

Batseba – durch Demütigung zur Macht

Ein Sonntag nach Trinitatis

Rainer Kessler

Eine knallharte Männergeschichte ...

Die Erzählung, wie David mit Batseba die Ehe bricht und ihren Ehemann Uria beseitigen läßt, um anschließend Batseba zu heiraten, ist Teil der Geschichte von der Thronnachfolge Davids, die in 2. Sam. 9 bis 1. Kön. 2 überliefert ist. In dieser Geschichte geht es um die Frage, wer Nachfolger des großen Königs David werden soll. In einer realistischen Schilderung von höfischen Intrigen, Aufständen und Aufstandsversuchen sowie etlicher politischer Morde erscheint schließlich Salomo als legitimer Nachfolger Davids. Und dieser Salomo ist Sohn Davids und eben der Batseba, die David auf so bemerkenswerte Weise zu seiner Frau gemacht hat.

Realistisch wie in der ganzen Thronnachfolgegeschichte wird auch dieses Ereignis erzählt. David sieht vom höhergelegenen Dach seines Palastes, wie die Frau seines Offiziers Uria die rituelle Reinigung nach ihrer Menstruation vollzieht. Er läßt sie zu sich kommen und schläft mit ihr. Als er später hört, daß Batseba schwanger ist, will er zunächst das Kind dem Ehemann Uria unterschieben. Dieser wird von der Front auf Heimaturlaub bestellt, weigert sich aber trotz königlicher Geschenke und sogar unter erheblichem Alkoholeinfluß, in sein Haus zu gehen und mit seiner Frau zu schlafen. Daher läßt David ihn heimtückisch beseitigen, indem er dem Oberbefehlshaber Joab Anweisung gibt, Uria im Kampf dorthin zu stellen, wo er mit Sicherheit fallen wird. Der Plan gelingt, Uria fällt, und David heiratet, nach Einhaltung der gebotenen Trauerzeit, die Witwe Batseba. Das Kind, das geboren wird, ist das legitime Kind dieser Ehe. Allerdings stirbt es bald nach der Geburt, und erst der zweite, nun auch legitim gezeugte Sohn ist Salomo (2. Sam. 12,15–24).

Wer hat ein Interesse, eine solche Geschichte weiterzuerzählen und in ein höfisches Geschichtswerk aufzunehmen, das unter anderem die Thronnachfolge durch Salomo legitimieren soll? Eine bloße prosalomonische Propagandaschrift kann es kaum sein, in der so schonungslos über die Herkunft des Thronnachfolgers berichtet wird. Aber auch antisalomonisch kann man ein Werk nicht nennen, in dem es über den Sohn Davids und Batsebas heißt: »Und JHWH liebte ihn« (2. Sam. 12,24). So hat man mit guten Gründen vermutet, hier solle Salomo ein Spiegel vorgehalten werden, durch den er einerseits vor den Gefahren gewarnt wird, die die Machtfülle eines Königs für jeden Träger dieses Amtes bedeutet, und in dem ihm andererseits sein Vater David als Vorbild vorgehalten wird. Denn David wird gezeichnet als einer, der im Umgang mit der Macht mäßig ist und der, wenn er seine Macht einmal mißbraucht hat, danach wenigstens Reue zeigt. David, vom Propheten Natan zur Rechenschaft gezogen, bekennt: »Ich habe gegen JHWH gesündigt« (2. Sam. 12,13) (zur Tendenz der Thronnachfolgegeschichte vergleiche besonders Crüsemann, S. 180–193).

Als diese Geschichte zur Regierungszeit Salomos aufgeschrieben wurde, war die Erfahrung mit dem Königtum in Israel gerade ein halbes Jahrhundert alt. Die Älteren hatten es noch selbst miterlebt, wie da plötzlich Neues entstand: Beamtenschaft und stehendes Heer, Fron und Abgaben, ein Hofleben mit allem, was dazugehört: Harem und rauschende Feste, Intrigen und politische Morde, und halt auch, daß sich der König die Frau eines Offiziers nimmt und diesen, als die Sache aufzufliegen droht, heimtückisch beseitigt.

Es waren wohl nicht in erster Linie die sogenannten kleinen Leute, die sich solche Hofgeschichten erzählten, eher Leute vom Schlage eines Uria: Offiziere, Beamte, Höflinge. Denn diese waren von derartigen Vorgängen unmittelbar betroffen; sie konnten ihnen bei Hof schnell eine Karriere verschaffen, konnten ihnen aber genauso rasch die Stellung oder das Leben kosten. Und es waren bestimmt keine Frauen, die diese Geschichten erzählten. Denn es geht in ihnen nicht um Frauen, und wenn sie doch vorkommen – wie Batseba –, dann geht es um sie, wie es um edle Pferde oder um gewonnene oder verlorene Schlachten geht.

Träger der Handlung in der Erzählung von 2. Sam. 11 sind David und Uria; Batseba ist nur der Gegenstand des Konflikts zwischen den beiden Männern. Dies zeigt schon der Aufbau des Ganzen und die Gewichtung der einzelnen Szenen: Über den Ehebruch und seine Folge wird in vier Versen berichtet (V. 2–5); den Versuch Davids, Uria das Kind unterzuschieben, schildert der Verfasser in acht Versen (V. 6–13), und für die Darstellung der heimtückischen Beseitigung Urias benötigt er schließlich volle zwölf Verse (V. 14–25). Wenn die Zürcher Bibel das Kapitel mit »Davids Ehebruch« überschreibt, dann gibt sie zwar den Auslöser für alle weiteren Verwicklungen in der Erzählung richtig an, aber ihren ganzen Inhalt faßt sie damit nicht zusammen. Eher könnte man dafür als Motto die Worte Octavios aus Schillers Wallenstein, Die Piccolomini, V. 1 wählen:

»Das eben ist der Fluch der bösen Tat,
Daß sie, fortzeugend, immer Böses muß gebären.«

... von Exegeten entschärft

Ange­sichts der Tatsache, daß in 2. Sam. 11 Batseba ausschließlich als Gegenstand des Konflikts zwischen David und Uria in den Blick kommt, ist es um so empörender, daß nahezu alle Kommentatoren bemüht sind, Batseba eine Mitschuld an dem Ehebruch zuzuschreiben. Beschränken wir uns auf deutschsprachige Kommentare der letzten 50 Jahre! Karl A. Leimbach: »... und wenn man ihr auch beim Baden im Hofe keine schlechte Absicht unterschreiben darf, als hätte sie vom König gesehen werden wollen, so ist sie jetzt nicht zu entschuldigen, da sie alsbald seinem Wunsche nachkam und Umgang mit ihm pflegte« (S. 168). – Peter Ketter: »Aber daß sie ihm zu Willen war, begründet ihre Mitschuld« (S. 231). – Hans Wilhelm Hertzberg: »»Der Vorwurf kann ihr nicht erspart werden, daß sie an einer Stelle badete, wo sie bemerkt werden konnte«...; diese vielleicht vorliegende weibliche Koketterie macht natürlich Davids Verhalten nicht entschuldbar« (S. 254). – Fritz Stolz: »Durch Waschen und Salben macht sich schon die Frau des Alten Testaments dem Mann begehrenswert... und so wirkt auch diese Jerusalemerin (ganz zufällig?)

auf David« (S. 236). Daß die Wurzeln solcher Kommentierung bis in die Spätantike zurückreichen, wird niemanden überraschen. Viel erschütternder ist, daß dieser Baum bis in unsere Tage hinein seine giftigen Früchte trägt. Daß sie den Text offenkundig nicht auslegen, sondern ihre Phantasien in ihn hineinlegen, scheint den Kommentatoren dabei sichtlich kein schlechtes Gewissen zu bereiten.

Frauenbefreiung und gesellschaftliche Befreiung

Aber auch davon einmal abgesehen hat die Erzählung doch in dem Sinn keine feministische Dimension, daß in ihr, wenn auch vielleicht verschüttet oder patriarchalisch übermalt, eine frauenbefreiende Tendenz auszumachen wäre. Es ist eine reine Männergeschichte. Nehmen wir sie aber als solche ernst, dann weist sie doch zugleich dringlich auf ein Grundproblem jeden Bemühens um Frauenemanzipation hin, darauf, wie das Verhältnis von Frauenbefreiung und allgemeiner sozialer Befreiung zueinander zu bestimmen sei.

2. Sam. 11 ist gerade nicht die Geschichte eines gewöhnlichen Ehebruchs. Mit ihm würde nach der Sozialordnung und dem Denken des alten Israel die solidarische Gemeinschaft der freien und gleichen Männer untergraben. Aus diesem Grund ist er in den Zehn Geboten untersagt, deshalb kritisieren ihn die Propheten: »Wohlgenährte, geile Hengste sind sie geworden, sie wiehern ein jeder nach dem Weibe des Nächsten« (Jer. 5,8). In 2. Sam. 11 aber »nimmt sich« (V. 4) der König David die schöne Frau seines Gefolgsmannes Urias, wie sich der Pharaos die schöne Sara »nimmt« (1. Mose 12,10–20) oder wie es in der Pyramide des ägyptischen Königs Unas heißt: »Da nimmt er die Weiber ihren Gatten weg, wohin er will, wenn sein Herz die Lust ergreift« (Greßmann, S. 155). Hier geht es also darum, daß gesellschaftliche Macht zum Eingriff in die Lebenssphäre untergebener Männer und Frauen mißbraucht wird.

Damit aber stehen wir vor dem oben angedeuteten Grundproblem, das sich daraus ergibt, daß in der patriarchalischen Gesellschaft die Frau immer doppelt unterdrückt ist: Als Sklavin, Leibeigene oder Arbeiterin ist sie gesellschaftlich unter-

drückt, und als Frau steht sie zudem unter der Gewalt ihres ebenfalls unterdrückten Gatten. Das ist auch bei Batseba nicht anders. Uria wird in 2. Sam. 11,26 ganz korrekt als ihr »Herr« bezeichnet. Nach 5. Mose 22,22 hätte er das Recht gehabt, Batseba wegen des Ehebruchs zu töten. Hätte er es in seiner gesellschaftlichen Stellung auch wagen können, David umzubringen, obwohl 5. Mose 22,22 gleichermaßen den ehebrecherischen Mann mit dem Tod bedroht? Es ist die Grundkonstellation patriarchalischer Klassengesellschaften, daß auch der gesellschaftlich unterlegene Mann immer noch die Frau unter sich hat, daß die Frau aber doppelter Unterdrückung ausgesetzt ist.

Alle neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen, von den Frühsozialisten bis zur Studentenbewegung der Endsechzigerjahre, haben daraus die Konsequenz gezogen, daß ohne gesellschaftliche Befreiung die Befreiung der Frau nicht möglich sei. In der Praxis hat das freilich immer wieder dazu geführt, daß die Frage der Frauenemanzipation auf die Zeit nach der geglühten gesellschaftlichen Befreiung verschoben wurde. Dagegen hat die Frauenbewegung mit Nachdruck gefordert, daß auch die Umkehrung gelten müsse: Ohne Befreiung der Frau ist gesellschaftliche Befreiung nicht möglich. Isoliert führt aber auch dieses Prinzip in die Irre. Denn gerät die soziale Frage darüber aus dem Blick, stellt sich das Problem, wer den Nutzen hat. Was hat die Arbeiterin davon, wenn sie statt von einem Chef von einer Chefin zu höheren Leistungen angetrieben – oder entlassen wird?

Über richtige Prinzipien kann man endlos diskutieren. Oder man wendet sich der Praxis zu. Tun wir dies mit unserer Erzählung von Batseba! Als Frau Objekt königlicher Begierde, als gesellschaftlich Untergeordnete dem ausgeliefert, läßt sie sich zuletzt auf das Spiel ein. In Davids späten Tagen finden wir sie als eine der Hauptintrigantinnen bei Hof wieder, die wesentlichen Anteil daran hat, daß ihr Sohn Salomo unter Ausschaltung sämtlicher Mitbewerber den Thron erringt (1. Kön. 1f). Damit hat Batseba die für eine Frau im alten Juda größtmögliche Machtposition erreicht. Sie war Königinmutter mit nicht unbedeutender Macht bei Hof. Doch an der Stellung der Frau insgesamt in der damaligen Gesellschaft hat sich dadurch nicht das geringste geändert.

In der Distanz lehrreich

Dieser Sachverhalt gebietet meines Erachtens eine distanzierte Behandlung der Erzählung von 2. Sam. 11. Batseba eignet sich weder als negative noch als positive Identifikationsfigur. Sie gehört zu den Frauengestalten der Geschichte wie Königin Elisabeth I. von England, Kaiserin Maria Theresia und Zarin Katharina oder in unseren Tagen Golda Meir, Indira Gandhi oder Margaret Thatcher, die – gewiß oft auch durch Demütigungen als Frau hindurch – den Weg in den patriarchalischen Machtapparat geschafft und dort im tragischen Sinn des Wortes »ihren Mann gestanden« haben beziehungsweise stehen.

Ich könnte mir die Arbeit mit 2. Sam. 11 im Rahmen einer Reihe von Gemeindefeminaren vorstellen, bei denen sowohl der Weg der Batseba als auch der andere, häufigere, der der offenen Unterordnung unter patriarchalische Machtansprüche – als Beispiel sei nur das Schicksal Marias in der Geschichte der Kirche genannt – an exemplarischen Frauengestalten behandelt wird. Dabei müßten eigentlich alle heute wichtigen Fragen der feministischen Diskussion – Frau und Macht, Frau und Beruf, Frau und Mutterschaft, Gleichberechtigung der Frau im Patriarchat oder Überwindung des Patriarchats für Frauen und Männer und so weiter – aufgeworfen werden können. Wobei es, und dazu ist gerade die Erzählung von 2. Sam. 11 gut geeignet, nicht auf vorschnelle Identifikation mit bestimmten biblischen oder historischen Frauengestalten ankäme, sondern auf die Schärfung des Problembewußtseins.

Verwendete Literatur

FRANK CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978.

HUGO GRESSMANN, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea), SAT II/1, Göttingen 1921².

HANS WILHELM HERTZBERG, Die Samuelbücher, ATD 10, Göttingen 1968⁴.

PETER KETTER, Die Samuelbücher, Herders Bibelkommentar III/1, Freiburg im Breisgau 1940.

KARL A. LEIMBACH, Die Bücher Samuel, HSAT III/1, Bonn 1936.

FRITZ STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, ZBK 9, Zürich 1981.