Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 59 (2003)
Heft: 4

Artikel: II Samuel 11f. und die frühdemotisch-ägyptische Meriêerzählung des Papyrus Vandier

Autor: Kunz, Andreas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877925

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

II Samuel 11f. und die frühdemotisch-ägyptische Merirêerzählung des Papyrus Vandier[1]

Gegenstand der nachfolgenden Überlegungen sind zwei Geschichten über einen König als Ehebrecher. Eine davon, die Geschichte von David, Batscheba und Uria stammt aus Israel. In ihr wird der König David als ein Mensch mit abgrundtiefem Charakter gezeichnet. Nicht zuletzt deswegen gilt die Erzählung als königskritisch. Die andere Erzählung von Si-Sobek, Henut-Nofret und Merirê stammt aus Ägypten.

Die Geschichte von David und Batscheba in II Samuel 11f. geniesst durch ihre breite kunstgeschichtliche Rezeption im Abendland einen ausgesprochen hohen Bekanntheitsgrad. Insbesondere der *Uriasbrief*, der auf ein Erzählmotiv in II Sam 11 zurückgeht, hat als Metapher im modernen Sprachgebrauch seinen Platz gefunden. Erzählt wird folgende, hier kurz zusammengefasste, Geschichte:

II Sam 11f.

Während sich alle wehrfähigen Männer Israels im Krieg gegen die ammonitische Hauptstadt Rabba befinden, erhebt sich der König David eines Abends von seinem Bett, wandelt auf dem Dach seines Hauses umher und entdeckt die schöne Batscheba beim Bade. Der ausserordentlichen Schönheit dieser Frau verfallen, lässt David sie zu sich rufen. Sie kommt, er schläft mit ihr, sie kehrt zurück und schickt dem König alsbald die Nachricht: Ich bin schwanger. In die Enge getrieben, versucht David zunächst, die Sache zu vertuschen. Uria wird von der Belagerung abkommandiert und zu David beordert. Nachdem er Bericht erstattet hat, schickt David ihn nach Hause. Uria scheint die Sache durchschaut zu haben. Er schläft im Palast. Davids Plan, Uria die Vaterschaft unterzuschieben, ist vorerst gescheitert. Ein zweiter Versuch wird unternommen: David macht Uria betrunken. Aber auch vom Alkohol umnebelt bleibt Uria standhaft. David ändert seinen Plan. Der Uriasbrief wird geschrieben und dem Opfer mitgegeben. Uria stirbt im Kampf für seinen König und David kann die schöne Witwe in sein Haus holen. Das Kind kommt zur Welt. An dieser Stelle bringt der Erzähler eine entscheidende Wertung ins Spiel: Böse war die Sache in JHWHs Augen. JHWH schickt seinen Boten, den Propheten Natan, zu David. Dieser offenbart ihm

[1] Die Anregung zur komparatistischen Betrachtung der alttestamentlichen Erzählung über David, Uria und Batscheba in II Sam 11f. und der ägyptischen Erzählung über Si-Sobek, Merirê und Henut-Nofret verdanke ich Herrn Prof. Hans-Werner Fischer-Elfert, Leipzig.

seine Schuld und die sich daraus ergebende Strafe: den Tod. Der König zeigt sich reuig, die Schuld wird vergeben. Paradoxerweise muss das neugeborene Kind für David stellvertretend in den Tod gehen. David fleht und fastet, um das Kind zu retten. Doch alles Mühen fruchtet nichts. Das Kind stirbt. David wendet sich Batscheba zu, *um sie zu trösten*. Er schläft mit ihr, sie wird schwanger und bringt ein Kind zur Welt. Die getröstete Mutter gibt dem Kind den Namen Salomo.

Die Geschichte vom Magier Merirê wurde erst 1972 entdeckt und ist von Posener bearbeitet und unter dem Namen Papyrus Vandier herausgegeben worden.[2] Gattung und Inhalt von II Sam 11f. und der ägyptischen Geschichte sind völlig verschieden. Dennoch ist neben den Motivparallelen eine bemerkenswerte thematische Nähe zu beobachten, nämlich der König als Ehebrecher.[3] Die im Text vorkommenden Pharaonennamen Si-Sobek und Menptah sind fiktiv. Die Geschichte selbst spielt in der dritten Zwischenzeit (1000-900 v.Chr.). Aufgrund ihrer sprachlichen frühdemotischen Gestaltung wird für sie eine Abfassungszeit im Übergang vom 6. zum 5. Jh. v.Chr. angenommen. Zunächst soll auch für die Merirêerzählung eine knappe Zusammenfassung geboten werden.

Die Geschichte des Magiers Merirê

Dem König Si-Sobek bekommt eines Nachts das Essen nicht, er findet keinen Schlaf mehr, sein Blick wird starr und er leidet unter heftigen Schweissausbrüchen. Seine Weisen können dem König nicht mehr sagen, als dass er sterben wird, es sei denn, jemand könne für sein Weiterleben bitten. Dies könne allerdings nur der besonders begabte Magier Merirê, den die anderen Weisen bisher aus Neid vom Hof ferngehalten haben. Der darüber erzürnte König befiehlt, Merirê zu rufen. Dieser erscheint und sagt dem König zu, er könne tatsächlich für ihn eine Lebensverlängerung erbitten. Das Problem daran ist allerdings, dass Merirê anstelle des Königs sterben muss. Der König verspricht Merirê als Gegenleistung, seinen Sohn grosszuziehen, für Merirê eine grossartige Trauerprozession abzuhalten und für ein ewiges Bewahren seines Namens in den Tempeln zu sorgen. Merirê erbittet sich noch etwas anderes vom König: Dieser solle dafür sorgen, dass seine Witwe Henut-Nofret in ihrem Haus bleiben darf und dass kein Vornehmer sie zur Frau nehmen

[2] Vgl. G. Posener, Le Papyrus Vandier, Bibliothèque générale Institut de Français d'Archéologie Orientale du Caire 7, Paris 1985.

[3] Ein Unterschied ist zwischen beiden Erzählungen im Blick auf den Ehebruch festzuhalten: In II Sam 11f. kommt die verhängnisvolle Handlungsfolge dadurch in Gang, dass der König David die Frau seines Untertanen begehrt. Dagegen spielt die Ehefrau Merires zu Beginn der Handlung noch keine Rolle. Der Ehebruch rückt erst im Verlauf der Handlung in ihren Mittelpunkt.

dürfe. Auch der König selbst solle schwören, dass er kein Auge auf Henut-Nofret werfen werde, bzw. er solle verhindern, dass er ihre Schönheit überhaupt zu sehen bekommt und ihretwegen den Eid brechen würde. Weiter verlangt Merirê, dass die Kinder der Weisen, die gegen ihn intrigiert haben, mit ihm in das Jenseits gehen müssen. Der König stimmt zu und Merirê begibt sich nach allerlei Vorbereitungen in den Tod und wird in der Unterwelt von der Göttin Hathor empfangen. Hathor führt Merirê vor den grossen lebendigen Gott (Osiris). Dieser erkundigt sich nach den sozialen Verhältnissen, insbesondere nach dem Ergehen der Witwen. Merirê muss einräumen, dass die Witwen und die Bedürftigen unterdrückt und Kinder gewaltsam entführt werden. Der grosse Gott bricht ob der desolaten Zustände in Weinen aus, verspricht aber dem König, der im Augenblick 25 Jahre alt ist, eine Lebenserwartung von 103 Jahren. Merirê bittet den grossen lebendigen Gott, ihn wieder auf die Erde zu lassen. Dieser lehnt ab. Dafür will ihm aber Hathor nach ihren Besuchen über das Ergehen seines Hauses, seiner Familie und des Königs berichten. Von Hathor muss Merirê aber erfahren, dass der König Henut-Nofret zur Frau genommen, sein Haus weggenommen und seinen Sohn getötet habe. Die Schuldigen sind allerdings die Magier, die den König dazu angestiftet haben. Daraufhin fertigt Merirê ein Wesen aus Ton, das seinem Willen gehorchen muss, und schickt ihn auf die Erde zum König. Dieser lässt auf Anweisung des Golems seine Weisen verbrennen. Der Golem kehrt zu Merirê zurück. Der Text ist anschliessend nur noch fragmentarisch erhalten. Merirê kehrt auf die Erde zurück und hält dem eidbrüchigen König seine Fehltaten vor.[4]

Die Differenzen zwischen der ägyptischen Erzählung und II Sam 11f. liegen auf der Hand. Dennoch bestehen auffällige Gemeinsamkeiten im Gebrauch der Motive.

- Diese betreffen zunächst den König als Ehebrecher. David und Si-Sobek verfallen der Schönheit der Frau eines ihrer Untertanen und nehmen diese zu sich.
- Der Ehebruch geschieht zur Zeit der Abwesenheit des Ehemannes. Uria ist für seinen König in den Krieg gezogen, Merirê ist für seinen König in den Tod und ins Jenseits gegangen.
- Der Ehebruch wiegt besonders schwer, da die Ehemänner der Frauen für ihren König sterben.
- Beide Erzählungen beinhalten das Motiv des Stellvertretertodes. In II Sam 12,14ff. muss das Kind Davids und Batschebas *anstelle Davids* sterben. Das Kind stirbt, damit David von der Strafe des Todes verschont

[4] Zur spekulativen Rekonstruktion des fragmentarischen Endes der Geschichte vgl. E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen, Diederichs Märchen der Weltliteratur, Reinbek bei Hamburg 1991, 231ff.

bleibt.[5] In der ägyptischen Erzählung begegnet das Motiv gleich zweimal. Zunächst geht Merirê anstelle des Königs in den Tod.[6] Zugleich fordert Merirê, dass die Kinder der ihm feindlich gesinnten Magier anstelle ihrer Väter mit ihm in den Tod geschickt werden.

- Nachdem der König jeweils die Frau seines Untertanen zu sich genommen hat, kommt zu ihm der Gesandte Gottes bzw. der Gesandte aus der jenseitigen Sphäre. JHWH sendet zu David den Propheten Natan. Merirê sendet den Golem zu Si-Sobek.
- Nach dem Eintreffen des Gesandten zeigt der König sich reuig. David bekennt seine Schuld. Ebenso verfällt Si-Sobek in Regungslosigkeit und Angst. Dass er seine Magier töten lässt, lässt sich durchaus als Schuldeingeständnis verstehen.
- Der König ist schuldig am Tod des Kindes. In II Sam 11f. stirbt das erste Kind Davids und Batschebas. Es stirbt stellvertretend für David und es stirbt durch die Schuld Davids. In der ägyptischen Geschichte tötet der König das Kind des Merirê und der Henut-Nofret. Der König ist in beiden Erzählungen der Verursacher des Todes des Kindes.
- Beide Erzählungen weisen sozialkritische Züge auf. In II Sam 12,1-4 hört David die Geschichte vom reichen und vom armen Schafbesitzer. Dass der Arme den Reichen beraubt, prangert David selbst als Missstand und als soziale Ungerechtigkeit an. Eben dieser Aspekt spielt auch in der ägyptischen Erzählung eine Rolle. Osiris erkundigt sich nach den sozialen Zuständen. Diese sind verheerend: *die Witwen werden benachteiligt und der Bedürftige ... schreit wegen der Brutalität, einer unterdrückt den anderen.*[7]

Beide Erzählungen beinhalten das Motiv der Intrige, bzw., selbst soweit stimmen sie überein, der nachwirkenden Intrige. In II Sam 11,14f. beschliesst David, Uria töten zu lassen. Das geschieht nicht mehr, um seine eigene Vaterschaft zu vertuschen. Dafür hätte der Tod Urias keinen Sinn. Dass David sich an Uria wegen seiner Gewitztheit rächen will, kann vermutet werden. Die Folge der Intrige ist, dass Uria stirbt und David Batscheba heiratet. In der

[5] Vgl. J.P. Fokkelman, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. 1. King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2), Assen 1981, 91.

[6] Zu älteren Parallelen des sog. Alkestis-Motivs vgl. G. Posener, Le Papyrus Vandier, 25.

[7] Übersetzung nach E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 236. H.-W. Fischer-Elfert, Der Pharao, die Magier und der General – Die Erzählung des Papyrus Vandier, BiOr 44 (1987) 6-22, macht die sozialen Ungerechtigkeiten, über die Osiris sich beklagt, am ökonomischen Gefälle zwischen der Bedürftigkeit des Volkes und den prosperierenden Tempelwirtschaften fest. Für II Sam 11f. besteht (auf der Ebene der Parabelerzählung II Sam 12,1-4) die Ungerechtigkeit im Gefälle zwischen dem König und einem Vertreter der Oberschicht. Der Reiche mit seinen vielen Schafen repräsentiert den König mit seinen vielen Frauen, der Arme mit seinem einzigen Schaf repräsentiert den Militärfunktionär Uria mit seiner einzigen Frau Batscheba.

Merirêerzählung liegt ebenfalls die nachwirkende Intrige vor. Merirê wird nicht in den Tod geschickt, damit der König seine Frau bekommt. Als er aber im Jenseits ist, nimmt sich der König die Frau. Beide Episoden sind so dargestellt, dass *im Rückblick*[8] der gewollte Tod des Ehemanns als Mittel des intriganten Königs erscheint, die Ehefrau des Untertanen zu bekommen.

Eine auffällige Analogie zwischen beiden Erzählungen besteht in der Betrachtungsweise des Todes. David sinniert über den Tod seines Kindes:

> Ich gehe zu ihm (dem Kind), es aber wird zu mir nicht zurückkehren.
>
> (II Sam 12,23)

Von sich selbst spricht David in einer Art und Weise, die das Gehen zu dem Kind, eine Todesmetapher, als einen zeitlosen Vorgang ausdrückt: *Ich bin ein zu ihm Gehender.*[9] Das Kind und somit die Toten insgesamt, werden nicht zurückkehren. Das Leben versteht David als einen Gang zum Tod. Dieser Gang erfolgt nur in eine Richtung, er ist irreversibel. Die Toten können zu den Lebenden nicht zurückkehren. Ohne Zweifel redet David metaphorisch vom Tod. Zugleich artikuliert er auf der Bildebene eine Vorstellung vom Tod, die an eine räumliche Konzeption erinnert. Die Lebenden gehen zu den Toten, und von dort, wo die Toten sind, können sie zu den Lebenden nicht zurückkehren. Für den Vergleich mit der Merirêgeschichte ist von Bedeutung, dass das Reden vom Tod im Zusammenhang mit dem Stellvertretertod erfolgt: David redet vom Tod bzw. vom Gang in die Sphäre der Toten im Zusammenhang mit dem Tod seines Kindes, das für ihn stellvertretend in den Tod geht. Genau diese Vorstellung bzw. dieses Motiv begegnet auch in der ägyptischen Erzählung. Allerdings ist hier die räumliche Trennung zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten aufgehoben. Merirê wünscht sich sehnlichst, nach seinem Gang in die Totenwelt wieder mit dem Pharao zusammen sein zu können. Der Pharao versichert Merirê, dass sie beide wie-

[8] Die Erzählung II Sam 11f. erweckt nicht den Eindruck, dass David mit Batscheba eine dauerhafte Beziehung oder Ehe angestrebt hätte. David sieht Batscheba, er lässt sie rufen, sie kommt zu ihm und sie kehrt nach dem Geschlechtsverkehr wieder in ihr Haus zurück. Im weiteren Verlauf der Handlung schickt David Uriah in den Tod, da der sich gerade nicht hat dazu bewegen lassen, Davids Vaterschaft zu vertuschen (II Sam 11,7-15). Der Mordbefehl, den David in II Sam 11,16 gibt, hat mit der Verschleierung der Vaterschaft Davids nichts mehr zu tun. Es geht offensichtlich darum, dass David Batscheba jetzt ganz für sich haben will. Kaum ist Uria gefallen, holt David sie in sein Haus (II Sam 11,27). Der Unterschied zwischen beiden Erzählungen besteht auf den ersten Blick darin, dass Davids Aktionen einzig und allein Batscheba gelten, während in der Merirêerzählung zunächst die Rettung des königlichen Lebens Ziel der Aktion ist. Zunächst geht es hier nicht um die Frau des Helden. Da der König aber zweimal schwören muss, die Frau nicht anzurühren, er diesen Schwur aber bricht und genau diese Information Merirê zum Handeln zwingt, rückt der Ehebruch rückwirkend zum zentralen Konflikt der Erzählung auf.

[9] Die partizipiale Wendung אני הלך אליו beschreibt Davids Leben als permanent auf den Tod hin fixiert.

der zusammenkommen werden. Merirê soll wohl so der Gang in die Totenwelt schmackhaft gemacht werden. Dieser allerdings bleibt skeptisch:

> Wie soll ich denn wieder mit euch zusammensein können. Seht, es ist doch der Tod, in den ich gehen muss.[10]

Merirê geht in den Tod bzw. in die Sphäre der Toten. Ebenso wie David spricht er von einem irreversiblen Vorgang. Auch wenn die Existenz des toten Merirê ebenso wie die des lebenden Königs nicht aufgehoben werden wird, so kann Merirê doch nicht mit der Möglichkeit einer Rückkehr zum Pharao rechnen. Dass ihm die Rückkehr später dennoch ermöglicht wird, hängt einerseits mit dem Stoff der Erzählung und andererseits mit der Besonderheit des Ehe- und des Eidbruchs des Pharaos zusammen. Beide Erzählungen kennen eine Sphäre der Lebenden und eine der Toten. Eine Rückkehr aus der Todessphäre in die Lebenssphäre ist an sich ausgeschlossen. Aber aus der jenseitigen bzw. der göttlichen Sphäre heraus können die auf Erden begangenen Sünden gesühnt werden. Merirê handelt aus der Totenwelt heraus, während in II Sam 12 Natan als der Gesandte Gottes auftritt.

David und Si-Sobek erfahren von dem Gesandten aus der jenseitigen Sphäre bzw. vom Gesandten Gottes, dass ihre Lebenszeit verlängert wird. In II Sam 12 geschieht das am Ende der Episode, nachdem David sich reuig gezeigt hat. Für Si-Sobek wird noch vor dem Ehebruch die Todesbedrohung bis zu seinem 103. Lebensjahr, er ist zum Zeitpunkt des Geschehens 25 Jahre alt, ausgesetzt.

Der Grund für den König, sich die Frau seines Untertanen zu nehmen, ist jeweils deren Schönheit. Davids Blick fällt in II Sam 11,2 auf die badende Batscheba, von der der Erzähler sagt, dass sie sehr schön sei. Ohne die Erwähnung der Schönheit Batschebas blieben die Gründe für den folgenden Fortgang offen. So aber ist deutlich, dass die Schönheit Batschebas David zu den Aktionen mit ihren verheerenden Folgen treibt. Nicht anders ergeht es Si-Sobek. Er muss Merirê schwören, dass er während dessen Abwesenheit kein Auge auf Henut-Nofret werfen wird bzw. dass er es von vornherein ausschliessen soll, die Schönheit der Frau überhaupt zu sehen. Beide Erzählungen funktionieren an dieser Stelle nach dem Prinzip: Trotz aller möglichen bzw. tatsächlichen guten Vorsätze des Königs verfällt er der Schönheit einer Frau, als er diese nur sieht.

Mit der Frau des Untertanen riskiert der König nicht etwa nur ein sexuelles Abenteuer. Er heiratet die Frau und macht sie zu seiner Hauptgemahlin. Der Beginn der David-Batscheba-Erzählung liesse zunächst an ein Abenteuer Davids denken. Schliesslich kehrt Batscheba, nachdem David mit ihr geschlafen hat, in ihr Haus zurück (II Sam 11,4). Der Fortgang der Ereignisse

[10] Übersetzung nach einem freundlichen Hinweis von Frank Kammerzell (Göttingen und Wien).

verhindert, dass die Affäre ihren episodenhaften Charakter behält. Der Tod Urias erlaubt letztendlich, dass David Batscheba zu sich holt und sie zu seiner Frau macht. Dass es sich bei Henut-Nofret um eine ausgesprochene Schönheit handelt, erfährt der König von Merirê. Von Zwischenstadien ist hier nicht die Rede: Merirê erfährt, dass der König seine Frau zu sich genommen und sie zu seiner Hauptgemahlin gemacht hat. Beide Frauen machen, ob nun gegen ihren Willen oder nicht, «Karriere». Aus der Frau des betrogenen Ehemannes wird die Hauptfrau des Königs.[11]

In beiden Erzählungen begegnet die nächtliche bzw. abendliche Umtriebigkeit des Königs als Handlungsbeginn. In der Merirêerzählung ist es gerade das Motiv der Völlerei des Pharaos am Abend, das dessen Umtriebigkeit hervorhebt. Warum die Handlung in II Sam 11 am Abend einsetzt, lässt sich aus der Erzählung selbst nicht herauslesen. Soll hier ein Stimmungsbild erzeugt werden? Oder soll David desavouiert werden, weil er am Tag, während sein Heer kämpft, im Bett liegt und er am Abend der Frau seines braven Soldaten Uria nachsteigt?

Zwischen beiden Erzählungen gibt es deutliche Unterschiede. Die ägyptische Variante trägt transzendente Züge. Das Jenseits und die Sphäre der Götter und Hathors ist ein Bereich, in dem die Handlungen ebenso ablaufen wie im Diesseits. Die Schuld des Königs wird in der ägyptischen Erzählung nicht so überdeutlich herausgearbeitet, wie das in II Sam 11f. geschieht. Dennoch bleibt der König ein Ehebrecher. Auch ist der Ausgang der Handlung anders: Während Merirê wieder in sein Haus zurückkehrt und wieder mit seiner Frau vereint ist, bleiben die Dinge in II Sam 11f. so, wie sie sind: Infolge des Ehebruchs wird Batscheba Davids Frau. Die Personenkonstellation ist nicht identisch. Uria, der Mann Batschebas, stirbt und verschwindet aus der Erzählung. Merirê kann der Tod in seinen Aktionen nicht beeinträchtigen. Der Gesandte Gottes in II Sam 12, der den König über die Unrechtmässigkeit der Ehe mit Batscheba aufklärt, ist der Prophet Natan. In der ägyptischen Erzählung übernimmt Merirê, bzw. der von ihm geschaffene Golem, die Aufgabe, dem König seine Fehltat aufzuzeigen.

Zu den gemeinsamen Motiven gehört ferner der Tod am siebenten Tag. Der König Si-Sobek erfährt von seinen Magiern, dass die Frist bis zu seinem Tod noch sieben Tage beträgt. Zwar wird nicht gesagt, wann sich Merirê in das Jenseits begibt. Folglich muss das aber am siebenten Tag oder davor erfolgen. Das Kind Davids stirbt bemerkenswerterweise auch am siebenten Tag (II Sam 12,18). In beiden Erzählungen besteht somit eine Frist von der In-

[11] In II Sam 11f. steigt Batscheba zunächst zur königlichen Gemahlin auf. In I Kön 1 wird ihr Status durch die Einsetzung ihres Sohnes Salomo zum Nachfolger Davids weiter aufgebessert. In I Kön 2 schliesslich ist sie die Königsmutter, die an der Herrschaft ihres Sohnes teilnimmt.

kenntnissetzung des bevorstehenden Todes und dem Eintreten des Todes, wobei dann jeweils der Stellvertretertod eintritt, von sieben Tagen.

Eine geradezu frappierende Analogie zwischen II Sam 11f. und der David-Batscheba-Erzählung führt sogar zur Lösung eines Übersetzungsproblems. In II Sam 12,14 fasst Natan noch einmal polemisch die Schwere der Schuld Davids zusammen:

> Weil du den Feinden JHWHs mit dieser Sache gelästert hast, soll der Sohn, der dir geboren ist, sterben.
>
> (vorläufige Übersetzung von II Sam 12,14)

An der Stelle ist viel herumgerätselt worden. Entweder wird *lästern* im Sinne von *zum Lästern bringen* übersetzt oder der Text wird «korrigiert», etwa durch Streichung des Wortes *Feinde*. Sinnvoll ist beides nicht. Der hebräische Ausdruck kann nicht anders als mit *lästern*, *schmähen* o.ä. übersetzt werden.[12] Eine Korrektur des Textes ist durch nichts gerechtfertigt. Wie soll das Wort *Feind* (איב) versehentlich in den Text gekommen sein? Zurecht ist für II Sam 12,14 schon häufig gemutmasst worden, dass hier eine euphemistische, d.h. eine verhüllende Sprache vorliegt.[13] Der Erzähler lässt Natan tatsächlich sagen, dass David JHWH gelästert habe. Aus religiösen Gründen hat er eine Scheu davor, dies direkt auszudrücken. Daher setzt er das Wort *Feind* ein. *Gesagt* wird, dass David den Feinden JHWHs gelästert hat, *gemeint* ist, dass David JHWH gelästert hat. Zu übersetzen ist daher:

> Weil du JHWH mit dieser Sache gelästert hast, soll der Sohn, der dir geboren ist, sterben.
>
> (II Sam 12,14)

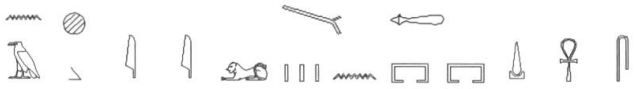
In unserem Zusammenhang ist der Ausdruck *Feinde JHWHs* anstelle von *JHWH* entscheidend. Ein entsprechender Euphemismus, wiederum unter Verwendung des Ausdrucks *Feinde*, taucht ebenfalls in der Merirêerzählung auf. Mehrfach steht in ihr der Ausdruck *Feinde Pharaos*, obwohl *der Pharao* gemeint ist. Der Euphemismus begegnet zum ersten Mal gleich zu Beginn der Geschichte im Zusammenhang mit der tödlichen Krankheit des Königs.

> Das Auge des Pharaos, er lebe, sei, heil und gesund, wurde starr.

[12] Zu נאץ im Piel vgl. als Beispiel Num 14,11.23; 16,30. Das Subjekt des Satzes sind jeweils Menschen, das Objekt ist jeweils Gott. Gemeint ist in jedem Fall ein Schmähen Gottes durch Menschen.

[13] Vgl. S. Schorch, Euphemismen in der Hebräischen Bibel (OBC 12), Wiesbaden 2000, 51-55.

Im Text steht allerdings folgender Wortlaut:



Wortwörtlich steht hier: *die Feinde des Pharaos, er lebe, sei heil und gesund!* (ḫyr n pr ʿ3 ʿnc wḏ3 snb). Zu lesen ist aber: der Pharao. Der Grund für die Verwendung des Euphemismus liegt hier wahrscheinlich darin, dass die Benennung einer tödlichen Erkrankung des (göttlichen) Königs Probleme bereitet hat. Um dieses Problem zu umgehen, wurden anstelle des *Pharaos* die *Feinde des Pharaos* gesetzt. In der ägyptischen Literatur sind in diesem Zusammenhang Singular und Plural austauschbar. An anderen Stellen begegnet *Feinde Pharaos*.[14]

Trotz vieler Differenzen bleiben genügend Berührungen im Gebrauch der literarischen Motive bestehen: Der Ehebruch des Königs mit einer Frau seines Untertanen, der Zeitpunkt des Ehebruchs (der Ehemann und Untertan kämpft bzw. stirbt für seinen König), der Stellvertretertod einer anderen Person für den König, die sich daraus für ihn ergebende Lebenszeitverlängerung, die Entsendung eines Boten aus dem Jenseits bzw. von Gott zum König, die Strafrede gegen den König, der trotzdem unbehelligt bleibt, die Reue des Königs, die Sensibilität für soziale Missstände und die Unterscheidung von Lebenswelt und Todeswelt, zwischen denen nur eine Einbahnstrasse besteht.

Kann zwischen beiden Erzählungen so etwas wie eine Beeinflussung angenommen werden? Mit sprachgeschichtlichen und paläographischen Argumenten wird die Merirêerzählung in den Zeitraum zwischen 600 v.Chr. und den Übergang vom 6. zum 5. Jh. v.Chr. datiert.[15] Die David-Batscheba-Erzäh-

[14] Vgl. F. Kammerzell, Ein demotisches Fragment der Merirê-Erzählung, PTebtunis Tait Nr. 9 und pLille 139, GM 127 (1992), 53-61, 57, J.F. Quack, Sur l'emploi euphémique de ḫft «ennemi» en démotique, in: RdE 40, 1989, 197f., und ausführlich G. Posener, Le Papyrus Vandier, 42. Bemerkenswerter Weise hat G. Posener noch vor der Auffindung des Papyrus Vandier darauf aufmerksam gemacht, dass der Euphemismus in II Sam 12,14 ägyptischer Herkunft ist. Die zahlreichen Belege, die G. Posener für den Gebrauch des Ausdrucks Feind bzw. Feinde (meist ḫftj(w)) in euphemistischer Verwendung aufzeigen kann, erhärten die Vermutung, dass in II Sam 12,14 ein ägyptischer Einschlag vorliegt; vgl. G. Posener, Sur l'emploi euphémique de ḫftj(w) «ennemi(s)», ZÄS 96 (1970) 30-35.

[15] Vgl. F. Kammerzell, Mi'jare' in der Unterwelt (Papyrus Vandier) (TUAT III), Gütersloh 1990ff., 973-98, 7974, und die etwas frühere Ansetzung bei U. Verhoeven, Von hieratischen Literaturwerken in der Spätzeit, in: J. Assmann/E. Blumenthal (Hg.), Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten. Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener. 5.-10. September 1996 in Leipzig, Bibliothèque D'Etude 127 (1999) 255-265.

lung in II Sam 11f. ist nach Auffassung des Vf.s erst nach der Zerstörung des judäischen Königtums entstanden.[16] Als Erklärungsmöglichkeiten für die bestehenden Motivparallelen können m.E. drei Modelle angenommen werden:

1. Das Modell der literarischen Beeinflussung einer Erzählung durch die andere

Der ägyptischen Geschichte wird man eine längere mündliche oder schriftliche Vorgeschichte zugestehen müssen. Dafür sprechen schon die beiden fiktiven Pharaonennamen. Sie wird in Ägypten schon länger bekannt gewesen sein. Dagegen ist II Sam 11f. auf den historischen David fixiert. Nimmt man eine Beeinflussung von II Sam 11f. durch die ägyptische Erzählung an, wäre ein kultureller Austausch zwischen Ägypten und Israel die Bedingung dafür. Bekanntlich ist die Spätzeit des judäischen Königtums, der Übergang vom 7. zum 6. Jh., von intensiven Kontakten einzelner Kreise in Juda mit Ägypten geprägt. Immerhin trieb den letzten judäischen König, Zedekia, die Hoffnung um, dass er die babylonische Bedrohung mit militärischer Hilfe der Ägypter hätte abwenden können. Die Ägypter haben tatsächlich in Juda interveniert, allerdings ohne Erfolg (II Kön 24f.). Für diejenigen unter den Judäern, die die Babylonier nicht als Herrschaftsmacht akzeptieren konnten oder wollten, war Ägypten ein willkommenes Fluchtland (Jer 41-44). Die Beispiele liessen sich vermehren.[17] Sicher ist, dass in der Spätzeit des judäischen Königtums ausreichend viele Kontakte zwischen Israel und Ägypten bestanden, aufgrund derer ägyptische Erzählstoffe durchaus nach Juda hätten gelangen können.[18]

[16] Vgl. A. Kunz, Die Frauen und der König David (ABG 8), Leipzig 2003, 199ff.

[17] Vgl. zuletzt B.U. Schipper, Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems (OBO 170), Freiburg/Göttingen 1999.

[18] Das Modell einer direkten literarischen Beeinflussung im Sinne eines wirkungsgeschichtlichen Niederschlags der Merirêerzählung ausserhalb Ägyptens ist auch an anderer Stelle erwogen worden. F. Kammerzell, Die Nacht zum Tag machen, PVandier Rto. 1,2-7 und Herodot II 133, GM 96 (1987) 45-52, hat die These vertreten, dass die Einleitungsepisode in der Merirêerzählung von Herodot aufgegriffen worden und in den Historien (Herodot, II 133) eingearbeitet worden ist. Aus diesem Sachverhalt, der hier nicht nachgezeichnet werden kann, schlussfolgert F. Kammerzell (ebd., 50), dass die Merirêerzählung im 6. und 5. Jh. v.Chr. so bekannt gewesen sein muss, dass sie immerhin den Weg bis zu Herodot finden konnte. Zudem existiert noch ein demotisches (spätägyptisches) Fragment der Merirêerzählung, die im Wortlaut leicht vom Papyrus Vandier abweicht (pTebtunis Tait 9); vgl. aber die Gegenposition von J.Fr. Quack, Notes en marge du Papyrus Vandier, RdE 46 (1995) 163-170. Auch dieser Sachverhalt deute darauf hin, dass der Stoff der Merirêerzählung ebenso wie die ihm zugrundeliegenden Motive eine grosse Popularität genossen habe; vgl. F. Kammerzell, Ein demotisches Fragment der Merirê-Erzählung, 53-61. Dieser Argumentation ist allerdings widersprochen worden. Gegen die Position Kammerzells hat U. Verhoeven, Erneut der Name des früheren Königs in der Erzählung des Papyrus Vandier (recto 1,6), CdE 72 (1997) 5-9, eingewandt, dass die Transliteration des

2. Das Modell des gemeinsamen Milieus des Erzählens

Der König als Ehebrecher dürfte als literarisches Motiv in den Literaturen Israels und Ägyptens seinen Niederschlag nicht zuletzt durch die soziale Wirklichkeit des Erzählers gefunden haben bzw. könnte seinen Erfahrungen entsprechen. Eine entsprechende Thematisierung des Motivs könnte durchaus kulturübergreifend in verschiedenen Literaturen begegnen.[19] Auch die anderen gemeinsamen Motive in II Sam 11f. und in der Merirêerzählung liessen sich mit einem kulturübergreifenden gemeinsamen Erzählmilieu erklären. Dass der Tod des Ehemannes und der Ehebruch aus der jenseitigen bzw. der göttlichen Sphäre heraus geahndet wird, ist in der geistigen Verwurzelung beider Erzählungen begründet: Der Ehebruch des Königs darf nicht ungeahndet bleiben. Schwierig bliebe allerdings, die gemeinsame Vorstellung vom Tod als Topos, zu dem man sich begibt, und die signifikante euphemistische Verwendung des Substantivs Feind zu erklären. Diese hat mit dem Thema Ehebruch nichts zu tun. Erklären liesse sich diese Gemeinsamkeit möglicherweise mit der Spezifik des Motivs des Stellvertretertodes. Ein Mensch geht für den König stellvertretend in den Tod. Das setzt voraus, dass es eine Konnexität zwischen Diesseits und Jenseits gibt.

3. Modell einer gemeinsamen Erzählvorlage

Beide Erzählungen gehen auf einen Erzählstoff zurück, der sowohl die ägyptische als auch die judäische Erzählung beeinflusst hat. Allerdings ist ein solches Modell eher unwahrscheinlich. Für eine solche Annahme bieten zwei vergleichbare Erzählungen zu wenig Substanz. Zudem wäre es dann ein gewaltiger Zufall, wenn in der ägyptischen und in der judäischen Erzählung, ohne dass ein Einfluss vorläge, der Ausdruck Feind bzw. Feinde in euphemistischer Verwendung stehen würde.

Das Auftauchen signifikanter Motive, die euphemistische Verwendung von *Feind/Feinde* und die eigenwillige Vorstellung vom Tod als ein Topos, zu dem man *geht*, sprechen sehr dafür, in der Merirêerzählung die literarische Vorlage für II Sam 11f. zu sehen. In welcher Gestalt und in welcher Form der David-Batscheba-Erzähler mit dieser in Berührung gekommen ist, kann bestenfalls spekuliert werden. Konnte er Ägyptisch? Wenn ja, dann doch wohl eher nur das gesprochene und weniger das geschriebene Ägyptisch. Literarische Texte, die es zu einer gewissen Bekanntheit bringen, evozieren meist

Namens Mn-k3(.w)-Rʿw, die Kammerzell erlaubt, eine Parallele zu dem von Herodot genannten König Mykerinos zu ziehen, auf einer Verlesung basiere. Zudem seien die verbleibenden gemeinsamen Motive bei Herodot und im Papyrus Vandier zu unspezifisch, um ein direktes Bezugnahmeverhältnis anzunehmen.

[19] Vergleichbar wäre etwa das Thema *Bildung und Entwicklung*, dass in der europäischen Literatur im sog. Entwicklungsroman im 18. Jh. aufkommt.

auch eine mündliche Weitergabe oder Interpretation ihres Inhalts. Immerhin ist es denkbar, dass unser Erzähler von der Merirêerzählung gehört hat und dass er ihren Inhalt im Wesentlichen kannte.

Andreas Kunz, Leipzig