

Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis

Christoph Ammann

E-Mail: christoph.ammann@ref-witikon.ch

DOI 10.25784/jeac.v2i0.292



Es ist auffällig, wie wenig sich die zeitgenössische Ethik für Fragen ethischer *Bildung* interessiert. Zweifellos liegt darin einer der größten Unterschiede zu einem ethischen Ansatz wie jenem von Aristoteles, bei dem die Frage, wie wir überhaupt tugendhaft werden und mit dem Guten in Berührung kommen, ein integraler Teil ethischen Nachdenkens war. Was Aristoteles zudem von vielen Ethikern unterscheidet, ist das, was wir seinen Anti-Intellectualismus nennen können. Gemeint ist damit keine Geringschätzung der Vernunftnatur des Menschen oder seiner intellektuellen Vermögen, sondern das, was man (in Ermangelung eines besseren Ausdrucks) als eine „ganzheitliche“, nichtreduktionistische Sichtweise ethischer Bildung bezeichnen könnte. Der Erwerb einer „zweiten Natur“¹ – das Vertraut-werden mit Handlungsgründen, die Schulung des ethischen Wahrnehmungsvermögens und die Herausbildung ethischer Subjektivität – ist ein Prozess, der den *ganzen* Menschen betrifft, und der nicht primär durch rationale Belehrung vonstattengeht, sondern als Initiation in eine bestimmte Lebensweise zu verstehen ist. In einem mittlerweile klassischen Aufsatz über die Nikomachische Ethik hat Myles Burnyeat diese nicht-intellektualistische Sicht ethischer Bildung so zum Ausdruck gebracht:

„From all this it follows not only that for a long time moral development must be a less than fully rational process but also, what is less often acknowledged, that mature morality must in large part continue to be what it originally was, a matter of responses deriving from sources other than reflective reasons. These being the fabric of moral character, in the fully developed man of virtue and practical wisdom they have become integrated with, indeed they are now infused and corrected by, his reasoned scheme of virtues.“²

Zu den genannten „responses“ gehören natürlich auch *affektive* Reaktionsweisen. Diese werden durch den ethischen Bildungsprozess nicht ausgemerzt, sondern geformt, und sie informieren weiterhin die Vernunfttätigkeit des ethisch gebildeten Subjekts und konstituieren seine Offenheit für Grün-

de und seinen Sinn für ethisch relevante Aspekte von Situationen mit. Anders formuliert: Die Vernunft ist in ethischen Zusammenhängen nicht abstrakt als Schlussfolgerungsfähigkeit zu verstehen, sondern als *Wahrnehmungsfähigkeit*, als eine Empfänglichkeit für die (jeweils situativ zu bestimmenden) relevanten Aspekte von Situationen.

Dieses hier grob gezeichnete Bild ethischer Bildung³ scheint mir einen guten Rahmen abzugeben, um einige Gedanken darüber anzustellen, inwiefern Emotionen in ethischen Zusammenhängen nicht nur als motivationale Triebkräfte, sondern als Medium ethischer Erkenntnis fungieren.

1. Der welt-auffassende Charakter von Emotionen

Was ist im Blick, wenn hier von Emotionen⁴ die Rede ist? Nicht alle Gefühle oder Empfindungen jedenfalls. Müdigkeit, Zahnschmerzen und Hunger sind zwar Gefühle, aber keine Emotionen, weil ihnen die charakteristische Gerichtetheit fehlt. Paradigmatische Emotionen dagegen – Trauer, Scham, Freude oder Empörung – sind (in aller Regel) dadurch charakterisiert, dass sie ein Objekt, einen kognitiven Gehalt haben. In unserem Beispiel: Ich bin traurig *über den Tod meines Vaters*. Der kognitive Gehalt einer Emotion kann (in vielen Fällen) artikuliert werden. Wenn ich auf die Frage, warum ich traurig bin, mit „Mein Vater ist gestern gestorben“ antworte, dann nehme ich damit nicht auf die äußere Ursache meiner Trauer Bezug, sondern ich artikuliere ihren Gehalt.

Emotionen sind also meinem Verständnis nach Auffassungen (eines Aspekts) der Realität. Indem ich Emotionen so beschreibe, reihe ich mich in die Familie jener Ansätze ein, die man als *kognitivistisch* bezeichnet.⁵ Die ethische Bedeutung von Emotionen liegt darin, dass sie uns Aspekte der Realität erschließen, die uns ohne sie nicht zugänglich wären. Emotionen sind deshalb ein essenzieller Bestandteil unseres

¹ Vgl. McDOWELL 2002.

² BURNEYAT 1980, 80.

³ Vgl. dazu weit ausführlicher McDOWELL 2002, LOVIBOND 2002 und BAKHURST 2011.

⁴ Vgl. zum Folgenden statt vieler AMMANN 2007.

⁵ Für eine hilfreiche Gruppierung verschiedener kognitivistischer Ansätze vgl. HUTCHINSON 2008, Kap.3.

ethischen Sensoriums: unseres Sinns dafür, was (hier) ethisch das Problem ist und wie *schwerwiegend* es ist.

2. Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis – ein biblisches Beispiel

Das möchte ich nun erläutern im Rekurs auf die Geschichte von Natan und David in 2 Sam 12. Dort statet der Prophet Natan König David einen Besuch ab, nachdem dieser dafür gesorgt hatte, dass Uria, der Mann von Batseba, im Krieg den Tod gefunden hat und Batseba nun frei ist, eine von Davids Frauen zu werden. Natan erzählt David die Geschichte des reichen Manns, der einem armen Mann dessen einziges Lamm nimmt und bringt ihn so zur Einsicht in die Schuldhaftigkeit seines Tuns. Mich interessiert, wie Emotionen dabei eine entscheidende Rolle spielen.⁶

An verschiedenen Punkten der Geschichte kommen Emotionen ins Spiel: Zuerst weckt Natan Davids Mitleid mit dem armen Mann, dem sein einziges Lamm genommen wird. Dies geschieht vor allem durch das affektive Kolorieren der Beziehung zwischen dem armen Mann und seinem einzigen Lamm: Das Lamm „war für ihn wie eine Tochter.“ Die Schilderung einer tiefen emotionalen Beziehung zwischen dem Mann und seinem Lamm soll David ergreifen, seinen *concern* für den armen Mann wecken.⁷ Dass dieser David ans Herz wächst, geht ein in die zweite emotionale Reaktion, die provoziert wird: Davids Empörung über den reichen Mann, „weil er kein Mitleid hatte“. David reagiert damit emotional auf das, was Natan ihm da schildert, und wie er es ihm schildert.⁸

Hier wird nun exemplarisch deutlich, wie eine Emotion – die Empörung Davids über den reichen Mann – nicht nur die kausale Folge auf Ereignisse darstellt, sondern das Realisieren oder Begreifen eines Aspekts dieses Geschehens.⁹ Damit ist selbstverständlich keineswegs negiert, dass Emotionen – genau wie Gedanken und Überzeugungen auch – fehlgeleitet, unangemessen oder übertrieben sein können. Ob sie dies sind, muss *im Einzelfall* geprüft werden. Vielmehr ist gerade anerkannt, dass es grundsätzlich sinnvoll ist, danach zu fragen, ob eine Situation tatsächlich so beschaffen ist, dass sie Empörung verdient, während eine analoge Frage im Falle

von Bauchschmerzen oder Hunger sinnlos wäre. Emotionen sind also „realitäts-sensibel“, wobei die Aspekte der Realität, die durch Emotionen erschlossen werden, die *menschliche*, durch Begriffe erschlossene Realität ist. Es geht hier also um eine Form der Erkenntnis, bei der spezifisch menschliche Vermögen im Spiel sind, die aber dennoch genuin objektive Merkmale der Realität im Blick hat.¹⁰

3. Ethische Erkenntnis ohne Informationsvermittlung

Es lohnt sich nun aber ein genauerer Blick darauf, um welche *Art* ethischer Erkenntnis es hier geht. Ted Cohen stellt fest: „Two fundamental controlling points seem clear: (1) Natan has not told David anything David did not already know; (2) when Natan has finished speaking, David has new feelings and thoughts about something he has already known. How does Natan bring this about?“¹¹ Dass Natan es schafft, David die Dinge neu sehen und neu empfinden zu lassen, ist unstrittig. Aber stimmt es tatsächlich, dass Natan David nichts Neues mitgeteilt hat? Sofern man darunter die Mitteilung neuer ethiktheoretischer oder empirischer Kenntnisse versteht, so lernt David tatsächlich nichts, was er nicht bereits vorher gewusst hätte. Dies festzuhalten ist wichtig, weil ethische Bildung häufig ausschließlich nach dem Modell einer direkten Mitteilung von Informationen oder Erkenntnissen von Senderin zu Adressatin verstanden wird. Ethische Bildung wird dann als *Aufklärung* eines Gegenübers verstanden, das zu wenig *weiß*. Selbstverständlich hat das Vermitteln propositionalen Wissens seinen Ort in ethischen Erziehungsprozessen und bei der ethischen Urteilsbildung.¹² Mein Eindruck ist aber, dass heute dieses Bild ethischer Bildung – Ethik als Vermittlung propositionalen Expertenwissens – auf problematische Weise dominiert. Aus dem Blick geraten dabei jene Aspekte ethischer Bildung, die nichts mit dem Vermitteln neuer Informationsgehalte zu tun haben. Die Geschichte von David und Natan rückt nun gerade einen solchen Fall erlebnismäßiger ethischer Pädagogik in den Vordergrund. Im Kern von Natans Intervention steht, dass David vor Augen geführt wird, was er getan hat, und dass er etwas lernt, ohne neues propositionales Wissen vermittelt zu bekommen.

⁶ Vgl. AMMANN 2017a und 2017b für weitere ethisch und narratologisch relevante Aspekte der Natan-Geschichte.

⁷ ROBERTS 2003 versteht Emotionen als *concern-based construals*.

⁸ Zur narratologischen Dimension dieses Vorgangs vgl. CARROLL 2011: „Typical narratives elicit or are intended to elicit emotional responses from audiences. [...] The relevant emotion is called forth or *propounded* by the way in which the persons, places, things, events, and actions are portrayed.“ (39)

⁹ Den allgemeineren Punkt bringt HUTCHINSON 2008 zum Ausdruck: Emotionen sind „answerable to the way the meaningful world is“. Sie sind „ways of registering loci of significance in the world“. (133)

¹⁰ Vgl. zu diesem Verständnis von Objektivität ausführlicher AMMANN 2010 sowie CRARY 2007 und 2016.

¹¹ COHEN 2008, 21.

¹² Gerade in vielen angewandt-ethischen Zusammenhängen ist eine gewisse Vertrautheit mit dem jeweiligen empirischen Expertenwissen eine notwendige Voraussetzung dafür, sich in diesen Fragen auch ethisch orientieren zu können.

4. Emotionales Verstehen

Um welche Art von Wissen geht es hier? David wird die *Bedeutung* seines Tuns vor Augen geführt, und ich möchte behaupten, dass David das, was er hier lernt, nur über eine Neuausrichtung seiner Wahrnehmung lernen konnte, und dass hier unweigerlich Emotionen ins Spiel kommen.

Wir haben bereits gesehen, dass Natan David zu verschiedenen emotionalen Reaktionen einlädt. Er involviert ihn in ein ethisch geladenes Szenario und lässt ihn zuerst nachfühlen, wie sehr dem armen Mann an seinem einzigen Lamm liegt. Sodann lädt er ihn zur Empörung über das Tun dieses¹³ Reichen ein. Bis anhin haben wir aber den dritten Schritt noch nicht beleuchtet, der doch immerhin das Ziel von Natans Vorgehen darstellt: Die *Reue* Davids über sein Tun, die auf Natans Worte „Du bist der Mann!“ folgt. Auch diese emotionale Reaktion ist nicht nur das affektive Begleitgeräusch einer kognitiven Einsicht, sondern sie *ist* Davids wirkliches Realisieren dessen, was er getan hat.¹⁴ Indem er im reichen Mann sich selbst erkennt, erscheint ihm sein eigenes Tun in einem neuen Licht: als rücksichtslos, lieblos, beschämend. Dass hier jene Begriffe ins Spiel kommen, die in der Ethik mit einem Ausdruck Bernard Williams' als „dicke ethische Begriffe“ bezeichnet werden, ist alles andere als zufällig.¹⁵ Das lebensweltliche Erfahrungswissen, das wir mit diesen Begriffen ausdrücken, ist eine Vertrautheit mit der Qualität von Handlungen und Situationen: was es (zum Beispiel) heißt, rücksichtslos oder grausam zu sein oder so behandelt zu werden. Diese Vertrautheit kann uns fehlen oder abhandenkommen. Ist dies der Fall, sind wir von unseren Begriffen – bzw. bestimmten Begriffen – *entfremdet*. David lebt auf eine problematische Weise mit Begriffen wie ‚herzlos‘ oder ‚rücksichtslos‘. Indem Natan ihn mit ethisch relevanten Aspekten seines Lebens wieder in Berührung bringt, für die er vorher unempfänglich war, bringt er einen Aspekt seines begrifflichen Lebens – seines Lebens als begriffsverwendendes Tier – wieder „in Ordnung“. Die Sehschwäche, die hier kuriert wird, ist ein kognitives Defizit. Dass dies aber nicht als Gegenbegriff zu einem *affektiven* Defizit zu verstehen ist, weil emotionale Dispositionen einen konstitutiven Bestandteil unseres Vernunftvermögens in ethischen Zusammenhängen darstellen, wollten diese Überlegungen plausibel machen.

¹³ „Natan needs the absolute particularity of the rich man. That is what arouses David's feelings. Natan does not effect the transfer of feeling by saying: ‚You resemble people whom you dislike.‘“ COHEN 2008, 22.

¹⁴ Vgl. GAITA 1998, der Reue als „the pained realization of the wrong one has done“ (31) gefasst hat.

¹⁵ Zu Zusammenhang von Emotionen und „dicken Begriffen“ vgl. GOLDIE 2008.

Bibliographie

AMMANN, CHRISTOPH, Emotionen – Seismographen der Bedeutung, Stuttgart 2007.

AMMANN, CHRISTOPH, Emotionslose Ethik? Überlegungen zur Objektivität und Rationalität moralischer Wahrnehmung, in: ETHICA 18 (2010), 291–318.

AMMANN, CHRISTOPH, Moralische Bildung, in: MARTÍNEZ, MATÍAS: Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2017, 259–262 [2017a].

AMMANN, CHRISTOPH, Wer wissen will, muss fühlen. Zur Rolle von Emotionen bei der Erschließung des Ethischen, in: Kerygma und Dogma 63/2 (2017), 132–154 [2017b].

BAKHURST, DAVID, The Formation of Reason, Malden/Oxford/Chichester 2011.

BURNYEAT, MYLES F., Aristotle on Learning to Be Good, in: SHERMAN, NANCY (Hg.), Aristotle's Ethics. Critical Essays, Berkeley 1980, 69–92.

CARROLL, NOËL, Narrative and the Ethical Life, in: HAGERBERG, GARY L. (Hg.), Art and Ethical Criticism, Malden/Oxford/Chichester 2011, 35–62.

CRARY, ALICE, Beyond Moral Judgment, Cambridge/London 2007.

CRARY, ALICE, Inside Ethics. On the Demands of Moral Thought, Cambridge/London 2016.

COHEN, TED, Thinking of Others. On the Talent for Metaphor, Princeton 2008.

GAITA, RAIMOND, A Common Humanity. Thinking About Love and Truth and Justice, London/New York 1998.

GOLDIE, PETER, Thick Concepts and Emotion, in: CALLCUT, DANIEL (Hg.), Reading Bernard Williams, London 2008, 94–109.

HUTCHINSON, PHIL, Shame and Philosophy, Basingstoke/New York 2008.

LOVIBOND, SABINA, Ethical Formation, Cambridge/London 2002.

MCDOWELL, JOHN, Tugend und Vernunft, in: Ders., Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt a.M. 2002, 74–106.

STUMP, ELEONORE, Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering, Oxford 2010.

Ethische Bildung in und mit der Natan-David-Erzählung (2 Sam 12)

Eine kurze Antwort auf Christoph Ammann

Friederike Schücking-Jungblut

Akademische Rätin a.Z. am Lehrstuhl für Alttestamentliche Theologie
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Theologische Fakultät
E-Mail: friederike.jungblut@ts.uni-heidelberg.de

DOI 10.25784/jeac.v2i0.293



In den letzten 25 Jahren kommen hinsichtlich der Ethik des Alten Testaments bzw. der Ethik im Alten Testament neben den Rechts- und den Weisheitstexten, deren normativer Gehalt in der Regel explizit ablesbar ist, zunehmend auch narrative, prophetische und poetische Texte in den Blick, die eher implizit auf die Ethik bzw. das Ethos bezogen sind.¹ Dabei geht es nicht in erster Linie darum, den normativen Gehalt der Texte zu erheben und sie selbst darüber in den Hintergrund treten zu lassen, zumal die einfache Reduktion auf eine Kernaussage häufig gar nicht möglich ist. Von Relevanz ist vielmehr die „existenzielle Kraft“², die narrative, prophetische oder poetischen Texte zugunsten der mit ihnen transportierten ethischen Überzeugungen entfalten können. Dass dabei immer wieder die Natan-Parabel in 2 Sam 12 als Beispiel herhalten muss, geschieht kaum zufällig.³ Schließlich handelt es sich bei ihr um einen hermeneutischen Schlüsseltext⁴ mit hohem ethischem Potential. Sie verhilft David als ihrem primären Rezipienten zu einer moralischen Einsicht, ohne sich ethisch aufgeladener Terminologie oder Gattungsformulare zu bedienen, und wird so zu einem Modell für die ethische Nutzbarkeit alttestamentlicher Erzählungen. In diesem Kontext hat die Forschung auch die tragende

Rolle der affektiven Komponente der Parabel und der erzeugten Emotionen des Rezipienten bereits hervorgehoben.⁵ Christoph Ammann führt nun in seinem Beitrag nochmal anschaulich vor Augen, wie gerade die Beteiligung von Emotionen moralisches Lernen ermöglicht. Neben seinem erklärten Ziel, anhand des biblischen Beispiels aufzuzeigen, wie Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis fungieren und damit moralische Bildung befördern, und so Anhaltspunkte für die Gestaltung heutiger ethischer Bildungsprozesse zu liefern, lenkt er damit auch den Blick der exegetischen Kollegin auf die durch die Parabel erzeugten, implizit und explizit ausgedrückten Emotionen. Ich greife diesen Interpretationsansatz gerne auf und möchte ihn in zwei Punkten präzisieren.

1. Welchen Text lesen wir?

Eine Ethik, die ihren Ausgangspunkt beim biblischen Text nimmt, kann sich der Frage nicht entziehen, welche Gestalt dieses Textes sie zugrunde legt. Es dürfte außer Frage stehen, dass der kanonischen Endgestalt des Textes dabei Priorität gebührt.⁶ Schließlich wird nach Abschluss der literarischen Formationsphase dieser Text überliefert und bis in die Gegenwart hinein rezipiert. Daneben kann es – je nach Frageho-

¹ Vgl. etwa BARTON 2002; BECKER 2007; ERBELE-KÜSTER 2013; KESSLER 2017, 73–80.

² BARTON 2002, 32: „[T]here is something narrative can do with moral truths that cannot be done through ethical injunctions, and that is to give them what might be called an existential force.”

³ Vgl. z.B. unter den o.g. Beispielen BARTON 2002, 19–36; BECKER 2007, 231–233.

⁴ Vgl. NAUMANN 2000, 37; FOKKELMAN 1981, 81f.; eine ganze Monografie widmet dieser Funktion von 2 Sam 12,1–15 PYPEN 1996.

⁵ So etwa LASINE 1984; NAUMANN 2000, 40f. Den Zusammenhang von narrativen Texten, Emotionen und Ethik hat in jüngster Zeit z.B. DANNENMANN 2019, 129–144 aufgezeigt.

⁶ Vgl. zum kanonischen Ansatz einer Ethik des Alten Testaments KESSLER 2017, 61–80. Angesichts der komplexen textgeschichtlichen Verhältnisse zahlreicher alttestamentlicher Texte ist jedoch häufig die grundsätzliche Festlegung auf die „kanonische Endgestalt“ von Texten weniger eindeutig, als sie zunächst erscheinen mag.

Horizont – aber auch hilfreich oder gar notwendig sein, literarkritisch rekonstruierte Vorstufen in die ethische Analyse eines Textes einzubeziehen, etwa um Veränderungen der moralischen Prämissen eines Textes aufzuzeigen.

Was heißt das im Blick auf die Begegnung zwischen Natan und David in 2 Sam 12? Die meisten Forscherinnen und Forscher, die diachrone Fragestellungen berücksichtigen, rechnen für das Kapitel mit einem mehrstufigen Wachstumsprozess.⁷ Er betrifft insbesondere den Auftritt Natans, der sowohl bezüglich seiner grundsätzlichen Zugehörigkeit zur David-Batseba-Erzählung als auch hinsichtlich seiner literarischen Einheitlichkeit in Frage gestellt wird.⁸ Relevant für die hier behandelte Fragestellung ist ausschließlich letzteres, also die Frage, ob Natans Parabel (12,1–4) und seine zweiteilige Strafrede (12,7b–10.11–12) auf derselben literarhistorischen Ebene liegen bzw. welcher Schicht Davids zweite Reaktion (V. 13) zuzurechnen ist. In jüngerer Zeit nähert sich die These, dass es sich bei Natans Gerichtsrede (12,7b–12) um eine – u.U. in sich nochmals gestufte – Ergänzung handelt, einem Forschungskonsens an.⁹ Erzählerisch ist der Neueinsatz mit V. 7b schon an der prophetischen Botspruchformel zu erkennen, durch die Natan im Folgenden Gottesrede ausrichtet. Inhaltlich rekurriert diese auf einen deutlich weiteren Horizont als die umstehende Erzählung, indem sie mit einem kleinen Rückgriff auf Davids persönliche (Heils-)Geschichte mit Jhwh (12,7b–8) einsetzt¹⁰ und mit ihren beiden Strafanfügungen auch das folgende Geschehen im Rahmen der Absalomerzählung im Blick hat (vgl. nur 12,11 mit 2 Sam 16,21f.¹¹). Mit der Charakterisierung der Tat Davids als Missachtung des Wortes Gottes (12,9aα) bekommt sie zudem eine theologische Wertung, nach der nicht mehr vorrangig Batseba und Uria die Opfer von Davids Handlung sind, sondern sein Gottesverhältnis nachhaltig gestört ist.¹² Damit wiederum steht Davids Reaktion in 12,13a in engstem Zusammenhang.¹³

⁷ Einen immer noch recht aktuellen Forschungsüberblick bietet OSWALD 2008, 107–112.

⁸ Zu ersterem vgl. z.B. VEIJOLA 1979; RUDNIG 2006, 55–57; zu letzterem s. im Folgenden.

⁹ So bereits mit Verweis auf einige Vorgänger die lange wegweisende Studie von ROST 1965, 200–205 sowie in jüngerer Zeit z.B. SEILER 1998, 258–265; BLUM 2000, 27f; RUDNIG 2006, 69, Anm. 165; OSWALD 2008, 137–142.225.

¹⁰ Vgl. den Rückgriff auf Davids Geschichte im Rahmen der Natan-Verheißung in 2 Sam 7,8–9a.

¹¹ Siehe dazu SCHÜCKING-JUNGBLUT 2020, 50–54.

¹² OSWALD 2008, 116–126 zeigt überzeugend auf, inwiefern mindestens die Strafrede Natans in 2 Sam 12 vor dem Hintergrund der Natan-Verheißung aus 2 Sam 7 zu lesen ist.

¹³ Diesen Zusammenhang konstatiert auch OSWALD 2008, 126f. Erstaunlicherweise rechnet er allerdings V. 13f dennoch zur Grundschicht.

Für eine ethische Auswertung der David-Natan-Erzählung aus 2 Sam 12 ergeben sich vor dem Hintergrund des hier angedeuteten, recht einfachen zweistufigen Entstehungsmodells drei Möglichkeiten: *Erstens* lässt sich die Geschichte in ihrer überlieferten Endfassung lesen. Dann reagiert David bei seinem Schuldeingeständnis in V. 13 aber nicht nur auf die von Natan vorgetragene Beispielerzählung und Natans Applikation („Du bist der Mann“, V. 7a), sondern zusätzlich auf die stark theologisch aufgeladene Strafpredigt Natans mit ihrem deutlichen Verweis auf die Gegensätzlichkeit zwischen dem Heilshandeln Jhwhs an David und Davids Vergehen gegen Batseba, Uria und vor allem Gott selbst. *Zweitens* kann man sich auf die rekonstruierte Grundschicht in 2 Sam 12,1–5.7a¹⁴ konzentrieren. Dann bleibt Davids emotionale Reaktion auf Natans Parabel bei Mitleid und Empörung/Zorn stehen. Die Reue, die erst den eigentlichen Lerneffekt Davids und damit auch für C. Ammann verständlicherweise den Zielpunkt für Natans Auftritt darstellt, stünde als – denkbare, aber eben nicht überlieferte – Reaktion außerhalb des Textes. *Drittens* besteht – falls V. 13 trotz der engen sprachlichen und sachlichen Anlehnung an die später ergänzte Strafrede Natans doch zum Grundbestand der Erzählung gehören sollte¹⁵ – noch die Möglichkeit, den Textbestand zugrunde zu legen, von dem wohl auch Ammann ausgeht (2 Sam 1–5.7a.13). Auch in diesem Fall wäre aber ethisch zu beachten, dass David seine Reue ausdrückt, indem er nicht etwa sagt, dass er „rücksichtslos, lieblos, beschämend“ gehandelt, sondern dass er „gegenüber Jhwh gesündigt“ habe (V. 13a).

2. Wie entstehen Emotionen?

Die disziplinübergreifende Forschung an und über Emotionen der letzten Jahre hat gezeigt, dass Emotionen weder vollständig als humane Universalien zu erklären noch ausschließlich kulturell gebunden sind. Vielmehr scheinen Emotionen einerseits kultur- und zeitübergreifende Gemeinsamkeiten insbesondere in ihrer physiologischen Verankerung und Äußerung zu haben, die folglich angeboren sein dürften, als auch andererseits von je historisch und kulturell bedingten Deutungs-, Verstehens- und Bewertungsmustern geprägt zu sein, die durch Prägung und Imitation – meist unbewusst – erlernt werden und dann das eigene Verhalten beeinflussen.¹⁶ Bei der Untersuchung historischer Kulturen, die nur noch über ihre Textzeugnisse greifbar sind, ist darüber

¹⁴ Die vierfache Vergeltung (V. 6) verträgt sich nicht gut mit dem zuvor ausgesprochenen Todesurteil und dürfte eine sekundäre Angleichung an entsprechende Bestimmungen im Bundesbuch (Ex 21,37) darstellen; vgl. z.B. HENTSCHEL 1990, 126.

¹⁵ So z.B. OSWALD 2008, 142.

¹⁶ Vgl. WAGNER 2012, 34f; HARBSMEIER/MÖCKEL 2009, 12f. Ganz auf den ersten Aspekt konzentriert sich KRUGER 2009.

hinaus der kategoriale Unterschied zwischen real erlebten Emotionen und ihrer literarischen Repräsentation zu berücksichtigen. Im Blick auf die Darstellung von Emotionen im Alten Testament hat A. Wagner an mehreren Beispielen gezeigt, dass die im europäischen Sprach- und Kulturraum verbreitete „Behältermetapher“, nach der Emotionen im menschlichen Körper entstehen, dort weitgehend kontrolliert werden können und nur gelegentlich „ausbrechen“, in der Hebräischen Bibel nur selten anzutreffen ist.¹⁷ Stattdessen „überkommen“ in der alttestamentlichen Vorstellungswelt Emotionen einen Menschen von außen bzw. ziehen ihn in ihre Sphäre hinein und sind in der Regel an Gründe gebunden.¹⁸ Das wiederum hat Auswirkungen auf die Möglichkeiten, eine alttestamentliche Erzählung als Beispiel für die Rolle von Emotionen in (heutiger!) ethischer Bildung heranzuziehen. Denn wenn der Natan-David-Erzählung aus ihrem Entstehungskontext heraus ein Emotionskonzept zugrunde liegt, nach dem das Vorliegen von Gründen notwendigerweise bestimmte Emotionen auslöst, sind die konzeptionellen Voraussetzungen für ethisches Lernen durch die Stimulation von Emotionen mit Hilfe von Erzählungen sicher günstiger als in einer Kultur, die von einem stärker internalisierten Emotionskonzept geprägt ist.

3. Ein kurzes Fazit

Es ist – gerade auch vom alttestamentlichen Befund her – nur zu begrüßen, wenn sich in Fragen der ethischen Bildung der Blick über die Vermittlung propositionaler Wissensbestände hinaus hebt. Will man die Hebräische Bibel außerdem nicht nur als Zeugin für diese grundsätzliche Einsicht heranziehen, sondern ihren Texten auch eine weiterreichende Rolle etwa als Beispiel für ethisches Lernen oder gar als dessen Medium zuweisen – die sie mindestens in Teilen selbst intendieren¹⁹ – gilt es aber, die Texte in ihrer Eigendynamik und ihrer kulturellen Kontextualität wahrzunehmen. Im Blick auf die Natan-David-Geschichte aus 2 Sam 12 bedeutet das aus meiner Sicht zweierlei: Erstens sollte man ernstnehmen, dass sich ethische Bildung hier tatsächlich anhand einer Emotionen weckenden Parabel, aber eben auch durch deren explizite – und u.U. ausführliche – Applikation und zu guter Letzt *coram deo* vollzieht. Und zweitens sollten Überlegungen zur Modellhaftigkeit der Natan-David-Erzählung für die Rolle von „Emotionen als Medium ethischer Erkenntnis“ die unter-

schiedlichen kulturellen Konzeptionen von Emotionen und ihrem Zustandekommen berücksichtigen.

Bibliographie

BARTON, J. (2002), Ethics and the Old Testament. The 1997 Diocese of British Columbia John Albert Hall Lectures at the Centre for Studies in Religion and Society in the University of Victoria, 2. Ausg., London.

BECKER, U. (2007), Eine kleine alttestamentliche Ethik des „Alltäglichen“, BThZ 24, 227–240.

BLUM, E. (2000), Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel, in: A. DE PURY/T. RÖMÉR (Hrsg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen (OBO 176), Fribourg/Göttingen, 4–37.

DANNENMANN, T. (2019), Emotion, Narration und Ethik. Zur ethischen Relevanz antizipatorischer Emotionen in Parabeln des Matthäus-Evangeliums (Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 9/ WUNT II 498), Tübingen.

ERBELE-KÜSTER, D. (2013), Art. Ethik (AT), Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17880/>; letzter Zugriff: 25.02. 2020).

FOKKELMAN, J.P. (1981), Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel I: King David (II Sam. 9–20 & I Kings 1–2) (SSN 20), Assen.

HARBSMIEIER, M./MÖCKEL, S. (2009), Antike Gefühle im Wandel. Eine Einleitung, in: DIES. (Hrsg.), Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike (Stw 1908), Frankfurt a. M., 9–24.

HENTSCHEL, G. (1990), Der Auftritt des Natan (2 Sam 12,1–15a), in: J. ZMIJEWSKI (Hrsg.), Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. FS H. Reinelt, Stuttgart, 117–133.

KESSLER, R. (2017), Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh.

KRUGER, P.A. (2009), Gefühle und Gefühlsäußerungen im Alten Testament. Einige einführende Bemerkungen, in: B. JANOWSKI/K. LIESS (Hrsg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg et al., 243–262.

LASINE, S. (1984), Melodrama as Parable: The Story of the Poor Man's Ewe-Lamb and the Unmasking of David's Topsy-Turvy Emotions, HAR 8, 101–124.

NAUMANN, T. (2000), David als Spiegel und Gleichnis. Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel von 2 Sam 11f., in: R. LUX (Hrsg.), Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn, 29–51.

OSWALD, W. (2008), Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2. Samuel 7 und 12 und 1. Könige 1 (AThANT 94), Zürich.

¹⁷ Vgl. dazu WAGNER 2006a, 65–69 (Hass); DERS. 2006b, 85f.98 (Eifersucht); DERS. 2012, 43–45.53f.58 (Zorn).

¹⁸ Vgl. WAGNER 2006a, 71–73; DERS. 2006b, 90–92; DERS. 2012, 59f.

¹⁹ Eine solche Intention kann sich natürlich nur auf den primären Rezeptionskontext beziehen. Vgl. zu diesem Potential alttestamentlicher Erzählungen unter vielen NAUMANN 2000, 30f; KESSLER 2017, 76.

PYPER, H.S. (1996), David as Reader: 2 Samuel 12:1–15 and the Poetics of Fatherhood (BiInS 23), Leiden et al.

ROST, L. (1965), Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (1926), in: DERS. (Hrsg.), Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 119–253.

RUDNIG, T.A. (2006), Davids Thron. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358), Berlin et al.

SCHÜCKING-JUNGBLUT, F. (2020), Macht und Weisheit. Untersuchungen zur politischen Anthropologie in den Erzählungen vom Absalomaufruf (FRLANT 280), Göttingen.

SEILER, S. (1998), Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz (BZAW 267), Berlin et al.

VEIJOLA, T. (1979), Salomo – Der Erstgeborene Bathsebas, in: J.A. EMERTON (Hrsg.), Studies in the Historical Books of the Old Testament (VT.S 30), Leiden, 230–250.

WAGNER, A. (2006a), Gefühle, in Sprache geronnen. Die historische Relativität von Gefühlen am Beispiel von „Hass“, in: DERS. (Hrsg.), Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament (KUSATU 7), Waltrop, 7–47.

WAGNER, A. (2006b), Eifern und eifersüchtig sein. Zur sprachlichen Konzeptualisierung von Emotionen im Deutschen und Hebräischen, in: DERS. (Hrsg.), Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament (KUSATU 7), Waltrop, 75–100.

WAGNER, A. (2012), Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: R. EGGGER-WENZEL/J. CORLEY (Hrsg.), Emotions from Ben Sira to Paul (DCL.Y 2011), Berlin/Boston, 27–68.