

BENEDICT SCHÖNING

Der innerbiblische Kampf um Narrative

Wenn biblische Erzählungen Erzählmuster kritisieren

Erzählungen sind wirkmächtig, deshalb ist es entscheidend, welches Narrativ sich durchsetzen kann. Die Bibel verweigert jedoch die Eingrenzung auf das eine, siegreiche Narrativ. So stellt sie Rut gegen Esra-Nehemia oder Ester gegen Samuel und bindet die Leserschaft in den Kampf um die Narrative ein.

Warum ist ein Narrativ umkämpft?

Der Begriff »Narrativ« hat es zu einer gewissen Bekanntheit gebracht. Inspiriert von den Literaturwissenschaften beschreiben wir in der Gegenwart damit Social-Media-Diskurse, Wahlkämpfe und PR-Kommunikation. Damit ist eine wichtige Erkenntnis in der Öffentlichkeit angekommen: Wozu wir etwas wie erzählen, macht einen Unterschied für die Gesellschaft, in der oder über die wir erzählen. Das ist auch im Alten Testament nicht anders.

Der Blick auf die Narrative im Alten Testament ist deswegen gewinnbringend, weil dabei weniger die Ästhetik der einzelnen Geschichten in den Blick kommt als die gesellschaftliche Tragweite der Erzählmuster, die für uns Heilige Schrift sind. Sie prägen unsere Wahrnehmungen und Deutungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft. Was es heißen kann, dabei »biblischer« wahrzunehmen und zu deuten, will der folgende Beitrag an alttestamentlichen Narrativen und dem Widerstand dagegen aufzeigen. Denn Narrative sind

im Alten Testament oft nicht einfach da – sie werden kritisiert, gewendet und unterlaufen.

Narrative, so das Verständnis in diesem Artikel, sind Schemata, die erzählend auf die Lebenswelt von Menschen angewendet werden. Wie Schablonen für die eigene Wahrnehmung bieten Narrative jedem Ding und jeder Figur einen Platz, an dem Erwartungen, Wertungen und Rollen hängen. Für uns als gesellschaftliche Wesen ist das sehr hilfreich. Wir strukturieren damit unsere Umwelt, einigen uns als Kollektiv auf Deutungen und können in unbekanntem Situationen schneller agieren, weil wir bereits Schablonen dafür haben. Gleichzeitig werden uns Narrative auch zu unbewussten problematischen Vorgaben, weil sie das Unerwartete, Andere und Fremde vereinnahmen müssen, auch wenn dieses nicht ins Narrativ passt oder passen will. Narrative können einengen, denn sie überspringen die Frage, ob jemand die Position einnehmen möchte, die ihr oder ihm zugeschrieben wird. Narrative vereinfachen, weil sie auf binäre Oppositionen und größte Verallgemeinerung abzielen. Damit machen sie eine komplexe Welt kollektiv bewältigbar – verschleiern aber Komplexität da, wo sie angebracht ist. An dieser Stelle entsteht der Kampf um Narrative.

Dieser Kampf ist ein Krisenphänomen. Er entbrennt in Zeiten gesellschaftlicher Umbrüche, im Widerstand gegen das Überkommene, wenn sich Weltwahrnehmung verschiebt und Wertungen neu gefunden werden müssen. Mit Gegenerzählungen suchen Marginalisierte nach Ermächtigung oder werden von Mächtigen mit neuen Positionen im Erzählgefüge weiter diskriminiert. Wessen Narrativ das neue Meisternarrativ wird, der kann seine Position legitimieren. Die Frage an Narrative ist also nicht nur, wozu sie herausgebildet werden, sondern auch, wer sie herausbildet. Der Kampf um Narrative ist ein Machtkampf.

Narrative prägen auch die Bibel, weil auch sie eine Sammlung von Texten ist, die aus Krisen entstanden sind, auf Krisen reagieren und daran Identität bilden wollen. Die Texte der Bibel sind zudem durch verschiedene Krisen hindurch gewachsen und zusammengestellt worden. Was uns heute als ein Buch begegnet, ist eine Sammlung der unterschiedlichsten Wahrnehmungen von Welt und Umwelt und ihre Deutung auf einen Gott hin. Gespeichert wurde dabei nicht einfach ein dominantes Narrativ. Vielmehr dokumentiert die Bibel Narrative, die sich gegeneinander stellen. Das lässt sich an konkreten Beispielen zeigen.

Umkämpfte Narrative in der Bibel

Jer 7 gegen die Einheit von Kultgemeinde gegenüber Gott

In der sogenannten Tempelrede kritisiert Jeremia in Jer 7 seine Adressatenschaft, die zwar Opfer bringt, aber nicht die dazu angemessene innere Haltung zeigt. Diese angemahnte Haltung beschränkt sich allerdings nicht auf ein rechtes Gottesverhältnis. Vielmehr verweisen Jer 7,4–6 auf die Dritten, die nicht wahrgenommen werden. Ein vereinfachendes binäres Narrativ, in dem Gott und sein Volk mittels Opfer kommunizieren, wird irritiert. Eine dritte Gruppe wird sichtbar, die die bipolare Teilung »Gott – Mensch« verkompliziert und »Mensch« als scheinbar homogene Gruppe auflöst. Gott hat eine Beziehung zu mächtigen wie unmächtigen Menschen und die Binnenbeziehung zwischen diesen Menschen ist relevant für das gelingende Gottesverhältnis. Dem binären Denken wird eine Dreiecksbeziehung gegenübergestellt, um das machtvolle Handeln derer zu kritisieren, die sich in einem rechten Gottesverhältnis wähnen.

Rut gegen Esra-Nehemia

Auch dieses Binnenverhältnis ist nicht frei von Komplexität. Das wird in der Auseinandersetzung zwischen dem Esra-Nehemiabuch und dem Rutbuch sichtbar. Esr-Neh zeugt vom Bedürfnis der Heimkehrenden aus dem Exil, ihre Identität als »Israel« neu zu fassen und zu stärken. Der Wiederaufbau der Stadt Jerusalem (Neh 2,12–7,4) und ihres Tempels (Esr 3,1–6,22), aber vor allem die Inszenierung der Tora als Grundlage eines Neuanfangs (Neh 8) sollen die Identität nach innen stärken. Nach außen aber wird die Abgrenzung von allen Fremden betrieben. Die Bedrohung des Eigenen durch das Fremde wird in eine Figur übersetzt, die bedrohliche fremde Frau (Neh 13,26) – ein Narrativ, das an Aktualität wenig verloren hat. Es sind unter anderen die Moabiterinnen, denen Nehemia besondere Ablehnung entgegenbringt, ganz im Einklang mit Dtn 23,4–9, wonach Moabiterinnen grundsätzlich nicht in die Gemeinschaft mit Israel eingeschlossen werden dürfen. Das Rutbuch erscheint demgegenüber zunächst als eine Geschichte, in der die Moabiterin Rut als nützliche Ausländerin doch Aufnahme findet. Diese Lektüre wäre aber nur eine Ausnahme vom Narrativ und damit gerade dessen Bestätigung. Das Rutbuch macht hingegen viel mehr. Es etabliert ein alternatives Narrativ, wenn es erzählt, wie die

fremde verwitwete Frau als dadurch dreifach Marginalisierte Israel zeigt, wie seine Tora eigentlich funktioniert. Mit ihrer lebensermöglichenden Interpretation der Tora schreibt sich diese fremde Frau schließlich sogar in den Stammbaum Davids (Rut 4,18–22) ein.

Indem das Rutbuch Menschen vom Rand in den Mittelpunkt stellt und die Menschen aus Betlehem kritisch zeichnet, bietet das Rutbuch ein neues Narrativ der notwendigen und von außen herbeigeführten Selbstkritik an, die zum Identitätsmarker eines toratreuen Israels werden kann. Fremdes und Eigenes stehen sich so nicht mehr ausschließend gegenüber; ihr Zusammenwirken ist vielmehr notwendig für den Blick auf die Armen, Machtlosen und Unterdrückten. Das neue Narrativ hat einen sozial- und herrschaftskritischen Deutungsrahmen geschaffen, in dem das Fremde das Eigene entlang der eigenen Maßstäbe kritisiert und inspiriert, in dem von Menschen am Rand Weisheit kommt und das Zentrum nicht mehr in der Mitte liegt.

Ester gegen die Samuelbücher

Im Esterbuch ist die Situation anders als im Rutbuch: Israel ist nun in der Fremde und muss um sein Überleben kämpfen. Eine Schlüsselstelle nehmen dabei die Juden Mordechai und Ester ein. Beide haben Verbindung zum Königtum in Israel: Mordechai stammt von Kisch aus dem Stamm Benjamin ab, dem Vater von Saul (Est 2,5), Ester ist seine Cousine (Est 2,7). Ester erlangt das Königtum, indem sie wie Saul aus vielen ausgewählt (Est 2,17) wird. Allerdings verliert Saul das Königtum wieder. Saul scheint also zunächst eine Kontrastfolie zu sein: Ester und Mordechai sind erfolgreicher als er.

Aber gleichzeitig ist die Parallele mit Saul auch bei Esters Vorgängerin Washti auszumachen. Sie verliert wie Saul ihr Königtum an eine, die besser geeignet ist als sie (1 Sam 15,28; Est 1,19). Ihre Nachfolgerin wird wie David mit ihrem schönen Aussehen beschrieben (1 Sam 16,12; 17,42; Est 2,7). Während Saul also das Königtum an David verliert und David eine ewige Dynastie zugesagt wird, erlangt eine von Sauls Nachfahren – eine Frau – das Königtum wie David. Anders als ihr Vorfahre Saul retten Ester und David beide Israel. Die Positionen im Narrativ »verworfenen König gegen überlegenen Underdog« sind also verschoben.

Das Ganze spielt nun nicht einmal im eigenen Land, wo Königinnen wie Isebel (1 Kön 21) oder Atalja (2 Kön 11) negativ gezeichnet werden, sondern im Exil in Babylon, das gerade die Folge des gescheiterten

davidischen Königtums ist: »Esters königliche Macht sprengt überlieferte Vorstellungen: Eine davidische Gestalt aus dem Haus des verworfenen Königsgeschlechtes! Eine Frau als Königin! In der Fremde, wenn das Scheitern der Geschichte von Israels Staat und König in der radikalen Fraglichkeit der Zukunft aller Jüdinnen und Juden in äußerster Zuspitzung gegenwärtig ist, bekommt die messianische Hoffnung in der Königschaft Esters eine neue Gestalt.« (Butting, 83) Esters Handeln stellt die narrativen Erwartungen weiter auf den Kopf. In 1 Samuel ist Saul der scheiternde und David der gute König, was sich – trotz sichtbarer Kritik an Waffengewalt (1 Sam 17,47) – letztlich an militärischen Erfolgen von Männern manifestiert (1 Sam 14,52 vs. 2 Sam 5,25). Ester selbst übt nicht die Gewalt aus, sondern wirkt machtvoll, indem sie aus der doppelten Unterdrückung – als Jüdin in der Fremde und als Frau – heraus agiert. Das ist angesichts der Exilssituation in Babylon realistischer als die Hoffnung auf eine Ablösung der babylonischen Macht. Das Esterbuch dezentriert das Narrativ eines gelingenden militärisch gestützten Königtums in Jerusalem und erzählt von Erleichterungen in der Fremde, die die Könige von Israel und Juda nicht möglich gemacht hatten. Wie die Figur Ester selbst die totalitären Machtvorstellungen von Haman und Ataxerxes unterläuft, so unterläuft das Esterbuch diese Ideen von Macht auch im Blick auf die Erzählungen von den eigenen Königen. Nicht gegen die eigene oder fremde Herrschaft richtet sich damit das Esterbuch, sondern gegen die Unfreiheit, die mit dieser Herrschaft einhergeht – egal, wer sie ausübt. Im Ergebnis führt ihre Herrschaft daher nicht zu einer Ablösung des fremden Königtums, sondern zu einer Ausbreitung der Königswürde auf die Juden in der Fremde. Eine andere Gesellschaft wird denkbar, weil das herrschende Narrativ angefragt wird: »Damit greift ihr Königtum vor auf das für Israel kommende Reich, das nicht auf Unterwerfung anderer gegründet ist, sondern in Geschwisterlichkeit königlicher Menschen, Frauen und Männer, entsteht.« (Butting, 84).

Was also schon in den Samuelbüchern ein Gegennarrativ war – wo auch der Held David seine erwartete Rolle nicht verlässlich erfüllte – ist im Esterbuch einmal mehr verkompliziert worden. Die Rollenverschiebungen gegenüber den Samuelbüchern sind so verstrickt, dass das Narrativ seine Funktion kaum noch erfüllen kann, komplexe Sachverhalte schnell deutbar zu machen. Es gibt nicht mehr die Position des Losers Sauls und des perfekten Davids, sondern Ambiguität

– die Rollen werden neu und komplexer entworfen. Ester ist nun die Frau ohne königliche Gewalt, dafür aber mit Macht.

Judit gegen göttliche legitimierte Gewalt

Auch Judit wehrt die Bedrohung eines babylonischen Königs ab, wenn auch im eigenen Land. Sie tut das ebenso nicht mit militärischer Gewalt, sondern mit eigener Initiative und Gottes Beistand. Im Hintergrund stehen die Erzählungen des Exodusbuchs, denn auch dort kämpft Israels Gott gegen einen fremden König, den Pharao, um Israel die Freiheit zu sichern. Beide Ereignisse, der Sieg JHWHs über den Pharao am Schilfmeer in Ex 14 und die Vertreibung der Assyrer in Jdt 15, münden in Siegeslieder. Das zugrundeliegende Narrativ scheint hier für einmal gleich zu sein.

In einem Punkt findet sich – zumindest in der Einheitsübersetzung – trotzdem ein auffälliger Unterschied. Während Ex 15,3 Gott als Krieger beschreibt, spricht Judit von einem Gott, der Kriegen ein Ende setzt (Jdt 16,2; auch Jdt 9,7). Deutet Judit also das Narrativ von Ex 15 um, dass JHWH ein Krieger sei, und setzt dem einen friedlichen Gott gegenüber? Nein, denn schon Ex 15,3 in der griechischen Fassung der Septuaginta spricht von einem Kriege beendenden Gott. Das ebenfalls auf Griechisch verfasste Juditbuch zitiert diese Stelle.

Zudem stehen griechische und hebräische Textüberlieferung von Judit bzw. Ex 15,3 gar nicht im Widerspruch. In Ex 14 führt JHWH sowohl in der griechischen wie in der hebräischen Textfassung einen Krieg gegen fremde Herrscher. JHWH beendet in beiden Versionen des Exodusbuchs Kriege, indem er sich darin einmischt. Krieger sein und Kriege beenden ist Ausdruck der gleichen Macht, mit der Gott kämpft. Die Septuagintaversion und das Juditbuch verschieben aber den Fokus auf das unterschiedliche Ziel zwischen göttlicher und menschlicher Kriegsführung: JHWH greift in Kriege ein, um sie zu beenden.

Das Narrativ, das hier bekämpft wird, kommt aus der theologischen Idee, dass ein Gott zu einem Volk eine besondere Nähe habe und deswegen auch Solidarität mit ihm übe. Daraus kann die Vorstellung entstehen, es gäbe eine Entsprechung von menschlicher und göttlicher Macht, die gemeinsam kämpfen; Erzählungen vom heiligen Krieg funktionieren so.

So ein Narrativ legitimiert menschliche Gewalt, die von Herrschenden ausgeübt wird, weil sie sich im Einklang mit ihrem Gott sehen. In

Zusammenfassung

Die Bibel verwendet in ihren Erzählungen kein einheitliches Narrativ. Vielmehr ist sie geprägt von der metanarrativen Idee, dass Narrative unterwandert und kritisiert werden müssen, um Machtstrukturen zu brechen und Unterdrückte sichtbar zu machen.

Jdt 2,5 etwa nimmt Nebukadnezar für sich göttliche Macht in Anspruch, Judit stellt dem die Macht ihres Gottes, nicht aber ihre eigene, entgegen (Jdt 8,20). Der Gott Israels kämpft zwar, aber er kämpft für die Unmächtigen und nicht mit menschlichen Machtmitteln. »Durch die Hand einer Frau« (Jdt 16,5) wird den Kriegen ein Ende gesetzt und gerade auf

diese Weise ist JHWH ein Krieger und Kriegebeender. Die Idee eines Gottes, der Gewalt begrenzt und deswegen eingreift, steht gegen die Erzählung vom Gott, der mit und nicht für sein Volk kämpft.

Das Juditbuch nimmt diesen Aspekt des Exodusbuches auf, stärkt aber gegenüber Ex die menschlichen Handlungsmöglichkeiten: Es ist nicht das Meerwunder, das Rettung bringt, sondern es sind die Taten einer einzelnen Frau, die aus der eigenen machtlosen Position heraus Wirkung entfalten. Die göttliche Macht bedient sich der menschlichen Ohnmacht. Das Ende von Kriegen, so die utopisch-eschatologische Perspektive dieser Texte, gibt es nur durch göttliches Eingreifen an der Seite der Machtlosen.

Die Bibel als Buch für Menschen am Rand

Die Bibel, die wir heute lesen, ist kein Buch, das eine einheitliche narrative Identität hätte. Vielmehr ist die Bibel ein Buch, das als Ganzes gelesen den Kampf um Narrative überliefert und ins Bewusstsein bringt, um starke Identitätsbildungen anzufragen. Was diese Bibel ausmacht, ist ihre Subversion von Narrativen und damit die Abwehr von einfachen Antworten auf die Frage, wer man selbst im Verhältnis zu den anderen ist.

Dabei ist es der Einzelfall, der sich verfestigende Narrative kritisieren kann. Es sind die Fremden, Frauen und die, die nicht im Zentrum stehen, die vereinfachende Weltdeutungen unplausibel machen und so eine Haltung nahelegen, sich des eigenen Standpunktes unsicher zu werden. Der ethische Impuls daraus ist der Protest gegen Unterdrückung, denn Unterdrückung zeigt sich in Strukturen. Strukturen werden in Narrative übersetzt. Gegen diese Narrative zu erzählen heißt, unsichtbare Strukturen sichtbar zu machen. Wo Narrative

sonst Machtpositionen bestärken, sind sie mit dem biblischen Metanarrativ zu durchbrechen: auf die konkreten Gegenerzählungen hören, die Unmächtigen einsetzen, um von sich selbst zu erzählen. Ebenso ist aber auch die Kritik an biblischen Narrativen Kritik im Sinne der Bibel. Diese innere Unabgeschlossenheit oder positiv gewendet Offenheit zur Interpretation sichert das Durchdringen des Gotteswortes auch gegen die machtvolle Vereinnahmung der Schrift in die herrschenden Zusammenhänge. Um das Narrativ zu kämpfen, ist ein biblisches Gebot!

Literatur

- Klara Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik, Berlin 1993.
- Rachelle Gilmour, Overturning Sovereignty. Ester in Dialogue with the Book of Samuel, in: David G. Firth/Brittany N. Melton (Hg.), Reading Ester Intertextually, London 2022, 57–68.
- Martin Huber, Grundlagen und Funktionen. In: Martin Huber/Wolf Schmid (Hg.), Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen, Berlin/Boston 2018, 3–11.
- Albrecht Koschorke, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt am Main 2013.
- Judith Lang, The Lord Who Crushes Wars. A Study on Judith 9:7; 16:2 and Exodus 15:3, in: Géza G. Xeravits (Hg.), A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith, Berlin 2012, 179–187.
- Susan Niditch, Die Interpretation von Ester. Kategorien, Kontexte und kreative Vieldeutigkeit, in: Christl Maier/Nuria Calduch-Benages (Hg.), Schriften und spätere Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen. Hebräische Bibel – Altes Testament Bd. 1,3) Stuttgart 2013, 239–257.
- Werner Wolf, Das Problem der Narrativität in Literatur, bildender Kunst und Musik. Ein Beitrag zu einer intermedialen Erzähltheorie, in: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.), Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär, Trier 2002, 23–104.



Dr. Benedict Schöning

ist Studienrat für Altes Testament am Institut für Katholische Theologie der Universität Duisburg-Essen. Seine Arbeitsgebiete sind die Samuelbücher, narrative Texte der Tora, die alttestamentliche Prophetie und Fragen nach der exegetischen Hochschullehre in einer digital geprägten Gegenwart.

E-Mail: benedict.schoening@uni-due.de
