

---

Dirk Sager

## „Die menschliche Komödie“

### Erzählende Anthropologie in 2. Samuel 9 bis 1. Könige 2

---

#### I Einleitung: „Galerien“ von Gestalten<sup>1</sup>

„Es war keine kleine Aufgabe, zwei- oder dreitausend markante Gestalten eines Zeitalters zu schildern; denn das ist letztlich die Summe der Typen, die jede Generation darbietet und die die ‚Menschliche Komödie‘ enthalten soll.“<sup>2</sup> Unter diese Überschrift, franz. *La Comédie Humaine*, stellte der französische Romancier Honoré de Balzac das Gros seiner unterhaltsamen, aber vor allem gesellschaftskritischen Romane. Mit ihnen wollte er ein großes Sittengemälde der französischen Gesellschaft seiner Zeit, des 19. Jahrhunderts, entwerfen – gewissermaßen eine Soziologie in erzählender Form. Es ging ihm darum „[d]iese große Zahl von Gestalten, von Charakteren, diese Fülle von Existenzen [...] und, man verzeihe mir diesen Ausdruck, ganze Galerien“<sup>3</sup> seinen Leserinnen und Lesern vor Augen zu führen.

Warum ich, wie andere bereits vor mir<sup>4</sup>, auf „Die menschliche Komödie“ anspiele – die ja selbst eine Anspielung enthält, nämlich auf „Die göttliche Komödie“ Dante Alighieris (14. Jh.) –, hat damit zu tun, dass in den erzählenden Texten der Samuelbücher in der hebräischen Bibel ebenfalls eine dramatische Collage menschlicher Typen erkennbar wird. Der Abschnitt, um den es mir hier im Besonderen geht – 2 Sam 9 bis 1 Kön 2 – ist bekanntlich eine Geschichte mit einer vielschichtigen Dramaturgie, in der zwar nicht tausende Charaktere vorkommen, wie bei Balzac, aber doch immerhin eine ganze Anzahl verschiedener Gestalten. Allen voran natürlich David, der zum König von Juda und Israel aufsteigt und in seiner Eigenschaft als König sehr ambigue gezeichnet wird. Neben David spielt aber eine ganze Stafette weiterer Figuren, bekannte und weniger bekannte, eine wichtige Rolle, Menschen mit und ohne Namen. Und ähnlich wie bei Balzac wur-

---

<sup>1</sup> Der Text stellt die leicht überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Theologischen Hochschule Elstal am 2. Dezember 2017 dar, die im Rahmen des Symposiums „Werkstatt Theologie II“ (30.11. – 02.12.2017) gehalten wurde.

<sup>2</sup> BALZAC, HONORÉ DE: Vorrede zur Menschlichen Komödie, in: DERS., Die Menschliche Komödie. Sittenstudien. Szenen aus dem Privatleben, Gesamtausgabe I, hg. v. Ernst Sander, München 1971, 141-160, 157.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Z. B. KESSLER, RAINER: Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017, 136: „Wie Shakespeares Dramen oder Balzacs Romane handeln die biblischen Erzählungen von Menschen in ihrer Größe und ihrem Scheitern.“

den in den Samuelbüchern ganz unterschiedliche, ehemals eigenständige Texte bzw. Teilsammlungen zu einem Werk verbunden. Weitere Abschnitte wurden ganz neu verfasst, damit dieses große Figurenpanorama in all seiner Vielschichtigkeit überhaupt erst entsteht, damit dieser Kampf um Macht plastisch und die Frage für die Leserinnen und Leser ausgesprochen wird, ob in allen Verwicklungen und schuldhaftem Verhalten eine Perspektive auf die Zukunft zu erkennen ist.

Unter einer Komödie verstehen wir in der Regel ein dramatisches Stück, in dem die Figuren in ihrem tragischen Geschick so überzeichnet werden, dass es komisch wirkt. Den Zuschauern oder Lesern fällt es damit leichter, die gesellschaftliche Kritik, die sich auch in einer Komödie aussprechen kann, auf sich zu beziehen. Sie sind bereit, sich selbst gleich einem Blick in den Spiegel zu hinterfragen. Dies ist der Punkt, der es erlaubt, die Geschichten um David, Uria und Batscha, Amnon, Tamar und Absalom mit dieser Art Literatur zu vergleichen. Es hat mit dem verschärften Blick auf das Menschliche zu tun. Erhard Blum schreibt pointiert, es gehe in den alttestamentlichen Erzählungen ganz grundsätzlich um die „bewusste Wahrnehmung der Wirklichkeit des Menschen selber, näherhin um die Entdeckung der Gestaltungsmöglichkeiten, ja Machbarkeit von Wirklichkeit durch selbstbestimmtes menschliches Handeln – und zugleich um dessen Grenze.“<sup>5</sup> Zur weiteren Fundierung dieser These lassen sich zunächst die historischen, religions- und sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen anführen.

Die Zeit, in der sich im alten Israel jene Literatur herauszubilden beginnt, aus denen unsere Bibel besteht (etwa die Zeit ab dem 8. Jh. v. Chr.), unterliegt dramatischen gesellschaftlichen Veränderungen. „Die noch jungen staatlichen Gebilde Israel und Juda begannen sich sozialgeschichtlich auszudifferenzieren.“<sup>6</sup> Gesellschaftlicher Wandel und Literalität hängen aufs Engste zusammen, weswegen „der eigentliche Einsatz einer alttestamentlichen Literaturgeschichte in der assyrischen Zeit zu finden ist.“<sup>7</sup> Veranlasst, anders über Gott und *auch sich selbst* nachzudenken, beginnen Menschen, neue Literaturen herauszubilden. Viele traditionelle „Denkformen“<sup>8</sup>, bei denen der Gottesbezug nur indirekt herauszulesen ist – der Bereich des Rechts etwa oder der Weisheit –, werden nach und nach explizit auf Gott bezogen<sup>9</sup>. Aus diesem Grund ist die Bibel in ihrer

<sup>5</sup> BLUM, ERHARD: Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel, in: DERS., Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, FAT 69, Tübingen 2010, 281-318, 311.

<sup>6</sup> SCHMID, KONRAD: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 73.

<sup>7</sup> A. a. O. 75.

<sup>8</sup> Mit dieser, von Isaak Leo Seeligmann geprägten und von Rudolf Smend aufgegriffenen, Terminologie arbeitet JEREMIAS, JÖRG: Theologie des Alten Testaments, GAT 6, Göttingen 2015, 5-7, passim.

<sup>9</sup> Viele Forscher nennen diesen Vorgang „Theologisierung“, so z. B. SCHMID, KONRAD: Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft, ThSt.NF 7, Zürich 2013, der von „Theologisierungsprozessen in der alttestamentlichen und frühjüdischen Überlieferung“ (53) spricht. Freilich war es schon vor dem 8. Jahrhundert

vorliegenden literarischen Form „ein theologisches Buch“<sup>10</sup>. Das ist aber nur die eine Seite. Mindestens ebenso umfassend neu wird über das Menschliche – seine Vorzüge und Abgründe – nachgedacht. Natürlich haben Menschen auch schon in früheren Zeiten über sich nachgedacht, z. B. dass sie sterblich sind; dennoch spiegeln die sozialen Verwerfungen der mittleren und späteren Königszeit ein neues Problembewusstsein hinsichtlich der menschlichen Konstitution in der Welt wider. Bernd Janowski spricht in diesem Zusammenhang von der „Entdeckung des inneren Menschen“<sup>11</sup>. Die Menschen nehmen sich in den gesellschaftlichen Konflikten anders wahr und fragen sich, wie sie sich in all der Widersprüchlichkeit lebenswirklich verorten sollen.

Das bedeutet: In dem Maße wie die Verstärkung des Gottesbezugs in der Überlieferung eingesetzt hat, kam es auch zur intensiveren Auseinandersetzung mit menschlichen Grundfragen – oder, wie Erhard Blum bezogen auf den Textbereich 2 Sam 9 bis 1 Kön 2 erklärt: Die Wahrnehmung des Menschlichen ist nicht bloß die Voraussetzung der Darstellung, sondern „ihr heimlicher Gegenstand“<sup>12</sup>. Das eine bedingt das andere, sodass die Bibel zugleich ein theologisches wie ein anthropologisches Buch ist<sup>13</sup>, ein Buch, das die „Entdeckung des Menschlichen“ coram deo reflektiert. Gottes- und Menschenbilder lassen sich daher nur in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander angemessen beschreiben.<sup>14</sup> Dasselbe gilt für den engen Zusammenhang von Anthropologie und Ethik, der sich daraus ergibt, dass die hebräische Bibel „den Menschen‘ nicht als abstraktes Wesen, sondern immer als Mensch in Beziehung betrachtet“<sup>15</sup>, wie Rainer Kessler in seiner Ethik des Alten Testaments hervorhebt. „Der Mensch ist Vater oder Mutter, Tochter oder Sohn, Ehemann oder Ehefrau. Er hat eine gesellschaftliche Stellung und ist also König oder dessen Berater. Er hat eine Beziehung zur Gemeinschaft, die ihn als ‚Gerechten‘ oder als ‚Frevler‘ ausweist. Eine Anthropologie, die von diesen konkreten Bezügen absieht, ist der Weisheit fremd.“<sup>16</sup> Und man darf er-

---

v. Chr. undenkbar, sich die Welt ohne den Bezug zu Gott vorzustellen. Daher ziehe ich es mit KESSLER, Leben, 215 (wie Anm. 4), vor, einen nunmehr „starken“ Gottesbezug in den Texten wahrzunehmen, der an die Stelle eines vormals „schwachen“ Gottesbezuges getreten ist.

<sup>10</sup> RENDTORFF, ROLF: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Band 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn, 1999, 1.

<sup>11</sup> JANOWSKI, BERND: Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personenverständnis des Alten Testaments, in: DERS./SCHWÖBEL, CHRISTOPH (Hg.), Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge, Neukirchen-Vluyn 2015, 1-15, 6.

<sup>12</sup> BLUM, Anfang 312 (wie Anm. 5).

<sup>13</sup> „Was in der alten Philosophie die Frage nach Gott war, wurde im Judentum die Antwort für den in Frage gestellten Menschen.“ ADLER, LEO: Der Mensch in der Sicht der Bibel, München/Basel 1965, 19.

<sup>14</sup> Vgl. VAN OORSCHOT, JÜRGEN/WAGNER, ANDREAS (Hg.): Zum Verhältnis von Gottes- und Menschenbild, VWGTh 52, Leipzig 2018.

<sup>15</sup> KESSLER, Leben 483 (wie Anm. 4).

<sup>16</sup> Ebd. Das bedeutet für eine angemessene Verhältnisbestimmung beider wissenschaftlicher Zugangsweisen laut Kessler: „Weder geht die Anthropologie in der Ethik auf, noch lässt sich Ethik auf Anthropologie reduzieren, aber beide kommen nicht ohne den anderen Part aus.“ A. a. O. 48.

gänzen: dem Denken der Hebräischen Bibel insgesamt. Erzählende Texte stellen bezüglich der unlösbaren Zusammenhänge von Theologie, Anthropologie und Ethik einen vielversprechenden Testfall dar, denn in ihren wechselvollen Ereigniszusammenhängen „finden sich der göttliche und der menschliche Faktor nebeneinander und sogar ineinander verschlungen an ein und derselben Stelle, so daß man von einer doppelten Kausalität des Geschehens reden kann.“<sup>17</sup> Die neuere Forschung nimmt diese grundlegende Beobachtung Isac Leo Seeligmanns auf und führt sie in verschiedene Richtungen und mit unterschiedlichen Methoden weiter. Daher muss ich zunächst wenigstens kurz auf den gegenwärtigen Stand der anthropologisch ausgerichteten Exegese eingehen.

## 2 Zum Stand der anthropologischen Forschung im Blick auf das alte Israel und die alttestamentliche Exegese

### 2.1 Kultur-/Sozialanthropologie und Altes Testament

Die Frage „Was ist der Mensch?“, wie sie explizit im Alten Testament gestellt wird (Ps 8,5; 144,3; Hi 7,17; 15,14), „fügt sich [...] in eine Debatte ein, wie sie seit der Renaissance mehr und mehr geführt wurde.“<sup>18</sup> Diese Diskussion ebbt bis heute nicht ab, sondern wird in der alttestamentlichen Wissenschaft wie in ihren Nachbardisziplinen lebhaft fortgesetzt. Sie hat sich in der letzten Dekade sogar merklich intensiviert, wie anhand des Erscheinens zahlreicher neuerer Sammelwerke, Tagungsbände und Einzelpublikationen zum Thema abzulesen ist.<sup>19</sup> Eine wichtige Stoßrichtung hierbei besteht darin, sich noch stärker als bisher vom Paradigma einer philosophisch ausgerichteten Anthropologie zu lö-

<sup>17</sup> SEELIGMANN, ISAC LEO: Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken, in: DERS., Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel, mit einem Beitrag von Rudolf Smend, hg. v. Erhard Blum, FAT 41, Tübingen 2004 (Erstveröffentlichung 1963), 137-159, 137 f.

<sup>18</sup> VAN OORTSCHOT, JÜRGEN: Der Mensch im Gefüge der Welten, in: DERS. (Hg.), Mensch, Themen der Theologie 11, Tübingen 2018, 1.

<sup>19</sup> Vgl. WAGNER, ANDREAS (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, Göttingen 2009; JANOWSKI, BERND/LIESS, KATHRIN (Hg.): Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, HBS 59, Freiburg i. Br. 2009; FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, Quaestiones Disputatae 237, Freiburg i. Br. 2010; BERLEJUNG, ANGELIKA/DIETRICH, JAN/QUACK, JOACHIM F. (Hg.): Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient, ORA 9, Tübingen 2012; JANOWSKI, BERND (Hg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012; STAUBLI, THOMAS/SCHROER, SILVIA: Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014; VAN OORSCHOT, JÜRGEN/WAGNER, ANDREAS (Hg.): Anthropologie(n) des Alten Testaments, VWGTh 42, Leipzig 2015; WAGNER, ANDREAS/VAN OORSCHOT, JÜRGEN (Hg.): Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments, VWGTh 48, Leipzig 2017.

sen.<sup>20</sup> Einerseits methodisch: Unter Aufnahme kultur- und sozialanthropologischer Perspektiven wird nicht länger gefragt, „was ist *der* Mensch?“, und „was ist *das* dazu passende Menschenbild?“ – es geht vielmehr um die Menschen im Plural, um viele unterschiedliche anthropologische Konzepte und um die Frage, wie sie in der hebräischen Bibel ihren Niederschlag gefunden haben. Manche Forscher verzichten dabei bewusst auf eine systematisierende Darstellung, wie z. B. Silvia Schroer und Thomas Staubli in ihrem Kompendium „Menschenbilder der Bibel“ (wenn man so will ebenfalls eine Art „Galerie“, die das Menschliche unter verschiedenen anthropologischen Aspekten präsentiert). Andere suchen durch die Vielfalt hindurch nach verbindenden anthropologischen Konstanten, die Bernd Janowski „im Axiom der Geschöpflichkeit“, dem „Prinzip der Gerechtigkeit“ und der „Erfahrung der Endlichkeit“ erkennt<sup>21</sup>. Der Paradigmenwechsel ist aber nicht allein an die Methode geknüpft, sondern auch an den Gegenstand. Denn nicht nur Texte, in denen der Mensch *explizit* zum Thema wird (wie zumeist in den Psalmen), kommen als Quelle der Anthropologie infrage, sondern auch solche, in denen *implizit* von Menschen die Rede ist<sup>22</sup> – also vornehmlich erzählende Texte, auf die sich hier mein Interesse richtet.

## 2.2 Konstellative Anthropologie in erzählenden Texten

Hierbei knüpfe ich an neuere Forschungsperspektiven an, bei denen narratologische und anthropologische Fragerichtungen aufeinander bezogen werden. So geht beispielsweise Andrea Beyer in einem Aufsatz an drei Erzählungen entlang (der Josefsnovelle, den Murrgeschichten und der Geschichte von Hannah in 1 Sam 1) und erkennt „an der Profilierung ihrer Figuren, dem Erzählverlauf und seiner Dynamik, mit Wertungen und Idealen oder der Darstellung paradigmatischer Sachverhalte implizit anthropologische Positionierungen“<sup>23</sup>, die zu weiterer Forschung in diesem Bereich anregen.

Ein solcher Vorstoß sucht das durch den Ägyptologen Jan Assmann<sup>24</sup> etablierte Konzept der „konstellativen Anthropologie“, das bisher im Bereich der

<sup>20</sup> So bereits WOLFF, HANS WALTER: Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben v. Bernd Janowski, Gütersloh 2010, der methodologisch mithilfe einer anthropologischen Sprachlehre den Weg bahnte, das dichotomische Menschenbild, das den Texten meist von außen übergestülpt wurde, zu überwinden. Zur Kritik eines anthropologischen Ansatzes (allein) von der Sprache her vgl. VAN OORSCHOT, JÜRGEN: Aspekte impliziter Anthropologien im Alten Testament, in: DERS., Mensch 17-23 (wie Anm. 18).

<sup>21</sup> JANOWSKI, BERND: Anthropologie des Alten Testaments, Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, ThLZ 139 (2014) 5, 552.

<sup>22</sup> Laut VAN OORSCHOT, Aspekte 17 (wie Anm. 20), gilt für die alttestamentlichen Texte ganz generell, dass „sich unterschiedliche Menschenbilder meist implizit“ in ihnen wiederfinden.

<sup>23</sup> BEYER, ANDREA: Vom Menschen erzählen. Implizite und explizite anthropologische Aspekte in narrativen Texten, in: VAN OORSCHOT/WAGNER (Hg.), Anthropologie(n) 265-277, 266 (wie Anm. 19).

<sup>24</sup> Vgl. ASSMANN, JAN: Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten, in: JANOWSKI, Der ganze Mensch 35-56 (wie Anm. 19). „Dabei zeigt sich“, so Assmann, „dass der

alttestamentlichen Wissenschaft vornehmlich auf weisheitliche Texte bzw. die Psalmen angewendet wurde<sup>25</sup>, auf narrative Texte zu übertragen. Ilse Müllner sieht dafür drei Ebenen: 1. Die Figurenkonstellation, denn „[d]ie Figur wird nicht isoliert gesehen, sondern immer als Teil eines Beziehungsnetzes verstanden“<sup>26</sup>. Dieses Netz wiederum spiegelt sich 2. in kollektiven Subjekten wider. 3. schließlich – und das scheint mir ein bedeutender Aspekt zu sein – werden Figuren laut Müllner nicht nur durch ihre individuellen Eigenschaften oder ihre Handlungsweisen charakterisiert, „sondern auch *aneinander* profiliert“<sup>27</sup>. Das heißt, eine Hauptfigur – z. B. David – gewinnt ihre Kontur in der Konstellation mit weiteren Nebenfiguren. Gerade solche Nebenfiguren spielen in den Samuelbüchern eine unverzichtbare Rolle. Walter Dietrich hat diesbezüglich einen umfassenden Sammelband<sup>28</sup> herausgegeben, in dem es dann um solche Nebenfiguren geht, also z. B. Nathan, Ahitofel, Rizpa und ähnliche. Für wichtig halte ich, dass wir in den Samuelbüchern auch eine ganze Reihe *namenloser* Personen finden, die obendrein entscheidende Handlungen vollziehen oder theologische Spitzenaussagen treffen – also in den Worten von Andrea Beyer paradigmatische Sachverhalte vorführen. Könnte es daher sein, dass gerade diesen namenlosen Figuren für die „Entdeckung des Menschlichen“ exemplarische Bedeutung zukommt, insbesondere deshalb, weil sie gar nicht *nebenbei* erscheinen, sondern ohne sie die Handlungsfolge unterbrochen wäre?

### 2.3 Die Korrelation zwischen Textexegese und Ikonographie

Ein weiterer inderdisziplinärer Ansatz, der dazu dient, das anthropologische Profil erzählender Texte auszuloten, besteht in der methodischen Korrelation zwischen biblischen Texten und ikonographischem Material. Das Verhältnis von Texten (nicht nur erzählenden) zu Bildern wird in der Forschung lebhaft diskutiert, seit die Ikonographie sich als selbstständige Disziplin unter dem prägenden Einfluss Othmar Keels in der religions- und kulturgeschichtlichen Forschung zum alten Israel etabliert hat. Methodologisch ist dabei die Frage, wie genau Bilder mit Texten in Bezug gesetzt werden können, noch nicht zu Ende

---

Begriff der Konstellation in einem doppelten Sinn zu verstehen ist, der sich aus der ägyptischen Unterscheidung zwischen einer Sozialsphäre und einer Leibsphäre ergibt. Einerseits bedeutet Leben die Eingebundenheit in soziale Konstellationen, andererseits wird aber auch die Person selbst als eine konstellierte Vielheit gedacht“, a. a. O. 41.

<sup>25</sup> Explizit wendet JANOWSKI, BERND: Streitgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 51 f., das Konzept Assmanns von „Leibsphäre und Sozialsphäre“ bzw. „Körperbild und Sozialstruktur“ auf die alttestamentlichen Psalmen an.

<sup>26</sup> MÜLLNER, ILSE: Die Samuelbücher – Gott in Menschen, Tieren und Dingen erzählen, in: EISEN, UTE E./MÜLLNER, ILSE (Hg.), Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen, HBS 82, Freiburg i. Br. 2016, 88-123, 92.

<sup>27</sup> Ebd. (Hervorheb. D. S.).

<sup>28</sup> Vgl. DIETRICH, WALTER (Hg.): Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch, OBO 249, Freiburg (CH)/Göttingen 2011.

diskutiert. Vergleicht man beispielsweise bestimmte Darstellungen von Menschen, die in Palästina auf Siegeln oder Wänden hinterlassen wurden, mit Texten aus der mutmaßlich gleichen zeitlichen Epoche, findet man nirgends ein mit einer bestimmten anthropologischen Konstellation in einem Text identisches Abziehbild. Die meisten dieser Bilder, wie z. B. die skizzenhaften Darstellungen von Menschen auf Tonkrügen aus Kuntillet ‘Ağrūd, gehorchen einem „ideal-typischen Menschenkonzept“<sup>29</sup>, das gerade kein Interesse an individuellen Persönlichkeitsprofilen zeigt. Erzählende Texte präsentieren zwar in gewisser Weise ebenfalls Idealgestalten; insofern diese konkreten Personen jedoch in einen Handlungsrahmen eingebettet sind, lassen sie eine besondere Charakteristik erkennen, die sie von anderen Protagonisten abhebt. Die Differenz zwischen idealtypischen Menschendarstellungen und gebrochen idealisiert portraitierten Rollenträgern könnte man einen Glücksfall für die Kulturanthropologie nennen. Da schriftliche *Texte* allein „keine unmittelbaren Quellen für Personenkonzepte, Menschenbilder oder Mentalitäten der Menschen im alten Israel“<sup>30</sup> darstellen, möchte ich im Folgenden an einem konkreten Beispiel zu zeigen versuchen, dass die plastischen oder flächigen Bilder mehr oder weniger den mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund zeigen, der mit seiner Betonung des Idealen über eine längere Dauer Bestand hat und sich nur sehr zögerlich verändert, während ein konkreter, in diesem Fall erzählender Text auf geprägte Motive und Vorstellungen eingeht, sie aufnimmt und in eine bestimmte Richtung umdeutet.

Zusammenfassend halte ich fest: Kulturanthropologische Ergebnisse und literaturwissenschaftliche Perspektiven lassen sich auch im Bereich der erzählenden Texte der hebräischen Bibel miteinander verbinden. Zurück zum Text, um den es thematisch gehen soll!

### 3 Menschenbilder im Wandel in 2 Sam 9 – 1 Kön 2

Es gäbe eine Fülle von Szenen, anhand derer man anthropologische Aspekte in den erzählenden Texten der hebräischen Bibel nachzeichnen könnte. Ich konzentriere mich auf den Abschnitt 2 Sam 9 bis 1 Kön 2, der in der Forschung im Gefolge der mittlerweile als klassisch zu bezeichnenden These Leonhard Rosts zumeist als Thronfolgegeschichte bezeichnet wird<sup>31</sup>, auch wenn diese These inzwischen zugunsten einer kaum zu überblickenden Fülle von Nachfolgethesen praktisch aufgegeben worden ist. Die Wahl dieses Erzählabschnitts erfolgt daher in erster Linie aus pragmatischen Gründen. Im Rahmen dieser Skizze ist es

<sup>29</sup> WAGNER, ANDREAS: Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung von der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2019, 81.

<sup>30</sup> GRUND-WITTENBERG, ALEXANDRA: Kulturanthropologie und Altes Testament. Stand und Perspektiven der Forschung, ThLZ 141 (2016), Sp. 873-886, 883.

<sup>31</sup> Vgl. ROST, LEONHARD: Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, BWANT 42, 1926.

natürlich unmöglich, die ganze Bandbreite anthropologischer Fragestellungen dieses weiten Erzählbogens darzustellen. Es wäre auch verfehlt, den alles entscheidenden Schlüssel zu benennen, der die Tür zur anthropologischen Welt dieser Texte aufschließt. Das funktioniert schon deshalb nicht, weil sie menschliche Ambiguitäten reflektieren, die man nicht auf den Begriff bringen kann und darf. Will man stattdessen mit anthropologischen Konstanten arbeiten, sollten diese entsprechend flexibel gehandhabt werden. Ich fokussiere mich im Folgenden auf zwei der drei Grunderfahrungen, die Bernd Janowski „Erfahrung der Endlichkeit“ und „Prinzip der Gerechtigkeit“<sup>32</sup> nennt. Dass auch diese sich durch die Sozial- und Mentalitätsgeschichte ziehenden Konstanten Erfahrungen im *Wandel*<sup>33</sup> sind und wir bestimmte Veränderungen in der Einstellung zu diesen Erfahrungen beobachten können, möchte ich anhand von je zwei entgegengesetzten Spannungspolen der Erzählung zu zeigen versuchen: Nämlich zum einen an der Spannung zwischen *Tod und Leben* und zum anderen an jener zwischen *Schuld und Neubeginn*.

### 3.1 Die sich wandelnde „Erfahrung der Endlichkeit“

Bekanntlich gibt es in der Vorstellung des alten Israel überhaupt keine markant vorgestellte Trennlinie zwischen dem Bereich des Todes und des Lebens. Bereits mitten im Leben erfahren Menschen ihre Endlichkeit, wenn sie aus dem Netz der sozialen Bindungen herausfallen, zum Beispiel in Wechselbeziehung zu Krankheit, Armut oder feindlicher Bedrohung. Die Frage, ob Menschen, die in dieser Weise dem Tod ausgesetzt sind, noch eine Zukunft haben, ist in dem hier zu behandelnden Erzählwerk virulent. Das wird an mehreren Stellen deutlich und zieht sich wie ein roter Faden durch den gesamten Textbereich. Ich reiße vorweg zwei kurze Beobachtungen nur an:

Gleich in 2 Sam 9 kommt die Frage der Endlichkeit zur Sprache, als sich Mefiboschet, der Sohn Jonathans und Enkel Sauls, gegenüber David als „toten Hund“ (2 Sam 9,8) bezeichnet, der nach dem Untergang des saulidischen Königtums eigentlich kein Recht auf Leben hat, doch dann von David privilegiert behandelt wird. Das gleiche Motiv des „toten Hundes“ begegnet verbunden mit dem Sauliden Schimi erneut (2 Sam 16,9). Beide, Mefiboschet und Schimi, werden ein zweites Mal von David begnadigt (2 Sam 19,17-31), nur am Ende der Geschichte findet letzterer schließlich doch den Tod (1 Kön 2,46). In der Frage, ob ein quasi lebendig Toter noch eine Chance auf Leben hat, könnte man geradezu die konzeptionelle Klammer des gesamten hier zu besprechenden Textab-

<sup>32</sup> S. o., Anm. 21. Die dritte Konstante, von Janowski als „Axiom der Geschöpflichkeit“ bezeichnet, bleibt in diesem Beitrag unberücksichtigt.

<sup>33</sup> Mit diesem Begriff spiele ich auf den Entwurf einer Theologie des Alten Testaments von HARTENSTEIN, FRIEDHELM: *JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments*, ThLZ 137 (2012), 3-20, an.

schnittes sehen: „The greater whole II Sam. 9-10 + I Kings 1-2 begins by giving life to ‚the dead dog‘ Mephibosheth and ends by taking life away from ‚the dead dog‘ Shimei.“<sup>34</sup> Dass sich die Menschen gegen das unausweichliche Schicksal des Todes zu wehren scheinen, zeigt sich auch an einem sensibleren Umgang mit dem Körper von Toten. Der tote Körper verdient in der palästinischen Kulturgeschichte von jeher einen besonderen Respekt, nunmehr aber auch in Situationen, die als besonders herausfordernd erlebt wurden, namentlich in kriegerischen Konflikten. Dafür gibt es gleich zwei Belege: Einmal das Verhalten der Rizpa, welche die nicht bestatteten Leichname ihrer getöteten Söhne notdürftig bedeckt und so zur „Toralehrerin für David“<sup>35</sup> wird (2 Sam 21, 10-14). Ähnlich liegen die Dinge beim Verhalten eines namenlosen Soldaten Davids. Als Joab bei der Verfolgung Schebas seinen Konkurrenten um die Anführung des Heeres Amasa ersticht und einfach auf dem Weg liegen lässt (2 Sam 20, 12), bleibt die Truppe schweigend stehen und „bremst“ sozusagen den Handlungsfortgang aus. Erst als der besagte Krieger den Ermordeten notdürftig mit Kleidern bedeckt, kann die Geschichte weitergehen. Man kann nicht einfach „über Leichen gehen“ – hier scheint ein sensibleres Bewusstsein im Umgang mit der oft gnadenlosen Realität der Gewalt zu entstehen.<sup>36</sup>

Ich gehe nun auf ein bestimmtes Beispiel aus dem Komplex des Abschalom-aufstands ausführlicher ein, um diesen Bewusstseinswandel im Umgang mit dem Todesgeschick zu verdeutlichen (2 Sam 13-14): Nachdem Abschalom von der Vergewaltigung seiner Schwester Tamar durch ihren Halbbruder Amnon erfährt, lässt er Amnon töten und flieht ins Exil (2 Sam 13). Als David nach drei Jahren um seinen Sohn Amnon ausgetrauert hat, hadert er damit, Abschalom an den Hof zurückkommen zu lassen. Sein Heerführer Joab bemerkt die Unentschlossenheit des Königs und greift zu einem Trick: Er engagiert eine „weise Frau“ (אִשָּׁה חַכְמָה) 2 Sam 14, 2), die dem König eine scheinbar persönliche, doch in Wahrheit frei konstruierte Geschichte erzählt. Sie habe zu befürchten, dass ihr einziger Sohn der Blutrache zum Opfer falle und sie dann völlig mittellos dastünde. In mehreren Anläufen versichert sie sich der Unterstützung des Königs in diesem Fall, bevor sie dann – ohne den Namen Abschalom zu erwähnen – fragt, warum der König nicht den Verstoßenen zurückholen wolle. Dieses er-

<sup>34</sup> FOKKELMAN, JAN P.: Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full Interpretation based on stylistic and structural Analyses, Volume I, King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2), Assen 1981, 415f.

<sup>35</sup> METZLER, LUISE: Das Recht Gestorbener. Rizpa als Toralehrerin für David, Theologische Frauenforschung in Europa 28, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2015.

<sup>36</sup> Möglicherweise ist diese Sensibilität auch eine Reaktion auf die zunehmende Konfrontation mit Kriegsgewalt, wie sie unter der Brutalität des assyrischen Imperialismus ab dem 8. Jh. v. Chr. in Israel erfahren wurde. Denn Tote zu bestatten war an und für sich seit dem Neolithikum eine Selbstverständlichkeit. Auch das Gesetz in Dtn 21, 22 f., das die Beisetzung von zur Strafe Getöteten vorschreibt, bezieht sich auf Fälle, bei denen es nicht um natürliche Todesursachen geht.

weiterte Anliegen begründet sie mit einer anthropologisch-theologischen Spitzenaussage:

*Ja, sterben wir auch den Tod,  
und sind wie Wasser ausgegossen auf die Erde,  
das nicht wieder aufgesammelt wird,  
so hebt doch JHWH nicht (einfach) hinweg ein Leben,  
sondern plant Pläne,  
dass nicht verstoßen sei vor ihm der Verstoßene.*

כִּי־מוֹת נָמוֹת  
וְכַמִּים הַנְּגָרִים אֶרְצָה  
אֲשֶׁר לֹא יֵאָסֵפוּ  
וְלֹא־יִשָּׂא אֱלֹהִים נַפְשׁוֹ  
וְחָשַׁב מַחְשְׁבוֹת  
לְבַלְתִּי יִדָּח מִמֶּנּוּ נֶדָּח

Dieser Satz in 2 Sam 14, 14 zeigt sehr klar eine anthropologische Konstante – hier „die Erfahrung der Endlichkeit“ – im Wandel. Menschen erfahren sich als zerbrechlich und endlich. Dennoch gibt es dabei auch die Hoffnung, diesen Zwang zu durchbrechen. Eine Rückkehr ins Leben.

Dieser Einstellungswandel lässt sich im Gespräch mit der ikonographischen Exegese noch eingehender beschreiben: Thomas Staubli hat in einem sehr leistungswerten Beitrag aufgezeigt, welche erweiterte Perspektive die Ikonographie auf die Frage „Was ist der Mensch?“ geben kann, nämlich: „ein zerbrechliches Gefäß“<sup>37</sup>. Die Hinfälligkeit des Menschen vorgestellt im Bild anthropomorph gestalteter Tonfiguren ist ein sehr altes Motiv, wie Staubli an vielen Artefakten zeigen kann. Unter anderem verweist Staubli auf einen Tonkrug aus der Zeit des 7./6. Jh. v. Chr. (s. Abb., S. 65).

Da der Krug in einem heiligen Bezirk gefunden wurde, geht Staubli davon aus, dass es sich um eine Beterfigur handelt, wie wir sie schon aus den alten sumerischen Heiligtümern des 3. Jt. v. Chr. kennen. Überhaupt „bezeugen die Funde von Horvat Qidmit eindrücklich das Beharrungsvermögen traditioneller ‚kanaanäischer‘ Religion in einer peripheren Region wie Edom.“<sup>38</sup> Die Fertigung der Figur aus Ton könnte dabei die Zerbrechlichkeit des Menschen andeuten – im Gegensatz zu anthropomorphen, steinernen und damit sehr stabilen Götterstatuen. Darum geht Staubli davon aus, „dass die Selbstdarstellung des Menschen aus fragilem Ton einen intendierten Sinn hatte.“<sup>39</sup> Auch wenn der Vergleich zwischen geformtem Ton und menschlicher Zerbrechlichkeit „nahe liegend“<sup>40</sup> ist, fällt doch auf, dass an zentralen Stellen des Alten Testaments dieses offenbar gängige Bild bereits subtil unterlaufen wird. Offensichtlich konnte

<sup>37</sup> STAUBLI, THOMAS: Ikonographische Quellen als Grundlagenmaterial für die Rekonstruktion anthropologischer Themen der Südlevante, in: VAN OORSCHOT/WAGNER (Hg.), *Anthropologie(n)* 241-264, 258 (wie Anm. 19).

<sup>38</sup> KEEL, OTHMAR/UEHLINGER, CHRISTOPH: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg (CH), 2010, 442.

<sup>39</sup> STAUBLI, Ikonographische Quellen 260 (wie Anm. 37). Hier kann man auch auf die Lehre des Amenemope verweisen, TUAT III/2, 247: „Der Mensch, das ist Lehm und Stroh; der Gott ist sein Töpfer. Er zerstört, er formt täglich ...“.

<sup>40</sup> STAUBLI ebd.

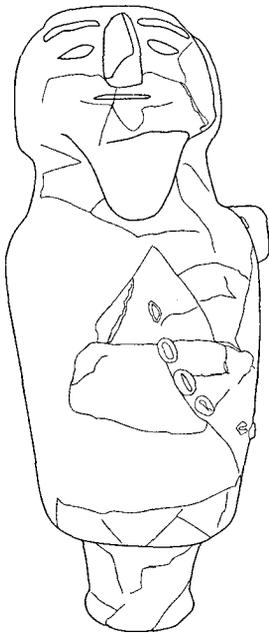


Abb.: Anthropomorph gestalteter Tonkrug (als Beterfigur gedeutet) aus Horvat Qitmit (Negev, östlich von Beer-scheba), ca. 7./6. Jh. v. Chr.; Israel-Museum, Jerusalem. Umzeichnung: Benedikt Exner (© 2017).

mit der Analogie des Tonkruges die Vergänglichkeit des Menschen noch nicht hinreichend drastisch verdeutlicht werden. Die Paradiesgeschichte Gen 2-3 jedenfalls verbindet die in der Schöpfung angelegte Sterblichkeit des Menschen mit dem Ausdruck „Staub“ (hebr. עָפָר Gen 3, 19). „Die Wahl dieses Begriffes durchbricht [...] das hier gewählte Töpferbild“<sup>41</sup>. Indem die Texte das konventionelle Bild also einerseits aufgreifen und andererseits übermalen, wird Hinfälligkeit noch drastischer metaphorisiert. Sie verbindet sich überdies gut mit der in biblischen Texten zum Ausdruck kommenden Emotion, „dass er [sc. der Mensch] sich im geschwächten Zustand wie hingeschüttetes Wasser empfindet (Ps 22, 15)“<sup>42</sup>. Dabei greift Staubli – neben der bekannten Stelle aus Ps 22 – auch jene Bibelstelle auf, in der die „weise Frau aus Tekoa“ von der Hinfälligkeit des Menschen spricht. Auch darin könnte man noch einmal eine Steigerung der ansonsten gängigen Erfahrung der Hinfälligkeit sehen. 2 Sam 14, 14 geht diesbezüglich allerdings noch einen Schritt weiter – oder, bildlich gesagt, einen Schritt zur Seite. Die radikale Hinfälligkeit des Menschen wird auch in den Worten der weisen Frau *vorausgesetzt*, doch es besteht gleichsam Hoffnung auf Leben und auf die Chance, die zwangsläufige Logik von Tun und Ergehen zu durchbrechen. Der Satz wird weitergeführt: Auch wenn Menschen dem Tod ausgeliefert sind,

<sup>41</sup> VAN OORSCHOT, Aspekte 48 (wie Anm. 20).

<sup>42</sup> STAUBLI/SCHRÖER, Menschenbilder 471 (wie Anm. 19).

„so hebt doch JHWH nicht (einfach) hinweg ein Leben, sondern plant Pläne, dass nicht verstoßen sei vor ihm der Verstoßene“.

Die Rede der Frau enthält eine zugleich anthropologische und theologische Aussage. Statt die Menschen ihrem Todesschicksal zu überlassen, will Gott die Verstoßenen zurück in die Gemeinschaft integrieren. Im Erzählkontext der langen Rede der namenlosen Frau – überhaupt eine der längsten zusammenhängenden Reden in der hebräischen Bibel – ist das natürlich eine Anspielung auf Abschalom, der ins Exil fliehen musste. Im Blick auf die Leserinnen und Leser ist es aber auch eine Perspektive, in der sich all diejenigen wiederfinden sollen, die mit kontingenten Erfahrungen des drohenden Scheiterns oder der Frage, wie man nach dem Scheitern weitermachen kann, ringen. In diesem Zusammenhang kann man auf zahlreiche Belegstellen verweisen, bei denen von der Rückkehr der *Verstoßenen* (גֵּרִים) die Rede ist, z. B. auf Jer 30, 17: „Ja, ich will überziehen heilende Haut für dich und dich von deinen Wunden heilen, Spruch JHWHs, denn sie nennen dich Verstoßene“ – Zion ist gemeint – „niemand ist da, der nach ihr fragt“, oder Ez 34, 16, vgl. Jes 11, 12; 16, 3 f.; 27, 13; 56, 8. Für diese Gottesbeschreibung werden aber nun an dieser Stelle aus 2 Sam 14, 14 gezielt anthropologische Begrifflichkeiten verwendet, um Gottes Handeln zu charakterisieren. Der Ausdruck im Stil der *figura etymologica* מְשֻׁבוֹת הַשָּׁב מִן־שְׁבוֹת, „Pläne planen“ ist nämlich gerade keiner, der nur für Gott reserviert ist (anders als das Verb בָּרָא „schaffen“, das es in der hebräischen Bibel nur mit Gott als Subjekt gibt), sondern bezieht sich an vielen Stellen auf die Pläne von *Menschen*. Es kann die Kunstfertigkeit von Menschen meinen (vgl. ebenfalls mit *fig. etym.* Ex 31, 4; 35, 32), es kann sich aber auch auf das falsche und verwerfliche Planen der Gewaltmenschen beziehen (Ps 10, 2). Gott wird nun also als derjenige angesprochen, der das Planen der Menschen transzendiert. Sein ganzes Ansinnen richtet sich darauf, die Totgesagten zurück ins Leben zu holen und Menschen eine zweite Chance zu geben. Genau diese Hoffnung kommt hier zu Bewusstsein; und zwar nicht in Form einer philosophischen Abstraktion, sondern im Modus der erzählenden Anthropologie.

Nun würde man natürlich erwarten, dass dieser anthropologisch-theologische Anspruch auch erzählerisch eingelöst wird, quasi als Demonstration seiner lebenspraktischen Evidenz. Liest man die Geschichte weiter, geschieht dies – nur zum Teil. David lässt sich überzeugen und gewährt Abschalom die Rückkehr nach Jerusalem. Doch sehen will David den „verlorenen Sohn“ lange Zeit nicht (2 Sam 14, 28). Eine fatale Fehlentscheidung, die ausschlaggebend ist für den späteren Aufstand gegen David. Die anthropologische Aussage aus 2 Sam 14, 14 etabliert also nicht ihrerseits ein neues anthropologisches Ideal, das das grundlegende Axiom der Hinfälligkeit ablöst. Vielmehr bricht sich die Aussage sozusagen noch einmal am erzählerischen Duktus. Will man gleichwohl von Anthropolgie (von einer Lehre des Menschen) sprechen, wie soll man sie deuten? Man könnte sagen, David ist bestenfalls ein halb gutes Vorbild: Wer den Rat der Frau beherzigen will, ist herausgefordert konsequenter zu entscheiden. Man kann aber auch die Perspektive Abschaloms einnehmen und die Geschichte als

Protest gegen das Schicksal des Todes lesen, als Widerstand gegen die soziale Ausgrenzung durch die dazu Mächtigen. Der Text ist also offen für unterschiedliche Lesarten vor dem Hintergrund divergierender Erfahrungen im Blick auf die menschliche Endlichkeit.

#### 4 Das sich wandelnde „Prinzip der Gerechtigkeit“

Die zweite spannungsreiche Polarität zeigt sich im Ringen der biblischen Tradenten mit jener anthropologischen Konstante, die Janowski das „Prinzip der Gerechtigkeit“ nennt. Auch dieses Prinzip ist im Wandel begriffen. In der Davidgeschichte geht es dabei um die zentrale Frage, wie angesichts menschlichen Versagens und tiefgreifender Schuld ein Neuanfang möglich ist. In meinem Fokus steht der folgende Satz, der dem aus Jerusalem fliehenden König David in den Mund gelegt wird (2 Sam 16, 12):

*Vielleicht sieht JHWH mein Elend (an),  
so dass JHWH mir Gutes/Glück/Wohlergehen bringt,  
anstelle seines Fluchens an diesem Tag.*

אולי יראה יהוה בעוני  
והשיב יהוה לי טובה  
תחת קללתו היום הזה<sup>43</sup>

David bezieht sich auf das Fluchen Schimis, einem Angehörigen der Sippe Sauls, der ihn wüst beschimpft und verflucht, als David aus Jerusalem flieht, um sich vor Absalom in Sicherheit zu bringen. Schimi nennt David einen *איש הבליעל*, d. h. einen skrupellosen, zutiefst unmoralischen, bösen Mann – interessanterweise die gleiche Bezeichnung, die der Israelit Nabal bekommt (1 Sam 25, 17), der sich Davids erpresserischen Methoden nicht beugen will. Hier zeigt sich spiegelbildlich der Auf- und Abstieg Davids, vom mutigen Kämpfer hin zu einem schwachen, sündhaften und auch bedrohten König. Und gerade in diesen beiden Seiten Davids sollen sich die Rezipienten der Geschichte wiedererkennen und fragen: Kehrt sich nun das Schicksal Davids endgültig um? Trifft ihn nun doch die Schuld am Niedergang des Hauses Sauls, von der die Erzähler der sog. Aufstiegsgeschichte (also 1 Sam 16 bis 2 Sam 5) versuchen, ihn so aufwändig fern zu halten? Die Antwort ist nicht eindeutig, und das spricht David selbst aus: „*Vielleicht sieht JHWH mein Elend (an), so dass JHWH mir Gutes/Glück/Wohlergehen bringt, anstelle seines Fluchens an diesem Tag.*“

Ich folge hier mit den meisten Auslegern an der Stelle des von den Masoreten gekennzeichneten Ketiv-/Qere-Problems der Lesart der LXX, die ταπεινώσει μου „meine Erniedrigung“ übersetzt – und vielleicht auf einem alternativen hebr. Text aufbaut<sup>44</sup>. Also nicht: Gott sieht mein *Unrecht* an, sondern mein *Elend*. Dass

<sup>43</sup> Ketiv-/Qere-Problem. Lies mit LXX ταπεινώσει μου = בעוניי. Zur Erklärung s. weiter unten.

<sup>44</sup> Das „Elend ansehen“ kann sowohl mit der Partikel אַ konstruiert sein (z. B. Gen 29, 32; 1 Sam 1, 11), als auch mit nota accusativa (z. B. Ex 3, 7). Vom Konsonantenbestand her wäre aber auch Ps 31, 11 eine legitime Bestätigung des masoretischen Textes: בעוניי = „mein Unrecht/meine Schuld.“

Gott das Leid des Einzelnen wie des Volkes sieht, also hinsieht, um es zu wenden, ist gängige Tradition. Sie gehört, wie allgemein bekannt, fest zur Exodusgeschichte (Gott sieht die Not der Israeliten in Ägypten, Ex 3, 7) wie zur Wendung der Not des Einzelnen (vgl. Gen 29, 32 u. ö.). In den (späteren) Psalmen weitet sich der Elendsbegriff ins Allgemeine und verbindet sich an einigen Stellen mit der Bedeutung der Demut gegenüber Gott.<sup>45</sup> JHWH sieht das Elend, die Not des *exemplarischen* Armen an. Das muss auch so sein, denn ansonsten bestünde keine Möglichkeit, sich in den Texten mit der eigenen konkreten Not wiederzufinden.

Die breite Bedeutungspalette des Elends wird an dieser Stelle der Davidgeschichte aufgegriffen und interpretiert den vom Fluch bedrohten König. Schaut man das Umfeld des Textes genauer an, hebt David an dieser Stelle nämlich schon zum zweiten Mal an, das Fluchen Schimis zu ertragen und ihn daraufhin nicht mit dem Tode zu bestrafen. Eigentlich ist Schimi jetzt ebenfalls „ein toter Hund“ – jedenfalls in den Augen des Heerführers Abischai, der ihn für sein Fluchen sogleich töten will. Dagegen interveniert David – und das gleich in zwei Redeeinheiten. Das könnte entweder auf eine Nachinterpretation hindeuten<sup>46</sup> oder auf eine vom Erzähler intendierte Spannung<sup>47</sup>. Davids Elend jedenfalls ist verbunden mit dem Vorwurf, am Untergang des Hauses Sauls schuldig zu sein. Eine Schuld, die noch nicht abgetragen ist und darum als Fluch ausgesprochen wird. Die Frage steht also im Raum, ob auch der Untergang des Hauses Davids zwingend ist, oder ob es noch eine zweite Chance verdient.<sup>48</sup> Die Antwort heißt: vielleicht!

Mithilfe dieses Signalwortes, „vielleicht“ (יִשְׁכַּח), berührt sich die Rede Davids mit prophetischem Sprachgebrauch, wie das Beispiel aus dem Zefanjauch zeigt (Zef 2, 3). Es kombiniert das Thema Not und Schuld. Eben genau jene Forderung, die bei Zefanja an die „Elenden“ bzw. „Demütigen“ gestellt wird („Sucht JHWH, alle Elenden des Landes, die ihr sein Recht verfolgt, sucht Gerechtigkeit, sucht Demut, *vielleicht* werdet ihr geschützt am Tage des Zorns JHWHs“ – Zef 2, 3), wird im Plädoyer Davids in der 1. Person aufgenommen. Somit stellt sich David als ein im weitesten Sinn „Elender“ dar, der nur in dieser Haltung hoffen darf, dass es für ihn – vielleicht – eine Rückkehr gibt. Die Garantie hat er nicht.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Vgl. zu dieser Tendenz: SAGER, DIRK: Polyphonie des Elends. Psalm 9/10 im konzeptionellen Diskurs und literarischen Kontext, FAT II 21, Tübingen 2006, 109.111.115.130.140.229.

<sup>46</sup> So STOEBE, HANS JOACHIM: Das zweite Buch Samuelis, KAT VIII 2, Gütersloh 1994, 379.

<sup>47</sup> Vgl. STOLZ, FRITZ: Das erste und zweite Buch Samuel, ZBK.AT 9, Zürich 1981, 257.

<sup>48</sup> Die Erhaltung der Machtbasis der Davididen ist laut Klaus-Peter Adam die Sinnlinie, auf der die vordr. Rahmung des Absalomaufstands liegt. Vgl. ADAM, KLAUS-PETER: Motivik, Figuren und Konzeption der Erzählung vom Absalomaufstand, in: GERTZ, JAN-CHRISTIAN/WITTE, MARKUS (Hg.): Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, BZAW 365, Berlin / Boston 2006, 183-211, 186-192.

<sup>49</sup> Ob 2 Sam 16, 12 von Zef 2, 3 literarisch abhängig ist (und damit ein [spät]nachexilisch zu qualifizierendes Stück, vgl. RUDNIG, THILO ALEXANDER: Davids Thron. Redaktionsgeschichtliche Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids, BZAW 358, Berlin/New York 2006. Rudnig sieht 2 Sam 16, 12 als Teil einer mehrstufigen Theodizee-Redaktion an. Mit ihr ordne-

Auch in anderen prophetischen Schriften hören wir von dieser zaghaften Hoffnung, z. B. im Amos- oder im Jonabuch<sup>50</sup>. David nimmt also die geforderte demütige Haltung ein, indem er das Fluchen Schimis über sich ergehen lässt. Was heißt das nun anthropologisch im Duktus der Erzählung?

Die Leserinnen und Leser erfahren bald, wie David tatsächlich aus seinem eigenen „Exil“ wieder nach Jerusalem zurückkehrt (2 Sam 19, 10-20, 3). Die Komödie hätte ihr glückliches Ziel erreicht. Aber genauso wenig wie sich am Ende der Hiobgeschichte das Hiobproblem erledigt hat, ist hier das Problem Davids gelöst. Denn die Selbstdemütigung Davids reibt sich mit seinem Verhalten im weiteren Handlungsverlauf, auf den ich hier kurz eingehe: Bei der Rückkehr nach Jerusalem kommt es zur Wiederbegegnung mit Schimi, bei der David ihm schwört, ihn nicht zu töten (2 Sam 19, 24), auch wenn ihm die Stabilisierung seiner Macht Grund dazu gegeben hätte. Der erzählerische Spannungsbogen scheint gelöst – und damit das Problem. In der späteren Testamentsrede Davids an Salomo jedoch bricht David diesen Schwur wieder und empfiehlt seinem Thronfolger, Schimi aus dem Weg zu räumen (1 Kön 2, 9). Die Gründe dafür sind schnell gefunden – und Schimi *ist* ein toter Hund (1 Kön 2, 36-46). Vom Ende der Hofgeschichte aus gelesen hat David so all seinen Kredit als „demütiger“ Armer verspielt. Doch ist das die einzige Lesart? Vielleicht gewinnt das „vielleicht“ im Munde Davids gerade erst damit seinen Sinn als echte Frage, als Infragestellung. Wie steht es um die Zukunft des Hauses Davids bzw. Judas, wenn man die gesamte „menschliche Komödie“ überblickt, wenn man sie im Licht des späteren Schicksals des Königreichs Juda liest – gewissermaßen die Davidgeschichte, ja die Geschichte *Israels* nicht nur von vorne nach hinten, sondern auch *von hinten nach vorne liest*?<sup>51</sup>

Ich fasse meine Überlegungen zu den beiden anthropologischen Konstanten im Wandel kurz zusammen: David wird in dem Erzählbogen 2 Sam 9 bis 1 Kön 2 insgesamt sehr facettenreich gezeichnet. Als „schwacher“ König dient er als Spiegelfläche für Lesende, die sich fragen, welche Zukunftschancen es nach schwerer Schuld gibt. In der Art und Weise, wie David an unterschiedlichen

---

ten die Verfasser „diese Szene in den Horizont einer Theologie von Jahwes Gerechtigkeit ein“, 355), kann man m. E. nicht sicher behaupten. Denn die Hoffnung, dass Gott „vielleicht“ doch noch einmal vor der drohenden Vernichtung bewahrt, wurde immerhin auch während der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer/Babylonier laut (vgl. Jer 21, 2) und war fester Bestandteil der Zionstheologie. Besser müsste man sagen Zions-ideologie, denn diese führte geradewegs in den Untergang, weil man bis zur letzten Minute daran festhielt, dass JHWH die Stadt zum uneinnehmbaren Bollwerk mache. Das „vielleicht“ im Munde Davids kann also genauso gut im Licht von Zef 2, 3 neu interpretiert werden: dass nämlich Gerechtigkeit und Demut wirklich vonnöten sind, wenn man sich begründete Hoffnungen auf Gottes Einlenken machen will.

<sup>50</sup> Vgl. dazu KESSLER, RAINER: Von hinten gelesen. Das Amosbuch im Licht der Schlusskapitel, in: GEIGER, MICHAELA/POSER, RUTH/VOSS, CHARLOTTE (Hg.): Visionen im Dialog. Der Schluss des Amosbuches (Am 7-9), SBS 236, Stuttgart 2016, 136.

<sup>51</sup> Vgl. zu dieser Leseperspektive in prophetischen Schriften: KESSLER, Von hinten gelesen (wie Anm. 50).

Nebenfiguren profiliert wird, gewinnt die Ambiguität menschlicher Erfahrungen erzählerische Kontur. Der Tod soll nicht das letzte Wort haben, auch wenn er mitten im Leben erfahren wird.

## 5 „Dem Tod nicht glauben“

Ich habe 2 Sam 9 bis 1 Kön 2 unter Anspielung auf Balzac eine „menschliche Komödie“ genannt. So könnte man über diesen Erzählabschnitt hinaus die *gesamte* Davidgeschichte bezeichnen, in der verschiedene Teilüberlieferungen so kunstvoll miteinander verknüpft wurden, dass eine durchgehende Figurenkonstellation zustande kommt. Darin ähnelt die biblische Erzählkunst dem Werk Balzacs, der um des Gesamtwerkes willen sogar Namen aus bestehenden Romanen austauschte, um sie mit anderen Geschichten zu verbinden. Balzac hat also gewissermaßen ebenfalls redaktionell in sein eigenes Werk eingegriffen, um für „Die menschlichen Komödie“ eine konzeptionelle Geschlossenheit zu erzielen.

Die Vielfalt der David- und Menschenbilder, die einer bunten Collage ähnelt, macht es naturgemäß schwer, die Intention der Verfasser zu benennen. Sara Kipper weist in ihrer umfassenden Studie nach, dass sich das Motiv der *Bedrohung* Davids aufgrund des langandauernden Redaktionsprozesses durch alle Stadien der Literaturbildung hindurchzieht und damit eine einheitliche Tendenz – für oder gegen David – auf der Ebene des vorliegenden Textes bewusst vermieden wird.<sup>52</sup> Indem die Figuren in ihrer Charakteristik aneinander profiliert werden, wie Ilse Müllner betont (s. o.), können sich die Leserinnen und Leser daher von David abgrenzen oder sich mit ihm identifizieren und gemeinsam trotz Schuld und Versagen, Lebensbedrohung und Tod auf Zukunft hoffen. Diese Form der Reflexion wird gerade in der Zeit der voll ausgebildeten Staatlichkeit Judas spätestens nach dem Fall Samarias – vielleicht auch früher – enorm wichtig geworden sein.<sup>53</sup> Manche der Figuren, wie z. B. die Frau aus Tekoa, haben jedoch keinen direkten Bezug zum königlichen Hof. Daraus schließe ich, dass diese Texte nicht nur in höfischen Kreisen gelesen wurden, sondern spätestens ab der Exilszeit mit anderen Überlieferungsbereichen, namentlich der Prophetie und den Psalmen, zusammengebunden wurden. Darauf deuten jedenfalls für mich die sprachlichen Parallelen zu den unterschiedlichen Diskursen hin. Im Unter-

<sup>52</sup> „Der Facettenreichtum des Motivs der Bedrohung – von der konkreten physischen Bedrohung bis zu einer ‚theologischen‘ Bedrohung (im Sinne einer göttlichen Strafe, die nicht David selber betrifft in 2 Sam 24) – lässt sich also auf diesen langen Entstehungszeitraum von der frühen Königszeit bis in die persische, wenn nicht sogar hellenistische Zeit zurückführen. Eine einheitliche ‚Tendenz‘ ist entsprechend nicht zu erwarten. Die Aufnahme des Motivs durch unterschiedliche Autoren und Redaktoren über diesen langen Zeitraum beweist jedoch seine Bedeutung.“ KIPPER, SARA: Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1 Sam 16 – 1 Kön 2, SBR 3, Berlin/Boston 2015, 299.

<sup>53</sup> Vgl. ADAM, Absalomaufland 211 (wie Anm. 48).

schied z. B. zu den Psalmen, die mit der Überschrift „von/für David“ versehen wurden, besteht der „Mehrwert“ der erzählenden Texte darin, dass man sich zwar auch mit David identifizieren, aber ihm genauso selbstbewusst und kritisch gegenüber treten kann, nämlich so wie es die Frau aus Tekoa getan hat. Man kann sich zwar in David als dem exemplarischen „Armen“ wiedererkennen; dies geschieht dann aber in dem Wissen, dass auch ein so genannter Armer (עני) schuldig werden kann und – sofern er bereit ist, Verantwortung für die ihm anvertrauten Menschen zu übernehmen – auf die rettende Gnade Gottes hoffen darf. Die Verfasser votieren damit „gegen eine reine Innerlichkeit, die sich von jeglicher gesellschaftlicher Außenwirkung abgekoppelt hat“<sup>54</sup>. Würden sie das Schicksal und die Weisheit der alltäglichen Menschen ignorieren, wären die „Helden“ der Geschichte nicht überlebensfähig.

Identifiziert man sich jedoch stärker mit den namenlosen Nebenfiguren, kann man Hoffnung aus der Zusage schöpfen, dass Gott das Leben der Menschen will, auch wenn sie unweigerlich dem Tode verfallen sind und immer wieder mit dem Tod konfrontiert werden. Die „Erfahrung der Endlichkeit“ ist zwar die anthropologische Konstante – gewissermaßen der *cantus firmus* der erzählerischen Komposition – doch damit allein ist es nicht getan. Die Leserinnen und Leser sollen, einem Ausdruck Luise Schottroffs folgend, „dem Tod nicht glauben“<sup>55</sup>.

## 6 Ausblick

Erhard Blum fragt, ob die sog. Thronfolgeschichte oder Hofgeschichte Davids ein Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel sei.<sup>56</sup> Diesen Anfang hat man bis vor einigen Jahrzehnten im 10. Jahrhundert v. Chr. gesucht, also in der Zeit Davids selbst. Was die Datierung betrifft, hat sich der Wind inzwischen deutlich gedreht. Und was den Sinn angeht, wurden mit unterschiedlichen exegetischen Methoden mannigfache Linien nachgezeichnet. Eine eindimensionale Thronfolgeschichte, die bloß den Glanz des davidisch-salomonischen Reiches demonstrieren sollte, hat es sicher nicht gegeben. Das wäre auch eine sehr kitschige Komödie.

Das alte Israel hat im Laufe der Zeit gelernt, differenzierter auf seine Geschichte zurückzublicken, es hat in seinen Erzählungen mehr und mehr die Widersprüchlichkeit menschlicher Erfahrungen reflektiert und dargestellt – was in dramaturgischen Formen anders gelingt als in der Psalmdichtung, und doch

<sup>54</sup> RÜTERSWORDEN, UDO: Erwägungen zur Anthropologie der Thronfolgeschichte, in: WAGNER (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche* 358 (wie Anm. 19).

<sup>55</sup> CRÜSEMANN, FRANK/CRÜSEMANN, MARLENE/JANSSEN, CLAUDIA/KESSLER, RAINER/WEHN, BEATE (Hg.): *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*. FS Luise Schottroff, Gütersloh 2004, 9-11.

<sup>56</sup> BLUM, Anfang 281.318 (wie Anm. 5).

mit diesen verschiedenen Genres in Kontakt tritt. In diesem Sinn ist hier in der Tat ein Anfang gemacht worden, nämlich der Anfang einer Geschichtsschreibung, die neu von Menschen und ihren Schicksalen coram deo erzählt. Das ist mit Sicherheit kein Beginn an irgendeinem Nullpunkt<sup>57</sup>, sondern reflektiert Erfahrungen aus mehreren Jahrzehnten, vielleicht Jahrhunderten vor und nach dem Exil. In diesem Erzählmuster wurde eine Form der Selbstreflexion entwickelt, die so leistungsstark ist, dass sie über ihre damalige Situation hinausweist und darum bis heute relevant ist.

### *Summary*

In 2 Sam 9 to 1 Kings 2, you find anthropological descriptions of various persons in narrative texts. These show concrete human and societal dimensions combining them with theological reflection. The author examines in these descriptions the narrational and anthropological questions in relationship to one another. He does it exemplarily using the dipoles of death (life and guilt) and new beginning. Furthermore, he also considers complementary iconographic archaeological finds and evaluates the anthropological-theological level. David's profile grows like a collage through his interactions with secondary figures, and through him, the different authors relate human experiences with regard to guilt and death. The resulting form of self-reflection is relevant until the present.

*Professor Dr. Dirk Sager*, Professor für Altes Testament, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;  
E-Mail: dirk.sager@th-elstal.de

---

<sup>57</sup> GADAMER, HANS-GEORG: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 4. Aufl., Tübingen 1975, 289, hat die untrennbare Bezogenheit des je gegenwärtigen Auslegungshorizontes auf seine Bezugspunkte in der Vergangenheit treffend als „Horizontverschmelzung“ beschrieben: „Im Walten der Tradition findet ständig solche Verschmelzung statt. Denn dort wächst Altes und Neues immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben.“