trügeri-

¹⁵⁶PEETZ, Abigajil, 107 und BECHMANN, Abigail, 31.

¹⁵⁷Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, Hebräisches und Aramäisches Lexikon, 43.

sches Handel/Lüge¹⁵⁸ verstanden werden, offensichtlich fühlt sich David von Nabal falsch behandelt, ja betrogen. Auch unterstreicht David seine negative, abwertende Haltung Nabal gegenüber, indem er Nabal mit נָזִי bezeichnet. David klagt über Verweigerung einer gerechten Belohnung. Das נָזִי zeigt also, dass David keine hohe Meinung von „diesem da“ hat, weil er es wagt, einem den geforderten Lohn zu verweigern. Er ist sozusagen „unmöglich“, zählt nicht, kann keine Geltung beanspruchen, sodass man ihm nicht einmal seinen Namen geben kann, sondern ihn zu einem bloßen namenlosen Subjekt reduzieren muss.¹⁵⁹ In der Wendung רעה תחת טובה steckt eine moralische Bewertung seitens David. Nicht die Verweigerung der Nahrungsmittel empört David, sondern in erster Linie das demütigende Verhalten Nabals ihm gegenüber.¹⁶⁰ So ähnlich waren Sauls Worte: „Und er sagte zu David: du bist gerechter als ich, denn du hast mir Gutes getan und ich habe dir Böses getan“ (1Sam 24,18). Anders als Saul, der sich selbst verurteilt, bleibt Nabal jedoch uneinsichtig.

Interessant ist die Verwünschungsformel in V.22.¹⁶¹ Demjenigen, gegen den sich die Wendung richtet, soll in einem bestimmten Fall Schlimmes von Gott her widerfahren. In der Regel richtete sich die Wendung כה־יעשה אלהים ... וכה יסוף אם gegen den Sprechenden selbst oder gegen eine andere angeredete Person (vgl. 1Sam 20,13; 2Sam 3,9.35; Rut 1,17).¹⁶²

¹⁵⁸Vgl. SEEBASS, BEYERLE, GRÜNDEWALDT, Art. שָׁקַר, 466-467.

¹⁵⁹Vgl. LANDE, Formelhafte Wendungen, 83.

¹⁶⁰Vgl. KUNZ, Die Frauen, 285.

¹⁶¹Vgl. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 157.

¹⁶²Für die textkritische Originalität des masoretischen Textes spricht nach Schorch, dass „sich im Falle einer sekundären und späten Einfügung zu erwartende Bezeugungen von entsprechenden Verhüllungen in ähnlichen biblischen Kontexten nicht abweisen lassen. Demgegenüber steht die Tatsache, daß in verwandten Kontexten verschiedene Verhüllungsstrategien angewandt wurden, für die Ursprünglichkeit des *textus receptus*“. Eine vergleichbare Verwendung für das akkadische etymologische Äquivalent *ayyabu(m)* = *Feind* ist belegt in einem der Briefe aus Mari. Unter anderem findet man den Begriff „Feind“ in der Funktion eines Euphemismus auch im Ägyptischen, im Mischna-Hebräisch und Aramäischen. SCHORCH, Euphemismen, 87f. Auch Stoebe deutet אִיבִי als Euphemismus (=Verhüllung), vgl. STOEBE, Das erste Samuelis, 448.

1Sam 25,22 ist nur eine bedingte bzw. unterdrückte Selbstverfluchung zu sehen.¹⁶³ Der masoretische Text ist daher nicht unbedingt als sekundär einzuordnen. Mit dem Objekt אִיבֵי würde David die Gefahr von sich auf seine Feinde umwälzen wollen.¹⁶⁴ Wie Saul einst die Priester von Nob zusammen mit der ganzen Stadt vernichten ließ (vgl. 1Sam 15,2ff.), so will David die Vernichtung aller Männer, die Nabal anhängen. Die Panik des Knechts in V.17 betont zusätzlich den Ernst der Lage. Die Erwähnung an dieser Stelle ist insofern perfekt, weil dadurch eine enorme Spannung dadurch erzeugt wird, der Leser ist nur noch darauf focussiert, wie die Begegnung von David und Abigajil ablaufen wird. Die gesamte Konzentration gilt nun den beiden Protagonisten.¹⁶⁵

8. Die Reaktion Abigajils

8.1. Abigajils Eile (V.18.23.34.42)

Nachdem Abigajil den Bericht des Knechtes gehört hat, folgt nun ihre Reaktion, sie stellt die Geschenke schnell zusammen. Da das Unheil beschlossen ist, darf sie keine Zeit verlieren. Wie ein Ultimatum formuliert David in V.22 עַד-הַבֹּקֶר, das er in seinem Fluch gestellt hatte, sich bis zum Morgen gerächt zu haben.¹⁶⁶ Das Verbum מָהֵר betont nicht nur ihre Beeilung, sondern auch die bedrückende Gefahr, die bereits auf sie zukommt, weil David und seine Männer sich auf den Weg gemacht haben. Eine ähnliche Bedrohung findet sich bei Jer 48,16, dort heisst es: „sein Unheil kommt schnell“. Der Prophet Zephania beschreibt: der Tag JHWHs ist nahe und eilt gar schnell (Zeph 1,14).¹⁶⁷ Dabei kann das schnelle Eingreifen eine

¹⁶³Vgl. SCHORCH, Euphemismen, 252.

¹⁶⁴Vgl. SCHORCH, Euphemismen, 219.

¹⁶⁵Vgl. PEETZ, Abigajil, 138. Gegen VEIJOLA, der die Nachholung in den Versen 21.22 für eine sekundär Bearbeitung hält, weil durch sie der Duktus der Erzählung leide, vgl. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 48-50.

¹⁶⁶Vgl. PEETZ, Abigajil, 192.

positive Wendung herbeiführen wie bei Deuterocesaja: „Bald (eilends) wird der Gefesselte befreit werden“ (Jes 51,14). Auch die Bitte um schnelle Gebetsanhörung bei JHWH, der über die Macht verfügt, auch den Bedränger zu bezwingen: „Dann wird Deine Heilung sprossen“ (Jes 58,8). מַהֲרָה scheint hier eine ambivalente Stimmung zu vermitteln: einerseits die eilende Gefahr, die im Anmarsch ist, andererseits das schnelle Eingreifen Abigajils, das zum Positiven wenden kann.

Dass nach dem Bericht des Knechts überhaupt kein weiterer Wortwechsel zwischen Abigajil und dem Berichterstatter stattfindet, ist bezeichnend für bedrückende Ängste vor der Bedrohung. Ihr unverzügliches Handeln demonstriert außerdem ihr Umsetzungsvermögen. Dass sie nicht mit ihrem Mann über ihr Vorhaben spricht, ist verständlich. Schon der Knecht hat erkannt: „der (Nabal) ist aber zu heillos, als daß man mit ihm reden könnte“ (V.17). Außerdem wird er sie bestimmt daran hindern, und nicht zuletzt drängt auch die Zeit. Hier ist schnelles Handeln angesagt, um David doch noch zuvorzukommen. In V. 23 beeilt sie sich vom Esel zu steigen, fällt vor David nieder und verneigt sich zur Erde. In V. 34 sagt David zu Abigajil, „ja, wärest du nicht eilends zu mir gekommen, ja, kein Wandpisser wäre dem Nabal bis zum Morgenlicht verblieben!“. Diese Eile hat eine entscheidende Rolle für den Erfolg Abigajils gespielt. Denn wäre sie zu langsam gewesen, hätte sie das Unheil nicht mehr aufhalten können. Ihre schnelle Reaktion zeigt die Weisheit Abigajils, sie ist fähig die Worte des Knechts augenblicklich zu reflektieren, eine schnelle Schlussfolgerung daraus zu ziehen und zu handeln. Dabei verhält sie sich souverän, selbständig und zeigt Einsicht für die Zusammenhänge der Wüstengesetze. Auch bei der Brautwerbung entscheidet sie schnell und steigt eilends auf den Esel (V.42). Die Geschwindigkeit in ihrem Handeln spielt eine entscheidende Rolle, um noch im letzten Augenblick die Gewalt zu verhindern.¹⁶⁸

¹⁶⁷Vgl. RINGGREN, Art. מַהֲרָה, 714-715.

¹⁶⁸Vgl. auch BECHMANN, Abigail, 15.21 und PEETZ, Abigajil, 186.

8.2. Abigajils Demutshaltung als Wiedergutmachung

Ein Treffen mit dem wutentbrannten David (V. 13.21.22) erfordert Mut und Angstüberwindung. Sie weiß nicht, wie David reagieren wird, er könnte sie und ihre Leute töten lassen. Ihre Geste – sich vor David niederzuwerfen – spielt daher eine um so bedeutungsvollere Rolle „[...]“, dass sich Abigajil auf ihr Gesicht wirft, [hat] eine besondere Relevanz“.¹⁶⁹ Damit soll eine Demutshaltung gegenüber David ausgedrückt werden, eine Wiedergutmachung dafür, dass David gerade von ihrem Mann Nabal in seiner Ehre gekränkt wurde. „Dem gerade von Nabal gedemütigten David wird so eine große Anerkennung zuteil, die bezweckt, seinen Zorn aufzufangen“.¹⁷⁰ Obwohl sie eine reiche, angesehene Frau ist, verhält sie sich David gegenüber höflich und demütig, sie tritt einer orientalischen Hofzeremonie entsprechend auf. „Eine Möglichkeit der Willkür der Gewaltherrscher zu begegnen, bestand darin, sich ihnen freiwillig zu unterwerfen. Die Unterwerfung findet dann auch ihren körperlich-sinnlichen Ausdruck im Niederfallen, der sog. Prokynese, vor den Füßen des Herrschers. Solches wird bezeichnenderweise in Bezug auf den König Israels höchst selten erzählt, nur an dieser Stelle V.24, wohl aber im Bezug auf JHWH (Ps 2,11; 99,5; 132,7) oder als Ehrerbietung gegenüber den Propheten JHWHs, die vom einfachen Volk um Beistand angefleht werden (2Kön 4,27.37)“.¹⁷¹ Auch bei der Erscheinung eines Engels fiel Manoach auf das Gesicht (Ri 13,20), so wie das Volk Israel auf das Gesicht vor JHWH niederfiel, um ihm Anerkennung zu erbieuten (1Kön 18,39). Bei einer Bitte ist das Niederfallen auf das Angesicht des Bittenden ein Zeichen der Ehrerbietung, so auch vor dem König bzw. vor dem Pharao.¹⁷² Abigajil kann in

¹⁶⁹PEETZ, Abigajil, 140.

¹⁷⁰Ähnlich auch PEETZ, Abigajil, 140. Willi-Plein vertritt ebenfalls diese Meinung: „[...]“, dass Abigajils Gesten vor David als Bestandteil einer weiblichen Besänftigungstaktik verstanden werden müssen und bezwecken, den Zorn Davids zu dämpfen“. WILLI-PLEIN, Vortrag „Nach deinen Zelten Israel!“ am 1. Mai 2006 auf der Internationalen Ökumenischen Hebräisch-Dozenten-Konferenz IÖHK.

¹⁷¹SCHROER/STAUBLI, Die Körpersymbolik, 215.

¹⁷²Ein Relief aus dem Beamtengrab Haremhab in Saqqara/Ägypten (um 1300 vor Christus) stellt das Niederfal-

diesem Akt mit den Brüdern Josefs verglichen werden, denn auch diese suchen Erbarmen bei Josef (Gen 43,14).¹⁷³ Diese Gebärde erinnert ebenfalls an Batscheba, die sich vor dem greisen David beugt um die Thronfolge für Salomon zu erbitten (וּתְשַׁחֲחוּ לַמֶּלֶךְ 1Kön 1,16). So taten es auch Rut (Rut 2,10), Judith (Jdt 10,23) und die Frau von Thekoa (2Sam 14,4), welche das Gespräch jeweils vor ihrem einflussreichen und stärkeren Gegenüber „mit einer nonverbalen Huldigung einleiten, um diese wohlwollend zu stimmen“.¹⁷⁴

8.3. Selbstbezeichnungen אֲדֹנָי; אֲמֹתָךְ

Die Selbstbezeichnung אֲמֹתָךְ ist eine gebräuchliche, höfische Sprache. Abigajil bezeichnet sich selbst gegenüber David als אֲמֹתָךְ und redet ihn als אֲדֹנָי an, dabei wirft sie sich vor seine Füße. Damit bezeugt sie David gegenüber Respekt und Ehre zugleich. Diese Art von Selbstbezeichnung und Geste findet sich meist in den Königsbüchern, in denen sich eine Audienz mit Königen oder auch ein Treffen mit anderen angesehenen Personen ereignet.¹⁷⁵ So schreibt Bühlmann wie folgt über Abigajil: „Diese Frau versteht es, den zornigen König zu beschwichtigen. Mit übertriebener Höflichkeit, mit weiblichem Charme und überlegener Klugheit kann sie ihn umstimmen [...].“¹⁷⁶ Ihr Benehmen deutet auf den von ihr prophezeiten angehenden König hin: „Der Mann, der im Begriff ist, sie zu heiraten, wird König werden und

len einer Gruppe fremdländischer Fürsten dar, die den Pharao Tutanchamun um Asyl bittet. Vgl. Abbildung bei SCHROER/STAUBLI, Die Körpersymbolik, 98.

¹⁷³Vgl. SCHARBERT, Genesis, 270f. Jakob, der große Angst vor der Begegnung mit Esau hat, will ihm mit zahlreichen und großen Geschenken huldigen, um auf diese Weise Esau gnädig zu stimmen (וַיִּשְׁתַּחֲוֶה אֶרְצוֹ Gen 33,3).

¹⁷⁴PEETZ, Abigajil, 141.

¹⁷⁵Vgl. ENGELKEN, Frauen im Alten Israel, 146ff. Bechmann und Fischer sind der Meinung, dass sowohl das Niederwerfen vor den Füßen als auch die Anrede sehr an den königlichen Hofstaat bzw. an die orientalische Hofzeremonie erinnern (Vgl. BECHMANN, Abigail, 17; Vgl. FISCHER, Abigajil, 53).

¹⁷⁶BÜHLMANN, Vom rechten Reden, 80.

sein Haus wird Bestand haben! Auch diese Szene hängt also mit der prophetischen Funktion der Frau zusammen“.¹⁷⁷

Die drei Frauen, die Frau von Thekoa (2Sam 14,2), die Frau von Abel Bet Maacha (2Sam 20,16) und Judith (Jdt 8,29), reden ihren Gesprächspartner mit Herr an und bezeichnen sich als Magd oder Dienstmagd, alle diese sind erfolgreich in ihren Vorhaben. Mit der Selbstbenennung „Dienstmagd“ gelingt es der Frau von En-Dor, Saul zu trösten und ruhig zu stimmen (1Sam 28,21f.). Rut wird als אִשָּׁת חַיִּל (tugendhaft) bezeichnet (Rut 3,11; 4,11, Spr 31,10;) und die Frau von En-Dor ist wegen ihrer fürsorglichen Gastlichkeit weise zu nennen (1Sam 28,21f.; Spr 9,2). Das Vorgehen Abigajils kann als weise und klug bezeichnet werden.¹⁷⁸

8.4. Abigajils Schuldbekennnis (V.24)

Das Schuldbekennnis hat m.E. verschiedene Funktionen. Zum einen spricht sie David damit an und qualifiziert sich dadurch als sein Gesprächspartner, wobei sie gleichzeitig seine volle Aufmerksamkeit gewinnt.¹⁷⁹ Zum anderen will sie keinen unnötigen Streit heraufbeschwören, um David nicht zusätzlich zu provozieren. Dabei konzentriert sie sich auf ihr eigentliches

¹⁷⁷FISCHER, Abigajil, 58. Das Angebot des Fußwaschens ist ein Ausdruck der Gastfreundschaft (vgl. Gen 18,4; 19,2; 24,32; Ri 19,21). Ähnlich verhält sich Jakob gegenüber seinem Bruder Esau, obwohl Jakob Esaus Bruder ist, nennt er ihn „mein Herr“, und bezeichnet sich selbst als „Diener“, Jakob erniedrigt sich selbst, um Esau zu erhöhen und somit die Versöhnung zu erreichen (Gen 32,20; 33,13ff.). Der Ausdruck לְשִׁפְחוֹת soll die größte Unterwürfigkeit Abigajils zeigen. Veijola schreibt der Redepartie Abigajils ab V.21 wegen der unterschiedlichen Bezeichnungen „Magd“ und „Sklavin“ und wegen der störenden Aussagen eine dtr Redaktion zu, vgl. VEIJOLA, Dynastie, 47-51, Anm. 14.

¹⁷⁸Vgl. FISCHER, Die Rede, 22-37. Die Frau von Thekoa erreicht, dass David seinem Sohn Abschalom vergibt. Die Frau von Abel Bet Maacha kann den gewaltsamen Akt aufhalten und somit die gesamte Stadt retten. Judith gelingt es, den Holofernes gefügig zu machen. Der Vollständigkeit halber muss man an dieser Stelle auch Rut und die Frau von En-Dor nennen. Mit der Bezeichnung Magd bzw. Dienstmagd hat Rut erreicht, dass Boas ihr Löser wird und sie mitsamt ihrer Schwiegermutter versorgt ist (Rut 3,9; 2,13).

¹⁷⁹Vgl. dazu auch PEETZ, Abigajil, 146, ähnlich auch EMMERICH, Schuld und Macht, 152.

Ziel, nämlich Davids Zorn zu besänftigen. Ferner drückt das Schuldgeständnis die Ehrerbietung und Höflichkeit gegenüber einer Person aus. Anders als ihr Mann erkennt sie damit die Macht Davids an, David ist der einzige, der über die Macht verfügt, ihre Bitte zu erfüllen.¹⁸⁰ Dieses Verhalten beweist erneut ihre Weisheit. Weise Menschen streiten nicht im Moment der Todesgefahr um Recht, sondern konzentrieren sich auf das Wichtigere: „Zur rechten Zeit das rechte Wort zu finden, macht eine der Grundqualitäten des Weisen aus“.¹⁸¹

8.5. Die Wirkung der Rede Abigajils, Gegenschwur (V.34)

Die fast wörtliche Wiederholung des Fluchs **כִּי אִם-נֹתָר לְנָבַל עַד-אֹרֶר הַבָּקָר מִשְׁתִּין בַּקִּיר** von V. 22, die nun aber negiert **לֹא־י** wird, hebt den Fluch auf und bewirkt einen Gegenschwur. „Wegen des Automatismus, den man der Wirkung des einmal ausgesprochenen Fluchs zuschrieb, bedarf es zur Abwehr des Fluchs eines Gegenfluchs [...] oder eines Segens, durch den der Fluch aufgehoben wird [...]“.¹⁸² Dies stellt einen Ausweg für David dar, er muss nicht seinen Schwur in V.22 brechen, sondern dieser wird durch einen Gegenschwur annulliert. Anders als in V.22 ist David hier nicht mehr Subjekt der Handlung, vielmehr verdeutlicht der passive Gebrauch **נֹתָר** sein passives Verhalten und drückt die Distanz zum ursprünglichen Plan aus. „Er hat sein Ansinnen unter Berücksichtigung der Rede Abigajils kritisch betrachtet und ist so zu der Einsicht gekommen, dass das Vorhaben, Nabal und dessen Leute zu vernichten, ungerechtfertigt, ja boshaft ist“.¹⁸³ David nimmt die Worte Abigajils auf, gelangt zur Erkenntnis, zieht seine eigene Schlussfolgerung und tritt von seinem eigentlichen Plan zurück. Die Worte Abigajils haben weitreichende Wirkung, so verschont David in der

¹⁸⁰Ausführliche Auslegung bei EMMERICH, Schuld und Macht, 153.155. Diese Anerkennung ist jedoch nicht mit einer völligen Unterordnung der beiden Frauen gegenüber David gleichzusetzen.

¹⁸¹STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 160.

¹⁸²SCHOTTROFF, Art. Fluch, 683-685. Auch FOKKELMAN, Narrative Art, 515.

¹⁸³PEETZ, Abigajil, 187.

Folgezeit Saul (1Sam 26), Abner (2Sam 3,22), Absalom (2Sam 14) und Schimi (2Sam 16,5-14).

8.6. Abigajils Segensgeschenk (V.27)

Die Vokabel **ברכה** wird hier wegen der Anspielung auf V.14 gebraucht, dort heißt es, David habe Boten geschickt, um Nabal zu segnen. Dieses **ברכה** wird nun nachträglich gebracht und wieder einmal zeigt Abigajil ihre gastfreundlichen weisheitlichen Züge. Mit dem Geschenk erkennt sie die Dienste Davids an und zeigt ihre Dankbarkeit David gegenüber.¹⁸⁴ **ברכה** erinnert wiederum an die Segensgeschenke in der Jakob-Esau Episode.¹⁸⁵ Jakob lässt von seinen Leuten seinem Bruder Esau überaus große Geschenke voraus bringen, um Esau versöhnlich zu stimmen. Wie in der Jakob-Esau Episode handelt es sich hier um eine Wiedergutmachungs- und Versöhnungsgeschichte. Auch die Brüder Josefs bringen ihm zahlreiche Geschenke, um ihn gütig zu stimmen.¹⁸⁶ „Zu Recht kann darum behauptet werden, dass die Segensgabe Abigajils Ausdruck ihrer ‚Appeasement-Politik‘ ist“.¹⁸⁷

Während Nabal nichts abgeben will, verhält sich David wie ein guter Herrscher, der sich um das Wohl seiner Gefolgsleute kümmert und die Geschenke großzügig verteilt. Es entspricht dem altorientalischen Ideal, dass ein guter Herrscher für die Bewohner seines Landes Sorge trägt. Demnach stellt David einen guten Herrscher dar, weil er sich um seine Leute sorgt.¹⁸⁸

¹⁸⁴Vgl. PEETZ, Abigajil, 160.

¹⁸⁵Vgl. BIDDLE, Ancestral Motifs, 630f.

¹⁸⁶Vgl. SCHARBERT, Genesis 12-50, 266.

¹⁸⁷FRETTLÖH, Der Segen Abigajils, 350.

¹⁸⁸Vgl. HECKER, Zukunftsdeutungen, 67f.

8.7. Die Prophetie Abigajils (V.28-30)

8.7.1. Die Aussage in 1Sam 25,28 im Vergleich zu 2Sam 7,11.16

1Sam 25,28	2Sam 7,11.16
כי עשה-יעשה יהוה לאדני בית נאמן	והניד לך יהוה כי-בית יעשה-לך יהוה
	ונאמן ביתך וממלכתך עד-עולם

Die offensichtliche Nähe zur Natanverheißung in 2Sam 7,11.16 lässt den prophetischen Charakter der Rede Abigajils vermuten.¹⁸⁹ Der Ausdruck נאמן wird häufig gebraucht, wenn es um die Zusage der Dynastie Davids geht. Sowohl in 1Sam 25,28 als auch in 2Sam 7,16 soll das Haus David נאמן sein, was soviel wie „beständig, dauernd oder fortwährend“ bedeutet.¹⁹⁰ Hier wird durch Abigajil ein beständiges/dauerndes/fortwährendes Haus Davids prophezeit. Abigajil erfasst in ihrer Weisheit von sich aus, dass David künftig über Israel herrschen wird. Die Hinzufügung des absoluten Infinitivs zum konjugierten Verb bringt die Gewissheit zum Ausdruck.¹⁹¹ Ihre inhaltliche und sprachliche Formulierung gleicht der Natanverheißung in 2Sam 7,11 בית יעשה-לך „für dich [David] ein Haus machen“.¹⁹² Zum ersten Mal nach dem Tod seines geistlichen Beistands, am Tiefpunkt seiner Karriere, vernimmt David die Dynastiezusage. Dabei wiederholt Abigajil nicht nur einfach das, was Saul und Jonatan angekündigt haben: ואתה תמלך על-ישראל ואנכי אהיה-לך למשנה וגם-שאול אבי ידע כן (Und Du wirst König über Israel werden, und ich werde der zweite Mann nach dir sein, und auch Saul mein Vater hat es erkannt 1Sam 23,17); ועתה הנה ידעתי כי מלך תמלוך וקמה בידך ממלכת (Und nun, ich weiß genau, dass du König werden wirst und daß in deiner Hand die

¹⁸⁹Vgl. PEETZ, Abigajil, 165.

¹⁹⁰Vgl. JEPSEN, Art. נאמן, 318.

¹⁹¹Vgl. BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 331.

¹⁹²Vgl. WEISER, Die Legitimation, 344. Nach Dietrich durchläuft die Idee der ewigen Dynastie eine Entwicklung und gilt als deuteronomistische Vorstellung. Vgl. DIETRICH, David, Saul und die Propheten, 117. Vgl. auch PEETZ, Abigajil, 165.

Herrschaft über Israel Bestand haben wird 1Sam 24,21), sondern sie sagt die Karriere Davids in der fernen Zukunft voraus. Der Dynastie-Verheißung „ist der qualitative Sprung von einer je neu durch die Prophetie legitimierten Königssalbung zu einem dynastischen Herrscherhaus gegeben“.¹⁹³ Dass die Prophetie Abigajils in der Auslegungsgeschichte nicht dieselbe Würdigung erfahren hat wie die Natan-Weissagung könnte an ihrem oft behaupteten redaktionellen Charakter liegen. „Die literarische Scheidung erfolgt jedoch nicht, weil es einen Stilbruch oder inhaltliche Spannungen gäbe, sondern ausschließlich aufgrund der Tatsache, dass man die Abigajilgeschichte als historisch ansah und es daher unmöglich anging, dass sie vor der dann zumindest in Teilen für authentisch gehaltenen Natansweissagung [sic!] die Dynastie bereits angekündigt hätte“.¹⁹⁴

8.7.2. Das Geschick Davids und das seiner Feinde (V.25,29)

וַיִּקַּם אִישׁ אֶת־נַפְשׁוֹ לְדָוִד וְלִבְנָיִם אֶת־נַפְשׁוֹ וְלִבְנָיִם אֶת־נַפְשׁוֹ Es wird hier nicht ausdrücklich gesagt, wer nun der Feind Davids ist. Es lässt sich aber aufgrund der Ausdrücke וַיִּקַּם אִישׁ und לְדָוִד annehmen, dass mit אִישׁ Saul gemeint sein kann (1Sam 19,2; 20,1; 22,23; 23,10.14.15.25; 24,3; 26,2.20; 27,1.4; 2Sam 4,8). Von Saul wird nämlich berichtet, dass er nicht nur David verfolgt, sondern nach seinem Leben trachtet (2Sam 23,25.28; 24,15.26.18.20). Mit dem Wort וַיִּקַּם wird der Aussage über die Feinde Davids eine allgemeine Gültigkeit verliehen.¹⁹⁵ D.h. jeder, der sich gegen David erhebt, wird zu Davids Feind degradiert und dessen Leben wird weggeschleudert werden. Dies erinnert an den Aufstand Abschaloms (2Sam 15), die spätere Verfluchung Schimis (2Sam 16,11) und den Aufstand Schebas (2Sam 20) in den fortlaufenden Erzählungen. Gewöhnlich beschreibt die Verbform וַיִּקַּם eine einmalige abgeschlossene Handlung, aber viel-

¹⁹³FISCHER, Abigajil, 55. Gegen STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 161.

¹⁹⁴FISCHER, Abigajil, 55. Vgl. auch WEISER, Legitimation, 348, Anm. 33.

¹⁹⁵Vgl. BAR-EFRAT, Das Erste Buch Samuel, 332.

leicht ist hier וקם als „jedes Mal, wenn sich ein Mensch aufmacht“, zu lesen: „Im Einklang mit der Verbform וזיתה im Folgenden, die eine wiederkehrende Handlung in der Zukunft beschreibt, sowie mit יקלענה am Versende. Dreimal in diesem Vers wird das Wort נפש gebraucht. Wenn sich jemand aufmacht, David nach dem Leben zu trachten, dann wird David am Leben bleiben, während das Leben jenes Menschen weit weg geworfen wird“.¹⁹⁶

והיתה נפש אדני צרורה כצרור החיים את אלהיך Der metaphorische Ausdruck „Bündel der Lebendigen“ kommt in der Hebräischen Bibel nur hier vor¹⁹⁷ und bedeutet langes Leben.¹⁹⁸ Man fand in der Stadt Nuzi, Nord Mesopotamien, eine Tasche aus Lehm, die mit kleinen Steinen gefüllt war. Diese Steine sollen für Schafe stehen, die zur Herde gehören. „Für jedes Stück Vieh kommt ein Stein ins Bündel der Hirten; die Steine im Beutel repräsentieren also lebende Tiere.“¹⁹⁹ Jeder Stein symbolisiert einen lebendigen Menschen. Abigajil sagt voraus, dass sein Leben im Bündel der Lebendigen aufbewahrt wird, das bedeutet, dass er leben wird. Ein verwandtes Bild findet sich in Ps 69,29: Der Beter des Psalms wird von seinen Feinden verfolgt (V.5.19.27). Die Feinde des Beters sollen aus dem Buch der Lebendigen getilgt werden (V.29).

Bei dem Wort קלע (schleudern) fällt den Lesern sofort die David-Goliat-Episode (1Sam 17,40.49.50) ein. Tatsächlich findet man קלע innerhalb der Davidperiode nur in der Abigajil-Episode und in der Goliat-Erzählung. Scheinbar soll jenes Jugenderlebnis Davids in

¹⁹⁶BAR-EFRAT, Das Erste Buch Samuel, 332. Eine ausführliche syntaktische Darstellung ist bei PEETZ zu lesen, 167.

¹⁹⁷Vgl. EIBFELD, Der Beutel der Lebendigen, 26. Ab dem 2.Jh. nach Christus spielt die Formel aus 1Sam 25,29 in der jüdischen Glaubensgemeinschaft im Gedenken an die Toten, insbesondere als Grabstein-Inschrift, eine nicht unbedeutende Rolle. EIBFELD, Der Beutel der Lebendigen, 32-40.

¹⁹⁸Vgl. BAR-EFRAT, Das Erste Buch Samuel, 332.

¹⁹⁹STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 161; Vgl. auch EIBFELD, Der Beutel der Lebendigen, 24f.; Vgl. FABRY, Art. נצ I, 1120. Nach FABRY drückt die Wendung eine Schutzfunktion aus.

Erinnerung gerufen werden, bei dem Goliath mit Schleuder und Stein besiegt worden ist.²⁰⁰ Paarbegriffe צָרָר (einbinden) צֶרֶר (Bündel) und (schleudern) קִלְעַ (Schleuder) drücken den Gegensatz zwischen dem Schicksal Davids und dem seiner Feinde aus: während das Leben Davids im Bündel der Lebendigen aufbewahrt wird, wird das Leben seiner Feinde hinweggeschleudert. Sie erhalten nicht einmal ein Begräbnis (vgl. Jer 22,18f.), sondern sie werden in Vergessenheit geraten; ihr Leben und Haus sind im wahrsten Sinne des Wortes nicht beständig und dauernd.²⁰¹ Nicht umsonst endet Nabal mit einem Herzstillstand und er wird zum Stein (V.37) und letztlich hat JHWH ihn geschlagen.²⁰²

8.7.3. Parallelen zu neuassyrischen Königsprophetien

Der prophetische Charakter in den Worten Abigajils ist deutlich zu erkennen. Es gibt in neuassyrischen Königsprophetien zahlreiche Parallelen, bei denen eine Unheilsankündigung für den Feind gleichzeitig eine Ankündigung des eigenen Heils ist, wie z.B. bei Assurbanipal.

„Deine Neider, Assurbanipal, werden davonfliegen wie Korn vor dem Wasser, wie Libellen des Frühlings werden sie zerrieben werden vor deinen Füßen. Du aber, Assurbanipal, wirst gegenüber den großen Göttern stehen (und) Nabu preisen“.²⁰³ (669-631 v.Chr.).

Auffällig sind folgende Parallelen:

²⁰⁰Vgl. BECHMANN, Abigail, 24.

²⁰¹Vgl. BECHMANN, Abigail, 24. Nicht bestattet zu werden gilt als Strafgericht. Vgl. ZENGER, Das alttestamentliche Israel und seine Toten, 133. In 2Sam 21,1-14, wo Rizpa nicht zulässt, dass die hingerichteten Nachkommen Sauls von wilden Tieren geschändet werden (Vgl. auch 1Kön 21,23f.; 2Kön 9,36f.; Ps 83,11; Jer 8,2).

²⁰²Vgl. hierzu auch DIETRICH, Die frühe Königszeit, 270f. und BECHMANN, Abigail, 24. Nabal wird zum Stein und wird hinweggeschleudert (V.38). Stein und Schleuder sind zusammen ein Instrument (1Sam 17,49ff.). Kunz weist auf die Gemeinsamkeit im Gebrauch des Verbuns צָרָר zwischen 1Sam 25,29 und 2Sam 20,3 hin, vgl. auch KUNZ, Die Frauen, 295.

²⁰³Zitiert nach HECKER, Zukunftsdeutungen, 64f.

- 1) Beide Prophetien sind antithetisch aufgebaut: „Deine Neider ... Du aber“ „Das Leben meines Herrn [...] Das Leben deiner Feinde aber“ (1Sam 25,29).
- 2) Die Verheißungen sind reich an Bildern.²⁰⁴
- 3) Inhaltliche Aussagen sind sehr ähnlich: wie der Widersacher Davids werden auch die Neider Assurbanipals davonfliegen, zerrieben werden.
- 4) Assurbanipal wird vor den großen Göttern stehen und diese preisen, d.h. er wird in der Gegenwart der Götter leben. Ähnlich soll David auch im Bündel der Lebendigen aufbewahrt werden. Assurbanipal und auch David stehen unter dem Schutz der Gottheit.

Betrachten wir eine andere bemerkenswerte Verheißung an Assurbanipal aus dem Jahr 667 v.Chr., bei der die Göttin Ninlil/Mullissu dem König ihren Schutz zusichert. „Wie eine Amme werde ich dich auf meinen Hüftknochen setzen, wie eine Lanze dich zwischen meine Brüste legen. Nachts bin ich wach, dich zu beschützen, den ganzen Tag lang gebe ich Milch für dich.“²⁰⁵ Schutz und Geborgenheit werden Assurbanipal konkret und detailliert beschrieben zugesagt, sowie Gott David in dem Bündel der Lebendigen bewahrt.

וְהָיָה כִּי־יַעֲשֶׂה יְהוָה לְאֲדָנִי (V.30) wenn der Herr meinem Herrn tun wird. Diese Worte wiederholen in leicht abgewandelter Form das in V.28 Gesagte כִּי עֲשֶׂה־יַעֲשֶׂה יְהוָה לְאֲדָנִי, um den dort angefangenen Gedanken wiederaufzunehmen und weiterzuführen. טוֹבָה, das Gute impliziert nicht nur die Zusage der beständigen Dynastie (V.28; 2Sam 7,27-28), die Bewahrung

²⁰⁴Zur Vernichtung der Feinde vgl. auch die Prophetien an den Assyriekönig Asarhaddon (681-669 v. Chr.): „Deine Feinde, wie Äpfel des Monats Siman rollen sie vor deinen Füßen umher.“ Zitiert nach HECKER, Zukunftsdeutungen, 56. Oder: „Habe ich nicht deinen Feind überwältigt, deine Widersacher, deine Gegner nicht [wie] einen Schmetterling eingesammelt?“ Zitiert nach HECKER, Zukunftsdeutungen, 61. Im Gegenzug (wenn auch nicht unmittelbar auf die Ankündigung der Vernichtung der Widersacher folgend) wird gleichfalls die Bewahrung Asarhaddons beschrieben: „Die Balken deines Herzens überwache ich wie deine Mutter, [die] dich ins Leben rief.“ Zitiert nach HECKER, Zukunftsdeutungen, 57. Oder: „Asarhaddon, in Arbela [bin ich] dein guter Schild.“ Zitiert nach HECKER, Zukunftsdeutungen, 59.

²⁰⁵Zitiert nach HECKER, Zukunftsdeutungen, 63.

von Davids Leben und die Zerstörung der Feinde, sondern auch die Nagidschaft.²⁰⁶

8.7.4. Die Nagidschaft Davids (V.30)

Die Bezeichnung נגיד wird zum ersten Mal in 1Sam 9,16 und 10,1 in Verbindung mit Saul im Bericht über die Entstehung des Königstums und dessen Absetzung erwähnt. Saul ist von JHWH durch charismatisch-prophetische Berufung erwählt und wird zu dieser Hoheitsstellung gesalbt (1Sam 10,1). Die göttliche Nagid-Erwählung hat eine Retterfunktion, hier aus der Macht der Philister. „Die göttliche Nagid-Berufung und die prophetische Nagid-Salbung bevollmächtigen den mit dem Erhöhungstitel und der Würdebezeichnung ‚Erhöhter‘ Beauftragten, die Funktion des Rettens des Volkes aus Feindeshand auszuüben und über den JHWH-Erbbesitz (1Sam 10,1) eine breitgefächerte Herrscherstellung einzunehmen“.²⁰⁷ Am häufigsten wird der Nagid-Titel für David angewandt (1Sam 13,14; 2Sam 5,2 = 1Chr 11,2; 2Sam 6,21; 7,8 = 1Chr 17,7). In ähnlich formelhafter Sprache berichtet Abigajil, dass JHWH David zum Erhöhten über Israel bestellt hat (1Sam 25,30). Nicht jeder König ist ein Nagid.²⁰⁸ Es werden in den Königsbüchern nur Saul (1Sam 9,16;10,1), David (1Sam 13,14; 25,30; 2Sam 5,2; 6,21; 7,8), Salomo (1Kön 1,35), Jeroboam (1Kön 14,7), Bascha (1Kön 16,2) und Hiskija (2Kön 20,5) als Nagide genannt. Diese sind Könige über Israel und ihnen wurde die Nagidschaft durch die Autorität JHWHs verliehen, anders kann ein Königsruf oder eine Königssalbung vom Volk ausgehen. Die Nagidschaft ist häufig durch einen Propheten im Namen JHWHs verliehen (1Sam 9,16; 10,1) oder festgestellt (1Sam 13,14; 2Sam 7,8; 1Kön 14,7; 16,1f.; 2Kön 20,5). Die Nagidschaft ist folglich eine göttliche Gabe²⁰⁹, welche von

²⁰⁶Vgl. auch FEIGENBAUM, Die Zweideutigkeit, 179. Feigenbaum meint, טורבד sei mit der Nagidschaft zu verbinden. Vgl. auch BAR-EFRAT, Das Erste Buch Samuel, 333.

²⁰⁷HASEL, Art. נגיד, 213.

²⁰⁸Vgl. HASEL, Art. נגיד, 216.

²⁰⁹Vgl. HASEL, Art. נגיד, 216.

JHWH kommt und von ihm auch wieder zurückgenommen werden kann. Der religiös-heilige Aspekt steht im Nagidtitel an erster Stelle, während das politische Geschehen im Königstitel vordergründig ist.²¹⁰ In 1Sam 13,14 kündigt Samuel Saul das Ende seiner Königsherrschaft an, weil JHWH einen anderen Mann zum Nagid über sein Volk bestellt. Mit „einem anderen Mann“ ist zwar David gemeint, er wird aber nicht namentlich erwähnt. Bemerkenswert ist, dass die Nagidschaft Davids durch die Ankündigung Samuels durch die Verwendung im Waw-Imperfekt schon als geschehen gilt (וַיְצוּהוּ יְהוָה לְנָגִיד עַל-עַמּוֹ in 1Sam 13,14), während sich die Ankündigung durch Abigajil – mit ausdrücklicher Namensnennung – auf die Zukunft bezieht (וְצוּךְ לְנָגִיד עַל-יִשְׂרָאֵל in V.30).²¹¹ „Abigajil ist von daher die einzige überhaupt, die Davids Nagidschaft prophetisch ankündigt (vgl. demgegenüber 2Sam 5,2; 6,21 und 7,8).“²¹² Der Hauptsatz V.31 beginnt mit „Dann wird dies nicht sein“ וְלֹא תִהְיֶה זֹאת. Gemeint ist die persönliche Rache.²¹³ וְלֹא תִהְיֶה זֹאת Abigajil greift ihren Hauptgedanken von V. 26 auf. Sie warnt David davor, unnötig Blut zu vergießen und sich selbst Recht zu verschaffen. Dies würde nicht nur sein Königtum, sondern auch die Nagidschaft gefährden. Sie beendet ihre Rede mit der Bitte „wenn der HERR meinem Herrn Gutes tun wird und du König wirst, dann erinnere dich an mich zum Guten“.²¹⁴ Das bedeutet soviel wie: erinnere dich an mich, um mir Gutes mit Gutem zu vergelten. Dies soll den Kontrast zwischen Nabal und David verdeutlichen, da Nabal Gutes mit Bösem vergilt (V.21). Hiermit will Abigajil keines-

²¹⁰Vgl. HASEL, Art. נָגִיד, 209. 212.

²¹¹Vgl. PEETZ, Abigajil, 175. Das Perfekt צוּךְ in 1Sam 25,30 versteht Halpern syntaktisch als Vergangenheit, während Richter es auf die Zukunft bezieht. Vgl. HALPERN, The Constitution, 5. Vgl. RICHTER, Die nagid-Formel, 75. Davids Bestellung zum Nagid über Israel ist nach Veijola ein Indiz für deuteronomistische Züge, vgl. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 52. Nach Weinfeld taucht die Wendung לְצוּךְ נָגִיד schon in vordeuteronomistischen Texten auf und ist deshalb nicht typisch deuteronomistisch. Ausführliche Erklärung bei WEINFELD, Deuteronomy, 355.

²¹²PEETZ, Abigajil, 175.

²¹³Vgl. BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 333. Vgl. auch PEETZ, Abigajil, 176.

²¹⁴KIMCHI, zitiert nach BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 333.

wegs David zu einer Ehe mit sich auffordern.²¹⁵ Sie bittet ihn lediglich darum, Gutes mit Gutem zu vergelten, denn genau dasselbe wünscht sich David auch von Nabal (V.21). Außerdem ist es sogar die Pflicht eines Herrschers für das Wohl seiner Untertanen zu sorgen. „Seiner Untertanen zu gedenken, ist Königshuld“.²¹⁶ In gleicher Weise fordert Josef den Mundschenk auf, an ihn zu denken לך ייטב לך (Gen 40,14).²¹⁷ So auch in der Ester Erzählung: nachdem Mordechai die beiden königlichen Eunuchen durch seine Anzeige gehindert hat, Hand an den König zu legen, fragt der König Achaschweresch, was Mordechai als Ehre und Anerkennung dafür erhalten habe (Est 6,3). Da der König versäumt hatte, Gutes mit Gutem zu vergelten, holt er dies nach (Est 6).

An dieser Stelle zeigt sich nun in aller Deutlichkeit, warum die Erzählung mit dem Tod Samuels, d.h. mit der Verwaisung des Prophetenamtes, einsetzt. Im Zusammenhang der Daviderzählungen füllt Abigajil die „prophetenlose“ Zeit zwischen Samuel und Natan aus.²¹⁸ Genau wie ihr Nachfolger Natan sagt sie die Zukunft Davids voraus. Sie warnt David davor, Blutschuld auf sich zu laden, ebenso wie ihr Nachfolger Natan die Sünde Davids beim Ehebruch mit Batscheba aufzeigt (2Sam 12). Dabei geht Abigajil so diplomatisch vor, dass David ohne Zorn und ohne Gesichtsverlust erkennen kann, dass er gerade im Unrecht ist, indem sie im Eingang des Gesprächs die Schuld auf sich nimmt. „Er kann ohne Angst über sein eigenes Vorhaben, das unweigerlich zur Schuld führen wird, nachdenken und es revidieren“.²¹⁹

²¹⁵Diese Bitte ist häufig als ungebührlicher Heiratsantrag von Seiten der Frau betrachtet worden, vgl. STOLZ, Das erste und zweite Samuel Buch, 161, Anm. 5 und SCHROER, Die Samuelbücher, 108, Anm. 7.

²¹⁶STOEBE, Das erste Buch Samuelis, 457.

²¹⁷Vgl. BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 334; FEIGENBAUM, Die Zweideutigkeit, 180; PEETZ, Abigajil, 180.

²¹⁸Vgl. FISCHER, Abigajil, 56 und WOLDE, Leader, 367.371, Anm. 19.

²¹⁹FISCHER, Abigajil, 56.

9. Davids Reaktion im Anschluss der Begegnung (V.32)

David nimmt die Segensgeschenke an, signalisiert damit seine Versöhnlichkeit und gibt gleichzeitig zu verstehen, dass er die Entschuldigung Abigajils akzeptiert (Gen 33,10ff.). All dies markiert eine Wende, die durch Davids Antwort herbeigeführt wird. Nun fordert er Abigajil auf hinaufzusteigen, war diese doch bisher immer weiter hinabgestiegen (vom Berg, vom Esel). Nun kann die Gegenbewegung erfolgen. Jetzt endlich kann sie hinaufsteigen - in Frieden und Sicherheit. Der zu Beginn ersehnte Frieden (V.5.6) ist wieder hergestellt, die Kriegsgefahr ist gebannt (V.13.21f).²²⁰

Die dreimalige Danksagung Davids stellt eine weitere Entsprechung zu dem dreimaligen „Schalom“ und dem dreimaligen „Gürten des Schwertes“ dar und erinnert an das Segensgeschenk בְּרוּכָה. Zuerst lobt David JHWH, wobei er die Formel „Gelobt sei JHWH“²²¹ verwendet. Durch die Rede Abigajils wird David animiert, wie sie an JHWH zu denken und von ihm zu sprechen. David erkennt in Abigajil die Botin Gottes und lobt Gott dafür, dass JHWH sie geschickt hat. David lobt JHWH, weil dieser ihn vor der Gefahr bewahrt hat, sich selbst zum Nabal zu machen, als gäbe es Gott nicht. Dieser Gedanke erinnert an Ps 94,1 und Dtn 32,35, bei denen gesagt wird, dass die Rache Gottes Sache ist. Er gibt Gott das Gewicht, das ihm gebührt, er braucht sich nicht länger selbst an die Stelle Gottes zu setzen, sich als Rächer und als Herr über Leben und Tod aufzuspielen. Er überlässt es Gott, den Rechtsstreit für ihn zu führen und damit erkennt er und vertraut darauf, dass Gott recht handelt (vgl. Ps 9,5; 35,1).

Der zweite Dank gilt ihrer טַעַם. Dieses „Gefühl“ (nach Buber) wird insofern als besonders hervorgehoben, weil nirgendwo in der Hebräischen Bibel die טַעַם eines Menschen gepriesen

²²⁰Vgl. PEETZ, Abigajil, 188.

²²¹Vgl. LANDE, Die formelhaften Wendungen, 106. Diese kann im Sinne eines kurzen Dankgebetes in ein Gespräch eingeflochten werden. JHWH hat eine gute Tat vollbracht, man freut sich darüber, spricht ein kurzes Gebet aus und nennt den Grund: „weil er das und das getan hat...“.

wird. Die Bedeutung von טעם wird bereits in der Exposition zusammen mit dem Wort שכל erläutert.

Der dritte Dank gilt ihrer Person selbst, weil Abigajil David an diesem Tag abgehalten hat, in Blutschuld zu kommen und sich mit seiner eigenen Hand zu befreien. David erkennt sein Vorhaben als Hineinkommen in Blutschuld, als Selbsthilfe und letztlich als unrechte Tat. Davids Vorhaben „sich selbst zu helfen“ lässt annehmen, dass David in seiner Verzweiflung mehr auf sich selbst vertraut hat, als auf JHWH. Das Vertrauen in JHWH scheint nach dem Tod Samuels in die Ferne gerückt zu sein. Nun aber kehrt es – von Abigajil und ihrer Rede angesteckt – zurück. Zum ersten Mal seit Beginn der Erzählung spricht David von JHWH und lobt ihn. David findet seine Entlohnung insofern, als er gehört hat, dass Nabal gestorben ist (V.39). Noch einmal dankt er JHWH aus vollem Herzen, weil JHWH an Nabal die ihm zugefügte Verhöhnung gerächt hat. David weiß nun, dass Gott ihm den Weg zum Königtum Juda/Israel ebnen wird.

Während zu Beginn der Erzählung ausführlich Nabals Besitz aufgezählt wird – seine Arbeit, seine Schafe und Ziegen, seine Frau, seine Hirten – verliert er am Ende der Erzählung alles: er verliert seine Frau, seinen Besitz (inbegriffen: Arbeit, Schafe, Ziegen und Hirten) und schließlich sogar sein Leben. Sein Abstieg setzt am nächsten Morgen nach dem Bericht seiner Frau ein. Er erleidet einen Gehirnschlag und wird gelähmt²²², doch erst nach zehn Tagen stirbt Nabal, und zwar nicht durch die Hand Davids, sondern durch die Hand JHWHs. Die Wendung „sein Herz starb“ (V.37) stellt einen Gegensatz zum „das Herz Nabals war in guter Stimmung“ in V. 36 dar. Dies markiert eine totale und plötzliche Wende, die sich im

²²²Vgl. BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 335. In der Antike schrieb man dem Herzen Aufgaben zu, für die in Wirklichkeit das Gehirn zuständig ist (vgl. Gen 6,3: „Jeder Gedanke in seinem Herzen ist nur böse jeden Tag“; Ex 31,6: „Allen Weisen habe ich die Weisheit ins Herz gegeben“; Dtn 20,8: Wer sich fürchtet und ein weiches Herz hat, soll nach Hause gehen und nicht das Herz seines Bruders wie seines aufweichen“). So wird hier die Ursache für die Lähmung dem Herzen zugeschrieben.

Zustand Nabals ereignet hat.²²³ Die Prophetie Abigajils in V.29 über die Bestrafung der Feinde Davids beginnt sich zu erfüllen. Nun hat David allen Grund in der Gegenwart und in Zukunft auf JHWH zu vertrauen, anstatt sich zu rächen. So spricht er im folgenden Kapitel 1Sam 26,10f. „So wahr JHWH lebt: wie denn JHWH ihn hinstoßen mag: ob sein Tag kommt und er stirbt, ob er zum Kampf niedersteigt und entrafht wird – weitab mir das von ihm aus, meine Hand gegen seinen Gesalbten anzuschicken! und nimm doch den Speer, der ihm zu Häupten ist, und die Wasserschale und wir wollen davongehen“.

10. Die Stimme des Erzählers (V.17)

David selbst lässt seine Leute nur sagen: „Als deine Hirten mit uns waren, wir haben sie nicht beschimpft und nicht das mindeste wurde von ihnen vermisst“. Auffällig ist, wie der Knecht Abigajils den Bericht wertend ergänzt: „Dabei waren die Männer sehr gut zu uns [...] Sie waren wie eine Mauer um uns tags und nachts“ (V.15-16). Da eine Mauer einen Schutzwall darstellt, soll damit gesagt werden, dass die Männer Davids die Hirten Nabals Tag und Nacht beschützen. Erklärend lässt dieser Knecht den Sachverhalt plausibel und detailliert erscheinen, und erweckt damit den Eindruck, als wäre er bei der Begegnung mit Nabal und bei den Hirten in Karmel dabei gewesen. Sein Bericht vermittelt den Eindruck eines Überblicks und verleiht zugleich der Forderung Davids ihre Berechtigung. Nicht nur, dass er die Argumentation von Davids Männern positiv ausbaut; auch die Darstellung der Boten, die David gesandt hat und die Art ihres Anliegens werden auf positive Art der Abigajil erzählt.²²⁴ „David hat aus der Wüste Boten zu uns gesandt, um unseren Herrn zu segnen, aber er stürzte schreiend auf sie los“ (V.14). Damit weist der Knecht wertend auf die unrechte Reaktion Nabals hin. Interessant ist, dass die Formulierung „das Unheil ist beschlossen“ in der gesamten Hebräischen Bibel

²²³Vgl. BAR-EFRAT, Das erste Buch Samuel, 335.

²²⁴Vgl. BECHMANN, Abigail, 13.

außer 1Sam 25,17 nur noch in 1Sam 20,7.9 und im Buch Ester 7,7 vorkommt und jeweils von einem König ausgeht. Der Knecht zeichnet Davids spätere Rolle als König schon mit feinen Linien, während er Nabals Verhalten als gänzlich „unköniglich“ disqualifiziert, indem er ihn mit negativen Vokabeln belegt (Sohn der Heillosigkeit, schreiend losstürzend). Eine weitere Auffälligkeit ist, dass dieser Knecht Nabals die Jungknechte Davids in seinem Bericht nicht als Jungknechte bezeichnet, sondern als מלאכים. Dieser Terminus wird in den Samuel- und Königsbüchern meistens gebraucht, um die Unterordnung unter bestimmte Autoritäten zu betonen (1Sam 25,42; 2Sam 11,23; 1Kön 20,2; 2Kön 1,3.5). Aus der Sicht des Jungknechtes – möglicherweise aus der Sicht des Erzählers – stellt David bereits eine Autorität, einen Herrscher dar und zwar noch bevor er König wird.²²⁵

Des Weiteren bezeichnet der Knecht Nabal als בני-בליעל. Es ist jemand, der sich im zwischenmenschlichen Leben und Umgang nicht versteht.²²⁶ Damit zeigt der Knecht, dass Nabal „gemeinschaftsunfähig“ ist. Hier liegt eine Parallele zu 2Sam 20 vor. Dort wird auch Scheba, der Sohn Bichris wie Nabal als Mann der Heillosigkeit bezeichnet. Beide lehnen es ab, David anzuerkennen. So bemerkt Kunz: „In Nabal manifestiert sich eine Nichtanerkennung der quasi königlichen Macht Davids in der Verweigerung von Abgabe an den (künftigen) König. Scheba repräsentiert eine Sezessionsbewegung, die Israel mit Ausnahme Judas von der davidischen Herrschaft loslösen möchte“.²²⁷

Ferner drückt die Bezeichnung בני-בליעל die gegnerische Haltung Nabals und Schimis gegenüber dem Herrschaftsanspruch Davids aus, weil בני-בליעל Personen sind, die das Königtum untergraben (1Sam 10,27; 2Chr 13,7; 2Sam 16,7 David wird Blutmann ge-

²²⁵Vgl. PEETZ, Abigajil, 111.

²²⁶Vgl. OTZEN, Art. בליעל, 657.

²²⁷KUNZ, Die Frauen, 295.

nannt).²²⁸ Hinter der ablehnenden Haltung gegenüber dem designierten König David verbirgt sich der Wunsch Nabals, selbst König zu werden, nicht umsonst veranstaltet er ein Trinkgelage wie das eines Königs. „Der wahre ‚König David und der Mächtegern-König Nabal, der Tor, der betrunken ist und sich wie ein König gibt, werden hier gegenübergestellt“.²²⁹

Hier taucht das Motiv des betrunkenen Königs auf.²³⁰ König Achaswerosch veranstaltet prunkvolle Trinkgelage (מִשְׁתֵּה), um seine Macht zu demonstrieren und verhält sich dabei törricht. Von einem weiteren trunkenen König berichtet das Danielbuch (Dan 5,1-4). König Belsazar befiehlt im Rausch seiner Trunkenheit, die goldenen und silbernen Becher, die sein Vater aus dem Haus Gottes, dem Tempel in Jerusalem mitgenommen hat, zu holen und zu benutzen. Unüberlegte Entscheidungen wie bei Achaswerosch und Belsazar sind eine Folge ihrer Trunkenheit. Der betrunkene Nabal ist vergleichbar mit den trunkenen Königen, die weit entfernt davon sind, weise zu sein. Er verhält sich wie ein dummer König, der keine Ratschläge annimmt (Koh 4,13). Ein Gespräch mit ihm ist unmöglich und unnütz, weil dieser gar nicht in Lage ist auch nur das Geringste zu begreifen. Der trunkene Nabal wäre – im Unterschied zu David – niemals in der Lage, die Worte Abigajils zu verstehen. Ein guter König feiert, wenn die Zeit gekommen ist, dabei bewahrt er die richtigen Umgangsformen und führt sich nicht wie ein Säufer auf (Koh 10,17).

Eigentlich spricht dieser Knecht nicht wie ein Untergebener, denn wie kommt er dazu seinen Herrn Nabal als Sohn der Heiligkeit zu bezeichnen und man deshalb mit ihm nicht reden kann.²³¹ Es ist also unübersehbar, dass der Knecht ein negatives Bild von Nabal vermittelt, wie bereits in der Exposition beschrieben ist. „So erscheint Nabal als der, welcher allein

²²⁸Vgl. OTZEN, Art. בַּלְיַעַל, 657.

²²⁹BECHMANN, Abigail, 21.

²³⁰Vgl. PEETZ, Abigajil, 191.

²³¹Vgl. BECHMANN, Abigail, 14.

im Unrecht ist – der Durchschnittsjudäer hätte den Sachverhalt gewiß ganz anders dargestellt. In der Optik des Erzählers ist der Frevel Nabals bis zu einem Grad gediehen, daß das Unheil unausweichlich ist [...]“.²³²

Der Knecht fordert Abigajil auf, das Richtige zu tun, denn das Unheil gegen (אל) Nabal und über (על) sein Haus ist eine beschlossene Sache. Die Verben im Imperativ ראי und רעי drücken hier nicht nur das physische Sehen und Erkennen aus, sondern sie stehen für die Einsicht zum rechten Handeln im Sinne von טובת-שכל.²³³ Auch diese Darstellung korrespondiert mit der Beschreibung in der Einführung (V.3). Der Knecht erkennt die Fähigkeit Abigajils an und vertraut darauf, dass sie dafür Sorge trägt, das Unheil noch im letzten Moment zu verhindern.

Die Position des Erzählers lässt sich an den Worten des Knechts ablesen. Er ist daran interessiert, David und Abigajil positiv darzustellen. Nicht nur in der Exposition wird Abigajil als gut und schön beschrieben, vielmehr zieht sich dieses Bild durch die gesamte Erzählung hindurch. Abigajil ist also keine gewöhnliche Judäerin, sie stammt aus reichem Haus und ist würdig, die Frau des künftigen Königs von Israel zu werden. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass der Erzähler all die Besonderheiten und Tugenden dieser Frau herausstreicht.²³⁴ Die Hoffnung, die Gewalt im letzten Moment doch noch zu verhindern, ruht allein auf der weisheitlichen Abigajil.

²³²STOLZ, 160 und vgl. auch PEETZ, Abigajil, 119.

²³³Vgl. KOENEN, Art. שכל, 786.

²³⁴Vgl. SCHROER, Abigajil, 92.

II Ausblick auf 2Sam 20,1-22

1. Der Aufbau der Gesamterzählung 2Sam 20, 1-22²³⁵

Die Wortverbindungen **וַיִּתְקַע בַּשֹּׁפָר** und **אִישׁ לְאֹהֲלָיו** (V.1.22), die jeweils zu Beginn und Schluss der Erzählung plaziert sind, bilden den Rahmen der Gesamterzählung. Die beiden Abschnitte vom Mord an Amasa und von der weisen Frau, in denen Joab eine Hauptrolle spielt, bilden den Großteil der Erzählung. Die Wendung **לְרֹדֵף אַחֲרַי שְׁבַע בֶּן־בִּחְרִי** (um Scheba ben Bichri nachzujagen) umrahmt den Passus über den Mord an Amasa (V.7.13). Die Erzählung von der weisen Frau wird in einen, durch die Wörter **חִכְמָה** und **חִכְמָתָה** gebildeten Rahmen gesetzt (V.16.22). Die Erzählung von der weisen Frau von Abel Bet Maacha in 2Sam 20,14-22 zählt zu den Geschichten über die Kämpfe und Wirren um die Thronfolge Davids (2Sam [9] 10-20; 1Kön 1-2).²³⁶ Ein Mann namens Scheba ben Bichri aus dem Stamm Benjamin führte einen Aufstand gegen David. Die Herkunft Schebas verrät, dass er offensichtlich Partei für Saul ergreift und gegen David rebelliert. Um diesen scharen sich Söldner und Gefolgsleute aus dem Nordreich, weil sie die politische Autonomie des Nordens erreichen wollen.²³⁷ Es droht durch diesen Aufstand ernsthafte Gefahr, dass das Großreich Davids auseinander bricht. Deshalb beauftragte David zunächst seinen neuen Feldherrn Amasa (2Sam 19,13), die Männer Judas zum Kampf zusammen zu rufen. Doch als dieser länger als seine

²³⁵Vgl. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 205. 2Sam 20,23-26 ist eine Beamtenliste (vgl. 2Sam 8,16-18). Das verbindende Glied zwischen der Liste und der Erzählung vom Aufstand Scheba ben Bichris ist Joab, der am Ende jener Erzählung (V.22: „Joab kehrte nach Jerusalem zurück“) und am Anfang der Liste (V.23: Joab war über das ganze Heer Israels“) erwähnt wird, vgl. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 212.

²³⁶SCHROER, Die Weisheit, 80; Es wird von Cook und Kaiser behauptet, dass die Erzählung vom Aufstand Schebas aus zwei Teilepisoden redaktionell zusammengefügt wurde, vgl. COOK, Notes, 167. Nach Stoebe stelle das Kapitel 20 im eigentlichen Sinne keine TFG dar und biete dazu die historische Unwahrscheinlichkeit des Aufstandes Schebas in der Zeit Davids, vgl. STOEBE, Das zweite Buch Samuelis, 35, 47, 437f., 444 .

²³⁷Vgl. SCHROER, Die Samuelbücher, 184, ähnlich auch BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 205f. Nach Stolz will Scheba keinen Aufstand gegen David führen, vielmehr sieht er die Verhandlung zwischen den Nord- und Südstämmen als gescheitert an und schickt die versammelten Israeliten nach Hause, vgl. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 276.

festgesetzte Zeit nicht zurückkommt (V.4), befiehlt der König erneut Abischai die Verfolgung Schebas aufzunehmen (V.6). Amasa wird brutal von Joab am bekannten „Großen Stein“ ermordet; über ein Begräbnis für den neuen Feldherrn wird kein Wort verloren. So ziehen die Gebrüder Abischai und Joab weiter, um Scheba doch noch einzuholen. Bemerkenswert ist, dass Abischai ab V.10 nicht mehr auftaucht, obwohl er den Verfolgungsauftrag vom König persönlich erhalten hat. In der Folgezeit wird allein Joab Subjekt der Verfolgung.

2. Die Reaktionen von Joab und der אִשָּׁה הַכַּמֹּזֵה

Scheba flüchtet sich in die Stadt Abel Bet Maacha, versteckt sich dort (2Sam 20,14) und reißt damit unschuldige Einwohner der Stadt in eine tödliche Auseinandersetzung. Diese stehen nun zwischen dem Verfolger Joab und dem Verfolgten Scheba. Als Joabs Truppen in Abel Bet Maacha eintreffen, beginnen sie sofort mit der Durchführung der Belagerung²³⁸, um die ganze Stadt einzunehmen. Ein Wall wird vor der Mauer der belagerten Stadt aufgeschüttet, um von da aus auf die Mauer zu gelangen oder auf die Stadt zu schießen. Dieser befand sich gegenüber der Vormauer, der ersten schützenden Mauer, vor der eigentlichen Stadtmauer (vgl. auch Jes 26,1).²³⁹ „Alles Kriegsvolk, das bei Joab war, zog Gräben, um die Mauer zum Einsturz zu

²³⁸Ku ist der Meinung, dass sich der Terminus הַל הַרְמוֹהֵ אֶל außer an dieser Stelle häufig in den späteren Texten findet. Die Existenz der Vormauer in Palästina in früherer Zeit wird jedoch durch Ausgrabungen bestätigt: z.B. in Jericho. Dort findet sich nicht nur die Darstellung einer Belagerungstechnik, sondern auch das gleiche Motiv der Austilgung einer Stadt um eines einzigen Mannes willen. Vgl. KU, Weisheit, 191. Vgl. auch STOEBE, KAT VIII/2, 386, Anm. V.13a; und FABRY, Art. חֶבֶל I., 702. Auch der Terminus סִלְלָה „Belagerung“ ist nach Fabry ansonsten erst in späterer Zeit belegt, aber eine vergleichbare Erwähnung dieser Kriegstechnik findet sich schon in der TFG (2Sam 17,13; 11,1). Vgl. FABRY, Art. סִלְלָה, 870. Daher besteht nach Ku kein Grund, V.15 aufgrund der Erwähnung einer späteren Kriegstechnik für spätere redaktionelle Bearbeitung zu halten. (Vgl. KU, Weisheit, 191 und STOEBE, KAT VIII/2, 445). Nach Kunz beinhaltet die Belagerungstechnik die Verwendung von Sturmböcken. Der Einsatz von Sturmböcken gegen die Mauer ist in assyrischen Darstellungen nicht vor Assurnasirpal II. (883-859 v. Chr.) belegt. Die knappe Beschreibung in 2Sam 10,15 lässt vermuten, dass das geschilderte Vorgehen eine allgemeine Vorstellung der Belagerung, wie sie durch die Assyrer aufgekommen ist, widerspiegelt. Vgl. KUNZ, Die Frauen, 276, Anm. 97; Ähnlich auch McNEILL, Krieg und Macht, 23ff.

²³⁹Vgl. BAR-EFRAT, Das Zweite Buch Samuel, 209. Es handelt sich um einen Sturmdamm, der zur Überwin-

bringen“ (V.15b). Dieser Vers vermittelt den Ernst der Situation, in der die Eroberung der Stadt unmittelbar bevor stand. Es scheint, dass der Kampf der Belagerung gegen Abel Bet Maacha mit aller Verbissenheit und Konsequenz geführt wird, als habe Joab Eile gehabt, mit allen Mitteln die Stadt einzunehmen und den Kampf schnellstens zu beenden.²⁴⁰ Wie die Vernichtungsgefahr bei Abigajil bereits im Anmarsch ist, so hat der Krieg in Abel Bet Maacha bereits angefangen. Alle Männer konzentrieren sich darauf, den Wall aufzuschütten. Im Moment der drängenden Gefahr ist ein schnelles Handeln erforderlich, so greift die אשה חכמה mit ihrer klugen Argumentation in das Geschehen ein. Wie bei Abigajil scheint auch hier eine blitzschnelle und korrekte Reaktion eine entscheidende Rolle zu spielen. Wäre die weise Frau mit ihrer Reaktion langsamer gewesen, wäre die Stadt samt ihrer Einwohner gewiss vernichtet worden. Joab hat in diesem Moment nur den schnellen Sieg im Sinne, während die אשה חכמה das Leid der unschuldigen Einwohner bei einer Zerstörung der Stadt im Blick hat. Sie tritt auf die breite Befestigungsmauer und verlangt mit Joab zu sprechen. Obwohl Joab ein Heerführer ist, kommt er der Forderung der Frau ohne weiteres nach und lässt sich auf eine Kommunikation mit ihr ein.²⁴¹

3. Die Rede der אשה חכמה

Ihre Rede ist reich an rhetorischen Mitteln, so lassen sich Wiederholungen wie שמעו שמעו (V.16), sowie etymologische Figuren wie דבר ידברו und שאל ישאלו (V.18) wiederfinden. Zudem benutzt sie eine Metapher תבלע = du wirst vernichten (V.19), eine Metonymie

dung der Vormauer bestimmt ist. Ähnlich auch BARDTKE, Der Aufstand, 24.

²⁴⁰Vgl. BARDTKE, Der Aufstand, 24.

²⁴¹Das Gespräch zwischen der Vertreterin der Stadt und Joab gehört sprachlich und aussagemässig zu den vergleichbaren kritischen Redeszenen der Thronfolgeerzählung. Vgl. zum Streitgespräch zwischen Verteidiger auf der Stadtmauer und Angreifer 2Kön 18. Zur Ähnlichkeit mit der Szene 2Sam 2,23-28. BIETENHARD, Des Königs General, 318; Vgl. auch GUNN, Narrative Patterns, 305f.

להמית עיר = die Einwohner der Stadt (V.19), eine Redewendung שאל ישאלו באבל (V.18) und eine rhetrische Frage עלמה תכל (V.19).²⁴² Die namenlose weise Frau argumentiert gezielt von der Mauer herab, dass Abel immer eine Stadt war, in der man sich Rat holen konnte; eine Stadt JHWHs. Sie fragt, ob diese nun vernichtet werden soll. Abel war für seine Weisung und Beratung durch die beruflich oder ehrenamtlich tätige Weise bekannt. „Weise sein“ bedeutet in Israel nicht nur gewöhnlich „gescheit“ oder „gebildet“, sondern vor allem „erfahren“ sein.²⁴³ Auffällig ist, dass אנכי im Sing. mit Prädikat im Pl. שלמי אמוני steht (V.19), nach Bar-Efrat könnte dieser Satz folgendermaßen übersetzt werden: „Ich (vertrete) die Integren und Treuen in Israel“ (vgl. Gen 34,21 הם אתנו שלמים האלה; Ps 12,2 דושיעה יחונה).²⁴⁴ Wie Abigajil stellvertretend für ihre Hausbewohner das Verhandlungsgepräch führt, spricht die weise Frau als Verhandlungspartnerin stellvertretend für ihre Stadt. Würde Joab die Stadt weiterhin belagern und zerstören wollen, würde er damit die Quelle des ratgebenden Amtes Israels auslöschen. Und dies bringt Joab dazu, von seinem Vorhaben zurückzutreten.

Des Weiteren war Abel sogar eine „Mutter in Israel“. Der Terminus „Mutterstadt“ will zum einen auf die Bedeutung der Stadt hinweisen: Abel ist eine große Stadt, eine Metropole, um die herum es Töchter (Dörfer) gibt.²⁴⁵ Zum anderen soll die Beziehung zum gesamten Israel betont werden: „Wenn die kluge Frau in Abel-Beth-Maacha Joab gegenüber die ‚Mutter in Israel‘ so betont, so ist darin unverkennbar die Absicht vorherrschend, die Zugehörigkeit zu Israel, zu Großisrael, zum Davidreich zu unterstreichen“.²⁴⁶

²⁴²Vgl. BAR-EFRAT, Das Zweite Buch Samuel, 210.

²⁴³Vgl. SCHROER, Die Weisheit, 81.

²⁴⁴Vgl. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 210.

²⁴⁵Vgl. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 210.

²⁴⁶BARDTKE, Der Aufstand des Scheba, 23.

Gerade hierin liegt eine weitere argumentativ unschlagbare Begründung der weisen Frau, weshalb Joab die Stadt nicht vernichten darf: Abel Bet Maacha und ihre Einwohner verhalten sich nicht rebellisch gegen den König, vielmehr ordnen sie sich der Herrschaft des Königs unter, sie gehören zum Großreich Israel und damit zum König und letztlich zu JHWH. Die rhetorische Frage und Metapher „Warum vernichtest du den Besitz des HERRN?“²⁴⁷ bringt Joab daher in größte Bedrängnis. Würde Joab die Stadt vernichten, dann stünde ganz Israel gegen ihn und „müßte [sic!] sich nicht JHWH selbst angegriffen sehen?“²⁴⁸ Die Feindschaft Israels und JHWHs wäre Joab bzw. David bei der Zerstörung gewiss. Diese gegnerische Gesinnung wäre David ebenso sicher, wenn er sich in Blutschuld begeben und sich selbst gerächt hätte. Genau wie David in der Abigajil-Erzählung von der Vernichtung unschuldiger Leben zurücktritt und die rache JHWH überlässt, verhält sich nun auch Joab. Er distanziert sich energisch davon, indem er die Negation wiederholt, einen Schwur einflucht und das אִם אֲבִלֵע durch das אִם אֲשַׁחֵיִת verstärkt: „Ich werde weder verderben noch vernichten“.²⁴⁹ Er erklärt ihr den Grund für seine Belagerung und schlägt ihr vor, nur Scheba auszuliefern. Die אִשָּׁה חַכְמָה stimmt sofort seinem Angebot zu, und signalisiert mit dem Wort הִנֵּה und der Partizipialform מִשְׁלַךְ, dass sich die Sache sehr bald ereignen wird.²⁵⁰ Wie Abigajil ist die weise Frau entscheidungsfreudig und durchsetzungsfähig. Ihre Worte haben Überzeugungskraft, weshalb sich die Einwohner ihr anschließen.²⁵¹ Der Kopf Schebas wird über die Mauer geworfen und das Blutbad kann vermieden werden. אִשָּׁה חַכְמָה ist aktiv, han-

²⁴⁷Vgl. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 210. Vgl. auch Ps 33,12: „Wohl der Nation, deren Gott der HERR ist, das Volk, das er zu seinem Besitz (לְנַחֲלָה) erwählt hat“.

²⁴⁸Vgl. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, 278.

²⁴⁹Vgl. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 210.

²⁵⁰Vgl. BAR-EFRAT, Das zweite Buch Samuel, 210.

²⁵¹Stolz weist auf die Schwierigkeit hin, alle Einwohner der Stadt zu überzeugen. Dadurch, dass man Scheba in die Stadt hineingelassen hat, aus welchen Gründen auch immer, genießt er das Gastrecht; der Gast aber muß unter allen Umständen geschützt werden (vgl. Gen 19,1ff.).

delt klug, eigenständig und bestimmt die Ereignisse.²⁵²

Sie zieht eine geschickte Verhandlung vor und kann somit die „Mutterstadt“ und ihre Einwohner vor Gewalt bewahren. Das Blutvergießen kann in dieser Erzählung nicht ganz umgangen werden, weil letztendlich einer getötet werden muss. Mit dem rettenden Handeln der Frau zeigt sich in 1Sam 25 und 2Sam 20 das Motiv der Opferung eines Einzelnen zugunsten Mehrerer bzw. eines Anderen. Abigajil und die weise Frau in Abel Bet Maacha retten eine Gruppe von Menschen bzw. eine Stadt auf Kosten Nabals bzw. Schebas. Ester tritt wagemutig vor dem König und riskiert ihr eigenes Leben, um ihr Volk zu retten. Auch Judith geht tapfer ins Gebiet der Feinde, um ihre Stadt vor Gewalt zu schützen. Die Hebammen Schifra und Pua riskieren ihr Leben, indem sie sich den tödlichen Anweisungen der Staatsmacht widersetzen, um die Tötung der isralitischen Kinder aufzuhalten (Ex 1).

III Exkurs

1. Das Motiv der Opferung eines Einzelnen zugunsten Mehrerer

Bewundernswert ist, dass sowohl Abigajil als auch die weise Frau aus Abel Bet Maacha David bzw. Joab von der Tötung einer größeren Menschengruppe abhalten wollen. Beide Frauen zeigen den negativen Charakter der Gewalt auf und sind bereit eine einzelne Person, nämlich Nabal und Scheba, zugunsten Mehrerer zu opfern.²⁵³ Auch Ester war bereit, sich selbst zu opfern um das gesamte Volk Israel zu retten. Ebenso riskiert Judith ihr Leben um die Menschen ihrer Stadt zu retten. Das Motiv der Opferung eines Einzelnen zugunsten Mehrerer und der gewaltverhindernden Frau findet sich auch in der Protagonistin Schahrasad der Tausendundeine Nacht Erzählung.²⁵⁴ Als ältere der beiden Töchter des Wesirs des Königs Schahbriyar

²⁵²Vgl. KUNZ, Die Frauen, 259.

²⁵³Vgl. KUNZ, Die Frauen, 22.

²⁵⁴Tausendundeine Nacht, nach der ältesten arabischen Handschrift in der Ausgabe von Muhsin Mahdi, ins Deut-

wußte sie Gedichte auswendig herzusagen und las mit Vorliebe Überlieferungen zur Geschichte vergangener Zeiten. Alle berühmten Zitate und Sprüche weiser Könige und Richter waren ihr bekannt, kurzum: Sie war klug, verständig, weise und gebildet, hatte gelesen und studiert. Der König Schahriyar wurde aber von seiner Frau mit einem schwarzen Sklaven betrogen, war nach diesem Vorfall sehr enttäuscht und meinte, dass es keine treue Frau auf Erden gibt. Daraufhin beschloss er, sich nie wieder von einer Frau betrügen zu lassen. Von nun an verbrachte Schahriyar jede Nacht mit einem neuen Mädchen und ließ es am nächsten Morgen töten. Das ging so lange, bis es kaum noch Mädchen gab, alle Mütter und Väter in Aufruhr gerieten und den König verfluchten. Um diesem gewaltsamen Treiben ein Ende zu bereiten, schmiedete die kluge Schahrasad einen geheimen Plan. So bat sie ihren Vater: „Ich möchte, dass du mich mit dem König Schahriyar verheiratest. Entweder gelingt es mir, alle Welt vor ihm zu retten, oder ich sterbe und gehe zugrunde, dann ergeht es mir nicht anders als alle denen, die schon gestorben und zugrunde gegangen sind“.²⁵⁵ Dieser war höchst besorgt wegen ihres gewagten Vorhabens, er versuchte vergeblich sie davon abzuhalten. „Was ist in dich gefahren, daß du dich so in Lebensgefahr begeben willst?“²⁵⁶ Doch Schahrasad bekräftigte ihre Absicht und sagte: „Dann soll er mich eben töten“. In der Nacht begann sie, dem König eine Geschichte zu erzählen, deren Handlung am nächsten Morgen abbrach. Neugierig auf das Ende der Geschichte ließ König Schahriyar sie am Leben, damit sie ihm in der nächsten Nacht die Geschichte weiter erzählen konnte. Unterstützt wurde sie dabei von ihrer Schwester Dinarasad, die sie jede Nacht um eine neue Geschichte bat. So ging es 1001 Nächte lang. Aus dieser Beziehung erwachsen drei Kinder und der König war am Ende von der Treue seiner Frau überzeugt und von ihrer Klugheit überwältigt, sodass er sie nun nicht mehr töten wollte. Durch ihre Klugheit und wagemutige Unternehmung, ihr eigenes Leben riskie-

sche übertragen von Claudia Ott, 20.

²⁵⁵Tausendundeine Nacht, 21.

²⁵⁶Tausendundeine Nacht, 21.

rend konnte Schahrasad weitere Gewalt an sich und tausend anderen Frauen abwenden. Auch Abigajil ging David couragiert entgegen, sie nahm ebenfalls in Kauf, vielleicht von dem zornigen Bandenführer getötet zu werden. Gleichmaßen riskierte sie ihr eigenes Leben um das eigene und das ihrer Leute zu retten. Das Motiv der Opferung eines Einzelnen zugunsten Mehrerer bzw. eines Anderen taucht auch hier wieder auf, denn Schahrasad musste damit rechnen, dass der König sie vielleicht doch töten würde.

2. Das Motiv der weisen Frauen in Israel

Neben der weisen Frau in Abel Bet Maacha wird auch die Frau aus Thekoa, die in 2Sam 14 erwähnt wird, für weise gehalten. Es ist im alten Orient nicht ratsam, dem König Vorschläge zu machen, dies könnte leicht zum Verderben des Höflings führen. Um solch eine Aufgabe zu übernehmen, muss eine weise Frau gefunden werden, die nicht nur redegewandt ist, sondern auch sprachliche Begabung und Sensibilität für brenzlige Situationen besitzt.²⁵⁷ Wie die Frau von Abel Bet Maacha und Abigajil besitzt die weise Frau von Thekoa starke Überzeugungskraft durch ihre Redegewandtheit. Wie Abigajil warf sich die Frau aus Thekoa dem König zu Füßen. Darüber hinaus besitzt diese schauspielerische und empathische Fähigkeiten, womit sie den König von der Echtheit der fingierten Situation überzeugen kann. Sowohl die weise Frau von Abel Bet Maacha als auch die Ratgeberin aus Thekoa treten selbstbewusst auf und scheinen mit politischer Macht und gesellschaftlichen Angelegenheiten vertraut zu sein. Sie „scheinen ein Amt als weise Frau bekleidet zu haben“.²⁵⁸ „Sie berufen sich auf Weisheitstraditionen, beherrschen die Kunst der Diplomatie meisterhaft und setzen sich mit all ihrem

²⁵⁷Die Szene der Thekoaitin ist höfisch-weisheitlich geprägt und entspricht im Großen und Ganzen dem Stil des prodynastischen Redaktors, vgl. BIETENHARD, Des Königs General, 318.

²⁵⁸SCHROER, Die Weisheit, 82. Ku meint, dass die beiden Frauen zwar eine klare Rolle in der sozialen Struktur haben, nicht aber im politischen Bereich. Deswegen gibt es wahrscheinlich keine offizielle Rolle der weisen Frauen in der Frühkönigszeit. Vgl. KU, Weisheit, 232.

Können für das Leben des einzelnen bzw. einer ganzen Gemeinschaft ein. Dabei war ihr Einfluß groß und ihr Rat hochgeschätzt, sodass sie sogar zu Königen vorgeladen wurden“.²⁵⁹ Aus den weisheitlichen Sprüchen lässt sich weibliche Autorität als weisheitliche Autorität ableiten, die Frauenfigur als personifizierte Weisheit (Spr 1,20-23; 8,1-21; 9,1-6; 31,10-31).²⁶⁰ Auch Abigail und Judith gehören zu den weisen Frauen Israels: Abigail hält David davon ab, Blutschuld auf sich zu laden. Judith konnte mit Rat und Tat den Untergang Betulias bzw. Israels durch die Assyrer verhindern (Jud 8). Überhaupt scheint die Beratungsfunktion eine wichtige Aufgabe einer Israelitin gewesen zu sein, so rät die namenlose israelitische Dienerin ihrer Hausherrin, der Frau von Naaman, dass Naaman zu dem Propheten Elisa in Samaria gehen soll. Denn dieser würde ihn heilen können (2Kön 5). David nimmt den Rat seiner Frau Michal an und konnte dadurch der Verfolgung Sauls entkommen (1Sam 19,11). Nicht umsonst wird Debora als Mutter in Israel (Ri 5,7) charakterisiert, denn sie war Ratgeberin und Prophetin, die den Willen Gottes voraussagte.

3. Das Motiv der gewaltverhindernden Frauen

Das Motiv der gewaltverhindernden Frauen findet sich, wenn auch in einem ganz anderen Kolorit, in der Komödie *Lysistrata* des Dichters Aristophanes, die 411 v.Chr. vor athenischem Publikum auf die Bühne gebracht wurde. Die von Lysistrata initiierte Zusammenkunft hellenistischer und spartanischer Frauen hatte den Zweck, mittels sexueller Verweigerung den Frieden zu erzwingen. Dazu besetzten die Frauen Athens unter der Leitung Lysistratas die Akropolis und mieden auf diese Weise sexuellen Umgang mit ihren Männern. Desgleichen spielte sich in Sparta unter der Führung von Lampito ab. Sie verweigerten den Männern solange Sex, bis diese der Beendigung des Krieges zustimmten. Diese Strategie hatte große

²⁵⁹SCHROER, *Die Weisheit*, 82.

²⁶⁰Vgl. SCHROER, *Weise Frauen*, 41-60.

Wirkung, denn die auferlegte sexuelle Enthaltbarkeit führte bei den Griechen und Spartanern zu größten körperlichen Nöten, ihnen blieb nichts anderes übrig als sich auf Friedensverhandlungen einzulassen. Erst nach dem erreichten Friedensschluss durften die Männer zu ihren Frauen. Der Liebesstreik führte dazu, dass die Frauen einst als Friedensfürstinnen begrüßt wurden.²⁶¹ Der Komödie *Lysistrata* und den beiden Texten der Hebräischen Bibel ist die Darstellung eines Handlungsschemas gemeinsam, in dem Frauen selbständig werden, die Initiative ergreifen und aktiv gegen männliche Formen von Gewalt vorgehen.

In der Sage „Der Raub der Sabinerinnen“ kommt ebenfalls das Motiv der gewaltverhindernden Frau vor.²⁶² Um die Zahl der Einwohner zu vergrößern, nahm Romulus, der Staatsgründer Roms, Verbannte, Heimatlose und Verfolgte als Bürger seiner Stadt auf. Obwohl die Ackerwirtschaft, der Handel und das Gewerbe sich gut entwickelten, mangelte es ihnen aber in der neuen Stadtgemeinde an Frauen, die für Nachfahren sorgten. Daraufhin schickte Romulus Gesandte zu den nahegelegenen Völkern, um Eheschließungen mit ihnen zu vereinbaren. Doch die Nachbarvölker verachteten die neue Stadt und ihre Einwohner und wollten keine Ehen mit ihnen eingehen. Romulus gestaltete feierliche Feste und Spiele, um die umliegenden Völker anzulocken. Es kamen sehr viele Frauen und Töchter aus dem Volk der Sabiner nach Rom um die neue Stadt anzusehen. Auf ein verabredetes Signal hin stürzten sich die römischen Jünglinge gewaltsam auf die Frauen und jeder raubte sich eine Jungfrau. Aufgebracht bereiteten die Sabiner sich auf einen Rachezug gegen die frechen Räuber vor, welcher von ihrem König Titus Tatius angeführt wurde. Es kam zu heftigen Kämpfen, ohne dass ein Ende abzusehen war. Inmitten der beiden kämpfenden Fronten zwängten sich die neuen römischen Frauen, die geraubten Sabinerinnen, mutig hindurch. Sie lenkten alle

²⁶¹Vgl. ARISTOPHANES: *Lysistrata*, nach der Übersetzung von Ludwig Seeger, in http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=3306&kapitel=7&cHash=efafd1c3a5arlysi06#gb_found, [abgerufen am 18.03.2011].

²⁶²Vgl. PROJEKT GUTENBERG-DE: *Der Raub der Sabinerinnen*, in http://gutenberg.spiegel.de/index.php?id=5&xid=2336&kapitel=8&cHash=22a691836braub#gb_found, [abgerufen am 26.03.2011].

Aufmerksamkeit auf sich und die beiden Kriegsparteien erstarrten. Die Frauen riefen einerseits den Sabinern, die ihre Väter und Brüder waren, und andererseits den Römern, die inzwischen ihre Ehemänner geworden waren, zu: „Haltet ein! Wer auch immer siegen mag, er mordet unsere Lieben. Macht uns nicht zu Witwen und zu Waisen!“.²⁶³ Einen Moment lang herrschte nachdenkliche Stille auf dem Schlachtfeld, doch dann kam eine Freude auf und die Männer reichten sich gegenseitig die Hände zum Signal des Friedens. Die beiden Völker taten sich zusammen und es herrschte eine Zeit des Friedens. Die römischen Frauen hielten die Kämpfe auf, indem sie unerschrocken zwischen die Kämpfenden gingen. Weitere Gewalt wurde auf diese Weise blockiert. Die Argumentation der Frauen ist klug und unschlagbar! Die unüberlegten Krieger hatten nur Rache im Sinn und vergaßen dabei, dass sie im Krieg ihre eigene Frauen bzw. Schwestern/Töchter zu Waisen und Witwen machen würden.

IV Ergebnis der Untersuchung

1. Die Einheitlichkeit von 1Sam 25

Zusammen mit einigen Exegeten bin ich der Ansicht, dass 1Sam 25,2-42 einen einheitlichen Text darstellt und aus einem Guss ist (s. Budde und Schulz), wobei ich, wie Fischer, aufgrund des thematischen Erzählzusammenhanges²⁶⁴ und des inhaltlichen Begreifens (Davids Depression und Abigajils Prophetie) die Verse 1.43.44 einschlieÙe.

2. Ist 1Sam 25 ein historischer Text?

Das „Setting“ von 1Sam 25 entspricht den Verhältnissen der frühen Eisenzeit, der vorstaatlichen Zeit: Ein dörflich geprägtes Milieu mit einer heterogenen Gesellschaftsstruktur, nebst

²⁶³PROJEKT GUTENBERG-DE, Der Raub der Sabinerinnen, ebd.

²⁶⁴Vgl. FISCHER, Abigajil, 55.

Viehzucht und Ackerbau. Schroer geht sogar soweit, dass sie die Erzählfigur der Abigajil für die Epoche des Übergangs von der vorstaatlichen Zeit zur Königszeit sozialgeschichtlich auswertet. Abigajil sei der Prototyp einer klugen und angesehenen Frau zur Zeit der frühen Monarchie.²⁶⁵ Es spricht einiges dafür, dass die Abigajil-Erzählung ein authentisches Bild des Freischärlers David vermittelt, wie er für seinen Lebensunterhalt sorgen musste und die Probleme, die dabei auftreten konnten. Auch nach der Hapiru-These²⁶⁶ ist in der Tat denkbar, dass David als Bandenführer einer Guerillatruppe bei der Lebensmittelversorgung mit einem geizigen Großgrundbesitzer in großen Streit geraten ist, dieser erlitt einen plötzlichen Tod und dessen Frau ging in den Besitz Davids über.²⁶⁷ So meine ich zusammen mit Berlin und Schulte, dass die Geschichte 1Sam 25 keineswegs unrealistisch oder literarische Erfindung ist.²⁶⁸

3. Ein Versuch zur Datierung von 1Sam 25

In 1Sam 16-2Sam 8 geht es darum, wie David, der Dynastiegründer des Südreichs ist, historisch und legitim Nachfolger Sauls und König des Nordreichs Israel werden konnte. Aus diesem Grunde wird in der Geschichte von Davids Aufstieg gezeigt, wie der bereits zum König gesalbte und unschuldig verfolgte David tunlichst alles vermieden hat, was den Eindruck erwecken könnte, er wolle Saul und die Mitglieder der Königsfamilien ermorden, um an den Thron heranzukommen. Er verschont Saul nicht nur in der Höhle (1Sam 24), wo seine Kameraden meinten: „Heute hat ihn JHWH in deine Hand gegeben“, sondern auch ein zweites Mal in Sauls Lager bei Hachila (1Sam 26). David trauert um das Haus Sauls und dichtet ein Kla-

²⁶⁵Vgl. STAUBLI, Das Image, 238-244 und SCHROEER, Die Samuelbücher, 105-115.

²⁶⁶Vgl. FINKELSTEIN/SILBERMAN, David und Salomo, 45-47.

²⁶⁷Vgl. STOLZ, Das erste und zweite Samuel Buch, 160; Ähnlich auch PEETZ, Abigajil, 221.

²⁶⁸Vgl. BERLIN, Characterization, 76f. und SCHULTE, Die Entstehung, 91.

geliert nicht nur über seinen Freund Jonathan, sondern auch über Saul (2Sam 1). Er lässt den vorgeblichen Überbringer der Krone sogar als Königsmörder hinrichten. (2Sam 1). „Ziel ist der Nachweis, dass David keine Verantwortung am Tode Sauls, Abners oder Ischbaals trage und auch kein Usurpator gewesen sei (2Sam 1-5)“.²⁶⁹ Man könnte schließlich David als Emporkömmling ansehen, der Saul vom Thron verdrängt hat, um selbst König zu werden. So wäre denkbar, dass diese Geschichten von zeitgenössischen Hofbiographen aufgeschrieben worden sind, um das Königtum Davids zu legitimieren. So meint auch Schroer: „Die Aufstiegs Geschichte könnte noch zu Lebzeiten Davids am Jerusalemer Hof von weisheitlichen Kreisen aufgeschrieben worden sein“.²⁷⁰ Ein Durchschnittsjudäer wird den Sachverhalt kaum in dieser Art darstellen. Dagegen gilt es zu zeigen, dass David sich stets korrekt verhalten hat und erst nach dem Tod Sauls von den Ältesten zum König von Juda/Hebron gekrönt worden ist. Er war kein Thronräuber, sondern kam legal an die Macht.²⁷¹

4. Gattung von 1Sam 25 und 2Sam 20

Die beiden Erzählungen 1Sam 25 und 2Sam 20,14-22 können als Geschichten über weise Frauen betrachtet werden, die eine gewaltfreie Konfliktlösung bevorzugen, um den Frieden herbeizuwirken. In der Erzählung 1Sam 25 sind zwei große Stränge der alttestamentlichen Überlieferung vereint: Weisheit und Prophetie.²⁷² Die Gattung von 1Sam 25 lässt sich daher nicht eindeutig bestimmen. Dagegen lassen sich in 2Sam 20 offensichtlich weisheitliche Motive wiedererkennen, so spricht Hermsen von einer Geschichtsdarstellung in weisheitli-

²⁶⁹GERTZ, Grundinformation, 299.

²⁷⁰SCHROER, Die Samuelbücher, 14.

²⁷¹Vgl. TISCHNER, Samuel, in: <http://www.heinrich-tischner.de/21-th/2bibel/exegese/david.htm>, [abgerufen am 07.05.11].

²⁷²Vgl. FISCHER, Abigajil, 60.

chem Horizont. Auch die kunstvollen Redeformen entsprächen weisheitlichem Sprachstil.²⁷³

5. Schlussreflexion und Ausblick

In 1Sam 25 und 2Sam 20 handeln es sich um schwerwiegende Konflikte. David und Joab sehen nur durch kriegerische Auseinandersetzung einen Weg, um die Konflikte beizulegen. So ist David in seiner Ehre gekränkt und kann dies nur mittels Gewalt wiederherstellen. Joab hat nur den schnellen Sieg im Sinne, wahrscheinlich damit er schneller von David wieder zum Heerführer ernannt werden kann. Beide vergessen dabei, dass in den Kämpfen unschuldiges Blut vergossen würde. In dieser extrem gefährlichen Situation schalten sich jeweils zwei Frauen ein. Abigajil ist schön und klug, eine durch und durch anmutige und gottesfürchtige Frau. Mit ihrer von JHWH gegebenen Weisheit gelingt es ihr, David vor großer Schuld zu bewahren. Die weise Frau von Abel Bet Maacha führt ihre Rede mit unschlagbaren Argumentationen, sodass Joab unverzüglich von seinem Vorhaben zurücktritt. Auch sie erreicht, dass die „Mutterstadt Isarel“ erhalten bleibt. In ihren Argumentationen berufen sich beide Frauen auf JHWH, Abigajil prophezeit die ewige Dynastie Davids, als sie David an die Treue JHWHs erinnert. Selbst wenn der prophetische Beistand durch Samuel nicht mehr gegeben ist und David deshalb an Depressionen leidet, hat Gott trotzdem andere Möglichkeiten um seine Verheißung zu erfüllen. Anders als erwartet schickt JHWH Abigajil, eine weise Prophetin, die Samuel ersetzt und David die geistliche Unterstützung leistet. Schon innerhalb der Erzählung beginnt sich die Prophezeiung zu erfüllen.

Bei einer Vernichtung der Stadt Abel Bet Maacha würde Joab bzw. David Feindschaft mit JHWH heraufbeschwören. Bei der Bearbeitung der Motive fiel mir auf, dass es schwer ist, zwischen dem Motiv der weisen Frau und dem der gewaltverhindernden Frau zu trennen.

²⁷³Vgl. HERMISSON, Weisheit, 136-148. Anders sieht Whybray die Bedeutung der Ratgeber in 2Sam 20 und auch 2Sam 14 als „didaktische Literatur“ an. Vgl. WHYBRAY, The Succession, 50-95.

Die Grenzen sind fließend; so scheint es mir, dass weise Frauen in Konfliktsituationen den Weg der gewaltfreien Lösung suchen. Sie behalten den Überblick in einer bedrohlichen Situation und haben ein Gespür für das Wichtigere. Ihnen geht es darum, Schaden zu meiden bzw. zu begrenzen. Die beiden Frauen sind in der Lage sich in einer extremen Stresssituation unter immensem Druck klug und weise in dem Sinne von שכל, טעם und חכם zu verhalten. Mit ihnen können Perspektivenwechsel und Neuorientierung erfolgen: JHWH ist mit den „scheinbar“ schwachen Frauen, er ist gegen Gewalt und für den Frieden.

Die Frage ist, warum in den Frauengeschichten die Gewalt massiv kritisiert wird. Ist es zufällig, dass ein Mann (David) blutige Rache schwört und eine Frau (Abigajil) sich ihm in den Weg stellt? Ist es zufällig, dass die Bluttat eines Mannes der überlegten Argumentation einer weisen Frau in 2Sam 20 gegenüber gestellt wird? Kann die Hoffnung auf Überwindung von Gewalt im Aufstehen von Frauen gesehen werden, die aufbegehren und selbstständig handeln, die sich mit ihrem Schicksal nicht abfinden, sondern neue Wege gehen? Es bleibt zu untersuchen, ob die Hoffnung auf Überwindung von Gewalt weiblich ist.²⁷⁴ Ferner wäre interessant aufgrund meiner vietnamesischen Herkunft zu erforschen, wie gewaltverhindernde Frauengestalten der Hebräischen Bibel im asiatischen Kontext vor einem kriegerischen Hintergrund, wie einst in Vietnam, aufgenommen und verstanden werden. Welche Konsequenzen ergeben sich heute daraus für vietnamesische Christinnen; sehen sie sich als gewaltverhindernd?

²⁷⁴Vgl. NAUERTH, Art. Die Hoffnung, in: http://www.christenlehre.de/main_frame_folder/Fruhere_Hefte/2001-2/nauerth.pdf, [abgerufen am 3.5.11].

V Literaturverzeichnis

ARISTOPHANES: Lysistrate, nach der Übersetzung von Ludwig Seeger, in: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=3306&kapitel=7&cHash=efafd1c3a5arlysi06#gb_found, [abgerufen am 18.03.2011].

DER RAUB DER SABINNERINNEN, in: http://gutenberg.spiegel.de/index.php?id=5&xid=2336&kapitel=8&cHash=22a691836braub#gb_found, [abgerufen am 26.03.2011].

DIE SCHRIFT, verdeutscht von Martin BUBER, gemeinsam mit Franz ROSENZWEIG, 12. verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954, Gerlingen 1997.

PALAESTINA TEMPORIBUS JUDICUM ET REGUM, in: <http://www.gutenberg.org/files/17124/17124-h/images/palestina.jpg>, [abgerufen am 04.05.11].

TAUSENDUNDEINE NACHT. Nach der ältesten arabischen Handschrift in der Ausgabe von Muhsin Mahdi erstmals ins Deutsche übertragen von Claudia Ott, Aufl.10, München 2009.

BAR-EFRAT, Shimon: Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, BWANT 16, aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein, Stuttgart 2007.

DERS.: Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, BWANT 16, aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein, Stuttgart 2009.

BARDTKE, Hans: Der Aufstand des Scheba (2 Samuelis 20), in: PASCHKE, F. u.a. (Hg.), Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, TU 125, Berlin 1981, 15-27.

BECHMANN, Ulrike: Abigajil. Prophetin – Weise Frau – Politikerin, Stuttgart 2001.

DIES.: Gelobt sei deine Klugheit! Bibelarbeit zu Abigajil (1Sam 25), IKZ 89/3 (1999) 139-147.

- BERLIN, Adele: Characterization in Biblical Narrative: David's Wives, JSOT 23 (1982), 69-85.
- BIDDLE, Mark: Ancestral Motifs in 1Sam 25: Intertextuality and Characterization, JBL 121/4 (2002), 617-638.
- BIETENHARD, Sophia Katharina: Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2Sam 2-20; 1Kön 1-2, Freiburg/Schweiz 1998.
- BUDDE, Karl: Die Bücher Samuel, (KHC 28), Tübingen 1902.
- BÜHLMANN, Walter: Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10-31 (OBO 12), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1976.
- DERS.: Das Hohelied (NSK.AT 15), Stuttgart 1997.
- COOK, Stanley A.: Notes on the Composition of 2 Samuel, AJSL 16, 1899-1900.
- CONRAD, Joachim: Zum geschichtlichen Hintergrund der Darstellung von Davids Aufstieg, ThLZ 97 (1972), 312-332.
- DALMAN, Gustaf: Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang, Hildesheim 1964 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe 1939).
- DIETRICH, Walter: Die frühe Königszeit, BE 3, Stuttgart 1997.
- DERS.: David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel, Stuttgart/Berlin u.a. ²1992.
- DERS.: Die zweifache Verschonung Sauls, in: DERS. (Hg.), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches, OBO 206, Fribourg/Göttingen 2004, 232-253.
- DERS.: Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des

Alten Testaments, Stuttgart/Berlin u.a. 2002.

DERS./NAUMANN, Thomas: Die Samuelbücher, EdF 287, Darmstadt 1995.

EIBFELD, Otto: Der Beutel der Lebendigen. Alttestamentliche Erzählungs- und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nuzi-Texte, Berlin 1960.

DERS.: Die Komposition der Samuelisbücher, Leipzig 1931.

EMMERICH, Karin: Schuld und Macht. Die Erzählung von Nabal, Abigajil und David – eine alttestamentliche Dreiecksbeziehung, in: HEININGER, Bernhard/BÖHM, Stephanie/KLINGER, Elmar (Hgg.), Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen, Bd. 1, Münster 2003, 143-157.

ENGELKEN, Karin: Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament, BWANT 7, Stuttgart u.a. 1990.

FABRY, Heinz-Josef: Art. צַר I, ThWAT VI, 1113-1122.

DERS.: Art.: חָבַל I, ThWAT II, 699-706.

DERS.: Art.: סָלְלָה, ThWAT V, 867-872.

FEIGENBAUM BEN-IJUN, Chaja: אַמְנוּת וּמִשְׁמַעוֹת בְּנֵאוֹם אַבִּינִיל, BetM 149 (1997), 171-187.

FISCHER, Irmtraud: Abigajil. Die Weisheit und Prophetie in einer Person vereint, in: DIES./RAPP, Ursula/SCHILLER, Johannes (Hgg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen, FS für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung, BZAW 331, Berlin u.a. 2003A, 45-61.

DIES.: Die Rede weiser Menschen ist höflich. Über die Umgangsformen von Weisen in den Daviderzählungen und dem multikausalen Bias in der Exegese derselben, in: VONACH, Andreas/FISCHER, Georg (Hgg.), Horizonte biblischer Texte, FS Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag, OBO 196, Fribourg/Göttigen 2003B, 21-38.

DIES.: Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung der Prophetie in der Hebräischen Bibel, Stuttgart, 2002.

FINKELSTEIN, Israel/SILBERMAN, Neil Asher: David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, aus dem Englischen von Rita Seuß, München 2006.

FOKKELMANN, Jan P.: Narrative art and poetry in the Books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyse, Bd. 2: the crossing fates (ISam 13-31 & IISam 1), Assen u.a. 1986.

FRETTLÖH, Magdalene L.: Der Segen Abigajils und die unmögliche Möglichkeit der Rache Davids. Eine segens- und toratheologische Lektüre von 1Sam 25, in: HARDMEIER, Christof/KESSLER, Rainer u.a. (Hgg.), Freiheit und Recht, FS für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2003, 339-359.

FRIEDL, Corina: Polygynie in Mesopotamien und Israel. Sozialgeschichtliche Analyse polygynier Beziehungen anhand rechtlicher Texte aus dem 2. und 1. Jahrtausend v.Chr, AOAT 277, Münster.

FRITZ, Volkmar: Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (BE 2), Stuttgart/Berlin u.a. 1996.

FUHS, Hans Ferdinand: Art. נָעֵר, ThWAT V, 507-518.

GARSIEL, Moshe: Wit, Words and a Woman: 1Sam 25, in: RADDAY, Yehuda/BRENNER, Athalya (Hgg.), On humour and the comic in the Hebrew (JSOT.S 92; BiLiSe 23), Sheffield 1990, 161-168.

GERHARDS, Meik: Studien zum Jonabuch, BThS 78, Neukirchen-Vluyn 2006.

GERTZ, Jan Christian: Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, in Zusammenarbeit mit Angelika Berlejung, Konrad Schmid und Markus Witte, Göttingen 2009.

- GESENIUS, Wilhelm: Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von Emil KAUTZSCH, Hildesheim 1962.
- GORDEN, Robert P.: David's and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1Sam 24-26, *TynB* 31 (1980), 37-64.
- GREEN, Barbara: Enacting Imaginatively the Unthinkable: 1Sam 25 and the Story of Saul, *Biblical Interpretation* 11 (2003), 1-23.
- GUNKEL, Hermann: Die Propheten als Schriftsteller und Dichter, in: SCHMIDT, Hans, Die großen Propheten SAT: Abt. 2 Prophetismus und Gesetzgebung, 2, Göttingen 1915, XXXVI-LXXII.
- GUNN, David M.: Narrative Patterns and Oral Traditions in Judges and Samuel, *VT* 24 (1974), 286-317.
- DERS.: The Story of King David. Genre and Interpretation (*JSOT.S* 6), Sheffield 1978.
- DERS.: The Fate of King Saul. An Interpretation of a biblical Story (*JSOT.S* 14), Sheffield 1980.
- HALPERN, Baruch: The Constitution of the Monarchy in Israel, *HSM* 25 (1981), 1-11.
- HASEL, Gerhard F.: Art. נָגִיד, *ThWAT* V, 203-219.
- HECKER, Karl: Zukunftsdeutungen in akkadischen Texten, in: KAISER, Otto u.a. (Hgg.), *TUAT*, Bd.II, 1: Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete, Gütersloh 1986-91, 56-79.
- HENTSCHEL, Georg: 1Samuel, in: SCHARBERT, Josef/HENTSCHEL, Georg, Ruth. 1Samuel (*NEB.AT* 33), Würzburg 1994, 29-259.
- HERTZBERG, Hans Wilhelm: Die Samuelbücher (*ATD* 10), Göttingen ⁴1968.
- HERMISSON, Hans-Jürgen: Weisheit und Geschichte, in: WOLFF, H.W. (Hg.), *Probleme*

biblischer Theologie, FS G.v. Rad, München 1971, 136-154.

HOLLAND, Martin: Das erste Buch Samuel (WStB: Altes Testament 11), Wuppertal 2002.

HÜBENER, Britta: David – die Lizenz zum Leben, in: DIES./ORTH, Gottfried/WEHNERT, Jürgen (Hgg.), Gestalten des Lebens. 24 Männer und Frauen des Alten und Neuen Testaments, Stuttgart 2010, 86-94.

IN DER SMITTEN, Wilhelm Theodor: Art. **הַרְוִיָּה**, ThWAT II, 806-811.

JEPSEN, Alfred: Art. **אִמֵּן**, ThWAT I, 313-348.

JOÜON, Paul/MURAOKA, Takamitsu: A Grammar of Biblical Hebrew, Subsidia Biblica 14, 2 Bde., Rom 1991.

KHAWALDE, Sliman Shtewe: Beduinen im gelobten Land. Die Stämme der Krad II-Het, Krad II-Gannaman und Krad II-Baggara, Hamburg 1994.

KLAUS, Natan: „**נֹאֵם אֲבִיגַיִל נְחֻחַ סְפָרוֹתַי**“ (Abigajil’s Speech: A Literary Analysis)“, BetM 11 (1987), 320-331.

KLEIN, Johannes: David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher, Stuttgart 2002.

KLOSTERMANN, August: Die Bücher Samuelis und der Könige (KK 3), Nördlingen 1887.

KOCH, Klaus: Daniel, BK 1, 2005.

KOENEN, Klaus: Art. **שָׂכַל**, ThWAT VII, 781-795.

KÖHLER, Ludwig/BAUMGARTNER, Walter: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden ³1967-1995.

KU, Cha-Yong: Weisheit in der TFG Davids. Eine literarische und literaturwissenschaftliche Untersuchung der Weisheitsdarstellung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ironisierung, KAANT 9, GERTZ, Christian/HERZER, Jens u.a. (Hgg.), Kamen 2009.

- KUNZ, Andreas: Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen, ABG 8, Leipzig 2004.
- LANDE, Irene: Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament, Leiden 1949.
- LEVENSON, Jon D.: I Sam 25 as Literature and as History, CBQ 40 (1978), 11-28.
- DERS./HALPERN, Baruch: The political Import of David's Marriage, JBL 99/4 (1980), 507-518.
- LYKE, Larry: King David with the wise woman of Tekoa. The resonance of tradition in parabolic narrative (JOST.S 255), Sheffield 1997.
- MAYER, Günter: Art. דָּוִד, ThWAT III, 894-901.
- McCARTER, Peter Kyle JR., First Samuel (AncB 8), New York 1980.
- McKAY, Heather A.: 'Eshet Hayil or 'Ishshah Zarah. Jewish Reading of Abigajil and Batsheba, Both Ancient and Modern, Jewish Ways of Reading the Bible (2000), 265-280.
- McKENZIE, Steven L.: König David. Eine Biographie, übersetzt von Christian Wiese, Berlin/New York u.a. 2002.
- McNEILL, William: Krieg und Macht. Militär, Wirtschaft und Gesellschaft vom Altertum bis heute, Übs. Christian Spiel, München 1987.
- METTINGER, Trygveve: King and Messiah. The civil and sacral legitimation of the Israelite Kings (CB.OT Series 8), Lund 1976.
- MOWINCKEL, Sigmund: Israelite Historiography, ASTI 2 (1963), 4-26.
- MÜLLER, Matthias: Art. Amarnabriefe, <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/a/referenz/13097///cache/c84d5d0f219bf3819294326905ba45dd/> [abgerufen am 06.04.11].

- NAUERTH, Thomas: Art. Die Hoffnung, in: http://www.christenlehre.de/main_frame_folder/Fruhere_Hefte/2001-2/nauerth.pdf [abgerufen am 3.5.11].
- NICOL, George: David, Abigail and Bathsheba, Nabal and Uriah, JSOT 12/1 (1998), 130-145.
- NÜBEL, Hans-Ulrich: Davids Aufstieg in der frühen israelitischen Geschichtsschreibung, Bonn 1959.
- OTZEN, Benedikt: Art. בליעל, ThWAT I, 654-658.
- PEETZ, Melanie: Abigajil, die Prophetin: Mit Klugheit und Schönheit für Gewaltverzicht. Eine exegetische Untersuchung zu 1Sam 25, Würzburg 2008.
- PREUß, Horst-Dietrich: Art. עם אַת, ThWAT I, 485-500.
- RICHTER, Wolfgang: Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, München 1966.
- DERS.: Die nagid-Formel. Ein Beitrag zur Erhellung des nagid-Problems, BZ 9 (1965), 71-84.
- RINGGREN, Helmer: Art. יפה, ThWAT III, 787-790.
- DERS.: Art. נזֶה־ר, ThWAT IV, 713-717.
- ROST, Leonhard: Die Überlieferung von der Thronfolge Davids, Stuttgart 1926.
- SCHARBERT, Josef: Genesis 12-50 (NEB.AT 16), Würzburg ³2000.
- DERS./HENTSCHEL, Georg: Rut, 1Samuel, NEB.AT 33, Würzburg 1994.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa: Frauen im Gespräch mit David – deuteronomistische Zwischenrufe?, in: DIES. (Hg.), Die Samuelbücher und die Deuteronomisten, BWANT 188, 132-156.

- SCHÜPPHAUS, Joachim: Art. **טעם**, ThWAT III, 369-371.
- SCHMIDT, Uta: Art. Abigajil, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/a/referenz/12204///cache/54f7ce25b6/> [abgerufen am 8.März 11].
- SCHORCH, Stefan: Euphemismen in der Hebräischen Bibel (Orientalia Biblica et Christiana 12), Wiesbaden 2000.
- SCHOTTROFF, Luise: Art. Fluch, NBL I, 683-685.
- SCHREINER, Josef: Art. „Gastfreundschaft“, in: NBL 1, 730.
- SCHROER, Silvia/STAUBLI, Thomas: Die Köpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.
- DIES.: Die Samuelbücher (NSK.AT 7), Stuttgart 1992.
- DIES.: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996.
- SCHULTE, Hannelis: Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel (BZAW), Berlin u.a. 1972.
- DIES.: Beobachtungen zum Begriff der Zona im Alten Testament, ZAW 104, 255-262.
- SCHULZ, Alfons: Die Bücher Samuel (EHAT 8,1), Münster, 1919.
- SEEBASS, Horst: Art. **פֶּשַׁע**, ThWAT VI, 791-810.
- DERS./BEYERLE, Stefan/GRÜNDEWALDT, Klaus: Art. **שָׁקֵר**, ThWAT VIII, 466-472.
- SEILER, Stefan: Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2Sam 9-20; 1Kön 1-2). Untersuchung zur Literarkritik und Tendenz, Berlin/New York u.a. 1998.
- DERS.: Art. Palti/Paltiel, in <http://www.academic-bible.com/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/29899/cache/3c65ce8d99254773d1ca307aea2a3887/> [abgerufen

am 13.04.11].

SÖLLE, Dorothee: Große Frauen der Bibel in Bild und Text, Freiburg/Basel/Wien, ²1993.

STAUBLI, Thomas: Das Image der Nomaden im alten Israel und in der Ikonographie seiner seßhaften Nachbarn (OBO 107), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1991.

STENDEBACH, Franz Josef: Schalom im Alten Orient und in Ägypten, in: HAINZ, Josef/JÜNGLING, Hans-Windfried/SEBOTT, Reinhold, „Den Armen eine frohe Botschaft“ (FS für Bischof Franz Kamphaus), Frankfurt am Main 1997, 59-74.

STOEBE, Hans Joachim: Das erste Buch Samuelis, KAT VIII, Gütersloh 1973.

DERS.: Das zweite Buch Samuelis, KAT VIII/2, Gütersloh 1994.

STOLZ, Fritz: Das erste und zweite Buch Samuel, ZBK.AT 9, Zürich 1981.

TALMON, Shemarjahu: Art. **גִּדְבָר**, ThWAT IV, 660-695.

THENIUS, Otto: Die Bücher Samuels (KEH 4), Leipzig ²1864.

TIKTIN, Hariton: Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis (FRLANT 33), Göttingen 1922.

TISCHNER, Heinrich: Samuel, Saul, David, in: <http://www.heinrich-tischner.de/21-th/2bibel/exegese/david.htm>, [abgerufen am 07.05.11].

VAN SETERS, John: The Biblical Saga of King David, Winona Lake/Indiana 2009.

VEIJOLA; Timo: Die ewige Dynastie. Davids und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, AASF. Serie B 193, Helsinki 1975.

WEINFELD, Moshe: Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972.

WEIPERT, Manfred: Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients, in: MAUER, Gerlinde/MAGEN, Ursula (Hgg.) Ad bene et fideliter semi-

nandum AOAT 220, Neukirchen.Vluyn 1988, 287-319.

WEISER, Artur: Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg, VT 16 (1966), 325-354.

WELLHAUSEN, Julius: Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871.

WHYBRAY, Roger Norman: The Succession Narrative: A Study of II Sam 9-20 and I King 1 and 2 (SBT II,9), London 1968.

WILLI-PLEIN, Ina: Frauen um David: Beobachtungen zur Davidsgeschichte, in: WEIPERT, Manfred/TIMM, Stefan (Hgg.), Meilenstein (FS Herbert Donner; ÄAT 30), Wiesbaden 1995, 349-361.

DIES.: ISam 18-19 und die Davidhausgeschichte, in: DIETRICH, Walter (Hg.), David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches (OBO 206), Fribourg/Göttingen 2004, 138-171.

DIES.: Michal und die Anfänge des Königtums in Israel, in: EMERTON, John Adney (Hg.), Congress Volume Cambridge 1995 (VT.S 66) Leiden 1997, 401-419.

DIES.: Vortrag „Nach deinen Zelten Israel!“ am 1. Mai 2006 auf der Internationalen Ökumenischen Hebräisch-Dozenten-Konferenz IÖHK.

WOLDE, Ellen van: A Leader Led by a Lady. David and Abigajil in I Sam 15, ZAW 114, (2002), 355-375.

WÜRTHWEIN, Ernst: Die Erzählung von der Thronfolge Davids - theologische oder politische Geschichtsschreibung?, Zürich 1974. ThSt[B] 115, in: DERS., Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk. Berlin/New York 1994, (BZAW 227), 29-79.

ZENGER, Erich: Das alttestamentliche Israel und seine Toten, in: RICHTER, Klemens (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, QD 123, Freiburg Breisgau 1990, 132-152.

VI Eigenständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst habe, dass ich keine anderen Quellen und Hilfsmittel als die angegebenen benutzt habe und dass ich die Stellen der Arbeit, die anderen Werken – auch elektronischen Medien wie dem Internet – dem Wortlaut oder Sinn nach entnommen wurden, auf jeden Fall unter Angabe der Quelle als Zitate oder Entlehnungen kenntlich gemacht habe.

Zudem versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit nicht bereits an anderer Stelle eingereicht habe.

Hermannsburg, den 23.05.2011

Thị Thiên Hương Nguyễn-Fürst