

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Rüdiger Lux (eds.), *Erzählte Geschichte – Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel*. 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

David als Spiegel und Gleichnis. Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher
Geschichtserzählungen am Beispiel von 2 Sam 11f

in: Rüdiger Lux (eds.) *Erzählte Geschichte – Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel*, pp. 29–
52

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000 (Biblich-theologische Studien 40)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <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 Rüdiger Lux (Hrsg.), *Erzählte Geschichte – Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel* 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

David als Spiegel und Gleichnis. Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher
Geschichtserzählungen am Beispiel von 2 Sam 11f

in: Rüdiger Lux (Hrsg.) *Erzählte Geschichte – Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel*, S. 29–
52

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000 (Biblich-theologische Studien 40)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

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

Ihr IxTheo-Team

David als Spiegel und Gleichnis

*Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel von
2 Sam 11f.*

Die hebräische Bibel hat so wenig eine Theorie literarischer Wirkung überliefert wie die literarischen Hinterlassenschaften des Alte Orients. Unter den Griechen war Aristoteles einer der ersten, welche die Wirkungsmöglichkeiten von epischen und dramatischen Texten praktisch erkundet und theoretisch reflektiert haben. Drama und Epos wirken, so Aristoteles, indem sie ihre Rezipienten ergreifen, erschüttern, Mitleid erregen, teils durch Vergnügung oder Überraschung wie die Komödie, teils durch Jammer und Schaudern wie die Tragödie. Gemeinsam ist ihnen aber, daß sie starke emotionale Erregungs- und Entladungsprozesse hervorrufen, die eine *katharsis* bewirken kann. Die Katharsis, die Aristoteles wahrnimmt, beschreibt er in verschiedenen Facetten: als gefühlsmäßige Entkrampfung, als moralische und intellektuelle Läuterung und Besserung, aber auch als ein in weiterem Sinn therapeutisches, medizinisch relevantes Geschehen.¹

Aristoteles gewinnt seine Erkenntnisse jedoch nicht dadurch, dass er einzig den sprachlichen Strukturen schriftgewordener Literatur nachsinnt und ihre Wirkungsstrategien zu entziffern sucht – so wie heutige ExegetInnen sich um biblische Erzählungstexte bemühen – sondern indem er die Erzähl- und Theaterpraxis seiner Tage *empirisch* analysiert.

Die hebräische Bibel überliefert uns eindrucksvolle Erzähltexte, aber kaum etwas darüber, wer sie wann, wem mit welcher Absicht erzählt und welche Wirkungen sie auf diejenigen ausübten, die sie hörten. Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich mit den Wirkweisen des Erzählens in Israel. Als Testfall soll die bekannte Erzählung vom Auftritt des Propheten Natan vor David dienen, der Davids Ehebruch mit Batscheba und der Mord an Urija vorausgehen (2 Sam 11f). Sie erscheint deshalb besonders geeignet, weil sie im Auftritt des Natan den Vorgang des Erzählens selber darstellt, und zwar im kommunikativen Wechselspiel zwischen Sender und Empfänger und zwischen beabsichtigter und verfehlter Interpretation einer Geschichte. Die Szene bietet die seltene Chance, am Einzelfall gewissermaßen *empirisch* zu studieren, wie man sich die Rezeption von Erzählungen in Israel vorgestellt hat. Und zweites ist die Erzählung selbst wieder Gegenstand der Rezeption in Israel geworden, die teilweise erkennbar und daher wiederum *empirisch* wahrnehmbar ist. Nach einigen sehr summarischen Bemerkungen zur Bedeutung des Erzählens und einer knappen Einführung in die Batscheba-Urija-Erzählung versuche ich die Erzählkommunikation zu

¹ Vgl. M.Fuhrmann, Die aristotelische Katharsislehre, in: ders., Einführung in die antike Dichtungstheorie, Darmstadt 1991, 101-110.

analysieren, wie sie *innerhalb* des Erzähltextes von 2 Sam 12 ausgeformt wird. Am Schluß frage ich nach Spuren der Rezeption, die der Erzählzusammenhang in Israel selbst erfahren hat.

II. Zur Bedeutung des Erzählens

Wie viele traditionelle Gesellschaften hat Israel in seinem kollektiven Gedächtnis einen Fundus von tragenden Erzählungen über die Vergangenheit hervorgebracht, in denen sich wesentliche Erfahrungen und Normvorstellungen ausgebildet haben. Solche Erzählungen bieten Bilder der Vergangenheit, die von der Gegenwart aus und für sie entworfen sind: als narrative Inszenierungen des Lebens, indem sie Rollenvorstellungen, Wertmaßstäbe, Lebens- und Geschichtserfahrungen zu lesbaren Bildern verdichten. Als solche wirken sie in die Gesellschaft zurück, der sie entstammen, indem sie Identitäten fixieren, Verhaltensmuster festlegen oder auch in Frage stellen und womöglich zertrümmern. Als Erinnerung dienen sie – anregend wie abschreckend – zur gegenwärtigen Lebensgestaltung und zur Lesbarkeit der Welt.

Zu Erzählungen in diesem Sinn gehören nun m.E. auch die Geschichtserzählungen vom König David. Aus heute kaum mehr erkennbaren Quellen und Zeiten geflossen, zeigen Sie, welche Gestalt die Erinnerung an David im Gedächtnis Israels gewonnen hat, oder sagen wir genauer: im Gedächtnis unterschiedlicher Gruppen vornehmlich in Juda ab der mittleren Königszeit.² Sie zeigen David sowohl idealisierend wie auch denunzierend, paradigmatisch und typisierend, wie man sich David vorstellte, ihn sah und sehen wollte, eher „Davidmythos“ als Davidgeschichtsschreibung. Dabei gehört es zu den Eigentümlichkeiten der hebräischen Erzähler, daß sie ihren Stoff aus der eigenen Geschichte beziehen und damit Geschichtserzählungen hervorbringen, in denen gültige Erfahrungsmuster ins Gewand konkreter und einmaliger Vorgänge der Vergangenheit verwoben sind. Verbindet sich mit dieser Eigenart noch der berühmte Realismus der hebräischen Erzählweise, der von tiefer Einsicht in die Ambivalenzen menschlichen Lebens zeugt, dann entsteht durchaus die erzählerische Illusion historischer Unmittelbarkeit, was dazu geführt hat, Geschichtserzählungen vor allem unter dem Aspekt der Geschichtsschreibung und der in ihr überlieferten historischen Fakten zu beurteilen.

Historiographische Interessen, d.h. das Bedürfnis, ein Ereignis der Vergangenheit um seiner eigenen Bedeutung willen festzuhalten und abzubilden, sind den Texten wohl nicht zu entnehmen, auch dann nicht, wenn ihre Geschehensdarstellung den Plausibilitätskriterien der modernen Geschichtswissenschaft entgegenkommt.³ Die Davidliteratur hat vielmehr Anteil an einer

² Vgl. die Überblicke über den Stand der literaturgeschichtlichen Erforschung der Davidüberlieferung bei W.Dietrich, Art. Samuel- und Königsbücher, TRE XXX, 1998, 5-19; T.Naumann, Art. Samuelbücher, NBL III; ferner den umfassenden Forschungsüberblick bei W.Dietrich; T.Naumann, Die Samuelbücher, EdF 287, 1995.

³ Vgl. hierzu D.M.Gunn, The Story of King David. Genre and Interpretation, JSOT.S 6, Sheffield 1978; T.Naumann, Die Gattung der Thronfolgeschichte zwischen Geschichtswerk und Roman, in : W.Dietrich; T.Naumann, aaO. 208-

Erinnerungs- und Gedächtniskultur in Israel, die von einer anderen Interessenlage als der Suche nach den historischen Fakten her verstanden werden muss. Ziele und Techniken einer solchen Gedächtniskultur sind in den letzten Jahren vor allem durch die kulturwissenschaftlichen Arbeiten von Jan und Aleida Assmann⁴ differenzierter erfasst worden. Dabei zeigt sich, dass der Vorgang der Erinnerung und das Interesse an historischen Fakten viel klarer unterschieden werden müssen. Die Erinnerung, die Erzählungen vergangener Zeiten hervorbringt, will die Vergangenheit bewohnen, aber unter dem Blickwinkel und den Erfordernissen der Gegenwart.⁵ Die gegenwärtige Debatte in gewisser Weise vorwegnehmend hat Rudolf Smend schon vor Jahrzehnten angesichts der Josuaüberlieferung auf die paradigmatischen Anliegen des Erzählens in Israel hingewiesen. Das erzählte Geschehen der Vergangenheit wird als ein Präzedenzfall erzählt, der etwas *gegenwärtig* Gültiges oder Wünschbares als in der Vergangenheit schon geschehen aufzeigt.⁶

Ob man dennoch mit der Möglichkeit auch historisch zutreffender Erinnerungen in der Davidüberlieferung rechnen darf, hängt sehr vom Alter der jeweiligen Texte ab, das wir nur sehr unsicher bestimmen können. Sicher handhabbare Kriterien, um in den insgesamt fiktionalen Welten der Erzählungen die historischen Fakten von der erzählerischen Imagination zu trennen, wie es immer wieder versucht wird, gibt es m.E. nicht. Dem biblischen Erzählen selbst ist eine solche Unterscheidung jedenfalls fremd. In ihm ist jedes Detail in den Wahrheitsanspruch eingebunden, den das Erzählen erhebt, und dessen Wert sich nicht am Grad historiographischer Genauigkeit erweist.

III. Davids Ehebruch und die Folgen 2.Sam 11f.

Ich rufe die Erzählung mit ein paar Strichen ins Gedächtnis. Im Kontext der Gesamterzählung ist David soeben auf dem Höhepunkt seiner Macht angelangt. Er ist König von Israel, Juda und Jerusalem, und stürzt nun jählings ab. Es ist Krieg. Während die königlichen Truppen, "ganz Israel" wie es in 11,1 heißt, mit der *Eroberung* der ammonitischen Hauptstadt beschäftigt sind, *erobert* der in Jerusalem zurückgebliebene oberste Kriegsherr die Frau eines seiner Offiziere. Kriegereignisse und persönliches Geschehen durchdringen einander. Als Batscheba schwanger wird und es also bei der von David beabsichtigten einmaligen Liaison mit der Schönen nicht bleiben kann, beordert der König ihren Mann Urija von der Front und versucht ihn in mehrfachen Anläufen vergeblich, zum Besuch bei seiner Frau zu bewegen, damit Urija als Vater des Kindes gelten kann. Das

213; E.Blum, Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel, in: Trumah 4, 1995, 9-46.

⁴ Vgl. stellvertretend für eine ganze Reihe weiterer Arbeiten J.Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 1999; Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999.

⁵ Vgl. auch den Beitrag von J. van Oorschot in diesem Band.

Unternehmen scheitert kläglich am Ethos des pflichtbewußten Soldaten und treibt David zu einer weiteren Tücke, die dazu führt, dass Urija als Briefträger seines eigenen Todes an die Front zurückschickt wird, wo er alsbald durch die Mithilfe des General Joabs umkommt. Nach der Trauerzeit nimmt David die Kriegerwitwe Batscheba zur Frau. Darauf hin schickt Gott den Propheten Natan, der den König mit einer Parabel überführt, seinem Haus bleibendes Gericht ankündigt und so Davids Reue bewirkt.

Mit Adrian Schenker läßt sich die Episode als ein Gemälde auf zwei Tafeln ansehen, die sich gegenseitig beleuchten.⁷ Auf der ersten Tafel vollzieht sich Davids Sündenfall mit unerbittlicher Logik, wobei der große König mit einem erheblichen Maß an Skrupellosigkeit und krimineller Energie ausgestattet agiert. Auf der zweiten Tafel wird Davids Reue und Gottes Vergebung gestaltet. Dies ergibt die folgenden Übersicht:

11,1	Kriegsbericht als Rahmen	
1-5	Ehebruch	12,1-4 Natans Erzählung
6-25	Urijaepisode 6-13 David und Urija 18-25 Kriegsgeschehen und Benachrichtigung Davids David zu dem Boten in V.25: „Es sei die Sache nicht böse in deinen Augen ...“	5-6 Davids Reaktion und Urteil 7a „Du bist der Mann!“ 7b-12 Prophetische Gerichtsrede
26	Batschebas Totenklage	13f Davids Schuldbekennnis und Vergebung Ankündigung: Das Kind wird sterben!
27a	Davids Heirat, Geburt des Kindes	15b-23 Krankheit/Tod des Kindes, Davids Bußgesten
27b	„Und es war die Sache böse in den Augen Jhwhs“	24-25 Geburt Salomos, V.24b: „Und Jhw liebte ihn (Salomo).“
12, 26-31	Kriegsbericht als Rahmen	

Man tut gut daran, in der meisterlich knappen Erzählung die Typisierungen Davids auch in der Negativzeichnung nicht zu übersehen. Etwa ist das Motiv vom Todesbrief ein alter orientalischer Erzählzug, mit dem ein besonders arglistiger König gekennzeichnet werden soll.⁸) Dies kann der

⁶ R. Smend, 'Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens', in: Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien, Bd.1, 1986, 160-185. 167ff.

⁷ Vgl. A.Schenker, Schuld und Sühne des Königs David, in: ders., Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament, BiBe 15, Fribourg 1981, 41-53.

⁸ Zum Todesbriefmotiv und anderen in 2 Sam 11f verwendeten Erzählkonventionen vgl. A. Fischer, David und Batscha: Ein literarkritischer und motivgeschichtlicher Beitrag zu II Sam 11: ZAW 101, 1989, 50-59; P.Frei, Die Bellerophontessage und das Alte Testament' in: Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament im 2. und 1. vorchristlichen Jahrtausend, ed. B.Janowski/ K.Koch/ G.Wilhelm, OBO 129, Fribourg – Göttingen 1993, 39-65; T.Naumann, David als exemplarischer König. Der Fall Urijas (2 Sam. 11) vor dem

verbreiteteten Einsicht wehren, hier walte allein die Sprache der historischen Tatsachen. Auch als skrupelloser Verbrecher ist David ein literarisch-fiktionaler Charakter. Diese Negativzeichnung ist in der gesamten sonstigen Davidüberlieferung einzigartig, auch in der übrigen Hofgeschichte mit ihrem sonst durchaus ambivalenten Davidbild. Literaturgeschichtlich gesehen ist die Ehebruchs und Mordgeschichte wohl von Anfang als dunkle Folie und Bedingung des prophetischen Auftritts von Kap. 12 entworfen. Der Erzählzusammenhang setzt m.E. schon in seiner ältesten Gestalt die Erfahrungen eines gegenüber der staatlichen Macht kritischen Prophetentums in Juda voraus, ist also historisch nicht vor dem 8.Jh. denkbar.⁹ Wird die Abständigkeit zur historischen Davidzeit gesehen und wird die Eigenart israelitischer Erinnerungskultur wahrgenommen, muss Sinn und Ziel der Erzählung unabhängig von historiographischen Kategorien gesucht und bestimmt werden. Mit seinen Verbrechen hat sich David als König über grundlegende Normen des sozialen Friedens in Israel hinweggesetzt. Der König war im Alten Orient immer auch die höchste Instanz der Rechtsprechung, der Sachwalter einer gerechten Ordnung und darüber hinaus der besondere Rechtshelfer der sozial Schwachen. Zudem ist David oberster Feldherr (2 Sam 11), verantwortlich für das Wohl und Wehe seiner Soldaten. Dieser Blick auf die traditionellen Aufgaben eines Königs macht die ganze Geschichte geradezu modellhaft anrühlich. Denn drei der fünf Gebote der zweiten Dekalogtafel hat der König hier verletzt, während es seine Aufgabe gewesen wäre, diese Rechtsordnung zu garantieren und besonders zu schützen.

In all dem hatte der Erzähler seine Leser zu Augen- und Ohrenzeugen gewaltsamer und skrupelloser Geschehnisse gemacht (2 Sam 11), ohne ein einziges Wort, das diese Vorgänge erklärt oder gar moralisch bewertet. Er hat sich ganz hinter die erzählten Vorgänge zurückgezogen und überläßt ihre Bewertung vorläufig allein seinen Rezipienten.

Am Ende von Kap. 11 steht die Notiz, dass David die schwangere Kriegerwitwe Batscheba geheiratet und diese einen Sohn geboren habe. Damit kann die Erzählung aber nicht zu Ruhe kommen, wenn sie nicht ein schlichter illusionsloser Report über die Banalität des Bösen sein will. Die Frage, die sich den Rezipienten aufdrängt und die zur Erwartungshaltung für den Fortgang der Erzählung wird: Können derartige Verbrechen, auch oder gerade, wenn sie ein König wie David begangen hat, ohne Antwort bleiben?

Bewertung und Beurteilung versenkt der Erzähler wiederum ins erzählte Geschehen, indem er an dem Punkt, da die Sache aus der Sicht Davids bereinigt scheint, Gott und seinen Propheten Natan

Hintergrund altorientalischer Erzähltraditionen (erscheint demnächst in einem von A. de Pury und T.Römer herausgegebenen Band in der Reihe OBO, Fribourg-Göttingen).

⁹ Vgl. die Übersicht über die unterschiedlichen literaturgeschichtlichen Entwürfe bei W.Dietrich/T.Naumann, Die Samuelbücher, 233. Weithin unbestritten ist, dass die dt. Redaktion für die Endgestalt von 2 Sam 11-12 verantwortlich sind.

als die Instanzen einführt, vor denen sich selbst Könige zu verantworten haben. Es kommt zum Auftritt des Natan. Dieser agiert in zwei verschiedenen Rollen, als Erzähler und als Prophet.

IV. Die Hermeneutik des Erzählens beim Auftritt des Natan

Ich konzentriere mich bei der in vieler Hinsicht interessanten Szene allein auf die Probleme der Wirkungsweise und der Hermeneutik des Erzählens, die hier sichtbar werden, und nehme dabei Anregungen auf, die erstmals der spanische Alttestamentler Luis Alonso Schökel anhand des Auftritts der weisen Frau von Tekoa in 2 Sam 14, dem zweiten Beispiels vom erzählten Erzähler in der Davidgeschichte, entwickelt hat¹⁰, und die inzwischen eine ganze Reihe von weiterführenden Studien provoziert haben.¹¹

Im Auftritt des Natan wird der Vorgang des Erzählens im kommunikativen Wechselspiel zwischen Sender und Empfänger, von Wirkabsicht und Wirkung, Intention und Rezeption selber erzählt und zwar im Rahmen einer vollständigen Erzählsituation. Ein Erzähler erzählt seinem Publikum mit einer bestimmten Absicht eine Geschichte. Diese entfaltet ihre Wirkung und anhand der Reaktionen Davids erfahren wir zudem Genaueres über die tatsächliche Rezeptionsleistung dieses Publikums, die von der Absicht des Erzählers durchaus abweicht. So bietet die folgende Szene geradezu einen Modellfall narrativer Hermeneutik.

(11,27b) Es war die Sache, die David getan hatte, böse in den Augen Jhwhs.

(12,1) Und es sandte Jhwh den Natan zu David.

Und er kam zu ihm,

und er erzählte ihm:

"Zwei Männer gab es in einer Stadt,
der ein reich, der andere arm.

2) Der Reiche besaß Schafe, Ziegen und Rinder in sehr großer Zahl.

3) Der Arme jedoch hatte nichts außer einem einzigen kleinen Lamm, das er sich gekauft hatte.

Das hatte er gehegt und bei sich großgezogen zusammen mit seinen Kindern.

Es aß von seinem Bissen und trank von seinem Becher.

Es schlief in seinem Schoß und war ihm wie eine Tochter.

4) Da kam ein Durchreisender zu dem Reichen.

Es tat ihm leid, eines von seinen Schafen und Ziegen und von seinen Rindern nehmen

zu müssen, um es für den Gast zuzubereiten, der zu ihm gekommen war.

So nahm er das Lamm des Armen weg,

¹⁰ L.Alonso Schökel, David y la mujer de Tecoa: 2 Sm 14 como modelo hermenéutico: Bib. 57, 1976, 192-205.

¹¹ J.P.Fokkelman, King David (II Sam. 9-20 and I Kings 1.2), SSN 20, Assen 1981, 81ff; S.Lasine, Melodram as Parable. The Story of the Poor Man's Ewe-Lamb and the Unmasking of David's Topsy-Turvy Emotions: HThR 8, 1984, 101-124; W.S.Vorster, Reader-Response, Redescription, and Reference: „You Are the Man“ (2 Sam. 12:7): B.C.Lategan; W.S.Vorster (ed.), Text and Reality. Aspects of Reference in biblical Texts, Semeia Studies, 1986, 95-112; H.S.Pyper, David as Reader. 2 Samuel 12:1-15 and the Poetics of Fatherhood, Biblical Interpretation Series, Leiden u.a. 1996.

und bereitete es für den Gast zu, der zu ihm gekommen war."

Die Rezeption Davids

5.) Da entbrannte Davids Zorn sehr gegen den Mann.

Und er sprach zu Natan:

So war Jhwh lebt, der Mann, der so etwas getan hat,
ist ein Kind des Todes.

6.) Das Lamm soll er vierfach zurückerstatten,
weil er so etwas, so ohne jedes Mitleid getan hat.

Darauf spricht Natan sein berühmtes "Du bist der Mann" und fügt eine Gerichtsrede an, die zu Davids Reue und dem Eingeständnis seiner Schuld führt. Im folgenden soll versucht werden, die hier erzählten Kommunikationsvorgänge in einigen kurzen Anläufen herauszuarbeiten.

1. Die Erzählsituation wird nicht näher definiert. David wird von Natan aufgesucht und mit einer Geschichte konfrontiert. Er bekommt aber keinerlei Signale und Hilfestellungen, warum und mit welchen Wirkabsichten der Prophet als Erzähler zu ihm kommt und warum er gerade diese Geschichte erzählt. Sie wird erzählfunktional weder als eine Gleichnisgeschichte eingeführt, was sie sein will, noch als ein Rechtsfall, wofür sie David halten wird. David kann nur den Erzähltext wahrnehmen, der selbst keinerlei Erklärungen über die intendierte Interpretation enthält. Als Erzähler ist Natan der Vermittler, nicht der Erklärer der erzählten Welt. Obwohl er hier zweifellos sehr bestimmte Absichten mit seiner Erzählung verbindet, offenbart er sie nicht, sondern tritt ganz hinter die verschiedenartig deutbare Textur des Erzähltextes zurück. Als Rezipient muß David selbst entscheiden, wie er die Erzählung verstehen und welchen Gebrauch er von ihr machen will.

2. Für die Lesenden der Szene stellt sich die Sache etwas anders dar, da sie den literarischen Kontext dieser Erzählsituation kennen. Als Augen- und Ohrenzeuge der Szene wissen sie, daß Natan auf göttliches Geheiß zu David geht, und sie ahnen daher, daß sein Erzählen etwas mit den Verbrechen Davids und Gottes Reaktion zu tun haben wird. Die entsprechenden Signale der Leserlenkung in 2 Sam 11,27b und 12,1 sind eindeutig. Die Lesenden werden ihre Lektüre darauf einstellen und entdecken daher recht schnell den parabolischen Zweck der Geschichte, der David dann zunächst verborgen bleibt.

3. Welche Absichten Natan als Erzähler hegt, stellt er durch seine Interpretation "Du bist der Mann" im Nachhinein klar. Die Erzählung soll David zum Spiegel seiner selbst werden. Indem sie von einem scheinbar anderen Fall, dem Viehdiebstahl eines mitleidlosen reichen Mannes erzählt, setzt sie darauf, daß David sich identifikatorisch in die Welt dieser Erzählung verstricken und auch

emotional vom erzählten Unrecht betroffen läßt. Sie setzt darauf, daß er aus dieser Gefühlslage heraus prüft und erkennt, daß in der Fiktion der erzählten Welt seine eigene Lebenswirklichkeit zu Wort kommt, und daß er auf diese Weise ein anderes Verhältnis zu seinen Unrechtstaten gewinnt. Auch Natan hat - ähnlich wie Aristoteles - eine sehr spezifische Sicht von der reinigenden und klärenden Wirkweise von Erzählliteratur. Hier wird ein Begriff von Literatur erkennbar, der auf ihre unmittelbar gesellschaftliche und politische Relevanz setzt. Natan rechnet damit, daß der Appellcharakter seines Textes erkannt wird. Der ideale Rezipient, den Natan sich vorstellt, ist derjenige, der seine Erzählung (und womöglich Texte insgesamt) mit der Bereitschaft rezipiert, sie auf ihre Bedeutung im Horizont seiner eigenen Lebenserfahrung zu prüfen.

4. Aber diese von Natan intendierte Rezeptionshaltung versteht sich nicht von allein. Der Erzähltext jedenfalls führt seinen Verweischarakter auf Davids Verbrechen explizit nicht mit sich. Für die Lesenden ergibt er sich aus dem literarischen Kontext. David hat aber nicht den literarischen, sondern nur seinen biographischen Kontext zur Verfügung. Er hätte die Gleichnisfunktion der Erzählung im Vorgang seiner Lektüre selbst zu entdecken und herzustellen. Denn materialiter geht es um einen ganz anderen Sachverhalt der Vergangenheit, um einen armen Mann, dessen einziges und liebevoll gepflegtes weibliches Lamm der rücksichtslosen Gewalt eines Mächtigeren zum Opfer fällt. Das Verbum hebr. *lakach* – ‚nehmen‘ verbindet sprachlich signifikant die Ehebruchs- mit der Diebstahlgeschichte (11,4; 12,4b). In der skrupellosen Gewalthandlung an sozial Schwächeren unter Ausnutzung der eigenen Machtstellung liegt wohl der entscheidende Vergleichspunkt der Parabel. Wie der reiche Mann dem armen Mann das Lamm weggenommen hat, so hat David dem Urija die Frau weggenommen.

5. Diese kleine und inhaltlich eigengeprägte Erzählung macht nicht den Eindruck, als sei sie von Natan selber erfunden und ad hoc erzählt worden. Dafür passt sie zu wenig genau auf Davids Situation und auf Natans Gerichtsrede in V.7-12. Wahrscheinlicher tritt Natan als Nach- und Neuerzähler auf, der aus dem Fundus narrativer Traditionen diejenige Überlieferung auswählt, die ihm seinen Wirkabsichten entsprechend als besonders geeignet erscheint, wobei er natürlich seine 'Vorlage' auch variieren, abändern und zuspitzen kann. Indem Natan die Erzählung aufnimmt und im Hinblick auf Davids Verbrechen neu erzählt, gebraucht er sie zu einem neuen Zweck.¹² Er vernachlässigt ihre früheren Kontexte und fügt ihr möglicherweise Sinndimensionen hinzu, die sich aus ihrem spezifischen Verwendungszweck ergeben. Das Beispiel zeigt, wie narrative Traditionen in die israelitische Gesellschaft zurückwirken, der sie entstammen. Sie sind nicht Archiv-, sondern

¹² Darauf hat schon H.Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament* (1921), Frankfurt 1987, 47, hingewiesen, der an eine überlieferte Fabel dachte; ähnlich D.M.Gunn, *The Story of King David*, 1978, 41ff.

Gebrauchsgut. Sie bilden Paradigmen aus, hier etwa sozioethische Handlungsmuster und Ordnungsgefüge, an deren Maßstab gegenwärtiges Handeln gemessen werden konnte und sollte.

6. Wie reagiert David, der durch Natan nur mit einem Erzähltext und ohne alle näheren Erklärungen konfrontiert wird? David muß die Art seiner Lektüre selbst festlegen, er muß sich entscheiden, ob er den Text entweder distanziert als antiquarische als Kunde aus einer vergangenen Zeit verstehen, oder ob er einen eigenen lebensgeschichtlichen Zugang zu ihm suchen soll, um ihn womöglich als Spiegel seiner selbst zu begreifen. David tut das zweite, aber nicht das dritte. Die Erzählung löst unmittelbar starke Emotionen aus. David nimmt am Schicksal des armen Mannes Anteil. Insofern hat die Erzählung, die in formaler Hinsicht mit ihren scharfen Kontrasten und Überzeichnungen auf affektive Reaktionen setzt, ihr Ziel durchaus erreicht. Die kathartischen Affekte sind da, allein die Katharsis fehlt. David erregt sich über einen Mann, der mit ihm selbst nichts zu tun hat. Als Rezipient der Erzählung geht er demnach trotz seines Zorns auf Distanz und nimmt einen beurteilenden Standpunkt außerhalb der erzählten Handlung ein, den des königlichen Richters. David definiert den Kontext, in dem er die Erzählung verstehen will, als Gerichtsverfahren, und den Text als Bericht eines konkreten Rechtsfalls, der ihm in seiner Funktionen als König und oberster Richter zur Entscheidung vorgelegt wird. Insofern sucht David durchaus einen lebensgeschichtlichen Zugang, aber als Richter, nicht als Betroffener. Daß die Erzählung, weil sie keinerlei Authentizitätsmerkmale aufweist, weder Namen, Orte oder konkrete Umstände nennt, schon formal keinesfalls als einmalig-konkreter Rechtsfall verstanden werden kann, übersieht er. David ist bereit, dem armen Mann Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und spricht in königlicher Machtvollkommenheit ein hartes Urteil. Er agiert also genau in der Rolle, die dem biblischen und altorientalischen Idealbild des königlichen Richters als Rechtshelfer der sozial Schwachen entspricht: 1. Der Mann, der solches getan hat, muß sterben; 2. Das Geraubte soll er vierfach ersetzen, weil er so mitleidlos war.

David's Richterspruch, der mit einer Fluchformel legitimiert wird, verbindet ein Todesurteil mit der Verfügung der vierfachen Wiedergutmachung für den armen Mann. Der vierfache Ersatz entspricht der im Bundesbuch fixierten und wohl üblichen Ersatzleistung bei Viehdiebstählen (Ex 21,37). Das Todesurteil für einen solchen Diebstahl ist in rechtlicher Hinsicht aber sicher überzogen, auch wenn David seinen Rechtsspruch mit der besondern Mitleidlosigkeit des Täters begründet. Es entspricht vielmehr den Sanktionen für Davids eigene Vergehen, für Ehebruch und Mord. Der Erzähler nimmt diese Inkongruenz von Todesurteil und Diebstahlvergehen aber in Kauf, weil ihm offenbar an der Konvergenz von fiktivem und gemeintem Fall liegt. So sorgt er dafür, daß David in seiner Empörung über einen anderen unbeabsichtigt ein gerechtes Urteil über sich selbst fällt.

7. Indem David die Erzählung als Rechtsfall interpretiert, geht er an der Wirkabsicht des Erzählers Natan vorbei. Er mißverstehet ihn, obwohl ihm Natan in einer realen Erzählsituation Auge in Auge gegenüber steht, David also nicht nur den Erzähltext als solchen kennt, sondern auch Stimme, Betonung und Gestik des mündlichen Erzählers wahrnehmen kann. Auch in einer solchen klar definierbaren Kommunikationssituation bleibt der Erzähltext ein offenes Gewebe, das verschiedene Lektürewesen zuläßt bzw. provoziert. Wenn wir im Rahmen literarischer Rezeptionstheorien zwischen dem vom Erzähler erwarteten Rezeptionsverhalten, der Rolle des 'impliziten Lesers', und Davids Rolle als realem Leser unterscheiden, dann wird die Differenz von angestrebter und realisierter Rezeption deutlich, denn intendierte Wirkabsicht und konkrete Rezeption liegen weit auseinander. Statt sich selbst in dem reichen Mann zu erkennen, nimmt der am Unrecht betroffen anteilnehmende David die Pose des Richters ein. So baut sich ein durchaus ironisch interpretierbarer Kontrast auf, bei dem der Ehebrecher und Mörder in der Haltung des gerechten Richters über den Dieb zu Gericht sitzt, nicht wissend, daß er dabei für das Urteil Gottes vorbereitet wird, der als die eigentliche Instanz der Gerechtigkeit in der Erzählung agiert.

8. Natan allerdings kann sich mit Davids Interpretation nicht zufrieden geben und legt nun selber die angestrebte Wirkung der Geschichte fest: "Du bist der Mann". Und David, der sich bereits emotional und identifikatorisch in die Welt dieser kleinen Erzählung verstrickt hatte, wird nun schockartig bewußt, daß sie von ihm erzählt, und daß er selbst der Zielpunkt seiner Empörung und seines Urteils ist. Solchen Überraschungseffekten hatte Aristoteles die Fähigkeit zuerkannt, einen heilsamen Schocks zu bewirken, der die Katharsis unterstützend vorbereitet. Dieser heilsame Schock wird in unserer Geschichte aber nicht durch die Erzählung bei ihrem Hörer David bewirkt, sondern erst durch die prophetische Intervention zustande gebracht.

Indem David nun die Spiegelfunktion der Erzählung erkennt, ermöglicht sie ihm eine neue, und d.h. hier eine unverstellte Wahrnehmung der eigenen Lebenssituation. Am fremden und verfremdeten Fall der Geschichte ent-deckt sich David selbst. Darin bildet sich die wirklichkeitserschließende und -verändernde Kraft des Erzählens eindrücklich ab, denn nun beugt sich der König dem Gerichtswort des Propheten, bereut und bekennt (2 Sam 12,13), und kommt aus der Geschichte als ein verschuldeter, zum Tode verurteilter, dann aber auch als von Gott getragener Mann.

9. Mit der identifizierenden Rede "Du bist der Mann", hat Natan die Rolle eines Erzählers freilich verlassen und tritt in der Rolle des Propheten auf. Darin ist die Typik einer normalen Erzählsituation gesprengt. Als Erzähler hat Natan den König mit einer Erzählung konfrontiert, die alles zum Verständnis Nötige selbst enthält. Kein Erzähler könnte derartige Identifikationen selbst

vornehmen, die doch Sache und Wahl seiner Hörer ist, selbst, wenn er es wüsste. Walter Benjamin hat in seinem immer noch sehr lesbaren Essay über "Nikolai Lesskov" den Erzähler als einen Menschen beschrieben, der dem Hörer Rat weiß, der diesen Rat aber nicht explizit ausspricht oder erklärt, sondern in den Stoff gelebten Lebens verwebt, aus dem seine Geschichte besteht. Der Erzähler bietet an, aber er zwingt nicht.¹³ Die Hörer sind grundsätzlich frei, einen Rat oder angebotene Identifikationen anzunehmen oder nicht. Sie entscheiden selbst über den Gebrauch, den sie von einer Erzählung machen wollen. Erzählen ist eine nichtautoritäre Kommunikationsform, die den Rezipienten ein hohes Maß eigener Freiheit und Selbständigkeit der Erkenntnis einräumt. Was als Rat oder Lehre in einer Erzählung erkannt wird, wird daher nicht als vorgesetzte Wahrheit eines hierarchisch übergeordneten z.B. prophetischen Sprechers wahrgenommen, sondern als eigene Entdeckung erlebt. Auch diese Fähigkeit des Erzählens, die sich in unserem Beispiel gleichsam als Negativ abbildet, hat therapeutische Relevanz.

Wäre Natan nur Erzähler, dann würde er seiner Wege gehen. Er hat das seine gesagt und müsste darauf vertrauen, daß sein Hörer David allein durch seine Geschichte entdeckt, worum es hier geht. In der Freiheit der selbstverantworteten Rezeption liegt die Chance, aber auch die Grenze erzählender Kommunikation. Denn als Prophet kann Natan dem König diese Freiheit des Rezipienten nicht zugestehen, und so spricht er sein autoritatives und vereindeutigendes "Du bist der Mann". Indem David diesen Blick in die Spiegel aushält und die in der prophetischen Perspektive des Erzählzusammenhangs richtigen Entscheidungen fällt¹⁴, erreicht ihn doch noch die Wirkabsicht dieser Erzählung, wenn auch nicht ohne prophetische Hilfe. Aber dies soll wohl gerade betont werden.

Ich fasse einige Einsichten zusammen. Die Szene zeigt, wie stark Erzähltexte als Präzedenzfälle des Lebens auf ihre Relevanz für die eigene Weltwahrnehmung und Lebenspraxis hin befragt und verstanden wurden. Andererseits behalten Erzählungen eine unaufgebbare Uneindeutigkeit der Rezeptionsmöglichkeiten, die nicht nur in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich, sondern schon in *einer* konkreten Erzählsituation verschieden ausfallen können. Bildet sich darin ein für Israels Verständnis der Wirkweise von Erzähltexten verallgemeinerbares Verfahren ab, oder liegt hier eher ein Ausnahmefall vor? Leicht liesse sich einwenden, daß diese kleine melodramatisch-märchenhafte, hart an der Allegorie vorbei erzählte Beispielgeschichte des Natan gerade keine Geschichtserzählung ist, wie es etwa die Erzählung vom Batscheba-Urija-Skandal zweifellos sein will.

¹³ W. Benjamin, Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows: Gesammelte Schriften, hg. von R.v. Tiedemann/ H. Schweppenhäuser, Bd. II, Frankfurt 1974, 338-465.

Die Episode vom Mord an Urija in Kap. 11 zeigt nun noch ein weiteres Beispiel, an der sich die Rezeption von Geschichtserzählungen studieren läßt. Es ist die Szene auf dem Schlachtfeld vor Rabba Ammon, in der General Joab den König über den Tod Urijas benachrichtigt und einen Boten nach Jerusalem schickt (Kap 11, 18-24). Joab weiß von vornherein, daß David über den Tod seiner Soldaten vor den Mauern von Raba zornig werden wird, und er weiß auch, was der König dann sagen wird: "Wusstet ihr nicht, daß sie von der Mauer herabschießen. Wer hat Abimelech, den Sohn Jerubaals, erschlagen? Hat nicht eine Frau von der Mauer einen Mühlstein auf ihn geworfen, dass er ... umkam?" (V.20b.21). Joab kennt die Erzählung von Abimelechs Tod, die in Ri 9,52f überliefert ist, und er geht davon aus, daß sie sein Bote auch kennt, und daß David sie nicht nur auch kennt, sondern in seiner Reaktion unfehlbar auf sie anspielen wird. Die breitere Kenntnis, und das heißt hier, die mündliche Vermittlung solcher Geschichtserzählungen, wird selbstverständlich vorausgesetzt. Sie ersetzen ein Lehrbuch über Kriegsführung und dienen als Präzedenzfälle für das gegenwärtig geforderte taktische Verhalten im Krieg, Präzedenzfälle, über die man sich nicht ungestraft hinwegsetzt. Abimelechs Tod ist ein abschreckendes Beispiel für fahrlässige Kriegsführung.¹⁵

Geht man nun davon aus, daß die Erzählung vom Mord an Urija selbst in einer ähnlichen Weise als Präzedenzfall in Israel wirkt, wie es die von Abimelechs Tod hier zweifellos tut, dann wird mit 2 Sam 11 dem Fundus kollektiver Erinnerungen in Israel ein abgründiges Schreckbild jeder Kriegsführung hinzugefügt. Denn während die Getreuen des Königs und 'ganz Israel' in den Krieg geschickt werden und für ihren Kriegsherrn Blut und Leben riskieren, bleibt der König im sicheren Jerusalem und mißbraucht die Loyalität derer, auf die er sich vor Rabba Ammon verläßt, in einem besonders schwerwiegenden Fall. Den Krieg wiederum nutzt David dann aus, um Urija aus dem Weg zu räumen. Damit der Ehemann der Batscheba aber unauffällig als einer unter anderen stirbt, werden noch weitere israelitischen Kämpfer einer unsinnigen Strategie geopfert, während die Nachricht ihres Todes von ihrem Vollstrecker erleichtert und nicht ohne Zynismus entgegengenommen wird (11,25). Schwerer kann man in der Rolle des Kriegsherrn nicht versagen. Der Sieg, den David in Rabba Ammon erringen wird, ist zugleich die Niederlage des Siegers vor seinem eigenen Volk. Die hinterlistige Art, wie Urija sterben muß, ist die Travestie eines jedes Heldentodes. Welcher jüdische Bauer mag noch in den Krieg ziehen, mit dieser Geschichte im Ohr, in der gezeigt wird, daß der eigentliche Feind - der König samt seinen willigen Vollstreckern - in den eigenen Reihen steht?

¹⁴ Anders S. Lasine, *Melodrama as Parable* (s. o. Anm. 11), 103ff, der meint, in der erst verfehlten, dann überzogenen Reaktion Davids wolle der Erzähler einen schwachen, von seinen Emotionen hin- und hergeworfenen Charakter darstellen.

Nun scheint mir aber zentral, daß solches von David erzählt wurde, nicht etwa von einem ohnehin exemplarisch bösen und gottlosen König, von dem man sich in Juda leicht distanzieren konnte. An David wurden in vielerlei Hinsicht die Idealvorstellungen eines von Gott erwählten Herrschers ausgearbeitet. Bei keinem König aber bringt Israel die Gefahr des Despotismus deutlicher zum Vorschein als bei seinem wichtigsten Herrscher. Der Mythos David erhält seinen Antimythos als Seitenstück. Beide neutralisieren sich aber nicht gegenseitig, sondern bilden ein Spannungsverhältnis, das im deuteronomistischen Geschichtswerk m.E. aus guten Grund zusammengehalten wird.

Nicht nur mit seinen Verbrechen, sondern auch mit der Rückhaltlosigkeit, mit der sich der Herrscher dem prophetischen Urteil beugt und nur so Vergebung erlangt, hat *David in Israel* Maßstäbe gesetzt, genauer: hat *Israel an und mit David* Maßstäbe gesetzt. Wohlverstanden, nicht der historische, sondern der literarisch hervorgebrachte und überlieferte und so in Israel wirksam gewordene David.

Abschließend soll der Rezeptionshorizont noch einmal erweitert und danach gefragt werden, wie der Erzählzusammenhang von 2 Sam 11f nach Israel zurückgewirkt hat.

III. Die Rezeption der Geschichte in Israel

Angesichts der offensichtlichen Verstärkung der Idealisierung Davids in exilisch-nachexilischer Zeit könnte erwartet werden, daß der Urija-Skandal zugunsten des 'Davids auf Goldgrund' einfach negiert würde. Die gegenwärtige Forschung rechnet in der Regel mit einem einfachen Entwicklungsmodell der Davidtradition, bei dem kritische und ambivalente Überlieferungen in eine frühere, idealisierende in eine spätere Zeit gehören. Nur weil die Urijageschichte tatsächlich passiert war und deshalb nicht verschwiegen werden konnte - so argumentiert man - sei sie weiter überliefert und archiviert worden, wenn auch nicht mehr von aktuellem Belang. Dieses Modell ist m.E. etwas zu einfach, denn die Urijageschichte gehört wohl nicht zum ältesten Bestand der Überlieferung und ist - wie sich zeigen wird - als Geschichtserzählung von der einzigen schweren Fehlleistung Davids auch in späterer Zeit produktiv rezipiert worden. In der Chronik freilich - und hier liegt das stärkste Argument für die übliche Sichtweise, ist die anstößige Erzählung bekanntlich weggelassen (1 Chr 20,1).

Hierzu zwei Hinweise zur Rezeption:

¹⁵ Zu den erzählerischen Aspekten der Szene vgl. J.Fokkelman, aaO. 59ff.; R.Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981, 88ff; M.Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 1985, 213ff.

1. Insgesamt scheint das Faktum der Überlieferung als solcher bisher kaum hinreichend gewürdigt zu sein. Denn mehr als die Urheberschaft der Urijageschichte, die von manchen in antidavidischen Oppositions- oder antimessianischen Außenseitergruppen vermutet wird, ist ihre weitere Überlieferung ein Hinweis ihrer breiteren Rezeption in Israel¹⁶. Im Mit- und Gegeneinander weiterer Davidüberlieferungen ist sie jetzt Bestandteil eines übergreifenden Geschichtswerks geworden, in dem sich deuteronomistische Kreise seit der Exilszeit Rechenschaft über die geschichtlichen Erfahrungen mit dem Königtum geben, nicht ohne einen halb zornigen, halb traurigen Rückblick auf das Versagen einer staatlich-monarchischen Ordnung.

Die Deuteronomisten haben sich offenbar vor allem mit den staatspolitischen Implikationen der Urijageschichte auseinandergesetzt. Denn die deutlich deuteronomistisch erweiterten Gerichtsrede Natans in V.7b-12 betont die politischen Aspekte der von Gott verliehenen Herrschaft, die David mit dem hier mehrfach erwähnten Mord an Urija mißbraucht habe, und reflektiert die Folgen für die königliche Dynastie in Jerusalem. Die Gleichniserzählung indes hatte im Bild des Diebstahls eher die Ehebruchsvergehen mit Batscheba gespiegelt. Die Deuteronomisten lesen den Zusammenhang vornehmlich als Urijamordgeschichte (vgl. V.9)¹⁷, wobei beide Aspekte auf keiner Ebene getrennt, nur unterschiedlich gewichtet werden.

2. Die Geschichte erzielte aber nicht nur als politischer Präzedenzfall, sondern auch als Paradigma persönlicher Frömmigkeit ihre Wirkung. Am Eingang von Psalm 51 wird David - in seiner Verschuldung wie in seiner Reue – als hoffnungstiftendes Gleichnis eines in die Abgründe seines Lebens verstrickten Menschen erinnert, dessen Verbrechen den Tod verdient hatten, der aber dennoch Gottes Erbarmen erfährt. Zur Debatte steht der Hermeneutik, die hinter der Davidisierung des Psalters erkennbar wird. Bei dieser wurden in einem zeitlich schwer fixierbaren Prozeß zunächst einzelne Psalmen, dann Psalmensammlungen und zuletzt der ganze Psalter auf David als dem größten Psalmensänger in Israel zurückgeführt.¹⁸ Dieser Vorgang hat Konsequenzen für die Rezeption dieser ursprünglich wohl anonymen Gebetsformulare, denn Männer und Frauen, die im Tempelkult oder bei den Anlässen häuslicher und privater Frömmigkeit Psalmen beten oder meditieren, borgen sich gewissermaßen die Worte des Beters David, um für ihre eigenen

¹⁶ Zur Frage der Überlieferung der Daviderzählungen vgl. D.M.Gunn, *The Story of King David und seine Auseinandersetzung mit J.Van Seters (Problems in the Literary Analysis of the Court History of David, JSOT 1, 1976, 22-29; ders., In Search of History, New Haven; London 1983)* These, die „Hofgeschichte Davids“ sei unvereinbar mit dem deuteronomistischen Werk und daher als später Nachtrag anzusehen. Zum dtr. Davidbild vgl. T.Vejjola, *Die ewige Dynastie, AASF 193, Helsinki 1975.* und jüngst W.Dietrich, *Niedergang und Neuanfang. Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerkes zu den wichtigsten Fragen der Zeit*, in: B.Becking; M.C.A.Korpel (eds.), *The Crisis of Israelite Religion, OTS XLII, 1999, 45-70.*

¹⁷ Diese politische Lektüre wird nochmal in 1 Kön 15,5 deutlich, wo David ein untadeliges Leben bescheinigt wird, weil er „von allem, was er (Gott) ihm geboten hatte, nicht abgewichen war alle Tage seines Lebens, außer in der Sache mit Urija, dem Hetiter.“ Diese Einschränkung ist im Text der LXX ausgelassen.

¹⁸ Zur Davidisierung des Psalters vgl. zusammenfassend K.Seybold, *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart ²1991, 62f, sowie ausführlich M.Kleer, „Der liebevolle Sänger der Psalmen Israels“. *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen, BBB 108, 1995 (zu Ps 51 vgl. S.94ff).*

Gebetsanliegen eine Sprache zu finden. Wer Psalmen betet, betet sie mit Davids Worten, stellt sich gewissermaßen selbst in die Fußstapfen des großen Königs, setzt das eigene Geschick mit demjenigen Davids in Beziehung. J.Ebach hat jüngst auf darauf aufmerksam gemacht, dass die Zuschreibung der anonymen Gebetstexte an ein konkretes „Ich“ wie demjenigen Davids die Psalmen für andere Beterinnen und Beter allererst öffnet: „Erst wenn und weil ein Gebet ein konkretes Ich enthält – ganz gleich, ob dieses Ich und seine Situation historisch oder nur wirklich ist –, kann dieses „ich“ für ein anderes „ich“ transparent werden, ihm, ihr zum Wort verhelfen.“¹⁹

Unter den David zugeschriebenen Psalmen finden sich 13 Gebete, die mit referenziellen Verweisen auf bestimmte Situationen der David-Vita ergänzt wurden, so wie sie in den Samuelbüchern überliefert ist. Es sind ausschließlich Situationen, die David nicht als Kriegshelden und Eroberer, oder auch als Gotterwählten und Verheißungsträger zeigen, sondern als Verfolgten, als Notleidenden und als Schuldiggewordenen erinnern. Hält man diese Einführungsformeln nicht für wertlos, nur weil sie historisch unzutreffend sind, wird eine Rezeption der Davidgeschichte sichtbar, nach der man sich in Israel durch Davids konkretes Leben beten und meditieren konnte. Das setzt voraus, daß die wesentlichen Stationen seines Lebens breiter bekannt waren.

Unter diesen Lebenssituationen ist auch die Ehebruchsgeschichte nicht ausgespart. Der bekannte Bußpsalm 51, der die Sammlung des sogenannten zweiten Davidpsalters (Ps 51-72) eröffnet, wird in der Lebenssituation Davids verankert: "als der Prophet Natan zu ihm kam, nachdem er zu Batscheba (ein)gegangen war" (V.2). Das ist die Situation von 2 Sam 12,13, als sich David nach Natans Gerichtsrede vor Gott schuldig bekennt. Die Referenzangabe, die hier die individuelle Perspektive betont und den Ehebruch mit Batscheba, nicht die Ermordung Urijas fokussiert, stellt gezielt Intertextualität her. Sie blendet die Vergangenheit der David-Vita in jede gegenwärtige Gebetssituation ein²⁰ und schafft so eine untergründige Gleichzeitigkeit, in der wiederum die Vergangenheit der Erzählung mit einem klaren Identifikationsangebot zur eigenen Gegenwart wird. Den Psalm zu beten - "Sei gnädig, o Gott, nach deiner Huld, nach deinem großen Erbarmen tilge meine Verfehlung..." heißt die Geschichte von Davids Ehebruch und seine Folgen erinnernd in die eigene Lebensgeschichte hineinzuziehen, als Präzedenzfall dessen, was schwere Schuld sein kann und was Gottes Barmherzigkeit auch angesichts solcher Verbrechen vermag.

Die bisher genannten, gewissermassen empirisch eruierbare Beispiele haben auf unterschiedlichen Ebenen ein hermeneutisches Verfahren gemeinsam. Sie zeigen Wirkabsichten und Rezeptionen von

¹⁹ Zit. J.Ebach, Die Poesie der Bibel, in: H.Schroer (Hg.), Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht, 1998, 13-41.20. Diese Überlegungen finden sich in weiterführende Überlegungen zur „Hermeneutik der geborgten Zunge“ in den Psalmen eingebettet.

²⁰ Die Erinnerung verändert den erinnerten Text leicht, denn nach 2 Sam 11,4 ist es Batscheba selbst, die (nach ihrer Vorladung durch den König) zu David kam. Hier ist David der allein Agierende. So schließt der Hinweis in Ps 51 jeden aktiven Beteiligung Batschebas, auf die zu Davids Entlastung hingewiesen werden könnte, aus.

Erzähltexten in Israel in der Weise, wie David Natans Beispielgeschichte von Raub des Schäfchens hätte verstehen sollen, als ein Schlüssel zur seiner eigenen Wirklichkeit: eine scheinbar fremde Geschichte der Vergangenheit, in der an einem anderen und längst vergangen Fall plötzlich das Problem oder auch das Wunder des eigenen Daseins aufbricht.

Daß dies möglich wird, liegt im Erzähltext allein nicht begründet, sondern bedarf auch einer spezifischen rezeptionellen Bereitschaft, in der das identifizierende Wort des Natan "Du bist der Mann (oder die Frau!)" zur eigenen Frage wird. Diese Bereitschaft scheint man in Israel den Zeugnissen der erzählenden Erinnerungskultur mit einer gewissen Selbstverständlichkeit entgegengebracht zu haben.

Damit kann zur Wirkungstheorie des Aristoteles zurückgekehrt werden. Auch das griechische Drama ergreift, erschüttert, überrascht und führt zur Katharsis nur dann, wenn ihm seitens der Rezipienten diese Wirkabsicht zugestanden wird, daß es als Spiegel und Gleichnis unvermutet in die eigene Welt einfallen kann.