

# **Empathie, Betrauerbarkeit und Verwandtschaft**

## Biblisch-narratologische Überlegungen im Anschluss an die politische Philosophie Judith Butlers

---

Ilse Müllner

### **1. Antigone und Rizpa**

#### **1.1 Judith Butlers Antigone Rezeption: Nachdenken über Verwandtschaft und Staat**

»Hat nämlich nicht der Bestattung unsere beiden Brüder Kreon den einen gewürdigt, dem anderen sie verwehrt? Den Eteokles zwar hat er, wie man sagt, nach dem Recht, in richtiger Anwendung, und nach dem Brauch in der Erde bestattet, mit reichen Ehren bei den Toten. Den elend Gefallenen, des Polyneikes Leiche aber – den Städtern sagt man, sei es kundgetan – solle man nicht im Grabe bergen, und auch keiner solle um ihn klagen, sondern ihn unbeklagt, unbestattet lassen, den Vögeln ein begehrter Vorrat, wenn sie ihn sehen, zu willkommenem Fraß<sup>1</sup>.«

Im Krieg gegen Theben kommt Polyneikes um. Weil er seine Heimatstadt angegriffen hatte, verwehrt der neue Machthaber Kreon ihm die Bestattung. Seine Schwester Antigone lehnt sich aus Liebe, im Zorn und auch mit einem Sinn für jenes Recht, das nicht durch den Tod verwirkt wird, gegen das Verbot auf. Sie leistet »Widerstand aus Verstrickung<sup>2</sup>. Dabei riskiert und verliert sie ihr eigenes Leben, indem sie sich gegen den Machthaber zur Wehr setzt und den Leichnam des Bruders bestattet.

Mit Blick auf *den Toten* bedeutet die Verweigerung einer Bestattung eine Verschärfung des Todesurteils, weil dem so zugerichteten Menschen der Eingang in die Welt der Toten verwehrt wird. Die *Hinterbliebenen* sehen sich vor die unmögliche Aufgabe gestellt, ihren Abschied ohne ritualisierte Trauer zu vollziehen. Indem

---

1 Sophokles, Antogone. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 1981, S. 25-29.

2 Riedl, Anna Maria: Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Soialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (= Gesellschaft – Ethik – Religion, Band 8). Paderborn: 2017, S. 139.

der Machthaber ihnen den Raum zur Trauer verwehrt, wird der Tote als unbetrauerbar dargestellt. Jene Solidarität mit den Toten, die sich von der Antike bis in die Gegenwart in Riten der Trauer ausspricht, soll – geht es nach dem Machthaber Kreon – dem Feind gerade nicht zukommen. Die im Leben gewobenen Bande zur Schwester gelten nicht mehr, und nachträglich zu knüpfende Bindungen an den Toten – in der literarisch entworfenen Welt ebenso wie in den Köpfen und Herzen der Lesenden – sollen unterbunden werden. Doch der Plan Kreons geht nicht auf, weil Antigone in ihrer Liebe zum Bruder das Verbot übertritt. Anstelle des Verschweigens und Vergessens treten heftige Auseinandersetzungen, die schließlich in eine Vervielfältigung des Todes münden. Die zur Strafe eingemauerte Antigone bringt sich um, was eine Kettenreaktion auslöst, sodass sich schließlich auch die Frau des Tyrannen Kreon das Leben nehmen wird.

Judith Butler setzt sich 2000 in einem Essay mit einer philosophischen Traditionslinie der Antigone-Rezeption auseinander.<sup>3</sup> Besonders anregend scheint mir für die Bibelwissenschaften ihre Antigone-Interpretation in Verbindung mit der (vor allem in »Die Raster des Krieges«<sup>4</sup> ausgearbeiteten) Kategorie der Betrauerbarkeit. Der Zugang meines Aufsatzes ist in mehrfacher Hinsicht eklektisch. Aus dem umfangreichen und hoch komplexen Werk Judith Butlers greife ich mit der Betrauerbarkeit eine Kategorie auf, die in der Systematik ihrer Arbeiten wohl nicht einmal als zentrale Kategorie angesehen werden kann, auch wenn eine Linie von Betrauerbarkeit zur Vulnerabilität führt und damit nahe ein Feld, mit dem sich Butler intensiv auseinandersetzt.<sup>5</sup> Der eklektische Zugang ist dem Interesse einer Wissenschaftlerin geschuldet, das sich vor allem auf das Verstehen der biblischen Texte richtet und in dieser exegetischen Arbeit auch auf Begriffe aus den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften zugeht, um diese als heuristische mit den biblischen Texten ins Gespräch zu bringen. Getragen wird dieses Vorgehen von der Hoffnung, das Gespräch möge den biblischen Text erhellen, vielleicht aber auch der Arbeit mit dem Begriff dienen und darin mit dem Umweg über den fremden, kanonischen Text einem besseren Verstehen gegenwärtiger gesellschaftlicher Prozesse. Der Begriff der Betrauerbarkeit scheint mir hier besonders fruchtbar zu sein.

Eklektisch ist der in diesem Aufsatz gewählte Zugang aber auch, weil er notwendigerweise Aspekte des Werks von Butler außer Acht lässt, die diskutiert werden müssten, wenn man sich systematischer mit Butlers politischer Philosophie auseinandersetzt. Ich denke vor allem an Butlers Israelkritik, auf die ich hier nur in diesem Zusammenhang insofern eingehe, als ich auf die darum entstandene

3 Vgl. Butler, Judith, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York 2000.

4 Butler, Judith: *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt a.M.: 2010.

5 Vgl. Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: *ThRev* 114/3 (2018), S. 179-202.

Diskussion hinweise. Butlers Kritik am Staat Israel, die sie vor allem in der Monographie »Am Scheideweg«<sup>6</sup> ausgearbeitet hat, müsste umfassender im Kontext der zunehmend virulent werdenden Verbindung von Antisemitismus und Israelkritik diskutiert werden. Hier wäre einerseits der Aspekt der von Butler gegen Israel herangezogenen jüdischen Tradition noch genauer zu untersuchen, ein Vorgehen, das Micha Brumlik bereits 2016 gewählt hat.<sup>7</sup> Andererseits müsste Butlers Staatsverständnis, wie es sich auch in neueren Arbeiten niederschlägt,<sup>8</sup> insgesamt als Deutungshorizont herangezogen werden, was den Rahmen dieses Aufsatzes vollständig sprengen würde.<sup>9</sup> Auch wenn ich mit vielen Aspekten der politischen Analysen Butlers nicht konform gehe, so sehe ich doch den Gewinn, den zentrale analytische Kategorien für das Denken und eben auch für die Bibelwissenschaften haben können, was für mich Grund genug ist, mich mit dem Stellenwert der Trauer in Butlers politischer Philosophie auseinanderzusetzen.

In der bereits angekündigten Antigone-Arbeit greift Butler vor allem auf Hegel und Lacan zurück. Hegel hat sich mit dem Antigone-Mythos unter dem Antagonismus von Verwandtschaft und Staat auseinandergesetzt. Indem Hegel – nach Butler – Antigone dem Gesetz des Hauses, Kreon dagegen dem Gesetz des Staates zuordnet, scheint er eine Trennung von Verwandtschaft und Staat vorauszusetzen.<sup>10</sup> Butler zeigt hingegen überzeugend, dass sowohl Verwandtschaft als auch Staat im Stück von Sophokles komplexer zu denken sind. Denn die Familie Antigones als Tochter des Ödipus und seiner Mutter Jokaste ist so sehr verworren, dass sie in der westlichen Kultur spätestens mit Freud zum Inbegriff eines komplizierten Verwandtschaftsnetzes geworden ist. So stellt sich die Frage, welche Art von Verwandtschaft Antigone mit ihrem Handeln verteidigt:

»Stellt man Antigone und Kreon als gegensätzliche Kräfte von Verwandtschaft und Staatsmacht einander gegenüber, so vernachlässigt man völlig, wie Antigone sich bereits von den Verwandtschaftsbeziehungen gelöst hat; man übersieht, wie Antigone, selber Kind aus einer inzestuösen Verbindung und ihrerseits einer unmöglichen und todgeweihten Liebe zu ihrem Bruder verfallen, mit ihrem Handeln andere zwingt, sie als »männlich« zu sehen, und wie damit die Art und Wei-

6 Butler, Judith: *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*, Frankfurt a.M.: 2013.

7 Vgl. Brumlik, Micha: »Judith Butlers Kritik des Staates Israel aus Quellen der jüdischen Tradition«, in: Lars Distelhorst (Hg.): *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers* (= *Staatsverständnisse*, Band 85), Baden-Baden: 2016, S. 183-207.

8 Z. B. Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Erste Auflage (= *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Band 2258), Berlin: 2018.

9 Vgl. Distelhorst, Lars (Hg.): *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers* (= *Staatsverständnisse*, Band 85), Baden-Baden: 2016.

10 Vgl. Butler, Judith: *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod* (= *Erb-  
schaft unserer Zeit*, Band 11), Frankfurt a.M.: <sup>4</sup>2013a, S. 17f.

se zweifelhaft wird, in der Verwandtschaftsbeziehungen Geschlechteridentitäten stützen können“<sup>11</sup>.

Und darüber hinaus: Wenn wir den Verwandtschaftsbegriff als performativen verstehen, dann stellt sich auch die Frage, inwieweit das Handeln der Antigone Verwandtschaft herstellt:

»Verwandtschaft ist hier nicht eine Situation, in der sie sich einfach befindet, vielmehr ein Bündel von Praktiken, die auch sie selber ausübt; es handelt sich um Beziehungen, die jeweils durch die Praxis ihrer Wiederholung neu eingesetzt werden. Wenn sie ihren Bruder begräbt, dann handelt sie nicht aus schlichter verwandtschaftlicher Bindung, als ob Verwandtschaft ihr ein Prinzip des Handelns vorgäbe, sondern ihr Handeln ist das Handeln der Verwandtschaft, die performative Wiederholung, die die Verwandtschaft als öffentlichen Skandal wieder herstellt. Es ist die Verwandtschaft, die sie durch ihre Tat wiederholt«<sup>12</sup>.

Es geht also nicht um eine einfache Dichotomie zwischen Verwandtschaft und Staat, sondern beide Begriffe sind in sich und in ihrem Verhältnis zueinander komplex. Die Trauerhandlungen Antigones befinden sich nicht auf der Seite von Verwandtschaft und stünden gegen den Staat, sondern sind in der Perspektive Butlers auch ein Skandalon für das Verwandtschaftssystem, das durch das inzestuöse Begehren Antigones sowohl angefragt als auch hergestellt wird.

Gleichzeitig weist der Antigone-Mythos auf die öffentliche Wirksamkeit von Trauer hin. Trauerriten stellen überindividuelle Verbindungen zwischen Menschen her und konstituieren Gruppen. Gerade darin liegt ihre politische Brisanz. Überhaupt bietet die Trauer als politische Kategorie einen Schlüssel zu gesellschaftlichen Wahrnehmungs- und Handlungsmustern, wie weiter unten noch auszuführen sein wird. Ich werde im Folgenden nicht allgemein über die Grundlegung ethischen Handelns reflektieren – das wäre im Rahmen eines solchen Aufsatzes vermessen. Wohl aber will ich den Gedanken der Betrauerbarkeit aufgreifen, differenzieren und ihn mit Fragestellungen einer biblisch fundierten politischen Ethik verbinden.

## 1.2 Verweigerung und Trauer – Gemeinsame Linien zwischen Antigone und Rizpa

»Und er gab sie in die Hand der Gibeoniter. Diese richteten sie auf einem Berg vor JHWH hin. So fielen die Sieben gemeinsam. Sie wurden in den ersten Tagen der Ernte getötet, zu Beginn der Gerstenernte. Rizpa, die Tochter Ajas, nahm das Trauergewand und breitete es für sich auf dem Felsen aus vom Beginn der Ernte

11 J. Butler: 2013a, S. 19.

12 Ebd., S. 94.

bis sich Wasser über jene vom Himmel ergoss. Sie ließ nicht zu, dass sich die Vögel des Himmels auf ihnen niederließen bei Tag noch die Tiere des Feldes bei Nacht« (2 Sam 21,9-10; ÜS I.M.).

David liefert die letzten Nachkommen der Familie seines Amtsvorgängers Saul an die Einwohner\*innen von Gibeon aus. Er versucht, auf diese Weise einmal begangenes Unrecht wiedergutzumachen und durch den Ausgleich eine von JHWH auf das Land gebrachte Hungersnot zu beenden. Nach der Hinrichtung der Sauliden wird ihnen offenbar eine Bestattung verweigert; allerdings fehlt anders als in Sophokles' Antigone sowohl eine Begründung dafür als auch das Auserzählen des Vorgangs.

Erst durch das widerständige Handeln der Rizpa, die die Leichname vor dem Zugriff der wilden Tiere bewahrt, wird die fehlende Bestattung überhaupt zum Thema. Rizpa ist eine der Frauen Sauls und Mutter von fünf der Hingerichteten. Rizpa, die davor nur einmal als Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen mächtvollen Männern vorgekommen war (2 Sam 3,6-11), wird hier zur Heldin. Sie versucht die Würde der Toten zu bewahren, indem sie die Leichname über Monate hinweg davor bewahrt, von wilden Tieren beschädigt zu werden. Ihr mutiges Handeln hat Konsequenzen auch für den amtierenden König, für David. Als man ihm von Rizpas Solidarität mit den Toten erzählt, erinnert er sich, dass auch sein Vorgänger Saul und dessen mit ihm im Kampf umgekommenen Söhne noch nicht angemessen bestattet worden waren. Er lässt die Leichen zum Grab der saulidischen Familie überführen und sie damit an jenen Ort bringen, der ihnen angemessen ist.

Die kosmische Unordnung – erzählerisch ausgedrückt in der Hungersnot – kommt mit diesem Handeln zu einem Ende: »Danach ließ sich Gott für das Land erbitten« (2 Sam 21,14). Wir sehen an dieser Erzählung, wie sehr das Leben der Einzelnen als sozial eingebunden verstanden und in welchem Maß menschlichem Handeln, vermittelt über das Göttliche, kosmische Wirkung zugeschrieben wird. Seit einigen Jahren sprechen wir mit Blick auf die hebräische Bibel und den Alten Orient von »konstellativer Anthropologie«<sup>13</sup>. Der Einzelne wird von seinen Beziehungen her verstanden und in hohem Maß als sozial eingebunden beschrieben. Zudem besteht ein komplexer Zusammenhang zwischen Körperbildern und Sozialstruktur. Gesundheit und Krankheit in der Leibsphäre hängen mit Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Sozialsphäre zusammen. Diese Zusammenhänge enden nicht an den Grenzen des Menschlichen. Gerade die Erzählung von der Hungersnot in 2 Sam 21 zeigt, dass ungerechte soziale Verhältnisse – in diesem Fall

13 Janowski, Bernd: »Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament«, in: Christian Frevel (Hg.): Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (= Quaestiones disputatae, Band 23), Freiburg i.Br. u.a.: 2010, S. 64-87.

sowohl der Eidbruch durch Saul als auch die fehlende Bestattung der hingerichteten Sauliden – Auswirkungen auf die natürlichen Vorgänge haben. Der Zusammenhang zwischen sozialer (Un-)Gerechtigkeit und natürlichen Vorgängen gehört wesentlich zum biblischen wie insgesamt zum altorientalischen Gerechtigkeitsbegriff (s.a. Hos 4,1-3; Ps 82,5 u.a.): »Erst die konnektive, d.h. soziale und ökologische Qualität der G.[erechtigkeit] verknüpft die disparaten Erscheinungen der Welt zu einem sinnvollen Kosmos. Deshalb werden Störungen der menschlichen Ordnung oft mit Störungen des Kosmos verbunden«<sup>14</sup>.

### 1.3 Solidarität mit den Toten als moralisches Thema und öffentliches Handeln

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hat 1929 Rizpa und Antigone miteinander in Beziehung gesetzt: »Auch die Juden wissen um die ewige Antigone. Auf ihre, jüdische Art«<sup>15</sup>. In der Lektüre der Gegenwart stolpern wir sicherlich über die Qualifizierung von Antigones Handeln als »ewig« und die Rede von einer »eigenen, jüdischen Art« löst Befremden aus. Dennoch bleibt der Gedanke einer Verbindung zwischen diesen beiden literarischen Gestalten anregend sowohl für die Interpretation der Texte als auch für allgemeinere Reflexionen zum Thema Trauer, allemal in seinen politischen Kontexten. Auch wenn wir wohl mit dem Wort »ewig« zurückhaltender wären, so ist doch nicht zu übersehen, dass es sich bei der Antigone des Sophokles um einen großen Stoff handelt, dessen »überzeitliche Qualität« sich in der literarischen und philosophischen Wirkungsgeschichte niederschlägt.<sup>16</sup>

Sowohl Rizpa als auch Antigone setzen sich über ein Bestattungsverbot hinweg. Ihre Solidarität mit den Toten bringt sie an gesellschaftliche Grenzen und wirft die Frage nach moralischem Handeln auf die jeweiligen Herrscher zurück. Darin ist das solidarische Handeln dieser beiden literarischen Figuren widerständiges Handeln, weil es die Unmenschlichkeit der Machthaber demaskiert und ihnen humanes

14 Kügler, Joachim: »Art.: Gerechtigkeit«, in: Christian Frevel/Angelika Berlejung (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt: <sup>3</sup>2015, S. 223-225, hier S. 223. Vgl. ebenso Assmann, Jan: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München: 1995.

15 Buber, Martin: »Weisheit und Tat der Frauen«, in: Martin Buber, Kampf um Israel. Reden und Schriften (1921-1932), Berlin: 1933, S. 107-114, hier S. 114.

16 Vgl. Hartenstein, Friedhelm: »Solidarität mit den Toten und Herrschaftsordnung. 2 Samuel 21,1-14 und 2 Samuel 24 im Vergleich mit dem Antigone-Mythos«, in: Michaela Bauks/Kathrin Liess/Peter Riede (Hg.): Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn: 2008, S. 123-143, hier S. 124f. Zur literarischen Rezeptionsgeschichte vgl. Steiner, George: Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 2124), Berlin: 2014. Zur philosophischen Rezeption mit besonderem Augenmerk auf Hegel und Lacan vgl. J. Butler: 2013a.

Handeln entgegengesetzt. Von Widerstand zu sprechen ist auch deshalb angemessen, weil die Trauerriten sowohl Rizpas als auch Antigones in der Öffentlichkeit stattfinden und gesellschaftliche Wirkung entfalten. Kreons Angst richtet sich auf diese solidarisierende Wirkung, die er als Angriff auf seine politische Macht erlebt, weshalb die Auseinandersetzung zwischen Antigone und Kreon eskaliert. David hingegen reagiert auf die Erzählung vom Handeln Rizpas damit, dass er sein eigenes Verhalten zum Umgang mit Saul hinterfragt und für die Bestattung Sauls und Jonatans sorgt.

Die beiden oben im Antigone-Mythos identifizierten Themen sind auch in der Auslegung der Rizpa-Erzählung produktiv. Auch hier geht es einerseits um das Verhältnis zwischen Verwandtschaft und Staat und andererseits um die Frage der Betrauerbarkeit. Beide Themenfelder sind nicht nur für die Rizpa-Erzählung, sondern für die Erzählungen der Samuelbücher insgesamt prägend.

## 2. Verwandtschaft und Staat in den Samuelbüchern

»King and Kin«, so titelte 1986 der Bibelwissenschaftler Joel Rosenberg eine Monographie über »Political Allegory in the Hebrew Bible«. In der Tat ist Familie ein zentrales Thema politischer Organisation in den großen Erzählungen des Ersten Testaments. Vor allem drei Textbereiche treten hier prominent hervor: 1) die Urgeschichte sowie 2) die Erzelternerzählungen der Genesis und 3) die Samuelbücher. In der Genesis wird »Volksgeschichte als Familiengeschichte« erzählt – so der prägende Ausdruck von Irmtraud Fischer. Die Menschheit wird in der Urgeschichte (Gen 1-11) als Nachkommen des ersten Paars, Adam und Eva, dargestellt. Das Volk Israel konstituiert sich langsam über Generationen hinweg als Nachkommenschaft Abrams und Sarais (Gen 12-36), denen in Gen 12 die doppelte Verheißung von Land und Nachkommen gegeben wird. Und die Samuelbücher erzählen die Geschichte des Königtums als eine Geschichte der ersten beiden Königsfamilien, wobei Sauls Familie nicht von Dauer ist, wohingegen mit Davids Familie in eine ewige Dynastie (2 Sam 7) gegründet wird. Während jener Epochen des biblischen Israel, die für die Literaturwerdung maßgeblich sind, bündelt sich in der Familie die Zusammengehörigkeit des Volks. Literargeschichtlich ist es sehr wahrscheinlich, dass dieses Konzept einer basalen Verwandtschaftsstruktur zwar bereits in der Königszeit entwickelt, in nachexilischer Zeit aber systematisiert und profiliert wurde. In der Perserzeit (ausgehendes 6. bis 4. Jhdt. v.u.Z.) konnte man nicht mehr auf die identitätsstiftenden Systeme des Königtums oder des Tempels zurückgreifen, sondern war von der Exilserfahrung geprägt, in der die Judäer\*innen in Familienverbänden in Babylon gelebt hatten:

»Die Bibel stellt die Anfänge prägender Epochen in der Form von Familienerzählungen dar, da im genealogischen Denken des Alten Orients für alle Nachkommen gilt, was für die Gründergeneration galt. Gemeinsamer Ursprung vergewissert in Zeiten der Krise und wirkt identitätsbildend und -stärkend, wo soziale Gruppen neu formiert werden müssen. Da die (Groß-)Familie zu allen Zeiten in Israel die soziale Grundeinheit war, bewährte sich diese Form der Darstellung in allen politischen Organisationsformen, überdauerte die Königszeit und schuf sozialen Zusammenhalt in der substaatlichen Existenz der Perserzeit und des Hellenismus«<sup>17</sup>.

### 3. Bildung von Identitäten

Gemeinschaften konstituieren sich aber nicht nur mit dem Blick nach innen, sondern auch durch die Verständigung über die jeweils Anderen. Kollektive Identitäten bilden sich einerseits dadurch aus, dass interne Gemeinsamkeiten betont werden. Andererseits werden nach außen hin Grenzen gezogen und die Differenzen zu den damit als außen konstituierten Anderen hervorgehoben. Identitätsbildungsprozesse sind fluide und weder abgeschlossen noch ausschließlich. Menschen schließen sich zu Gruppen zusammen, wobei das Gewicht der jeweiligen Identitätsformation situativ bedingt ist und deshalb Veränderungen unterliegt. Vor allem zwei Missverständnisse prägen das Denken über Identität: *Erstens* die Vorstellung, dass Identität überhaupt keine Bedeutung haben würde. Diese Form des Reduktionismus »äußert sich darin, daß der Einfluß eines Gefühls der Identität mit Anderen auf das, was wir schätzen und wie wir uns verhalten, ignoriert oder gänzlich vernachlässigt wird«<sup>18</sup>. Die zweite Form des Reduktionismus besteht darin, eine einzelne Gruppenzugehörigkeit in dem Maß zu privilegieren, dass weder die Vielschichtigkeit der Gemeinschaft noch die Pluralität der Identitäten der je Einzelnen oder auch das Moment der Wahl darin zum Ausdruck kommen. Dieses Denken der singulären Zugehörigkeit ignoriert, dass jeder Mensch in vielen Gruppen und sozialen Zusammenhängen zu Hause ist und dass er die Wahl hat, welches Moment der Zugehörigkeit für ihn stärker zum Tragen kommt als andere. Natürlich gilt die Wahlfreiheit unter den jeweils konkreten Lebensbedingungen, zu denen auch Rassismus, Antisemitismus oder Misogynie gehören können, so dass es unter bestimmten politischen Konstellationen für einzelne unmöglich wird, sich von Aspekten ihrer personalen Identität zu distanzieren oder sich in anderer Weise

17 Fischer, Irmtraud: »Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie. Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen«, in: BiKi 4 (2015), S. 197.

18 Sen, Amartya Kumar: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München: 2010, S. 34.

frei zu diesen zu verhalten. Die Reaktionen auf die Zuschreibungen der Anderen gehören zu Identitätsbildungsprozessen hinzu:

»Emotionsgeladene Zuschreibungen können zwei verschiedene, aber miteinander zusammenhängende Verzerrungen enthalten: eine falsche Beschreibung von Menschen, die einer angegriffenen Kategorie angehören, und ein Beharren darauf, daß die falsch beschriebenen Merkmale die einzigen seien, die für die Identität der angegriffenen Person relevant sind. Um sich dagegen zu wehren, kann der Angegriffene versuchen, die Zuschreibung bestimmter Merkmale zurückzuweisen, und außerdem auf andere Identitäten verweisen, die er besitzt«<sup>19</sup>.

Identitäten werden also nicht »gefunden« – so eine der zentralen Thesen von Amartya Sen –, sondern in einem Wechselspiel von Selbst- und Fremdzuschreibungen konstituiert und durch wiederholende Praktiken verfestigt. In der Iteration liegt auch ein Moment der Freiheit, weil die wiederholende Zitation nie total sein kann, weil sie immer die Möglichkeit enthält, sich zu verhalten.<sup>20</sup> In den komplexen Bildungsprozessen sozialer Identitäten spielt es auch eine Rolle, wie mit dem Leiden Anderer umzugehen ist. Welches Leiden wird in einer Gruppe überhaupt dargestellt, welches verschwiegen? Wessen Leiden wird als weniger relevant hingenommen, wessen Leiden betrifft? Wie intensiv werden die Leidenden dargestellt, in welchen Medien geschieht das? Sind es Texte oder Bilder, in denen Leiden sichtbar gemacht wird?<sup>21</sup> Aus wessen Perspektive wird auf das Leiden der Anderen geschaut? Wer die »Anderen« sind, steht nicht von vornherein fest, sondern wird unter anderem auch dadurch bestimmt, wie das Leiden bestimmter Gruppen dargestellt wird.

In diesen Komplex hinein gehört auch die Frage danach, welche Menschen als betruebar gelten und welchen Gruppen keine Trauer entgegengebracht wird. Nach innen stärkt die kollektive Trauer das Gefühl von Zugehörigkeit, nach außen hin setzt sie eine Grenze mit massiven ethischen Konsequenzen. Die Entscheidung darüber, wer als betruebar gilt und wer nicht, ist ein politischer, weil identitätsstiftender Akt. Das ist eine der zentralen Thesen Judith Butlers, die sie in der Monographie *Die Raster des Krieges (Frames of War)* ausarbeitet, aber schon über mehrere Publikationen hinweg vorbereitet hat.

19 A. K. Sen: 2010, S. 23.

20 Vgl. G. Werner: 2018, S. 188.

21 Vgl. zur Ikonographie des Leidens und zur Darstellung von Gewalt und Krieg in der Fotografie Sontag, Susan: Das Leiden anderer betrachten. 3. Auflage, Frankfurt a.M.: 2010; zur Auseinandersetzung mit ihren Thesen vgl. Butler, Judith: Krieg und Affekt, Zürich/Berlin: 2009b, S. 53-68; J. Butler: 2010, S. 65-97.

#### 4. »Dies ist ein Leben, das einmal gelebt sein wird«<sup>22</sup>. Prekäres Leben und *futurum exactum*

Jedes Leben wird einmal gelebt worden sein, jedes Leben ist von Beginn bis zum Ende gefährdet. Diese (nicht nur) anthropologische Konstante bildet den Ausgangspunkt eines Nachdenkens über die Betrauerbarkeit als politische Kategorie. Denn mit der Anerkennung der Verletzbarkeit *aller* Menschen<sup>23</sup> bilden sich zugleich Weichenstellungen für die Konstituierung von Identitäten heraus. Davon scheinen mir zwei von besonderer Bedeutung zu sein: *Erstens* wessen Gefährdung betrifft mich, wessen Gefährdung nehme ich aber nicht zur Kenntnis? *Zweitens* wenn ich Leben als verletzlich wahrnehme: Wo reagiere ich mit Empathie, wo mit Trauer?

»Wir werden nicht zunächst geboren und sind irgendwann später gefährdet; vielmehr ist das Gefährdetsein als solches mit der Geburt koextensiv (die Geburt ist per definitionem eine Gefährdung), was bedeutet, dass es darauf ankommt, ob dieses neue Wesen überlebt oder nicht und dass sein Überleben von einem, wie wir sagen könnten, sozialen Netz helfender Hände abhängt. Nur in Verhältnissen, in denen sein Tod von Bedeutung ist, kann der Wert dieses Lebens zutage treten. Betrauerbarkeit ist somit Voraussetzung dafür, dass es auf ein bestimmtes Leben ankommen kann. [...] In der Alltagssprache gilt die Trauer dem Leben, das vorüber ist; dieses Leben ist als vergangenes Gegenstand der Trauer. Nach der Struktur des gleichfalls zur Alltagssprache gehörenden *futurum exactum* ist Betrauerbarkeit Möglichkeitsbedingung der Entstehung und Erhaltung von Leben. Das *futurum exactum* »Ein Leben wird gelebt worden sein« ist schon zu Beginn eines gerade erst begonnenen Lebens vorausgesetzt«<sup>24</sup>.

Gefährdung als allgemeine Bedingung des Lebens könnte in einer idealen Welt dazu führen, dass wir grundsätzlich miteinander solidarisch sind und dementsprechend handeln. Wir alle wissen, dass das nicht so ist, dass nämlich die Einsicht in die eigene Gefährdung und in die Gefährdung Anderer nicht aus sich selbst dazu führt, dass wir versuchen, die Anderen ebenso zu beschützen wie uns selbst. Offenbar muss es andere Begründungsfiguren für ethisches Verhalten geben als das Bewusstsein, dass unser aller Leben immer auch gefährdet ist. »Der geteilte Gefährdungszustand führt nicht zu wechselseitiger Anerkennung, sondern zur

22 J. Butler: 2010, S. 22.

23 Zur Frage des Anthropozentrismus und der Bestimmung eines ethisch relevanten Konzepts von Leben vgl. J. Butler: 2010, S. 24-29.

24 Ebd., S. 22.

Ausbeutung ganz bestimmter Bevölkerungsgruppen, zur Ausbeutung von Leben, die nicht ganz als Leben zählen und als ›zerstörbar‹ und ›unbetrauerbar‹ gelten<sup>25</sup>.

Neben unendlich vielen anderen Zeugnissen menschlicher Kulturen zeugen auch die biblischen Gebote davon, wie anspruchsvoll es ist, menschenwürdiges Handeln einzuüben, dass es eines großen Aufwands bedarf, um ein lebensförderliches Miteinander zu stabilisieren, und wie prekär ein solcher Zustand ist.

## 5. Empathie, Betrauerbarkeit und moralisches Lernen

Gemeinschaften konstituieren sich selbst unter anderem auch dadurch, dass manche Menschen als betrauerbar erachtet werden, wohingegen es auf das Leben Anderer scheinbar nicht ankommt. Kriegerische und terroristische Gewalt können überhaupt nur dadurch ausgeübt werden, dass sowohl Empathie als auch Betrauerbarkeit mit einigen Gruppen von Menschen suspendiert werden. Judith Butler nimmt wahr, dass gesellschaftlicher Zusammenhalt auch dadurch hergestellt wird, dass ausgeschlossenen Gruppen die Betrauerbarkeit verweigert wird; manche Leben gelten als stärker betrauerbar, andere werden gar nicht als betrauerbar angesehen. Eine solchermaßen skalierte Betrauerbarkeit ist eine der Bedingungen für kollektive Gewaltausübung. »Meiner Ansicht nach wird der Krieg in ganz bestimmte Rahmen gestellt, um Affekte in Verbindung mit der differenzierenden Betrauerbarkeit von Leben zu kontrollieren und zu steigern«.<sup>26</sup>

Butlers Beobachtung, dass Gemeinschaften sich unter anderem dadurch konstituieren, dass sie manche Menschen stärker als betrauerbar erachten als andere, lässt sich mit dem Blick auf biblische Texte historisch und theologisch vertiefen. Diese Herangehensweise ist auch deshalb so produktiv, weil sie den gängigen Fokus moralischer Begründung und moralischen Lernens, der auf der Empathie liegt, verschiebt und als anderen Ansatzpunkt die Kategorie der Betrauerbarkeit wählt.

Empathie gilt als eine der Grundvoraussetzungen ethischen Handelns. Vom Gebot der Nächstenliebe bis zur Goldenen Regel steht die Fähigkeit zur identifikatorischen Empathie dafür ein, das Leben des Anderen nicht zu verletzen. Das Nächstenliebegebot in Levitikus 19,18 kann auf zweierlei Weisen übersetzt werden. In der wirkungsgeschichtlich im Christentum bedeutsamer gewordenen Version, die sich vor allem am griechischen Text orientiert, lautet die Gebotsbegründung:

Du sollst deinen Nächsten lieben **wie Dich selbst**.

In der griechischen Übersetzung der Septuaginta lautet der Satz:

ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

25 Ebd., S. 36.

26 Ebd., S. 32.

Daraus ergibt sich eine Tradition, in der Selbst- und Nächstenliebe miteinander verbunden und als erstrebenswerte Tugenden entfaltet werden. Der hebräische Text legt aber eine andere Übersetzung näher. Da heißt es:

ואהבת לרעך כמוך

Das **כמוך** wird nicht adverbial auf das Lieben bezogen (»wie dich selbst«), sondern als Attribut zum Nächsten als eigenständiger Nominalzusatz verstanden: »(Er ist) wie du«<sup>27</sup>. Nicht die Selbstliebe gilt dann als Motivation für die Nächstenliebe, sondern die Empathie mit einem, der ist »wie du«. Dass die Nächstenliebe nicht auf eine Gruppe einzuschränken ist und dass der Kontext, in dem von Hass und Zurechweisung die Rede ist (Lev 19,17), die Feindesliebe inkludiert, sei hier nur erwähnt, um einer gängigen christlichen Überholungsfigur vorzubeugen.

Zentral für meine Argumentation ist das Verständnis der Nächstenliebe begründung durch das hebräische **כמוך** als »wie du« im Sinne der Ähnlichkeit und damit auch der Empathie. Die Einfühlung in das Gegenüber ist ein Grundstein wahrhaft menschlichen Handelns. Auch wenn der Begriff *Empathie* die Reduktion auf das Gefühl ebenso nahezulegen scheint wie der Liebesbegriff, so gilt doch für beide, dass sie nicht auf den emotionalen Bereich zu reduzieren sind. »Liebe« ist in der biblischen Terminologie zutiefst auf das Handeln ausgerichtet und lässt sich weder romantisch individualisieren noch karitativ engführen.<sup>28</sup>

Empathie gehört zur Grundausstattung des Mensch-Seins. Sie kann verstanden werden als das Mit-Erleben mit Anderen, das über das Mit-Fühlen noch einmal hinausgeht: »Mit-Erleben bedeutet, dass man in die (kognitive, emotionale, leibliche) Situation eines anderen Wesens transportiert wird«<sup>29</sup>. Empathie, die übrigens weder rein emotional noch keineswegs immer affirmativ-positiv ist, beinhaltet einen Positionswechsel (»transportiert wird«). Dem Empathiebegriff, der mitsamt seinem komplexen Zusammenhang mit dem Erzählen hier nicht weiter entfaltet werden kann,<sup>30</sup> soll der Begriff der Betrayerbarkeit in seiner moralbegründenden

27 Im Hebräischen kann man die adverbiale Bezugnahme des **כמוך** auf das Lieben ebenfalls begründet vertreten, die attributive Deutung liegt aber näher. Vgl. zu dieser Diskussion Hieke, Thomas: *Levitikus 16-27* (= Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br.: 2014, S. 734f.

28 Vgl. T. Hieke: 2014, S. 732.

29 Breithaupt, Fritz: *Die dunklen Seiten der Empathie* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 2196), Berlin: 2017, S. 16.

30 Vgl. zur Narration als Grundszene der Empathie Breithaupt, Fritz: *Kulturen der Empathie* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 1906), Frankfurt a.M.: 2009; zum Begriff der Empathie aus narratologischer Sicht hat vor allem Suzanne Keen gearbeitet: vgl. Keen, Suzanne: »Narrative Empathy«, in: Peter Hühn et al. (Hg.): *The Living Handbook of Narration*

Funktion an die Seite gestellt werden. Eine Verhältnisbestimmung der beiden Begriffe wäre noch zu leisten. Hier geht es zunächst einfach darum, Trauer und Betruebarkeit als Begriff der politischen Ethik wahrzunehmen und diesen Gedanken biblisch-theologisch weiter zu entwickeln.

## 6. Szenen der Trauer in den Samuelbüchern

Rizpas Trauer (2 Sam 21,1-14) ist bereits im Gegenüber zur Antigone des Sophokles vorgestellt worden. Die mit ihr verbundene Szene ist aber nur eine unter mehreren in den Samuelbüchern, in denen Trauer inszeniert und besprochen wird. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie eingewoben sind in ein Netz aus individuellen Bedeutungs- und Figurenkonstitutionen sowie politischen Loyalitäten und Spannungen zwischen diesen beiden Feldern. Dass König David die vielleicht schillerndste und tiefgründigste Figur der hebräischen Bibel ist, gehört zu den Allgemeinplätzen der Auslegung der Samuelbücher. Über ihn erfahren Leser\*innen sowohl die Bewegungen seiner politischen Entwicklung als auch unterschiedliche Aspekte seiner Persönlichkeit. Das vor allem in den Samuelbüchern, dann aber auch in der Chronik entwickelte Bild dieses Königs ist nicht mit der historischen Wirklichkeit zu verwechseln. Es ist das literarisch gestaltete Bild einer zentralen Figur der hebräischen Bibel und später sowohl der jüdischen als auch der christlichen Tradition. Als Figur, als *character*, der Erzählung ist David wie besonders stark ausgearbeitet. In der Gegenüberstellung von *flat* und *round character* kommt David wie keinem anderen die Qualifikation als *round character* zu. Er entwickelt und verändert sich, er geht durch Höhen und Tiefen menschlichen Lebens und – das vor allem ist für die biblische Darstellungsweise ungewöhnlich – sein Innenleben wird teilweise offengelegt. Dieses Bild ist aber nicht nur in Narrationen entworfen, sondern vielleicht stärker noch durch die Psalmen geprägt, als deren Sänger David bereits in der zunehmenden Davidisierung des Psalters stilisiert wird, als deren Autor er schon in Qumran und dann in der jüdischen sowie der christlichen Tradition gilt.<sup>31</sup>

In Spannung zur altorientalischen Königsideologie wird David auch in seinen Schattenseiten gezeigt. Dabei sind die Samuelbücher deutlich offensiver als die Chronik, die etwa das Vergehen an Batseba und Urija (2 Sam 11-12), aber auch andere schwierige Aspekte der Davidbiographie außen vor lässt. Die Samuelbücher ersparen der Figur David nichts. Auf seine Jugend, in der er einerseits den Vorgänger Saul unterstützt und andererseits mit diesem konkurriert, folgt nicht die

---

tology, Hamburg: 2013. [www.lhn.uni-hamburg.de/article/narrative-empathy](http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/narrative-empathy), zuletzt geprüft am 30.01.2020.

<sup>31</sup> Vgl. Mroczek, Eva: The Literary Imagination in Jewish Antiquity, Oxford: 2017, S. 51-85.

Gleichmütigkeit stabiler Herrschaft, sondern, beginnend mit dem Verbrechen an Batseba und Urija, eine Auseinandersetzung, deren Zentrum in der eigenen Familie, im eigenen »Haus«, ist (vgl. 2 Sam 12,10-11). In der erzählten Biographie Davids gibt es also durchgängig konfliktive Verhältnisse, aus denen David zwar als Sieger hervorgeht, die aber auch durchaus ambivalent dargestellt wird.

Denn die feindlichen Verhältnisse sind immer wieder durchwoven von persönlichen Beziehungen, in denen die Klassifikation als Feind unzureichend wäre. Davids tiefe Freundschaft gilt Jonatan, dem Sohn seines Konkurrenten Saul. Seine erste Ehe geht er mit einer Saulstochter ein. Und die schwere militärische Auseinandersetzung mit seinem Sohn Abschalom besteht eben nicht nur im Niederschlagen eines Aufstands, sondern ist gleichzeitig ein Kampf mit dem eigenen Sohn.

An mehreren Stellen wird David auf diesem Weg auch als Trauernder dargestellt. In der Klage um Saul und Jonatan (2 Sam 1,17-27) scheint bereits der Poet und Psalmenbeter auf. Als Abner, der Feldherr Sauls und politische Unterstützer des saulidischen Gegenkönigs Ischbaal, ermordet wird, klagt David öffentlich und bezieht auch seinen Hofstaat in dieses Zeremoniell mit ein (2 Sam 3,31-39). Als sein Sohn Abschalom – gegen den ausdrücklichen Befehl des Königs – im Kampf erschlagen wird, stimmt David die Klage um seinen Sohn an (2 Sam 18,24-19,9).<sup>32</sup>

Es ist gerade diese letzte Begebenheit, Davids Trauer um seinen Sohn Abschalom, die in der erzählten Welt die politische Brisanz der Trauer deutlich macht. Das Ende des Abschalomaufstands wird mit einer Botenszene eingeleitet, in der ein Kuschiter die Nachricht vom Schlachtfeld zum König bringt.

<sup>18,31</sup> Und siehe, der Kuschiter kam und der Kuschiter sagte: »Mein Herr, der König, lasse sich die gute Nachricht bringen. Denn JHWH hat dir heute zum Recht verholfen aus der Hand aller, die sich gegen dich erhoben haben« <sup>32</sup>. Und der König sagte zum Kuschiter: »Ist Friede für den Jungen, für Abschalom?« Der Kuschiter sagte: »Möge es den Feinden meines Herrn, des Königs, und allen, die sich gegen dich zum Bösen erhoben haben, wie dem Knaben ergehen« <sup>19,1</sup>. Der König erbebte. Er stieg in den oberen Raum des Tores hinauf und weinte. Und so sprach er noch im Gehen: »Mein Sohn Abschalom, mein Sohn, mein Sohn Abschalom! Wer gäbe es, dass ich an deiner Stelle gestorben wäre! Abschalom, mein Sohn! Mein Sohn!« <sup>2</sup> Man berichtete Joab: »Siehe, der König weint! Er trauert um Abschalom« <sup>3</sup>. So wurde die Rettung an jenem Tag zur Trauer für das ganze Volk. Denn das Volk hörte an jenem Tag: »Der König leidet um seinen Sohn« <sup>4</sup>. Und das Volk stahl sich an jenem Tag davon, um in die Stadt zu kommen wie sich das Volk wegstiehlt, das sich schämt, weil es im Kampf geflohen ist. <sup>5</sup> Der König aber hatte sein Gesicht

---

<sup>32</sup> Vom Weinen Davids ist außerdem auch an folgenden Stellen die Rede: 1 Sam 20,41; 30,4; 2 Sam 12,21; 13,36; 15,32.

verhüllt, und der König schrie mit lauter Stimme: »Mein Sohn Abschalom! Abschalom, mein Sohn! Mein Sohn!«<sup>6</sup> Joab kam zum König ins Haus und sagte: »Du hast heute das Gesicht all deiner Diener beschämt, die heute dein Leben gerettet haben und das Leben deiner Söhne und deiner Töchter und das Leben deiner Frauen und deiner Nebenfrauen,<sup>7</sup> indem du liebst, die dich hassen, und hasst, die dich lieben. Denn du erklärst heute, dass dir an den Obersten und Dienern nichts liegt. Ja, heute habe ich erkannt: Wenn nur Abschalom lebte und wir alle heute tot wären, dann wäre das in deinen Augen recht.<sup>8</sup> Und jetzt steh auf, geh hinaus und sprich zum Herzen deiner Diener. Denn das schwöre ich bei JHWH: ›Wenn du nicht hinausgehst, wird kein einziger Mann heute Nacht bei dir übernachten. Und das wird für dich schlimmer sein als alles Schlimme, das über dich gekommen ist von deiner Jugend an bis heute« (2 Sam 18,31-19,8; Übersetzung: I.M.).

Der Feldherr Joab, in den Samuelbüchern durchweg als gewaltbereit und skrupellos gezeichnet, vertritt auch hier die Stimme des politischen Kalküls. Er weist seinen König zurecht, als dieser die Reaktion des Vaters über jene des Herrschers stellt: »Mein Sohn Abschalom, mein Sohn, mein Sohn Abschalom! Wer gäbe es, dass ich an deiner Stelle gestorben wäre! Abschalom, mein Sohn! Mein Sohn!« (2 Sam 19,1) Die Emotionalität des Ausdrucks liegt semantisch im Ausdruck des Wunsches nach dem eigenen Tod an der Stelle des Sterbens des Sohnes. Syntaktisch aber – und das wiegt hier deutlich stärker – ist es die Anrede des Toten verbunden mit der mehrfach wiederkehrenden Wiederholung des Namens und der Sohnesbezeichnung, die einen Blick auf die Emotionalität gewähren. Lautlich unterstützen die durch die Wiederholung erzeugten Assonanzen die Intensität des Ausdrucks.<sup>33</sup> Diese Erkenntnis wiegt umso stärker, wenn man sich bewusst macht, wie zurückhaltend die biblischen Erzählungen mit den Emotionen ihrer Protagonist\*innen umgehen und wie sensibel mit der historischen Distanz zu diesem Thema umzugehen ist.<sup>34</sup> Davids Trauer ist hier ganz offensichtlich nicht opportun, sie dient nicht der öffentlichen Ehrung des Toten. Im Gegenteil: David zieht sich im Kontext der Klage auf eine doppelte Weise zurück. Er verlässt seine öffentliche Position am Stadttor, um sich in das Obergemach des Tors zurückzuziehen. Zudem verhüllt er sei-

33 Vgl. Naumann, Thomas: »Der König weint. Das öffentliche königliche Weinen als Mittel sozialer und politischer Kommunikation in alttestamentlichen Texten«, in: Sara Kipfer (Hg.): *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy* (BWANT), Stuttgart: 2020 [im Druck].

34 Vgl. zum Themenkomplex der Trauer Gemünden, Petra von: »Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und in ihrer Umwelt«, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.): *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (= Herders biblische Studien, 59), Freiburg u.a.: 2009, S. 41-68; zu Emotionen in der Antike und im Alten Orient vgl. Cairns, Douglas L./Nelis, Damien (Hg.): *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions* (= Alte Geschichte, Band 59), Stuttgart: 2017; Kipfer, Sara (Hg.): *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (= Orbis Biblicus et Orientalis, Band 285), Fribourg/Göttingen: 2017.

nen Kopf. Der doppelte Rückzug in einen von außen nicht einsehbaren Raum und durch die Verhüllung des Körpers laufen einer ansonsten im Kontext der Trauer häufig hergestellten Öffentlichkeit diametral zuwider. Außerdem unterlässt David alle Gesten, die wir sonst mit Trauer oder Selbstminderung in Verbindung bringen, etwa das Zerreißen des Gewands, das Bestreuen des Kopfs mit Staub oder das Sich-Zu-Boden-Werfen.<sup>35</sup>

Joab, der zuvor bereits den Befehl des Königs übertreten und den revoltierenden Königsohn Abschalom getötet hat, als dieser sich mit dem Kopf im Geäst eines Baums verfangen hatte und dadurch wehrlos war, weist den König ob dessen Reaktion auf den Tod seines Sohnes zurecht:

»Im Blick auf die siegreich heimkehrenden Truppen ist das Verhalten des Königs ein katastrophales politisches Kommunikationsangebot. Denn es wäre die Aufgabe des Königs gewesen, den Sieg zu feiern, den Boten zu belohnen und seine heimkehrenden siegreichen Krieger gebührend zu empfangen. Er aber tritt ganz aus dieser Rollenerwartung im Interesse der Staatsräson heraus und zeigt damit, dass ihn weder der Sieg noch seine Soldaten noch die wiedererlangte Königswürde interessieren. Einzig der Tod seines Sohnes, der sein Feind geworden war, ist ihm wichtig [...] Mag die Reaktion Davids als Vater emotional nachvollziehbar sein, als entmachteter König, der seine Herrschaft wiedererlangen möchte, ist sie katastrophal, das Gegenteil einer Inszenierung königlicher Handlungsmacht, die Verweigerung sozialer und politischer Kommunikation mit seinen Kriegern«<sup>36</sup>.

In den Auslegungen der Gegenwart ist eine Kontroverse auszumachen, ob die Trauerszenen Davids als authentischer Ausdruck dieser Figur (nochmals: nicht eines historischen David!) zu lesen sind, oder, ob die biblischen Erzähler\*innen hier eine Spur des Verdachts legen wollten im Sinn des Shakespearischen »The lady doth protest too much, methinks«. M. E. hat Thomas Naumann in einem jüngsten Beitrag zum Thema überzeugend herausgearbeitet, dass der Verdacht gegenüber David zwar aus der Sicht heutiger Leser\*innen durchaus nachvollziehbar ist, jedoch in den biblischen Texten selbst keinen Anhalt findet. Im Anschluss an Arbeiten des Mediävisten Gerd Althoff zeigt Naumann, dass es sich bei Davids Trauer niemals um rein individuell-persönliche Vorgänge handelt, sondern das königliche Weinen immer als Mittel politischer Kommunikation zu sehen ist.<sup>37</sup> Als solches ist der Ausdruck von Trauer allerdings bereits auf der Ebene der erzählten Handlung

35 Vgl. zu den Gesten der Trauer Köhlmoos, Melanie : »In Tiefer Trauer. Mimik und Gestik angesichts von Tod und Schrecken«, in: Andreas Wagner (Hg.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, Göttingen: 2009, S. 381-394.

36 T. Naumann: 2020, o. S.

37 Vgl. ebd.: pass.; eine dezidiert davidkritische Position vertritt Quesada, Jan Jaynes: »King David and Tidings of Death. »Character Response« Criticism«, in: Tod Linafelt/Claudia v.

hoch komplex, einerseits als Zusammenspiel von Worten, Gesten und räumlicher Positionierung, andererseits in seiner Einbindung von anderen Personen als dem König selbst. Dazu kommt aber in der Lektüre der Erzählung noch die Ebene der Kommunikation zwischen Erzählung und Leser\*innen. Hier gehört Davids Weinen in den Zusammenhang der Darstellung der Gewalttaten Davids und ist mit anderen Zügen der Erzählung zusammenzusehen, die David von der Beteiligung am Tod seiner Feinde freihalten wollen.<sup>38</sup> In jedem Fall ist Trauer nicht nach innen, sondern nach außen gerichtet, ist kein individuell-persönlicher Vorgang, sondern Teil eines komplexen politischen Handlungsgefüges, bei dem von Seiten der Trauernden immer potentielle Andere mitgedacht werden.

Diese werden an einigen Stellen explizit hervorgehoben. Im Kontext der bereits erwähnten Trauer um Abner wird ironischerweise der Mörder Joab dezidiert zum Trauern aufgefordert; noch wichtiger aber ist das mehrfach erwähnte »ganze Volk«, das mit David gemeinsam weint (2 Sam 3,31-37). In der Totenklage um Saul und Jonatan wird der gemeinschaftsstiftende Aspekt der Trauer noch stärker betont. Die vorweggenommenen Reaktionen auf die Todesnachricht vom König Israels stellen eine Differenz zwischen Israel und den Philistern her. Saul und seine Söhne waren in einer Schlacht gegen die Philister gefallen. Dementsprechend imaginiert David in seiner Klage um Saul und den geliebten Freund Jonatan, dass die für die politische Kommunikation des militärischen Geschehens zuständigen Frauen in Israel anders reagieren als die Frauen in der philistäischen Gemeinschaft:

2 Sam 1,<sup>20</sup> Erzählt es nicht in Gat!

Berichtet es nicht auf den Straßen Aschkelons!

Damit die Töchter der Philister sich nicht freuen,

damit nicht jubeln die Töchter der Unbeschnittenen.

[...]

<sup>24</sup>Töchter Israels, weint über Saul,

der euch in Purpur mit Luxus gekleidet hat,

der Schmuck aus Gold auf Eure Gewänder aufbrachte.

(2 Sam 1,20.24; Übersetzung: I.M.)

Die »Töchter« bezieht sich auf die jeweiligen weiblichen Angehörigen der beiden Völker, die hier einander gegenübergestellt werden. Auf der einen Seite stehen die

Camp/Timothy Kandler Beal (Hg.): *The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon* (= Old Testament studies, 500), New York: 2010, S. 3-18.

38 Vgl. Müllner, Ilse: »Dargestellte Gewalt und die Gewalt der Darstellung. Narrative Figuren in den Davidserzählungen«, in: Irmtraud Fischer (Hg.): *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* [Tagung der Katholischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler des Deutschen Sprachraums (AGAT), die 2011 in Regensburg stattfand, = *Quaestiones disputatae*, Band 254], Freiburg i.Br.: 2013, S. 286-317.

»Töchter« der »Unbeschnittenen« – mit diesem Merkmal werden in an mehreren Stellen der hebräischen Bibel die Nicht-Israeliten bezeichnet, womit eine identitätsstiftende Körpermarkierung metonymisch für das Bündel an sozialen Differenzen zwischen Israel und den anderen Völkern steht. Dass Frauen ebenso als potentiell Jubelnde wie auch als mögliche Trauernde angesprochen sind, weist darauf hin, dass Frauen die Funktion erfüllten, militärische Aktionen zu kommentieren und öffentlich zu kommunizieren. Kriegerische Kampfhandlungen sind einer der wenigen sozialen Bereiche in der hebräischen Bibel, in denen Frauen nicht vorgesehen sind. Wo Frauen sich als Kämpfende in Kriegshandlungen einbringen, geht es um Sondersituationen und namentlich genannte Heldinnen (Jael in Ri 4-5; Judit). Häufiger kommentieren allerdings Frauen das Kampfgeschehen öffentlich und in Gruppen, das Siegeslied der Frauen um Mirjam am Schilfmeer bewahrt eine solche Erinnerung (Ex 15,20-21). Dabei nehmen die Frauen durchaus eine politische Position ein, etwa wenn sie David Saul gegenüber positiv hervorheben: »Saul hat Tausend erschlagen, David aber Zehntausend« (1 Sam 18,7; 21,12; 29,5). Auch die soziale Rolle von Frauen als Trauernde und Klagende ist bekannt (vgl. Jer 9,16-19). Beides wird hier angerufen, wenn in der Klage Davids die Philisterinnen und Israelitinnen zur Sprache kommen. Als Mitglieder von einander feindlich gegenüberstehenden Völkern stehen sie sowohl beim Jubel als auch bei der Trauer einander gegenüber. Im einen Fall löst der Tod Sauls und seiner Söhne Jubel, im anderen Trauer aus. Auf der Seite der Philister\*innen fehlt die Trauer für den toten König Israels. Dass er einer ist, dem keine Trauer gilt, ist ebenso ein Mittel zur Stärkung des Gruppengefühls wie auf der anderen Seite die Trauer um den toten König. Beide in diesem Lied vorweggenommenen Reaktionen der sozialen Öffentlichkeit, die durch die Frauen verkörpert wird, stärken den jeweiligen sozialen Zusammenhalt der Gruppe.

## 7. Empathie und Betrauerbarkeit

Sowohl der Jubel als auch die Trauer sind Reaktionen auf eine tödliche Gewalttat. Beide sind in hohem Maß sozial eingebunden, sodass sich die Frage stellt, inwieweit Trauer oder eben ihr Fehlen Gewalt begünstigt bzw. minimiert. In der Psychologie ebenso wie in der Pädagogik gilt Empathie als Schlüssel für die Szenerie der Gewaltunterbrechung. Ausgehend von einer Allgegenwart von Gewalt und gewalttätigen Impulsen fragt die Gewaltforschung nicht nur nach dem Zustandekommen von Gewalt, sondern zunehmend auch nach Möglichkeiten und Bedingungen der Gewaltunterbrechung.<sup>39</sup>

39 Vgl. Gutmann, Hans-Martin: Gewaltunterbrechung. Warum Religion Gewalt nicht hervorbringt, sondern bindet. Ein Einspruch, Gütersloh: 2009.

»Empathiefähigkeit gilt in den Humanwissenschaften als grundlegende Kategorie, wenn es um Prävention von Gewalt geht. Die Fähigkeit, sich in das Gegenüber einzufühlen, beinhaltet auch den Perspektivenwechsel zu ahnen, was mein Gegenüber empfindet, wenn ich zuschlage. Von einer solchen Fähigkeit zum Perspektivenwechsel erwarten sich PsychologInnen und PädagogInnen eine gewaltpräventive Funktion. Wer weiß oder ahnt, was sein Verhalten anrichten kann, wer den Schmerz des Gegenübers am eigenen Leib miterlebt, wird dem und der Anderen gegenüber vorsichtiger sein. Einfühlung und Mitleid werden etwa in der Religionspädagogik als erstrebenswerte Erziehungsziele angesehen«<sup>40</sup>.

Der mit der Empathie verbundene Positionswechsel (s.o.) ist sicherlich aus der Moralbegründung nicht wegzudenken. Das Lesen von Texten, insbesondere von fremden Texten kann diese Fähigkeit fördern, weshalb die Lektüre von biblischen Erzählungen als ein Baustein ethischer Bildung verstanden werden kann. Hier ist es gerade die Empathie mit aus unserer Sicht fremden Figuren, die als Übungsort des Handelns angesehen werden kann.

An die Seite der Empathie kann im Anschluss an Judith Butler die Betrauerbarkeit gestellt werden. Auch die Fähigkeit zur Trauer kann moralbegründende Funktion haben, indem sie nicht nur bereits Verlorenem gilt, sondern auch einen potentiellen Verlust vorwegnimmt und damit vielleicht zu einer Reflexion des eigenen Handelns führt. Im Verhindern einer Gewalttat ebenso wie in der Aufarbeitung bereits begangener Gewalttaten ist nicht nur Empathie gefragt, also der einführende Positionswechsel auf die Seite des möglichen Opfers und damit eine Opferidentifikation. Die Trauer kommt ohne diesen Positionswechsel und ohne die Identifikation mit dem Opfer aus. Sie beinhaltet eine moralische Positionierung, die weder mit der Opfer- noch mit der Täterseite in eins fällt, der Täterseite aber insofern nahe steht, als sie eine Entscheidung gegen diese Seite beinhalten kann. Mit der Betrauerbarkeit ist m.E. eine Kategorie geschaffen, die zu den anerkennungstheoretisch relevanten Figurationen des Dritten gehört.<sup>41</sup>

Butler beschreibt eindrücklich, welcher Darstellungen und gedanklicher Operationen es bedarf, um eine Gemeinschaft bestimmten Menschengruppen gegenüber gewaltbereit sein zu lassen. Der Krieg braucht die Suspendierung der Betrauerbarkeit von bestimmten Menschen, auf deren Leben es – aus der Perspektive der Kriegsführenden – eben nicht ankommen darf. Biblische Texte, in den vorliegenden Ausführungen vor allem die Samuelbücher, zeigen, dass mit Trauer verbundene Handlungen im politischen Feld eingesetzt werden, um Solidaritäten herzustellen oder auch zu unterbinden. Die Trauer ist in der erzählten Welt ein machtvoller

40 I. Müllner: 2013, S. 291.

41 Vgl. Bedorf, Thomas/Fischer, Joachim/Lindemann, Gesa (Hg.): Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie (= Übergänge, Band 58), München: 2010.

Instrument, das wohl verstanden dosiert werden will. Man wird den Darstellungen von Trauer in biblischer und anderer vormoderner Literatur weder gerecht, wenn man sie ganz in den Bereich des Emotionalen verlegt, noch wenn man das Ritual auf seine soziale Wirkung reduziert. Die Macht des Instruments Trauer besteht gerade in der Verbindung dieser beiden Komponenten. Emotionalität und soziale Interaktion gehen in der Trauer Hand in Hand, bedingen einander, stehen aber auch oftmals im Widerspruch zueinander. Dass dieses komplexe Feld nicht nur individuell, sondern sozial und politisch von Bedeutung ist, darauf hat Judith Butler aufmerksam gemacht. Dass diese Einsicht sich nicht nur auf gegenwärtige politische Formationen bezieht, sondern auch in ein fruchtbare Gespräch mit antiken Texten gebracht werden kann, hoffe ich, mit diesen Überlegungen gezeigt zu haben.