

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Grund-Wittenberg, Alexandra / Poser, Ruth (eds.), *Die Verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Naumann, Thomas

Schuld- und Beschämungsdiskurse im Auftritt des Propheten Natan (2 Sam 12)

in: Grund-Wittenberg, Alexandra / Poser, Ruth (eds.), *Die Verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt*, pp. 84–111

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018 (Biblich-theologische Studien 173)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783788732493.84>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Grund-Wittenberg, Alexandra / Poser, Ruth (Hrsg.), *Die Verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Naumann, Thomas

Schuld- und Beschämungsdiskurse im Auftritt des Propheten Natan (2 Sam 12)

in: Grund-Wittenberg, Alexandra / Poser, Ruth (Hrsg.), *Die Verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt*, S. 84–111

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018 (Biblich-theologische Studien 173)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783788732493.84>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Thomas Naumann

## Schuld- und Beschämungsdiskurse im Auftritt des Propheten Natan (2 Sam 12)

### I. Einführung

Die Diskussionen über das Verhältnis von Schuld und Scham haben gezeigt, dass die scharfe Distinktion zwischen beiden, die sich in der Gegenüberstellung von Scham-Kulturen und Schuld-Kulturen ausspricht, vielfach zu relativieren ist. Zwar ist es sinnvoll Scham und Schuld konzeptionell und begrifflich klar zu unterscheiden, aber sie berühren und durchdringen einander vielfach.<sup>1</sup> So umfasst Scham Gefühle und *subjektive* Erfahrungen des Verfehlens, des Beschämtwerdens in einem sozialen Raum, während Schuldzusammenhänge handlungsbezogen und daher in anderer Weise *objektivierbar* sind. Während Schuld stets auf eine konkrete Normverletzung bezogen bleibt, können Schamerfahrungen von Schuldzusammenhängen völlig abgekoppelt sein. Nicht selten etwa liegt der Erfahrung des Beschämtseins gar keine Schuld zugrunde. Andererseits können auch schuldig gewordene Menschen sich ihrer eigenen Taten schämen (Gewissensscham) oder mit ehrverletzenden Sanktionen durch andere beschämt werden (Beschämung als Strafe). Schamerfahrungen begleiten auch Schuldzusammenhänge. Das Schamgefühl als Hüterin der sozialen Integrität und Würde kann auch dazu führen, dass wir vermeiden, schuldig zu werden, weil sich in dem, was als beschämend gilt, grundlegende Handlungsorientierungen auffinden lassen. Sicher gilt für die Schamerfahrung im Unterschied zur Schuld Erfahrung, dass sie *vor den anderen* empfunden wird. Die Kontrollinstanz der Scham liegt eher außen, im realen oder imaginierten Blick der „bedeutend Anderen“, also derjenigen Gruppe, der wir uns zugehörig fühlen und die für unser Bedürfnis nach Anerkennung die entscheidende Größe bietet. Bei Schuld Erfahrungen lehrt die philosophische Ethik, dass die Kontrollinstanz dafür eher im Gewissen als dem inneren Bereich des Menschen liegt.

---

<sup>1</sup> Zum Verhältnis von Scham und Schuld in sozialwissenschaftlicher Perspektive vgl. Marks, Scham, 59ff; im Hinblick auf alttestamentliche Texte Bechtel, Shame, 47-54; Stiebert, Shame, 255-260; Grund, Scham / Schande, Abschnitt 1: „Scham, Schuld und Sünde sind zwar klar unterschieden, liegen... jedoch näher zusammen, als dass sie Gegensätze wären.“

Aber auch diese allzu scharfe Unterscheidung von innen und außen wird dadurch unterlaufen, dass – wie M.S. Lotter gezeigt hat – die moralische Ansprechbarkeit und Gewissensbildung stark davon abhängt, sich mit den Augen anderer sehen zu können, und davon, dass wir uns in einem sozialen Raum wechselseitiger Anerkennung bewegen.<sup>2</sup> Menschen werden dadurch verantwortlich, dass sie die normativen Orientierungen nicht aus einem individualisiert gedachten Gewissen schöpfen, sondern indem sie sich die normativen Erwartungen der anderen so zu eigen machen, dass sie sich an ihnen wie an eigenen orientieren. Und dabei spielt das Gefühl der Scham, das Abwägen von Erwartung und Pflicht, von Vorsicht und Rücksicht in einer Gruppe, deren Anerkennung man braucht, eine entscheidende Rolle. Und im Hinblick auf die Schamerfahrung zeigt sich, dass sie zwar „unter den Augen der Anderen“ empfunden wird, aber gleichwohl auch als Akt der Selbstdeutung, als Phänomen des reflektierenden Selbstbewusstseins aufzufassen ist.<sup>3</sup>

Die Ethnographie hat auf Kulturen hingewiesen, die vor allem eine außengeleitete Verhaltenssteuerung zu kennen scheinen. R. Benedict und M. Mead haben dafür den Begriff der „Schamkultur“ eingeführt. Die Angst, in den Augen der Anderen beschämt zu werden, bestimmt das Handeln. Solange niemand etwas gesehen hat, ist es nicht geschehen.<sup>4</sup> Eine innengeleitete Verhaltenssteuerung scheinen solche „Schamkulturen“ nicht zu kennen. Doch hat sich auch im Hinblick auf die westlichen Gesellschaften gezeigt, die Benedict als „Schuldkulturen“ ansprach, dass hier die Verhaltenssteuerung keineswegs ohne Schamregulierung von statten geht. Mit einigem Recht beschreibt S. Marks die Scham als die in der westlichen Welt am meisten unterschätzte Emotion.<sup>5</sup> Kulturvergleichend würde sich wohl zeigen lassen, dass in den meisten Kulturen Mechanismen der Außen- und Innensteuerung des Handelns aufeinander bezogen sind, wenn auch in kulturell beträchtlich differenten Gewichtungen. Auch wenn Scham und Schuld zu unterschiedlichen Vorstellungskreisen gehören, so überlagern sich beide Themen in den konkreten Lebensvollzügen oder literarischen Darstellungen von Schuld-Strafe-Zusammenhän-

---

<sup>2</sup> Vgl. Lotter, Scham, passim.

<sup>3</sup> Vgl. den Beitrag von Jan Dietrich in diesem Band.

<sup>4</sup> Benedict, Chrysantheme, passim, sowie mit zeitgenössischen afrikanischen Beispielen Sundermeier, Scham und Schuld, 23f.

<sup>5</sup> So der Untertitel der Monographie von S. Marks, Scham.

gen ständig und in vielfältiger Weise. Dies ist auch in den alttestamentlichen Texten nicht anders. So werden Unheil und Schädigungen aller Art als Beschämungen, Ehr- und Statusverlust erfahren. In der Rechtsüberlieferung haben die verhängten Strafen und Sanktionen nicht selten den Charakter von öffentlichen Beschämungen (Ausschluss aus der Gemeinschaft; negative Stigmatisierung; beschämende Todesstrafen wie Steinigung oder Pfählen, Verweigerung von Begräbnissen u.a.). Umgekehrt gilt der Angriff auf die Ehre und die öffentliche Anerkennung eines Menschen als schweres Delikt, das strafrechtlich relevant und entsprechend zu ahnden ist (z.B. Verleumdungen oder unterlassene Solidarverpflichtungen bei der Leviratsehe).

## II. Die Szenerie von 2Sam 10-12

Die Textwelten der Samuelbücher zeigen in vielfältiger Weise die außerordentliche Bedeutung, die öffentliche Ehre, Status und Ansehen haben und auf der anderen Seite die vernichtende Wirkung von Ehrverlust, Beschämung und Schande.<sup>6</sup> Im Zusammenhang der Erforschung des Honor/Shame-Paradigmas in mediterranen Gesellschaften hat G. Stansell schon früh darauf hingewiesen, dass sich entsprechende Konstellationen gerade in den Überlieferungen der Samuelbücher finden.<sup>7</sup> Ich

---

<sup>6</sup> Die Fachliteratur, die sich unter der genannten Fragestellung speziell mit den Samuelbüchern befasst, ist nicht zahlreich. Monographische Bearbeitungen fehlen. Vgl. *Stansell*, Honour (1992), *Clines*, David (1995), *Olyan*, Honor (1996) und *Dietrich*, Ehre (2009). 2Sam 12,7-14 ist darin bisher nicht untersucht worden.

<sup>7</sup> *Stansell*, Honour and Shame, 114: „Many elements within the various episodes reflect the social world of ancient Israel, as the anthropological studies of Bedouin and Mediterranean societies help clarify: the challenge-response pattern, revenge for insults, mediation, family solidarity, and sexual purity of the female bound up in the honor of the male.“ Die Frage, ob die biblische Literatur insgesamt oder die altisraelitische Kultur als typisch mediterrane Schamkultur anzusprechen ist, wird heute mehrheitlich kritisiert. Vgl. *Stiebert*, Shame, 259-263; *Grund*, Scham / Schande; *Chibici-Revneanu*, Ehre / Scham, bes. 4.2.3 „honor and shame“ ein Erklärungsmodell für biblische exegetische Wissenschaft? und den Beitrag von Christian Strecker in diesem Band.

möchte nur ein einziges, freilich berühmtes Beispiel herausgreifen, nämlich die göttliche Reflexion von Davids Ehebruch und Mord in der Drohrede des Propheten Natan in 2Sam 12. Im Gedächtnis der Nachwelt ist von Natans Auftritt nicht diese Gottesrede, sondern vor allem seine Parabel geblieben, in der es um die Gier eines reichen Mannes geht, der einem Armen sein einziges Schaflamm raubt, um es einem Gast vorzusetzen. Mit seinem berühmten „Du bist der Mann!“ überführt der Prophet den schuldig gewordenen König.<sup>8</sup> Daran schließt sich eine in mancherlei Hinsicht problematische Strafanandrohungsrede Gottes an (V.7-14), der wir uns nun zuwenden.

Die ganze Szenerie von Davids Ehebruch und den Folgen ist erzählerisch eingebettet in einen Krieg gegen das Nachbarvolk der Ammoniter. Dieser Krieg wird seinerseits als Reaktion auf eine öffentliche Beschämung geführt (2Sam 10). Angesichts des Todes des ammonitischen Königs schickt David Diplomaten nach Rabbat Ammon, um dem verstorbenen König die Totenehre zu erweisen und an den Trauerritten teilzunehmen. Die Ammoniter sehen die Boten Davids jedoch als feindliche Spione und behandeln sie entsprechend entehrend. Sie verunstalten ihre Bärte, schneiden ihnen die Kleider bis zum Gesäß ab und schicken sie fort. Damit sind nicht nur die königlichen Diplomaten Davids auf das Äußerste entehrt und vor aller Augen, öffentlich schwer beschämt, sondern auch derjenige, der sie entsandt hat. Man kann hierbei den Unterschied von Scham und Schande sehr anschaulich zeigen. Zwar ist Scham eine Erfahrung des Verfehltseins, die „vor den anderen“ empfunden werden muss, aber Schande geht über diese subjektive Erfahrung hinaus. Sie bezeichnet ihr objektives Resultat, die soziale Degradierung, den Verlust an Status und Ehre in einem sozialen Raum. David rät seinen Diplomaten, so lange in Jericho zu bleiben, bis die Bärte nachgewachsen sind. Erst dann können sie ohne Gesichtsverlust „vor aller Augen“ zurückkehren, weil auch diese Leibesschande vor der Öffentlichkeit in Israel verborgen werden muss. Als die Ammoniter sehen, dass sie sich auf diese brachiale Weise in den Augen Davids verhasst gemacht haben – das hebräische Wort dafür ist drastischer: „als sie sich David gegenüber stinkend gemacht haben“ – rüsten sie zum Krieg. Dieser Akt der Beschämung ist zugleich ein

---

<sup>8</sup> Darauf macht auch *Berger*, *Ehre*, 79 aufmerksam. Für ihn ist Natans „Du bist der Mensch!“ (sic) ein frühes Beispiel für die Entdeckung der menschlichen Würde, die Berger als Bewusstsein einer Menschlichkeit versteht, die es „hinter und unterhalb der von der Gesellschaft auferlegten Rollen und Normen“ gibt.

demonstrativer Akt der Aufkündigung etwaiger vertraglicher Verpflichtungen.<sup>9</sup> Auch David nimmt diese Kriegserklärung an und zieht nun seinerseits gegen die Ammoniter, bis die Hauptstadt Rabbat Ammon nach längerer Belagerung fällt. David revanchiert sich für die ihm angetane Schande, indem er sich die feindliche Königskrone aufs Haupt setzt und das besiegte Kriegsvolk versklavt, also Reputation und Ansehen seiner Feinde seinerseits in aller Augen erniedrigt. Schon hier ist zu sehen, dass öffentliche Entehrung eine irreversible Beleidigung darstellt und als hinreichender Kriegsgrund aufgefasst wird. In diesem Beispiel sind die Aspekte der Leibeshre (der eigene Körper als Träger von symbolischem Kapital der Ehre) aufs Engste mit der Staturehre, dem sozialen Rang und Ansehen in der Öffentlichkeit verbunden.<sup>10</sup>

David selbst bleibt während der Kämpfe in Jerusalem und erscheint vor den Toren von Rabbat Ammon erst, um als Sieger die Königswürde der eroberten Stadt entgegen zu nehmen. In Jerusalem begeht David Ehebruch mit der schönen Batscheba, der Ehefrau des Hethiters Urija. Als Batscheba schwanger wird, lässt David seinen Krieger Urija von der Front zurückbeordern und versucht ihn vergeblich zum Beischlaf mit seiner Frau zu überreden, damit Urija als Vater des Kindes hätte gelten können. Als Urija dies mit Hinweis auf das religiöse Kriegerethos ablehnt, schickt ihn David mit dem berühmten „Urijabrief“<sup>11</sup> zurück an die Front. In diesem Brief wird General Joab aufgefordert, Urija an vorderster Front bei der Belagerung einzusetzen und ihn im Kampf dann allein zu lassen, damit er getötet wird. Dies geschieht auch. Urija stirbt und David quittiert seinem General Joab die Todesnachricht lapidar: „Es sei diese Sache nicht böse in deinen Augen. Denn das Schwert frisst mal diesen und jenen.“ (2 Sam 11,25) Nach dem Ende der Trauerzeit nimmt David sodann die Kriegerwitwe zu seiner Ehefrau und in seinen Palast, wo sie für David einen Sohn zur Welt bringt. Eigentlich könnte über diese Sache jetzt Gras wachsen. Nun kommt aber Gott ins Spiel, der dem König diesen schweren Frevel nicht durchgehen lässt: „Und es war die Sache, die David getan hatte, böse in den Augen Jhwhs“ (2Sam 11,27b). Und dieser Gott Jhwh schickt nun den Propheten Natan zu David.

---

<sup>9</sup> Vgl. u 2Sam 10 *Stansell*, Honor, 109-111; Olyan, Honor, 212-213

<sup>10</sup> Zur Differenzierung von Leibes- und Status- und Ruhmesehre *Dietrich*, Ehre, 422-437.

<sup>11</sup> Zu diesem Erzählmotiv vgl. *Naumann*, David als exemplarischer König, 136-167.

David hat sich zweifellos mehrerer schwerer Vergehen schuldig gemacht: zunächst der Ehebruch, der nach altorientalischem Recht als Vergehen gegen die Zugehörigkeitsrechte eines anderen Mannes zu verstehen ist und in allen antiken Rechtskulturen harte Sanktionen bis hin zur Todesstrafe nach sich zog. Zum anderen die hinterhältige Tötung seines Kriegers, was neben dem Mord noch einen schweren Schatten auf die Heerführerqualitäten des Königs wirft. Der Erzählung ist es wichtig, David auf mehreren Ebenen als paradigmatischen Schuldigen zu zeigen, um damit auch aufweisen zu können, dass sich sogar Könige wie David der *göttlichen* Beurteilung ihres Handelns, also der Prophetie, unterzuordnen haben.<sup>12</sup> Denn nur durch die Anerkennung seiner Schuld entgeht der überführte David der Todesstrafe.

### III. Göttliche Reflexion von Davids Schuld in 2Sam 12,7-12.13-14

Natans Auftritt beginnt mit der erwähnten Parabel, in deren Zentrum die Gier des Mächtigen gegenüber dem Schwachen steht. Der empörte David, der Natans Erzählung als Bericht über einen aktuellen Rechtsfall missversteht, fordert die Todesstrafe für den Täter und vierfachen Schadensersatz für den beraubten armen Mann. Wir befinden uns mitten in einem Schuld-Strafe-Diskurs. Von Ehre und Scham war in der ganzen Ehebruchserzählung bisher ausdrücklich nicht die Rede. Diese Ebene wird nun erst durch die Gottesrede eingebracht:

#### DAVIDS REAKTION AUF NATANS PARABEL

5 Und der Zorn Davids entbrannte heftig über den Mann,  
und er sagte zu Natan:

„So wahr Jhwh lebt:

Ja, ein Kind des Todes ist der Mann,  
der, der so etwas tut.

6 Und das Lamm soll er vierfach ersetzen,  
deswegen, weil er diese Sache getan,  
und dafür, dass er kein Mitleid empfunden hat.“

7 Da sagte Natan zu David:

„Du bist der Mann!“

---

<sup>12</sup> Zu den Erzählinteressen von 2Sam 10-12 vgl. *Naumann*, a.a.O., passim.

GOTTESREDE V.7b -12

PROLOG – HEILSGESCHICHTLICHER RUECKBLICK V.7B-8

„So spricht Jhwh, der Gott Israels:

Ich habe dich zum König über Israel gesalbt,  
und ich habe dich aus der Hand Sauls gerettet.

8 Ich habe dir das Haus deines Herrn (Sauls) gegeben,  
und die Frauen deines Herrn (Sauls) in deinen Schoß.

Und ich habe dir das Haus Israel und Juda gegeben,  
und wenn das zu wenig war,  
so füge ich dir noch dieses und jenes hinzu.

ERSTES ZWEITEILIGES GERICHTSWORT

9 Aber warum hast du das Wort des Herrn *verachtet*  
und etwas getan, was Böse in seinen Augen ist?

Urija, den Hethiter, hast du mit dem Schwert erschlagen  
und seine Frau hast du dir zur Frau genommen;  
und ihn hast du durch das Schwert der Ammoniter umgebracht.

10 Und jetzt – soll das Schwert nicht mehr von deinem Haus  
weichen für immer (*'ad 'ólām*),  
denn du hast mich *verachtet*  
und du hast dir die Frau des Hetiters genommen,  
damit sie deine Frau werde.

ZWEITES ZWEITEILIGES GERICHTSWORT

11 So spricht der Herr:

Siehe, aufrichten werde ich gegen dich Böses in deinem Haus,  
und ich werde dir deine Frauen wegnehmen vor deinen Augen  
und sie deinem Nächsten geben;  
er wird bei deinen Frauen liegen  
unter den Augen dieser Sonne.

12 Ja, du hast es heimlich getan, ich aber werde diese Sache  
tun vor ganz Israel und vor der Sonne.“ (vgl. 2Sam 16,21f).

DAVIDS ERWIDERUNG

13 Darauf sagte David zu Natan:

„Ich bin gegen Jhwh schuldig geworden.“

## NATANS ERWIDERUNG

Natan antwortete David:

„Zwar hat Jhwh deine Verfehlungen vorübergehen lassen, du musst nicht sterben, weil du jedoch Jhwh durch diese Sache *verhöhnt hast, vor seinen Feinden*<sup>13</sup>, muss auch der Sohn, der dir geboren wird, gewiss sterben.“<sup>14</sup>

Für unser Thema ist zum einen interessant, dass Gott die Schuld Davids gegenüber den menschlichen Betroffenen als Angriff auf sich selbst und als Störung des Gottesverhältnisses interpretiert. Vor allem aber, dass ausschließlich Verben aus dem Begriffsfeld von Ehre und Scham gewählt werden, um diese Störung und die sich daraus ergebenden Sanktionen zu beschreiben. Es heißt nicht „Warum bist Du schuldig geworden?“, sondern „Warum hast Du mich *verachtet?*“ (V.9.10b „*verhöhnt*“). Und weil du mich verachtet und vor dem Forum meiner Feinde verhöhnt hast (V.14), deshalb werde ich dich jetzt und künftig *öffentlich beschämen und entehren*. Verachtung und Verhöhnung Gottes ist der Grundvorwurf der Rede.

Dieser Diskurswechsel öffnet einen symbolischen Raum, in dem es um Status und Anerkennung sowohl Gottes wie auch des schuldig gewordenen Davids geht. Und das Anliegen meines Beitrags liegt darin, diesen sozialen Raum auszuleuchten, in welchem der Erzähler Gott hier agieren lässt. Schon die Verben „verachten“ und „verhöhnern“ zeigen soziale Relationsbegriffe der Degradierung, die hier ohne Umschweife als anthropomorphe Projektion mit Gott verbunden werden: Das hebr. Verb *bāzāh*, das hier mit „verachten“ wiedergegeben wird, gehört in die soziale Welt von Anerkennung auf der einen und Geringschätzung, Beschämung und Verachtung auf der anderen Seite. Es meint in seiner Grundbedeutung

---

<sup>13</sup> Der hebräische Text (MT) wäre wörtlich zu übersetzen: „weil du die Feinde Jhwhs schändlich verhöhnt hast“, was im Wortsinn widersinnig ist. Vielmehr gehört die Einfügung der Feinde zu den sich mehrfach in den Samuelbüchern findenden Euphemismen, die eine ältere Textvorlage aus theologischen Gründen abmildern, um nicht so deutlich von der Verletzung der Ehre Gottes sprechen zu müssen. Auch 4QSam<sup>a</sup> weiß hier nichts von den Feinden. Vgl. zum Ganzen Tov, Text, 225f; Schorch, Euphemismen, 50-52.

<sup>14</sup> Zur Begründung dieser Übersetzung vgl. Oswald, Natan, 129, der auf S. 116-129 eine ausführliche Untersuchung und überzeugende Gliederung der Gottesrede vorlegt.

„geringschätzig behandeln“.<sup>15</sup> Parallele Ausdrücke wären „beschämen, erniedrigen, verfluchen“. Eine *bāzāh*-Handlung ist ein Angriff auf das „symbolische Kapital“ der Ehre, des Ranges und des Status einer Person in einer sozialen Gemeinschaft. Davids Ehebruch und Mord wird in der Gottesrede demnach als Angriff auf die Ehre und den Status der Gottheit verstanden.<sup>16</sup>

Davids eigene Reaktion auf diese Gottesrede – sein Schuldeingeständnis – argumentiert dann aber nicht im Zusammenhang von Ehre und Beschämung der Gottheit, sondern kehrt in den Diskurszusammenhang der Schuld und ihrer Folgen zurück. Wenn er einräumt: „Ich bin *gegenüber Gott* schuldig geworden!“, akzeptiert er zwar die vertikale Dimension seiner Schuld. David sieht sie nicht (nur) als Schuld gegenüber den betroffenen Individuen und ihren Familien, sondern als Schuld gegenüber Gott. Er selbst aber nimmt zu dem Vorwurf, dass er seinen Gott verachtet und dessen Status-Ehre verletzt habe, nicht Stellung. Die Erwiderung des Propheten kehrt jedoch in diesen Scham/Schande-Diskurszusammenhang der Gottesrede zurück. Zwar werden Davids Verfehlungen am Täter vorübergehen, so dass er nicht sterben muss. Aber da er Gott durch sein Verhalten vor seinen Feinden „verhöhnt“ hat, wird sich Davids Verfehlung auch im Nahbereich seiner Familie so auswirken, dass der im Ehebruch gezeugte Sohn gewiss sterben muss.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. Görg, Art. *bāzāh*, in: ThWAT I (1973), 580-585.

<sup>16</sup> Dieses Verb begegnet in den Samuelbüchern noch mehrfach (2Sam 12 vgl. noch 1Sam 2,30; 10,27; 17,42; 2Sam 6,16).

<sup>17</sup> Oswald, Natan, 129: „Insgesamt hat David drei Tatfolgen zu gewärtigen: eine in kurzer Frist eintreffende, der Tod des Kindes, eine mittelfristig eintreffende, der Missbrauch seiner Frauen, sowie eine langfristig wirkende, das Wüten des Schwertes in seiner Dynastie.“

Das hebr. Verb *nā'as*, hier im Intensivstamm gebraucht, meint nicht nur geringschätzig ansehen, sondern auch Aktionen, mit denen ein anderer verächtlich gemacht wird. Vor allem ist hier an verbale Schmähungen, Lästerungen, Verleumdungen zu denken.<sup>18</sup> „Vor den Feinden“ markiert nun genau den sozialen Raum, in dem Gott um Status, Ehre und Anerkennung kämpft. Die Feinde Gottes sind die „Augen der bedeutend Anderen“, das bewertende Forum, das für Beschämungserfahrungen notwendig ist. Wer diese Feinde Gottes sind, wird nicht gesagt. Es müssen aber Instanzen sein, mit denen Gott (auf Augenhöhe) um Status und Ehre wetteifert, sonst könnte er die sozial degradierende Erfahrung, verhöhnt zu sein, gar nicht machen.

Warum sieht sich die Gottheit durch Davids Schuld überhaupt betroffen, verachtet und verhöhnt? Sie könnte doch in richterlicher Vollmacht einfach Davids Schuld benennen und die Tatfolgen festlegen, so wie es David selbst in der Pose des Richters über den reichen Mann in der Parabel getan hat (V.6). Ich vermute, dass der Erzähler das Gottesverhältnis Davids nach dem Modell von Patron und Klient gestaltet. Denn wenn David als Klient gegen die ihm von seinem Patron auferlegte Verpflichtung handelt, fällt das von ihm begangene Unrecht auf seinen göttlichen Patron zurück, wird dessen Status verletzt und dessen Ehre bedroht. Der Patron muss sich dann zwingend gegen diesen Ehrverlust wehren, um seine Staturehre wieder herzustellen.

Die formale Struktur der Gottesrede ist nicht so konfus, wie gelegentlich behauptet wird, auch wenn in V.9-12 einige Aspekte doppelt begegnen.<sup>19</sup> Sicher lassen sich zwei mit der Botenformel eingeleitete Redeteile (V.7b-10.11f) abgrenzen, die jeweils in ein Unheilswort münden, das wiederum mit einem Nachsatz begründet wird.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. *Wildberger* Art. *n'š* THAT II (1976) 3-6; *Ruppert*, Art. *nā'as*, ThWAT V (1986) 129-137.

<sup>19</sup> Zweimal ist in je unterschiedlicher Weise von Urijas Geschick vor Rabbat Ammon die Rede (V.9aβ durch das Schwert Davids; V.9bβ durch das Schwert der Ammoniter), zweimal davon, dass David die Frau Urijas zur Frau genommen hat (V.9bβ.10bβ). Dass David Jhwh verachtet hat, wird in V.9aα.10bα ebenso doppelt erwähnt wie das Angesicht der Sonne in V.11bβ.12bβ. Diese Wiederholungen begegnen nie als wörtliche Dubletten, sondern sind in synchroner Hinsicht Variationen zur Verstärkung der jeweiligen Aussage.

<sup>20</sup> Vgl. *Oswald*, Natan, z.St. Vgl. neben *Oswald*, Natan, auch *Fokelman* und *Hentschel*, Auftritt des Nathan.

Durch Stichwörter und Sachanklänge ist die Rede mit dem unmittelbaren literarischen Kontext der Ehebruchserzählung verknüpft,<sup>21</sup> auch wenn ihr Horizont weit darüber hinaus geht und das Ergehen der gesamten Dynastie Davids umfasst.

Inhaltlich umkreist die Gerichtsrede die beiden Verbrechen Davids gegenüber dem Hethiter Urija (Ehebruch u. Mord), reflektiert diese aber nicht individuelle ethisch, wie es Natans Erzählung vom Viehdiebstahl nahelegen könnte, sondern staatspolitisch mit Blick auf Königtum und Dynastie, womit auch die Verfügung über die (königlichen) Frauen verbunden wird. Nicht nur der Mord an Urija, auch das königliche „Nehmen“ der Frau des Urija (beides doppelt erwähnt in V.9-10) werden nicht als individuelle, sondern als *politische* Schuld verstanden. Die Tötung Urijas, die in V.9a David unmittelbar angelastet wird, führt im strengen Tat-Folge-Zusammenhang dazu, dass das Schwert (also Zwietracht, Krieg und Tod) von Davids Haus und Dynastie „*ad 'ólām* – für immer“ nicht mehr weichen wird. Der *heimliche* Ehebruch mit der Frau des Urija wird zur Folge haben, dass einer aus Davids Haus die königlichen Frauen Davids *öffentlich* „beschläft“ und auf diese Weise David bleibend entehrt und beschämt. Die angekündigten Tatfolgen nehmen ihr Maß an den Vergehen und steigern ihre Wirkungen entsprechend. Wir haben hier erkennbar zwei Linien: Die eine sanktioniert den Mord an Urija durch das Schwert damit, dass infolgedessen das Schwert nicht mehr vom Hause Davids weichen wird. Der zeitliche Horizont des ersten Gerichtswortes ist viel weiter. Wenn das Schwert vom Haus Davids für immer „*ad 'ólām*“ nicht mehr weichen soll, ist die gesamte davidische Dynastie und wahrscheinlich schon ihr Ende im Blick. Alle kommenden politischen Wirren der davidischen Dynastie, die doch gerade erst begonnen hat, werden hier als Folge von Davids Tötung des Hethiters Urija verstanden. Mit seiner Gerichtsdrohung „*ad 'ólām*“ nimmt der Prophet Natan die bekannte göttliche Bestandsgarantie für das Haus Davids (*'ad 'ólām* in 2Sam 7,16) zwar nicht zurück, aber ergänzt sie um eine göttliche Gewaltgarantie. Die andere Linie zielt auf die bleibende Beschämung und öffentliche Herabsetzung des Täters, die im Verlust und in der Entehrung seiner Frauen gesehen wird. Das Thema „Frauen geben“ und „Frauen nehmen“ durchzieht den ganzen Text. Damit sind wir in einem Vorstellungsfeld, wonach die Staturehre eines Mannes vor allem im

<sup>21</sup> Der zentrale Vorwurf des Ehebruchs und des Mordes binden die Prophetenrede an die in Kap. 11 erzählten Ereignisse. Das Stichwort vom Tun des Bösen in den Augen Gottes (V.9a) nimmt 11,27a auf. Das Stichwort des unbefugten „ZurFrauNehmens“ (11,4; 12,4) wird in V.9.10.11 dreifach wiederholt, zweimal im Schuld aufweis, einmal in der Gerichtsankündigung, und ist für Oswald der zentrale Vorwurf der Natanrede. Mit der Szenerie der Parabel lässt sich das Stichwort „im Schoß liegen“ (vgl. *b'hêq* V.3b.8a) verbinden. Und das Argument von V.8, dass Gott David alles im Überfluss geschenkt hat, nimmt das Bild vom Überfluss des reichen Mannes der Parabel auf, greift freilich auch auf 2Sam 7 zurück.

Status der ihm zugehörigen Frauen gesehen wird, wie es für viele patriarchale Kulturen, auch die antiken Mittelmeerkulturen, typisch erscheint. Dieser Zusammenhang wird hier sehr drastisch entfaltet und zeigt, wie Ehebruch im Normenhorizont männlicher Staturehre verstanden wird. Die Gottheit reagiert hier in gewisser Weise als beschämter Patron, als Mann, der seine Ehre angegriffen sieht und die ihm geltende Beschämung dadurch abwehrt, dass er sich an den Frauen seines Beschämers vergreift. Damit möchte er den Schädiger treffen und nun seinerseits beschämen. Es sei daran erinnert, dass Ehebruch als Eingriff in die Zugehörigkeitsrechte eines anderen Mannes verstanden wird, der diesen nachhaltig in seinem Status und Ansehen beschämt und beschädigt. Es ist eine Auseinandersetzung unter Männern: Schon der Schuld aufweis orientiert sich ausschließlich an Davids Vergehen gegenüber dem *Mann* Urija, wenn es heißt: „Urija, den Hethiter, hast du mit dem Schwert erschlagen, seine Ehefrau hast du dir zur Ehefrau genommen“ (V. 12). Davids außerehelicher und ehebrecherischer Sexualekontakt mit Batscheba spielt hier gar keine Rolle, auch ihr Name wird nicht erwähnt. Batscheba wird ausschließlich als Ehefrau des Urija aufgerufen. Auch von einer Mitwirkung am Ehebruch ist hier überhaupt nicht die Rede. Der Text macht klar, dass es ausschließlich um eine Auseinandersetzung um Ehre und Ehrverletzung unter Männern geht. David ist an Urija und gegenüber seinem göttlichen Patron schuldig geworden. Und die vorgesehenen Sanktionen Gottes zielen auf die öffentliche Beschämung Davids. In der Vorstellungswelt dieser prophetischen Unheilsrede sind Frauen „Verfügungsmasse“ männlicher Patrone (Ehemann, König, Gott).<sup>22</sup> Hierzu gehört auch die Vorstellung, dass der König die Frauen seines Vorgängers übernimmt.<sup>23</sup> Gott selbst, so seine Einschätzung in V.8a, habe die Frauen Sauls in Davids Schoß transferiert und wird nun dafür sorgen, dass Davids Frauen weggenommen und von einem aus Davids Haus öffentlich geschändet werden. So

---

<sup>22</sup> *Clines*, David, 223f. zeigt, wie diese Statuskämpfe unter Männern das „masculinity-Konzept“ der Davidüberlieferung prägen. Männer sind in eine Männergemeinschaft eingebundene „bonding male“, und Frauen spielen darin nur selten und dann auch nur als „Prestigeobjekte“ eine Rolle. Dies berührt sich mit Bourdieus Beobachtung, der die Bedeutung des Wettbewerbs für die Konstruktion von Männlichkeit hervorhebt. Die „ersten Spiele“ dieses Wettbewerbs werden stets unter Männern ausgetragen, die sich als Gegner/Partner gegenüberstehen. Frauen sind hier „Spieleinsatz“ im Wettbewerb der Männer untereinander. Vgl. Bourdieu, Herrschaft, 78-95.

<sup>23</sup> Ein Thema, das bereits in 2Sam 3,7f (Abner und Rizpa) anklang. Aus dieser und anderen Stellen hat die ältere Forschung (Fohrer, Tsevat, Ishida) geschlossen, dass es im antiken Israel wie auch im Alten Orient Brauch gewesen sei, dass der Nachfolger den Harem seines Vorgängers zu übernehmen habe. Doch ist die These zurückzuweisen. Weder tauchen Sauls Ehefrauen in den Frauenlisten Davids auf, noch hören wir aus der übrigen Königsüberlieferung darüber etwas. Und die beigebrachten altorientalischen Belege sind nicht überzeugend. Vgl. *Kiesow*, Frauen, 67f

wie Urija seine Frau durch David verloren hat, wird auch David seine Frauen verlieren. Aber was David heimlich tat, wird ihm alsbald öffentlich im Angesicht der Sonne und ganz Israels widerfahren, und zwar durch Gott selbst, der in V.12 als eigentliches Subjekt dieses Vorgangs hervortritt. Die betroffenen Frauen treten als Opfer und Leidtragende dieser grausigen Szenen jeweils nicht in den Blick.

Das hier Angekündigte wird später tatsächlich erzählt. Auf dem Höhepunkt des Putsches von Prinz Absalom gegen den eigenen Vater, der David machtpolitisch nahezu völlig isoliert und zur Flucht aus Jerusalem treibt, spielt sich unmittelbar nach Abschaloms Einzug in Jerusalem die folgende Szene ab:

21 Ahitofel sprach zu Absalom: Geh ein zu den Nebenfrauen deines Vaters, die er zurückgelassen hat, um das Haus zu bewahren, so wird ganz Israel hören, dass du dich bei deinem Vater in Verruf gebracht (wörtl. stinkend gemacht) hast; dann werden alle, die zu dir stehen, desto kühner werden. 22 Da machten sie Absalom ein Zelt auf dem Dach, und Absalom ging zu den Nebenfrauen seines Vaters ein vor den Augen ganz Israels.

Auch diese Aktion steht im Zeichen der öffentlichen Beschämung und Beschädigung des abwesenden Feindes. Ihr Ziel wird deutlich genannt. Es geht um eine irreversible Beschämung des Gegners, um die öffentliche Demonstration der unüberwindbaren Feindschaft Abschaloms mit seinem Vater, aus der es kein Zurück gibt. Damit soll Gefolgschaftstreue generiert werden. Ganz Israel soll erkennen, dass sich Absalom gegenüber seinem Vater „stinkend“, d.h. abscheulich und verhasst gemacht hat, wie es drastisch heißt. Die öffentliche Beschämung des Gegners soll die Kampfkraft der Männer Abschaloms stärken.<sup>24</sup> Die zehn Palastfrauen auch hier nur Mittel zum Zweck.<sup>25</sup> Wieder geht es um den Wettstreit um die männliche Staturehre. Das gleiche

---

<sup>24</sup> Für die ältere These, dass diese Szene als symbolischer Akt der Thronübernahme aufzufassen ist, fehlt jeder Anhalt im Text wie in den Umweltkulturen. Es geht um eine irreversible Beleidigung des Feindes, um Kampfeswillen und Gefolgschaftstreue zu sichern.

<sup>25</sup> Gegenüber der Ankündigung von 2Sam 12,11f fällt auf, dass es sich hier nicht um Haupt-, sondern um Nebenfrauen handelt, die David bei seiner Flucht aus Jerusalem zurückgelassen hat. Es fehlt in 2Sam 16 auch ein Erfüllungsvermerk hinsichtlich des göttlichen Gerichtswortes. Daraus lässt sich folgern, dass die dtr. Gottesrede in 2Sam 12 auf die in der Überlieferung bereits vorliegende Szene 16,21-23 Bezug nimmt und entsprechend gestaltet wurde.

Verb *nib'aš* „sich verhasst, sich stinkend machen“ ist uns bereits in der eingangs erwähnten Szene von der öffentlichen Beschämung der Diplomaten Davids (2Sam 10,6) begegnet. Über das weitere Schicksal dieser zehn Palastfrauen unterrichtet 2Sam 20,3. Bei seiner Rückkehr nach Jerusalem nimmt David diese zehn Frauen und bringt sie in ein bewachtes Haus, wo sie versorgt werden. Der König pflegte aber keinen sexuellen Umgang mehr mit ihnen. „Und sie blieben eingeschlossen bis zum Tag ihres Todes – Witwen zu Lebzeiten ihres Mannes.“ Wir kehren zu 2Sam 12 zurück und fragen nach dem kulturellen Hintergrund der in der Gottesrede entfalteten Beschämungsvorstellungen.

#### IV. Zum kulturgeschichtlichen Hintergrund der Gottesrede

##### 1. Die Ehre der Frauen und der Wettbewerb um männliche Staturehre

Wir haben gesehen, dass die Gottheit die Beschämung und öffentliche Herabsetzung des königlichen Täters mit dem Verlust und der Entehrung seiner königlichen Frauen verbindet. Damit sind wir in einem satzungsbekanntem und vielfach beschriebenen Vorstellungsfeld,<sup>26</sup> wonach die Staturehre eines Mannes vor allem im Status der ihm zugehörigen Frauen gesehen wird. Danach ist das Konzept der Ehre primär mit dem Mann verbunden. Männer stehen untereinander in einem Wettbewerb um ihre Ehre und verteidigen sie, wenn sie angegriffen werden, häufig durch Gegenangriff (Schamabwehr), während die „Ehre“ der Frau in besonderer Weise darauf gerichtet ist, ihre sexuelle Scham zu bewahren und sich entsprechend sorgsam zu verhalten und von allem Abstand zu nehmen, was „in den Augen der Anderen“ als schändlich gilt. Eine Verletzung dieser sexuellen Scham würde nicht nur die Frau, sondern vor allem ihren Mann und damit die ganze Familie entscheidend beschädigen. Und ihr Mann wäre in einem solchen Fall ohne Rücksicht auf die Kosten verpflichtet, diese Schmach zu vergelten.

---

<sup>26</sup> Aus der anthropologischen Honor/Shame-Forschung vgl. *Campbell*, Honour, und *Peristiany*, Honour; dazu *Bourdieu*, Herrschaft, 90-96. Ich verzichte darauf, dieses Honor/Shame-Konzept der Typik von Mittelmeerkulturen zuzuweisen. Es reicht m.E. aus, hier eine für patriarchale Gesellschaften typische Codierung von Ehre versus Scham zu sehen.

Wie aber kommt der prophetisch inspirierte deuteronomistische Autor der Gottesrede in 2Sam 12 dazu, Gott in dieser Weise auftreten zu lassen?

Diese göttlichen Unheilsdrohungen lassen Verbindungslinien zu den Fluchreihen altorientalischer Vasallenverträge erkennen. Darin werden den Vasallen im Fall eines Vertragsbruches in langen Fluchreihen martialische Folgewirkungen angedroht, die auch das Schicksal der königlichen Frauen betreffen. In den allermeisten Fällen ist allerdings die königliche Familie insgesamt betroffen, also Frauen, Brüder, Söhne und Töchter. In einzelnen, seltenen Fällen aber wird dem eidbrüchigen assyrischen Vasallen auch die Schändung seiner Ehefrauen angedroht, so im §42 der Vasallenverträge Assarhaddons (7. Jh. v. Chr.) mit medischen Fürsten:

„So möge Venus, die Strahlendste unter den Sternen, vor euren Augen eure Gattinnen im Schoße eures Feindes liegen lassen, eure Söhne mögen euer Haus nicht besitzen, ein fremder Feind möge euer Gut verteilen und dafür sorgen, dass eure Frauen vor euren Augen im Schoß eurer Feinde liegen!“<sup>27</sup>

Auch hier ist die Gottheit selbst diejenige, welche die Schändung der königlichen Frauen durch den Feind bewirkt. Und der Vorgang soll – um die Beschämung zu steigern – „vor den Augen“ des vertragsbrüchigen Königs stattfinden. Überdies wird die Schändung der königlichen Frauen in eine Reihe der Verluste königlichen Eigentums gestellt. Es bleibt allerdings festzuhalten, dass es unter den vielen Inschriften, die von der Grausamkeit der Assyrer mit unterworfenen Feinden handeln, bisher kein Dokument gibt, das die Realisierung eines solchen Fluches belegen würde.<sup>28</sup>

Ein zweites Beispiel stammt aus dem gleichfalls assyrisch beeinflussten Vasallenvertrag auf der aramäischen Inschrift von Sefire (Mitte 8. Jh. v. Chr.). Hier heißt es:

„Und wie dieses Kalb zerstückelt wird, so werde zerstückelt Mati’el und werden zerstückelt seine Großen [...] so sollen die Frauen des Mati’el und die Frauen seiner Nachkommen und die Frauen seiner Großen entblößt werden, ergriffen und ins Angesicht geschlagen werden.“<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> TUAT I/2, 170 (O. Rössler), vgl. *Parpola / Watanabe*, *Treaties*, 46 Z. 428f. Zur Bedeutung der altorientalischen Fluchtraditionen für die die Vorstellung von göttlich verursachter sexueller Gewalt in prophetischen Gerichtsworte vgl. *Magdalene*, *Curses*, passim.

<sup>28</sup> Vgl. *Fuchs*, *Assyrer*, 71f.

<sup>29</sup> TUAT I/2, S. 181f (Übersetzung O. Rössler).

Der Angriff auf die Ehre des Vertragsbrechers durch die Beschämung seiner königlichen Frauen wird hier nicht als sexuelle Gewalttat, sondern als Verlust der Kleidung (Schmach der Entblößung, vgl. 2Sam 10) und durch beschämende Schläge ins Gesicht vorgestellt. Spuren solcher Fluchreihen finden sich auch im Alten Testament, etwa in Dtn 28, wo es heißt: „Eine Frau wirst du dir verloben, aber ein anderer wird mit ihr schlafen [...] Deine Söhne und deine Töchter werden einem anderen Volk preisgegeben werden und deine Augen müssen es mit ansehen [...] aber du wirst machtlos sein“ (V.30). C. Koch resümiert für die altorientalischen Vertragsrechtstraditionen, dass in ihr „die Preisgabe der eigenen Frau(en) an den/die Gegner als die größte Schmach“ erscheint.<sup>30</sup>

Auch prophetische Untergangsdrohungen im Alten Testament nehmen solche Traditionen auf, wenn etwa der Prophet Amos dem Oberpriester Amazja des Heiligtums von Bet-El die Verbannung ankündigt: „Deine Frau wird zur Hure werden in der Stadt, und deine Söhne und deine Töchter fallen durch das Schwert, und dein Boden wird mit der Messschnur verteilt ...“ (Am 7,17). In Jes 13,16 wird den Babyloniern das Unheil kriegerischer Niederlage angedroht, bei dem die Kinder zerschmettert, die Häuser geplündert und ihre Frauen geschändet werden. Kann man hier an die für Frauen und Kinder furchtbaren Folgen kriegerischer Niederlagen denken, werden auch in prophetischen Gerichtsworten königliche Frauen und andere Mitglieder der königlichen Familie mehrfach als Beute im Krieg erwähnt.<sup>31</sup> Aber sicher muss man bei diesen Gräueln noch einmal differenzieren zwischen der Vergewaltigung von Frauen im Zusammenhang von Kriegshandlungen oder Plünderungen, dem Verlust der Ehefrauen (als Teil der königlichen Familie) als Kriegsbeute sowie der öffentlichen Schändung der königlichen Frauen durch den Sieger. Für das, was in 2Sam 12,11f angedroht wird, gibt es (wenige) Parallelen in den altorientalischen Fluchtraditionen, nicht aber für das, was in 2Sam 16,21f vollzogen wird.

---

<sup>30</sup> Koch, Treueid und Bund, 224.

## 2. „... unter den Augen der Sonne“<sup>32</sup>

Es fällt auf, dass in V.11 und V.12 zweimal die Sonne als Zeugin für die Schändung der königlichen Frauen Davids erwähnt wird. Zwar sind die Formulierungen jeweils etwas anders<sup>33</sup>, aber es ist klar, dass die Sonne als Gegenbegriff zu Davids „heimlichen“ Ehebruch hier eine Instanz der Öffentlichkeit beschreibt, vor der Davids Schuld geahndet wird. Angesichts von religionsgeschichtlichen Überlegungen zu den solaren Konnotationen Jhwhs in der Jerusalemer Theologie hat O. Keel die These vertreten, dass Natan als Vertreter der Jerusalemer Kulttraditionen in 2Sam 12 androhe, dass Davids Untaten vor der Jerusalemer Sonnengottheit rituell gerächt werden müssen,<sup>34</sup> zumal auch in Num 25,4 eine barbarische Strafmaßnahme erwähnt wird, die im Gliederverrenken oder Pfählen bestand und vor der Sonne („*nægæd has-šæmæš*“ wie in 2Sam 12,12) ausgeführt wurde. Besonders der hinweisende Akzent der Phrase in V.11 „unter den Augen *dieser* Sonne“ lasse nach O. Keel an die Sonne als personale Größe denken. Würde man diese Szene mit der Symbolik des Sonnengottes oder des solaren Jwhv verbinden, dann stünde die hier aufgerufene Sonne für Gerechtigkeit und die Wahrung der Weltordnung, wodurch noch einmal hervorgehoben werde, dass erst durch die Schändung der königlichen Frauen Davids die göttliche Gerechtigkeit wieder hergestellt wird. Ist Letzteres sicher zutreffend – der Zusammenhang von Sonne und Gerechtigkeit ist vielfach biblisch belegt – ergeben sich doch Einwände gegen die Vorstellung, dass die Schändung der königlichen Frauen hier als Schädigungsritual vor der Jerusalemer Sonnengottheit zu verstehen ist. Denn in der Ausführung dieser Unheilsdrohung in 2Sam 16,21f wird die Sonne gar nicht erwähnt. Der Rat Ahitophels in 2Sam 16,21 sah zunächst vor, dass Abschalom „zu den Nebenfrauen Davids einget“, damit „ganz Israel davon *hört*“. Ausgeführt wird der Vorschlag dann in einem Zelt auf dem Dach (des Palastes) „vor den Augen ganz Israels“. Es geht hier jedenfalls nicht um ein Ritual vor dem Angesicht der Sonne, sondern um die öffentliche Beschämung des Gegners, wobei es völlig ausreicht, dass ganz Israel davon hört

---

<sup>31</sup> Vgl. 2Kön 24,15; Jer 38,22f. Die königlichen Frauen sind Kriegsbeute wie andere auch. Sie werden hier aber m.E. nicht aus den anderen Mitgliedern der königlichen Familie herausgehoben und erfahren auch keine gesonderte Behandlung zur Beschämung des besiegten Herrschers.

<sup>32</sup> Für den Hinweis auf diesen Aspekt danke ich Jan Dietrich.

<sup>33</sup> V.11 „unter den Augen dieser Sonne“; V.12 „vor ganz Israel und vor der Sonne.“

<sup>34</sup> Vgl. Keel, Geschichte, 281, der sich auf Stähli, Elemente, 28-30 beruft.

(V.21). Auch die Wendung „vor den Augen ganz Israels“ heißt nicht, dass ganz Israel bei der Schändung zugehört hat, sondern nur, dass ganz Israel davon Kenntnis erlangt. Von hier aus wäre auch die doppelte Erwähnung der Sonne in 2Sam 12,11f vor allem ein Hinweis auf die Öffentlichkeit, in der Davids „heimliche“ Untaten öffentlich gemacht und geahndet werden.<sup>35</sup> Daher ist es wahrscheinlicher, die Phrase („*nægæd haš-šæmæš*“ – vor der Sonne) als stereotype Wendung für „in aller Öffentlichkeit“ in Parallele zu „in den Augen ganz Israels“ und als Gegenwort zu „heimlich“ zu verstehen, wie dies auch in 2Sam 12,12 explizit geschieht. Überdies ist natürlich zu beachten, dass die Gottesrede in V.7b-12 sicher kein altes Überlieferungsgut darstellt, sondern eine frühestens exilische, vermutlich aber noch spätere dtr. Ergänzung darstellt, so dass sich von hier aus Rückschlüsse auf alte Jerusalemer solare Racherituale eher verbieten. Gleichwohl ist nicht auszuschließen, dass die altisraelitischen Rezipient\_innen angesichts der doppelten Erwähnung der Sonne in V.11f auch an Gott als den Wächter und Wahrer der Gerechtigkeit gedacht haben.

#### Schlusserwägungen

Bekanntlich wird das Gottesbild in der prophetischen Literatur nicht selten nach der Art eines gekränkten und in seiner Ehre verletzten Ehemannes konstruiert.<sup>36</sup> So wird die Aufkündigung der Bundesverpflichtung und der Kult fremder Götter als göttliches Eifersuchtsdrama inszeniert. Das Volk Israel oder die Stadt Jerusalem werden selbst als ehebrecherische Frau angesehen oder als Hure beschimpft, welche die die Staturehre des als verlassenen Ehemann vorgestellten Gottes grob verletzt haben. Auch hier sind die in Aussicht gestellten Sanktionen Akte drastischer Beschämung. Allerdings ist in dieser Metaphorik die ehebrecherische Frau die allein Schuldige und die entehrenden Sanktionen gelten ausschließlich

---

<sup>35</sup> Ähnlich verhält es sich mit dem nur zweimal im AT vorkommenden seltsamen Schädigungsritus des Gliederverrenkens oder Pfählens. In Num 25,4 wird diese rituelle Strafhandlung „vor der Sonne“ ausgeführt, in 2Sam 21,6.9 aber, wo die gleiche Handlung „für Jhwh“ erfolgt, wird die Sonne gar nicht erwähnt.

<sup>36</sup> Vgl. Hos 1-3; Mi 1,6f; Jer 2; 3,1-13; 13,20-27; Ez 16; 23; Jes 49,14-21; 50,1; 54,1-10; 57,3-13; 62,4-5. In Verbindung mit der Scham-Thematik vgl. die Arbeiten von Bechtel, Shame, und Stiebert, Shame. Zum Gesamthorizont: *Baumann*, Gottesbilder der Gewalt, 110-125.

ihr.<sup>37</sup> In 2Sam 12 liegt der Fall jedoch anders. Hier geht es um einen Männerwettstreit um die Status-Ehre, der über die Schändung der zugehörigen Frauen ausgefochten wird und deren Ziel es ist, den männlichen Gegner zu beschämen. Eine mögliche Mitschuld Batschebas am Ehebruch wird nirgends in Betracht gezogen.

Wir haben gesehen, dass die Gottheit in Natans Gerichtsrede nicht auf der Diskursebene von Schuld und Tatfolge bleibt, sondern Davids Ehebruch und Mord als Angriff auf ihre göttliche Staturehre beurteilt und bewertet, als Verachtung und Verächtlichmachung vor dem Forum der Feinde. Dahinter steckt wohl die Vorstellung eines Gottesverhältnisses im Modell von Patron und Klient, wie wir Vergleichbares auch in den assyrischen Vasallenverträgen finden: Wenn der Klient gegen die geschlossene Vereinbarung handelt, wird die Ehre des göttlichen Patron angefochten und begangenes Unrecht fällt auf diesen selbst zurück. Wenn wir diesen Gestus schampsychologisch näher bestimmen, fühlt sich die Gottheit durch Davids Taten in den Augen von bedeutend Anderen (seine Feinde) beschämt, verachtet und in seinem Status gekränkt. Die Gottheit sieht sich als Geber von Wohltaten für David und ist daher viel unmittelbarer betroffen, wenn sich der Empfänger ihrer nicht als würdig erweist. Man könnte diesen Umschlag eines Schuld-Strafe-Diskurses in einen Diskurs von Anerkennung und Beschämung zunächst durchaus positiv deuten und sagen: Die menschliche Schuld, die David auf sich geladen hat, betrifft Gott so sehr, dass er dies selbst als Entehrung und Verachtung der eigenen Person versteht. Insofern verstärkt die Beurteilung von Davids Vergehen als Verachtung Gottes das Gewicht seiner Übertretungen, weil es die Gottesfrage ins Zentrum der Schuldbeurteilung gegenüber Urija stellt. Aber die Art, wie Gott mit seinem eigenen Beschämtsein umgeht, bleibt für uns Heutige sehr irritierend. Er tritt ein in den für patriarchale Gesellschaften typischen Wettkampf der Männer um das symbolische Kapital der Ehre. Er reagiert durch aggressive Schamabwehr, indem er Davids Schuld als eigene Beschämung und Angriff auf seine Staturehre auffasst, und er setzt seinerseits öffentliche Beschämung als Sanktion für schwere Schuld ein. Gott verwandelt Schuld in Scham. Eine wesentliche Sanktion ist die Beschämung des männlichen Täters, die hier in der öffentlichen Schändung von gänzlich unbeteiligten zehn Palastfrauen besteht.

---

<sup>37</sup> Auch in dieser Bildwelt wird das öffentliche Entblößen der Scham genannt (Ez 22,10; Ez 16,37; 23,10.18; Jes 57,8).

## Literatur

- Baumann, G.*, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006
- Bechtel, L.M.*, Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel. Judicial, Political, and Social Shaming, JSOT 49 (1991) 47-76
- Benedict, R.*, Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur (1944), Frankfurt a.M. 2006
- Berger, P.*, Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang, in: *ders.* u.a. (Hg.), Das Unbehagen der Modernität, Frankfurt u.a. 1987
- Bourdieu, P.*, Die männliche Herrschaft, Frankfurt 2005
- Campbell, J.*, Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community, Oxford 1964
- Chibici-Revneanu, Nicole*, Art. Ehre/Schande (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2010 (Zugriffsdatum: 20.8.2016)
- Clines, D.J.*, David the Man. The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible, in: *ders.*, Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (JSOT.S 205), Sheffield 1995, 212-243
- Dietrich, J.*, Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament, in: *B. Janowski / K. Liess* (Hg.), Der Mensch im alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg u.a. 2009, 419-452.
- Fokkelman, J.*, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2, Assen 1981
- Fuchs, A.*, Waren die Assyrer grausam? in: *M. Zimmermann* (Hg.), Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums (Münchner Studien zur Alten Welt 5), München 2009, 65-119
- Görg, M.*, Art. *bāzāh*, in: ThWAT I (1973) 580-585
- Grund, A.*, Art. Scham / Schande (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2015 (Zugriffsdatum: 23.10.2016)
- Hentschel, G.*, Der Auftritt des Natan (2Sam 12,1-15a), in: Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung (FS H. Reinelt), hg. von *J. Zmijewski*, Stuttgart 1990, 117-133
- Keel, O.*, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (OLB IV,1), 2 Bde., Göttingen u.a. 2007
- Kiesow, A.C.*, Löwinnen von Juda. Frauen als Subjekte politischer Macht in der jüdischen Königszeit, Diss. Berlin 1998

- Klopfenstein, M.A.*, Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bôš*, *klm* und *ḥpr* (AThANT 62), Zürich 1972
- Koch, C.*, Vertrag, Treueeid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament (BZAW 338), Berlin u.a. 2008
- Lotter, M.-S.*, Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Frankfurt a.M. 2012
- Magdalene, F.R.*, Ancient Near Eastern Treaty Curses and the Ultimate Texts of Terror. A Study of Languages of Divine Sexual Abuse in the Prophetic Corpus, in: *A. Brenner* (Hg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield 1995, 326-52
- Marks, S.*, Scham – die tabuisierte Emotion, Düsseldorf 2013 (12007).
- Naumann, T.*, David als exemplarischer König. Der Fall Urijas (2Sam. 11) vor dem Hintergrund der altorientalischen Erzähltradition, in: *A. de Pury / T. Römer* (Hg.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Fribourg / Göttingen 2000, 136-167
- , David als Spiegel und Gleichnis. Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel von 2Sam 11f, in: *R. Lux* (Hg.), *Erzählte Geschichte – Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel* (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn 2000, 29-52
- Olyan, S.M.*, Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and Its Environment, in: *JBL* 115 (1996) 201-218
- Oswald, W.*, Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2 Samuel 7 und 12 und 1 Könige 1 (AThANT 94), Zürich 2008

- Peristiany, J.* (Hg.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago / London 1966
- Ruppert, L.* Art. *nā'as*, ThWAT V (1986) 129-137
- Schorch, S.*, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, Wiesbaden 2000
- Stähli, H.-P.*, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Fribourg / Göttingen 1985
- Stansell, G.*, *Honor and Shame in the David Narratives*, in: *F. Crüsemann / C. Hardmeier / R. Kessler* (Hg.), *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, München 1992, 94-114
- Stiebert, J.*, *Shame and Prophecy. Approaches Past and Present*, *Bibl.Interpr.* 8 (2000) 255-275
- Stiebert, J.*, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible. The Prophetic Contribution* (JSOT.S 346), Sheffield 2002
- Sundermeier, T.*, *Scham und Schuld. Religionsgeschichtlich-interkulturelle Perspektiven*, in: *U. Link-Wieczorek* (Hg.), *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung*, Neukirchen-Vluyn 2015, 23-32
- Tov, E.*, *Der Text der hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart 1997
- Wildberger, H.*, Art. *n'š*, THAT II (1976) 3-6