

26
Band

Jahrbuch für Biblische Theologie 2011

Jahrbuch für
Das Böse
Biblische
Theologie



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von

Martin Ebner, Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs,
Berndt Hamm, Bernd Janowski, Ralf Koerrenz, Gabrielle
Oberhänsli-Widmer, Dorothea Sattler, Konrad Schmid,
Samuel Vollenweider, Michael Welker, Rudolf Weth und
Michael Wolter

Band 26 (2011) Das Böse

2012

Neukirchener Theologie

Dieses Buch wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.

© 2012

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf

Lektorat: Volker Hampel

DTP: OLD-Media OHG, Neckarsteinach

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2538-9 (Print)

ISBN 978-3-7887-2690-4 (eBook-PDF)

ISSN 0935-9338

www.neukirchener-verlage.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

<i>Jörg Frey / Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Der Diskurs um ›das Böse‹ und der Beitrag biblisch-theologischer Pers- pektiven. Zur Einführung in die Thematik</i>	VII
---	-----

I

Altes Testament und Frühjudentum	1
---	---

<i>Andreas Schüle, »Und siehe, es war sehr gut ... und siehe, die Erde war verdorben« (Gen 1,31; 6,12). Der urge- schichtliche Diskurs über das Böse</i>	3
--	---

<i>Andreas Wagner, Das Böse im Gefüge prophetischer An- thropologie und Theologie</i>	29
---	----

<i>Alexandra Grund, »Wer steht mir bei wider die Übetä- ter?« (Ps 94,16). Zur Bewältigung des Bösen in den Psalmen</i>	55
--	----

<i>Veronika Bachmann, Wenn Engel gegen Gott freveln – und Menschen mittun. Das Wächterbuch (1Hen 1–36) als frühhellenistischer Diskussionsbeitrag zum »Bösen«</i>	85
---	----

II

Neues Testament	115
------------------------------	-----

<i>Christian Strecker, Die Wirklichkeit der Dämonen. Böse Geister im Altertum und in den Exorzismen Jesu</i>	117
--	-----

<i>Christfried Böttrich, Die Rätsel der Judasgestalt</i>	151
--	-----

<i>Samuel Vollenweider, Luzifer – Herrlichkeit und Sturz des Lichtengels. Eine Gegengeschichte zu Demut und Erhö- hung von Jesus Christus</i>	203
---	-----

<i>Jutta Leonhardt-Balzer, Bilder des Bösen in den johan- neischen Schriften und ihr Ort in der johanneischen Ge- meinde</i>	227
--	-----

III

Jüdische und christliche Wirkungsgeschichte 257

Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Leviathan und Behemoth.
 Archaische Chaosmächte als jüdische Bilder des Bösen ... 259

Volker Leppin, »Der alt böse Feind«. Der Teufel in Martin
 Luthers Leben und Denken 291

IV

Systematische Theologie 323

Helmut Hoping, Die Realität des Bösen und die Frage
 nach Gott 325

Dorothea Sattler, Per Du mit dem Teufel? Formen der
 Kommunikation mit dem Bösen im Exorzismus 345

V

Praktische Theologie / Religionspädagogik 369

Friedrich Schweitzer, Brauchen Kinder einen bösen oder ei-
 nen lieben Gott? Plädoyer für eine differenziertere De-
 batte 371

VI

Kultur und Literatur 385

Michael Leicht, Der freie und der verdeckte Blick. Das Ge-
 sicht des »Bösen« in politischer Propaganda 387

Johannes Anderegg, »Den Bösen sind sie los ...« Zur Ak-
 tualität von Goethes Mephisto 407

Register 429

Bibelstellen (Auswahl) 431

Namen und Sachen (Auswahl) 435

JBTh 1 (1986) – 27 (2012) 441

Jörg Frey / Gabrielle Oberhänsli-Widmer

Der Diskurs um ›das Böse‹ und der Beitrag biblisch-theologischer Perspektiven

Zur Einführung in die Thematik

»Das Böse« – schon das Wort an sich stößt ab und zieht an, erschreckt und fasziniert. Kaum ein anderer Begriff kann die Ambivalenzen des menschlichen Daseins mitsamt seinen Abgründen so sehr fassen, kaum einer die menschliche Phantasie derart beschäftigen wie der des ›Bösen‹. Das ›Gute‹ erscheint demgegenüber eigentümlich blass, wie ja auch sprichwörtlich vielen Menschen die Hölle interessanter erscheint und der Himmel eher eintönig anmutet – zumindest sofern er (miss)verstanden wird als ein Raum von ewig Halleluja singenden Wesen. Die Faszination des Bösen dokumentiert die kulturübergreifende Beliebtheit von Unterweltdarstellungen von Homers Odyssee bis hin zu Dantes Inferno ebenso wie die Flut ›dunkler‹ Elemente, die in der gegenwärtigen Popkultur oder im Internet begegnen und vom anhaltenden Unterhaltungswert des ›Bösen‹ oder auch nur des ›böse‹ Inszenierten zeugen. Die Werbung spielt mit der reizvollen Versuchung, dass etwas ›eine Sünde wert‹ sein könne, und selbst Horror bringt manchen den ersehnten Adrenalin-Kick: Jack the Ripper und seine Nachfolger faszinieren, und Ego-Shooter-Spiele ziehen nicht wenige, insbesondere Jugendliche, in ihren Bann.

Doch soll es in diesem Jahrbuch nicht um den Unterhaltungswert des Bösen gehen – auch wenn einige der biblischen und außerbiblischen Texte, um die es geht, durchaus unterhaltsam sind. Vielmehr soll es darum gehen, eine aus biblischen Quellen inspirierte theologische Reflexion zu diesem stets virulenten Thema anzustoßen und weiterzuführen. Die Intention, die der Redaktionskreis mit dem Band verfolgt und die in den einzelnen Beiträgen in unterschiedlicher Weise zur Geltung gebracht werden soll, lässt sich in einem Dreifachen fassen: Der Band will einerseits *Erfahrungen des Schreckens oder der Faszination des Bösen wahrnehmen und gegebenenfalls beschreiben*, er will darin *die Ambivalenzen des Lebens und der Lebensführung reflektieren*, und er will schließlich und vor allem *Ansätze zur Bewältigung dieser Erfahrungen aus der biblischen Tradition zur Geltung bringen*. Dass die biblische Überlieferung wesentliche und immer wieder bedenkenswerte Aspekte im Blick auf die Frage nach dem Bösen und

den Umgang mit ihm beizusteuern hat, ist die Grundüberzeugung, die diesen Band bestimmt. Insofern ist diese auch für die ›anderen‹ theologischen Disziplinen nie obsolet, vielmehr geht es darum, in der Erörterung konkreter Fragen des Lebens und des Glaubens, auch in systematischen und praktischen Reflexionen den biblischen Bezug und in der Darstellung biblischer Sachverhalte deren theologische Relevanz zur Geltung zu bringen. Dieses ›Programm‹, im letzten Jahrbuch, dem Jubiläumsband 25 (2010) unter dem Titel »Wie biblisch ist die Theologie?« vorgeführt, soll auch für den vorliegenden Themenband gelten.

Vorab sollen einige Perspektiven formuliert werden, die uns als verantwortlichen Herausgebern des Bandes im Blick auf die Diskussion um das Böse und seine theologische Reflexion bedenkenswert erscheinen. Dabei soll zumindest die Frage aufgeworfen werden, worin die biblische Tradition in besonderer Weise Wegweisendes in die allgemeine und theologische Diskussion um das Böse einzubringen vermag. Das kann hier nur thetisch geschehen und in einer eher punktuellen, d.h. nicht wirklich systematischen Auswahl der Probleme¹.

1. Schlaglichter aus der theologischen Diskussion um ›das Böse‹

Nachdem die Diskussion um das Böse traditionell im Rahmen der Sündenlehre und der Ethik ihren Ort hat sowie dann mit der Theodizee-Problematik in der Gotteslehre verhandelt wurde, hat sich die Diskussion insbesondere seit den Ereignissen vom 11. September 2001 stark auf das Verhältnis von Religion und Ge-

1 Auf eine enzyklopädische Orientierung kann und muss hier verzichtet werden; s. zuletzt R. Schottlaender u.a., Art. Malum, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5, Basel 1980, 652–706; J.B. Hygen, Art. Böse, Das, in: TRE 7 (1981) 8–17; C.-A. Keller u.a., Art., Böse, das, in: RGG⁴I, Tübingen 1998, 1703–1711 sowie ausführlich I.U. Dalferth, Malum, Tübingen 2008; knapper ders., Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen, Tübingen 2006; ders., Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig 2006; ders. / K. Lehmann / N. Kermani, Das Böse, Freiburg/Basel/Wien 2011; s. noch J. Laube (Hg.), Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003 sowie den Versuch einer stark biblisch inspirierten Darstellung bei H. Schwarz, Im Fangnetz des Bösen. Sünde – Übel – Schuld (Biblisch-theologische Schwerpunkte 10), Göttingen 1993 sowie N.G. Wright, A Theology of the Dark Side. Putting the Power of Evil in Its Place, Downers Grove 2003. Kultur- und christentums geschichtliche Darstellungen bieten reiches Material; s. etwa C. Colpe / W. Schmidt-Biggemann (Hg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt a.M. 1993; B. McGinn, Antichrist, Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil, New York 2000.

walt fokussiert: Gewalt und Terror im Namen einer Religion bzw. einer fanatisch-religiösen Haltung haben nicht zuletzt die Frage aufgeworfen, wie eine freie Gesellschaft und eine in dieser Gesellschaft praktizierte Religion und Theologie darauf reagieren können. Dabei ist das Urteil darüber, wer und was als ›böse‹ zu prädiizieren ist, im öffentlichen Diskurs und noch viel mehr in der weltweiten Politik höchst strittig: Der Rede von ›Schurkenstaaten‹ oder gar einer ›Achse des Bösen‹ auf der einen Seite steht einer regelrechten Verteufelung der westlichen Kultur und insbesondere der USA auf der anderen Seite gegenüber. Zugleich sind die Maßstäbe, an denen ›gut‹ und ›böse‹ gemessen werden, höchst gegensätzlich: Sind es für die einen strikte Kriterien der Religion bzw. einer spezifischen Interpretation ihrer religiösen Tradition, so sind es für die anderen Ideale von Freiheit und Menschenrechten, wobei deren ›Verteidigung‹ ihrerseits wieder zu massiven Verletzungen dieser Ideale veranlasste – man denke nur an Guantanamo – und zugleich selbst mehr oder weniger offen religiös überhöht wird. Die Zeichnung von Gegnern als ›böse‹ und ihre Verteufelung ist in politischen Auseinandersetzungen und internationalen Konflikten zu einem bloßen Instrument im Machtkampf geworden, mit dem die eigenen Handlungen legitimiert und die eigene Anhängerschaft zusammengeschweißt werden soll.

Begriffliche Präzisierung: Diese zunächst eher oberflächlichen Beobachtungen zum Sprachgebrauch in gegenwärtigen Diskursen machen es notwendig, die Rede vom Bösen kritisch zu differenzieren und zu reflektieren. In dem Begriff sind eine Vielzahl von Aspekten vereint, vom Übel über das Unvollkommene, das Negative und das Schreckliche, bis hin zu Sünde und Schuld. Zumeist wird unterschieden zwischen einem physischen und einem moralischen ›Bösen‹, d.h. zwischen dem konkreten Leiden, das als Leben beeinträchtigend oder zerstörend erfahren und dann als ›böse‹ gedeutet wird, ohne dass dafür jemand spezifische Verantwortung trägt, und dem ›Bösen‹, das auf menschliche Handlungen und Absichten zurückgeht und für das insofern auch die ›Schuldfrage‹ gestellt werden kann. Zuletzt hat vor allem Ingolf Dalferth in mehreren Beiträgen das Böse im weiteren Sinne als das Sinnwidrige und Unbegreifliche und somit den Begriff als einen Orientierungsbegriff interpretiert². Was ›böse‹ ist, wird diesem von außen zugeschrieben, es wird als Böse bewertet und beurteilt. Es ist nicht ›an sich‹ böse, sondern zunächst in Relation zu einem anderen, dem Guten bzw. für gut Befundenen, oder

2 Vgl. Dalferth, *Das Böse; ders., Leiden und Böses; ders., Malum*, Tübingen 2008; *ders., Kontingenz des Bösen*, 9–52, hier 15–21.

auch nur dem Eigenen und den eigenen Interessen Dienlichen. Die theologische Diskussion hat den Sachverhalt im Blick auf die ›ontologische‹ Qualität des Bösen so gefasst, dass diesem kein eigenes Sein zukomme, es vielmehr nur als ›Mangel‹ an Gutem (*privatio boni*) oder als Negation des Guten besteht; es existiert quasi ›anhypostatisch‹ – es hat kein eigenes Wesen, sondern allenfalls ein ›Unwesen‹, sodass ihm damit auch keine eigenständige Aufmerksamkeit gebührt. Das Böse – und erst recht *der* Böse, ist »theologisch und ontologisch ortlos«³. Allerdings erhebt sich gegenüber diesen sehr respektablen Reflexionen zur Relativität des Bösen die Frage, ob sie nicht ihrerseits seiner Verharmlosung dienen. Gerade die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, das unbegreifliche Maß an Menschenverachtung, etwa in der Schoah, zeigen die Problematik einer solchen philosophisch-theologischen Reflexion, die das Böse abstrakt und losgelöst von der konkreten menschlichen Erfahrung von Leid und Übel fassen will, welche doch stets den Ausgangspunkt der Zuschreibung des ›Bösen‹ bildet.

Die durch die religiös motivierte Gewalt angestoßenen theologisch-ethischen Fragen reichen noch weiter: Wie kann ›Böses‹ im Namen eines Gottes geschehen, und wenn es geschieht, was ist das für ein ›Gott‹, der diese Gewalt nicht nur zulässt, sondern auch legitimiert? Dabei muss man sich immer dessen bewusst sein, dass solche gewalttätigen und Leben zerstörenden Potentiale keineswegs nur in einer einzigen Religion begegnen, sondern aus ganz unterschiedlichen Traditionen erwachsen konnten und können – und ein militanter Säkularismus oder Laizismus kann durchaus Ähnliches hervorbringen. Wenn also nicht die Religion an sich ›böse‹ ist, ist es dann eine bestimmte Form von Religion? Gibt es gute und böse Ausdrucksformen von Religion, wobei die Differenz beider dann womöglich mithilfe eines nicht-religiösen Kriteriums, der Achtung von Toleranz und Menschenwürde, entschieden würde? Doch was ist dann mit den autoritativen religiösen Sätzen über Gut und Böse, Gebot und Übertretung, mit der theologischen Bestimmung dessen als böse, was Gott verneint, und dessen als gut, was Gott bejaht⁴? Können solche Gebote und Satzungen über ›gut‹ und ›böse‹ entscheiden? Sind Gottes Gebote *eo ipso* gut? Und was bedeutet es, wenn das zentrale Gebot – keineswegs erst im Neuen Testament – das der Liebe ist? »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben ...« (Mi 6,8).

3 So E. Jüngel, Art. Böse, das, V: Dogmatisch, in: RGG⁴ I, 1707f, hier 1708.

4 So z.B. Jüngel, ebd., 1708.

Leiden und Böses: Am stärksten bricht die Wahrnehmung des Bösen dort hervor, wo Menschen leiden und wo sich angesichts unverschuldeten Leides die Kluft zwischen Tun und Ergehen öffnet. War es in der Philosophiegeschichte das berühmte Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755, das die Rezeption der Leibniz'schen Theodizee-These von der ›besten aller möglichen Welten‹ fraglich werden ließ, so ist heute nicht nur durch atomare Katastrophen wie Tschernobyl und Fukushima, sondern auch durch klimatisch bedingte Naturkatastrophen die Rede von der ›guten‹, ja ›sehr guten‹ (Gen 1,31) Schöpfung für viele fraglich geworden. Und sosehr bei den zuletzt genannten Phänomenen ein menschliches, überindividuelles Verschulden nicht zu leugnen ist, bleibt doch das individuelle und kollektive Widerfahrnis von Krankheit, Leid und Tod ein steter Ausgangspunkt für nachhaltige kritische Anfragen an den Gottesglauben, an die Güte Gottes oder an seine Allmacht: Leid, erfahren und gedeutet als böse, steht der klassischen Vorstellung eines allmächtigen und zugleich guten Gottes entgegen, denn entweder – so die Logik dieser Argumentation – kann dieser Gott das Leid nicht verhindern, dann ist er nicht allmächtig und verdient damit womöglich nicht Gott genannt zu werden, oder er will das Leid nicht verhindern, dann ist er nicht gut. Was ist das für ein Gott, der das Böse zulässt oder es sogar – wie eine unerhörte Aussage im Alten Testament postuliert – selbst »schafft« (Jes 45,7)?

Eine traditionell ›fromme‹ Reaktion, biblisch repräsentiert durch die Freunde Hiobs, besteht darin, dass sich der leidende Mensch der immer subtileren Selbsterforschung hingibt, ob sein Leiden nicht doch auf eigene Verfehlungen zurückgeht. Dem gegenüber steht die biblische Gestalt des nicht minder frommen Hiob, der in einer fast frevelhaft und unbotmäßig erscheinenden Form an seiner Unschuld gegenüber Gott festhält und Gott seine ›Beschwerde‹, ja seine ›Anklage‹ entgegenhält, um am Ende gerade in dieser Konfrontation mit Gott ›gerechtfertigt‹ zu werden. Es ist zugleich wohl einer der tiefgreifendsten Beiträge der biblischen Tradition zum Gottesverständnis, dass eine solche Konfrontation zwischen Gott und Mensch möglich ist: in der Klage des ›unfrommen Frommen‹ Hiob oder auch der Beter der Psalmen, aufgenommen in dem Wort Jesu am Kreuz (Mk 15,34): »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?!« Dass der biblische Gott schließlich die verstörende Erfahrung, dass die Tun-Ergehens-Relation zerbrochen ist, letztlich selbst auf sich nimmt, indem er im Kreuz Christi nicht nur einen Unschuldigen in den Tod gibt, sondern sich selbst mit diesem Unschuldigen engstens verbindet. Von diesem Geschehen aus ist eine andere Antwort auf das Leiden möglich, als sie bei

den Freunden Hiobs und in vielen anderen Formen frommer Ergebung üblich ist.

Der Ursprung des Bösen: Mit dem unverschuldeten Leiden, dem rätselhaften und widersinnigen Widerfahrnis, ist natürlich die Frage nach dem ›Warum‹ und ›Woher‹ gestellt, und die großen Philosophen und Theologen haben sich alle auf dieses Feld der (spekulativen) Erklärung des Bösen, der Frage ›*Unde malum?*‹, begeben. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der (anthropologisch-hamartiologischen) Frage nach den Ursachen einer konkreten bösen Tat oder einer spezifischen, als böse erfassten Erfahrung und der universalen schöpfungs- bzw. geschichtstheologischen Frage danach, woher das Böse ursprünglich kommt bzw. wie es überhaupt in die Welt kam.

Bei der zuletzt erhobenen Frage geht es um das Problem von Dualismus und Monismus (und darin zugleich um Gottes Einheit und Einzigkeit, den Monotheismus). Ist das Böse, wie es die alte avestische Lehre von den gleichursprünglichen ›Zwillingen‹ Ahura Mazda und Ahriman (Yasna 30,3–5) postuliert, gleichursprünglich mit dem Guten, d.h. von Anfang an neben dem Guten in der Welt? Oder ist es – unter der Voraussetzung einer ursprünglich guten Schöpfung eines guten Gottes – ›irgendwann‹ in die Welt gekommen? Die jüdisch-christliche Tradition hat, wenn sie ›dualistische‹ Positionen aufnahm, diese immer nur in einer durch den Gottes- und Schöpfungsglauben modifizierten Weise rezipiert: Gott als Schöpfer und Erlöser steht am Anfang und am Ende; böse Mächte sind demgegenüber nicht gleichursprünglich und auch nicht ewig, sondern in ihrer Wirksamkeit immer als beschränkt zu denken. So sind in der weisheitlich-dualistischen Zweigeisterlehre aus Qumran (1QS 3,13 – 4,26), einem der prominentesten dualistischen Texte, die beiden Geister, die über gegensätzliche Menschengruppen gesetzt sind und deren Taten in der Geschichte bestimmen, dezidiert Geschöpfe Gottes, die von ihm für eine bestimmte Zeit ermächtigt sind, bis am Ende das Böse definitiv beseitigt werden wird: Einen echten Gegenspieler Gottes kann es im Kontext des biblischen Schöpfungs- und Gottesglaubens eigentlich nicht geben.

Die frühjüdische und frühchristliche Überlieferung hat dabei unterschiedliche narrative Modelle entwickelt, in denen in mythischer Denkform die Anfänge des Bösen lokalisiert werden⁵. Inter-

5 S. dazu den Beitrag von Samuel Vollenweider in diesem Band; weiterhin grundlegend ist J.J. Collins, *The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and in the Qumran Community*, in: *ders.*, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (JSJ.S 54), Leiden 1997, 287–300; L.T. Stuckenbruck, *The Origins*

essanterweise ist es dabei zu einer sukzessiven ›Rückdatierung‹ gekommen. Während die Hebräische Bibel die Frage nach dem Ursprung des Bösen interessanterweise gerade unbeantwortet lässt, auch in der Erzählung vom ›Sündenfall‹ (Gen 2–3), wird die frühjüdische Überlieferung in der Herausbildung apokalyptischer Traditionen mit einem sich verstärkenden Dualismus hier expliziter.

Die älteste Form dürfte dabei die Rede vom urzeitlichen ›Fall‹ bzw. besser: *vom Herabsteigen der Wächterengel* (1Hen 6–12; vgl. Gen 6,1–4) sein, durch deren Aktivität sich Gewalttat und Böses in der (vorsintflutlichen) Welt verbreiteten. Auf deren eigenmächtiges und offenbar freies Handeln reagiert Gott schließlich mit Strafe und Vernichtung, hingegen ist er am Entstehen des Bösen scheinbar gänzlich unbeteiligt.

Erst deutlich später begegnet dann die – bei Paulus schon vorausgesetzte Erklärung, dass das Böse – die Sünde und der Tod – durch Adam in die Welt und über die Menschheit kamen. Der ›Sündenfall‹ als ein über die Menschheit gekommenes Verhängnis wird somit zurückdatiert zu den ersten Anfängen, entsprechend dem Sachverhalt, dass die biblische Urgeschichte auch schon vor der Episode vom Engel-›Fall‹ von Sünde und Gewalttat unter den Menschen spricht.

Explizit formuliert dann das vierte Esrabuch, das in seiner lateinischen Version teilweise zu kanonischer Bedeutung gelangte, die Klage (4Esr 7,118): »O Adam, was hast du getan?! Denn obwohl du gesündigt hast, wurde doch dein Fall nicht deiner allein, sondern auch unserer, die wir von dir abstammen.« Die von hier aus⁶ entwickelten Theorien einer von Adam durch die Geschichte hindurch ›vererbten‹ Sündigkeit und Bosheit des Menschen dienen dazu, die Alternative von ›Verhängnis‹ und schuldhafter Verantwortlichkeit jedes einzelnen Menschen zu überwinden; sie sind bedeutsam, insofern sie die Universalität des Bösen zu denken versuchen, doch lassen diese Erklärungen die ›Zurückhaltung‹ der biblischen Paradieserzählung hinter sich, in der die ›Genesis‹ der Sünde eigentümlich unerklärt bleibt und diese lediglich erzählt und ›festgestellt‹ wird.

Die ›genealogische‹ Verschiebung der Schuld geht schließlich noch weiter, im Rahmen einer frauenfeindlichen Auslegungstradi-

of Evil in Jewish apocalyptic Tradition. The Interpretation of Genesis 6:1–4 in the second and third Centuries B.C.E., in: *Ch. Auffahrt / L.T. Stuckenbruck* (Hg.), *The Fall of the Angels* (Themes in Biblical Narrative 6), Leiden 2004, 87–118.

6 Vor allem dann aufgrund der lateinischen Version von Röm 5,12: *in quo omnes peccaverunt*.

tion zunächst von Adam auf Eva (1Tim 2,14)⁷ und dann vor allem auf die Schlange, wenn diese – in Gen 2–3 nicht mehr ein kluges Geschöpf Gottes, das zwar am Ende verflucht wird, aber keineswegs als ›böse‹ bezeichnet ist – nun in einer Identifikation mit anderen biblischen Chaosgestalten wie Leviathan oder dem ›Drachen‹ zum Sinnbild des in der Sündenfall-Geschichte verführend wirksamen Teufels wird⁸. Diese Identifikation ist wohl schon vorausgesetzt in Apk 12,9, wo der (eschatologisch) aus dem Himmel gestürzte Verkläger (s. Hiob 1–2), der ›Satan‹-Diabolos, als ›die alte Schlange‹ und ›Verführer der ganzen Erde‹ bezeichnet wird. Frühjüdische und frühchristliche Adamstraditionen wie z.B. das griechische Leben Adams und Evas reden dann von einem urzeitlichen ›Satansfall‹, der der Verführung des ersten Menschenpaares vorausliegt und in dem nun – in unterschiedlichen Varianten – der Ursprung des Bösen in der vormenschlichen Welt, im Abfall eines obersten Engels, gesehen wird. Damit avanciert die Gestalt des ›Satan‹, die in der Hebräischen Bibel noch eine ›Randgestalt‹ bleibt und kaum wirklich ›böse‹ genannt werden kann, schließlich doch zu einem Quasi-Gegengott, und viele Spielarten christlich-dualistischen Denkens bis zur Gegenwart haben diese ›Master-Erzählung‹ aufgenommen – ungeachtet der Tatsache, dass das Neue Testament zwar mit dem Bösen, auch in personifizierter Gestalt, als einer Realität rechnet, aber dasselbe nirgendwo in seiner Genese zu ›erklären‹ versucht, sondern es stets unter dem Aspekt seiner eschatologischen Überwindung thematisiert.

Das spekulative Interesse an der Frage, wie denn diese Welt so wurde, wie sie ist, wird in den kanonisch gewordenen Texten des Alten wie des Neuen Testaments außerordentlich wenig bedient, erst später beschäftigt diese Frage ›orthodoxe‹ und – mehr noch – gnostische Gemüter. Welcher Raum dabei überhaupt einem Gegenspieler Gottes zugestanden werden kann, ohne dass dabei der Raum für Gott selbst eng und der Monotheismus letztlich in Frage gestellt wird, bleibt eine offene Frage. Zwar kann auch das Neue Testament zugespitzt sogar von einem »Gott dieses Äons« (2Kor 4,4) sprechen, aber diese Formulierung ist bei Paulus keinesfalls im Sinne einer Einschränkung der Gottheit Gottes gemeint, und die Thematisierung von entgegengesetzten Mächten steht durchgehend unter dem Vorzeichen, dass allein von Gott

7 S. dazu nach wie vor erhellend M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier* (NTOA 1), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1980, 9–53.

8 Vgl. zur Ambivalenz der Schlangensymbolik in der antiken Welt umfassend J.H. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent. How a Universal Symbol became Christianized*, New Haven 2010.

die endzeitliche Erlösung von dem Bösen und die Beseitigung allen Leides zu erwarten ist, sodass am Ende Leid und Tod beseitigt sein werden (Apk 21,5) und Gott ›alles in allem‹ (1Kor 15,28) ist. So bleibt dem Bösen allenfalls ein begrenzter Raum und eine begrenzte Zeit, in der Leid und Tod, Verführung und Verfehlung zwar möglich sind, die aber doch im eschatologischen Sieg Christi und im Ziel der ewigen Gottesherrschaft ihre Grenze haben.

Das Tun des Bösen: Die Frage nach den anthropologischen Bedingungen der bösen Tat sind freilich mit den genannten ›unheilsgeschichtlichen‹ Modellen noch keineswegs gelöst. Wenn das Böse dem Menschen quasi angeboren ist, stellt sich die Frage, wie dieser dann als eine ›sehr gute‹ (Gen 1,31) Schöpfung gelten kann. Ist es ein ›Erbe‹ der Vergangenheit, Folge eines Verhängnisses, das dem Einzelnen in seiner Abstammung von ›Adam‹ her oder in seiner Zugehörigkeit zur Menschheit vermittelt ist, dann bleibt zu klären, wie und warum der Mensch dann schuldhaft zur Verantwortung gezogen werden kann. Oder ist die Fähigkeit zum Bösen und das Tun des Bösen schlicht Folge der errungenen Mündigkeit, der Emanzipation aus dem ›unschuldigen‹ und quasi-kindlichen ›Urstand‹? Liegt es mithin am Menschen selbst, dass er das Böse tut, ganz aus eigener Entscheidung und Urteilskraft? Könnte er dann aber auch gleichermaßen das Gute tun, oder ist ihm dies aus irgendwelchen Gründen verwehrt, sodass er zwar das Gute wollen mag, aber doch das Böse tut (Röm 7,18–19), da für ihn nur das ›*non posse non peccare*‹ gilt? Diese Fragen des ›freien‹ bzw. ›unfreien‹ Willens führen in das Mark theologisch-philosophischer Auseinandersetzung, die heute auch die Hirnforschung und die Biowissenschaften einschließt. Freilich ist von der theologisch heftig umstrittenen Frage nach dem *servum* oder *liberum arbitrium*, der Unfreiheit oder Freiheit des Menschen hinsichtlich des Heils, die andere, etwas weniger belastete Frage nach der Determination und Freiheit des menschlichen Handelns zu unterscheiden. Auch hierfür liegen schon in der frühjüdischen und dann auch in der frühchristlichen Überlieferung einige Grundmodelle bereit: auf der einen Seite das Modell der vollständigen Determination des Geschicks, wie es in der in Qumran überlieferten Zweigeisterlehre (1QS 3,13 – 4,26) vertreten wird, nach der die beiden ›Geister‹ der Wahrheit und des Frevels im Herzen des Menschen im Streit liegen, aber auch in der Geschichte die Taten der ihnen je zugewandten Menschen beeinflussen. Diesem Modell der Determination des menschlichen Geschicks der Menschen steht diametral das (im antiken Judentum den Sadduzäern zugeschriebene) Modell der Willens- und Handlungsfreiheit gegenüber, demzufolge der Mensch seines eigenen Glückes Schmied ist und des-

sen Freiheit auch nicht durch irgendeine göttliche Bestimmung beeinträchtigt ist. Kaum zufällig parallelisiert der jüdische Historiker Flavius Josephus diese Haltung dem Denken der epikureischen Philosophie⁹, demzufolge die Götter im Blick auf die Welt untätig sind und in die menschliche Geschichte nicht eingreifen. Freilich ist eine derart skeptische Auffassung nur schwer mit dem biblischen Grundmotiv der Geschichtsmächtigkeit Gottes und seines eingreifenden Handelns in der Geschichte Israels wie auch in der Geschichte Jesu und seinem Wirken zu vereinbaren.

Neben den beiden genannten ›Extremen‹ der völligen Determination und der völligen Freiheit begegnen die in der theologischen Tradition in vielerlei Varianten vertretenen ›synergistischen‹ Modelle, nach denen im menschlichen Handeln Providenz und Freiheit zusammenkommen, sodass letztlich der Mensch selbst es – zumindest weitgehend – in der Hand hat, das Gute in sich zu befördern und das Böse einzudämmen. Vergleichbar auf der Seite jüdischen Denkens ist die Rede vom ›guten‹ und vom ›bösen Trieb‹. Doch stellt sich angesichts dieser in der Erfahrung der Ambivalenz menschlichen Handelns immer wieder bestätigten und zur ethischen Ermahnung durchaus fruchtbaren Sichtweise erneut die Frage nach einer letztgültigen Beschreibung des menschlichen Wesens: Ist in ihm ein ›guter Kern‹ – eben als Zeichen seiner Gottebenbildlichkeit – zu postulieren oder gilt der Satz, dass das Denken und Wollen des menschlichen Herzens »böse ist von Jugend auf« (Gen 8,21; vgl. 6,5), kategorisch? Hätte das Postulat einer dem Menschen innewohnenden Kraft zum guten Handeln nur das Gewicht der Sünde noch zu wenig erkannt? Wäre die Rede vom ›guten Kern‹ des Menschen also anthropologisch und hamartiologisch naiv? Oder ist nicht auch auf der anderen Seite zu beobachten, dass eine solche negative Anthropologie – nicht zuletzt in manchen Strömungen des Protestantismus – Menschen eher in Unmündigkeit und Abhängigkeit gebracht und sie psychologisch problematischen Schuldkomplexen ausgesetzt hat?

Ist das Böse mithin also Inhalt des Glaubens? Muss man an das Böse, ja an das personifizierte Böse, den Teufel, glauben, wie man an Gott glaubt? So wird gelegentlich gefragt, und eine sehr respektable Antwort lautet, man solle gerade nicht auf das Böse, sondern – als ein Akt des Glaubens – am Bösen vorbei und selbst im tiefsten Leid auf Gott schauen. Die biblische Tradition, die dem Bösen gerade kein eigenes Gewicht, ja kein eigenes, von Gott abgelöstes Sein zugestehen will, leitet dazu an, weder das metaphy-

9 Vgl. die Drei-Schulen-Berichte in Josephus, Bell 2,119 und Ant 13,171–173.288.298; 18,11–22.

sische noch das moralische *malum* zu verabsolutieren. Sie lehrt darüber hinaus, dass durch das Kreuz Christi nicht nur die Maßstäbe von Weisheit und Torheit (1Kor 1,18ff), sondern auch die Beurteilung des menschlichen Leidens wie der menschlichen Leistung einer neuen Bewertung unterzogen werden, weil Gott sich selbst – in einer Weise, die den einen ein Ärgernis, den andern eine Torheit sein musste – in den Gang dieser Welt so hineingegeben hat, dass die in dieser Welt sonst geltenden Werte umgewertet und die herkömmlichen Beurteilungskategorien umgestürzt sind.

2. Biblisch-theologische Grundlinien und Anstöße

Damit sind wir bei der Frage nach den Perspektiven angelangt, die sich von der biblischen Tradition aus für das Nachdenken über das Böse bzw. den Umgang mit dem Bösen ergeben. Was legitimiert uns, neben die zahlreichen Versuche, das Böse aus philosophischer, kulturwissenschaftlicher, psychologischer oder theologischer Sicht zu thematisieren und zu verstehen, eine spezifisch biblische Perspektive zu stellen? Und worin besteht die Perspektive, die dieses Jahrbuch in die Diskussion einzubringen vermag? Eine Reihe von Aspekten erscheint hier auch im Vorgriff auf die Beiträge dieses Bandes bemerkenswert:

Biblischer Realismus: Zunächst begegnet ›das Böse‹ bzw. eher ›böse‹ Handlungen, Widerfahrnisse und Mächte in der Bibel praktisch von der ersten bis zur letzten Seite. In der Paradiesgeschichte der Genesis hängt die Erkenntnis von Gut und Böse an einem Baum, aber der Griff des Menschen nach dieser Frucht bringt ihm nicht die erhoffte Klarheit, sondern verstrickt ihn nur noch tiefer in die Uneindeutigkeit der menschlichen Existenz und trägt letztlich nicht zur Eindämmung des Bösen bei. Von seiner Überwindung handelt die Bibel auf ihren letzten Seiten, wenn in der Apokalypse in mehreren Stufen alle bösen Mächte ›beseitigt‹ werden sollen, bevor dann Gott in der neuen Welt bei seinem Volk ›wohnen‹ bzw. im ›Neuen Jerusalem‹ zugegen sein will, in dem dann auch Leid und Tod definitiv überwunden sind. ›Dazwischen‹, im irdischen geschöpflichen Leben, das unsere Erfahrungswelt bestimmt und von dem auch die Bibel handelt, begegnet das Böse auf Schritt und Tritt: als Phänomen und Widerfahrnis des menschlichen Lebens, als Möglichkeit menschlichen Handelns und als Kategorie menschlichen Beurteilens und vor allem als ›Kehrseite‹ des Guten oder gut Gemeinten. Seine Gegenwart ist Zeichen der Unklarheit und Zweideutigkeit, der Ambivalenz menschlichen

Lebens und Handelns. Und wo man meint, dieser entgegen zu können, ganz auf der Seite des Guten, der Moral oder des Lichts zu stehen und das Böse und die Dunkelheit präzise auf der Seite des anderen lokalisieren zu können, da ist man *nolens volens* dem Urteil verfallen: »Das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse ...« (Röm 7,19).

Menschliche Erfahrung: Dieser biblische Realismus ist durch und durch erfahrungsgesättigt. Er lässt sich gerade nicht auf ontologische Spekulationen ein, sondern geht von der menschlichen Erfahrung aus und bringt diese in einer Weise zur Sprache, die wieder für andere Erfahrung offen ist. Die Psalmen enthalten die tiefsten Klagerufe menschlicher Existenz in der Erfahrung von Unrecht und Leid; die Erzähltraditionen zumal des Alten Testaments sind voll der Tiefen und Untiefen menschlichen Lebens und Handelns, vor denen auch die ›Helden‹ der Geschichte, ein Jakob, ein David oder ein Petrus, nicht gefeit sind. Die biblische Tradition steht damit jedem selbstgefälligen Moralismus, der sich nur zu gerne mit der Religion verbindet, entgegen und hält demjenigen, der sich gut dünkt, einen Spiegel vor, in dem er sich selbst wahrheitsgemäßer zu erkennen vermag. Gegenüber allen Versuchen der Idealisierung oder der Moralisierung bietet die Bibel – richtig gelesen – ein außerordentlich realistisches Bild des zum Bösen fähigen, Böses sinnenden, in Böses verstrickten und auf Erlösung vom Bösen hoffenden Menschen bzw. – im steten Bezug auf Gott – ein Bild des Sünders im Gegenüber zu Gott, im Angewiesensein auf ihn in der Hoffnung auf sein Heil; und auch die neue Existenz der Glaubenden und Hoffenden hat Anteil an dieser Gebrochenheit: Der ›eschatologische Vorbehalt‹ ist nicht aufgelöst, und die Wirklichkeit der menschlichen Erfahrungswelt wird – im Blick auf die Wirksamkeit und Erfahrung von Leid und Tod – nicht gesprengt.

Keine Erklärung, sondern bleibende Spannungen: Sosehr die biblischen Texte, nicht zuletzt die Tora, das Gebotene benennen und seine Nichtbefolgung als ›böse‹ und unrecht verurteilen, lassen sie sich doch nicht dazu hinreißen, das Böse in seinen aktuellen oder ontischen Gründen und Hintergründen ganz und gar zu verstehen. In der prominentesten Bearbeitung des Themas, der ›Sündenfall‹-Erzählung der Genesis, bleiben die Gründe des Geschehens letztlich unerklärt: Die Schlange ist einfach da, ein weises Wesen, und das Begehren, das zur Übertretung des Gebotes Gottes führt, wird nicht näher erklärt. Auch spätere Versuche, das Geheimnis des Bösen zu erklären, bleiben bruchstückhaft und stehen in einer bemerkenswerten Pluralität nebeneinander: Da ist zum einen das streng monotheistische und gänzlich undualistische Pos-

tulat in Jes 45,7, demzufolge Gott allein das Gute *und* das Böse »schafft«, sodass daneben keinerlei Raum für andere Wirkursachen und Mächte bleibt, und zum anderen doch die Voraussetzung eines irgendwie freien Handelns von Menschen und Mächten, doch wird die Spannung zwischen beiden ebensowenig aufgelöst wie die Spannung zwischen der ›sehr guten‹ Schöpfung und der offenkundigen Gegenwart von bösen Bestrebungen, Handlungen oder gar Mächten in der vorfindlichen Welt.

Der Horizont der Erlösung: Im Unterschied zu einer Vielzahl nachbiblischer bzw. ›apokryph‹ gewordener Traditionen, die den Phänomenen des Bösen in seiner Entstehung, Entfaltung oder Beseitigung breite Aufmerksamkeit widmen, bleiben die biblischen Texte nicht bei der Faszination des Dunklen oder Zwielfichtigen stehen, sie sprechen von ihm nicht um seiner selbst willen, vielmehr stellen sie die Wahrnehmung des Bösen immer wieder in den Horizont der guten und lebensfreundlichen Ordnung Gottes sowie letztlich in den Horizont der erhofften und erwarteten Erlösung. Auch dort, wo in der frühen Apokalyptik ein z.T. mehrstufiges Gerichtshandeln in den Blick kommt, spiegelt sich darin primär die Wahrnehmung der Tiefe der menschlichen Verstrickung und Versklavung, aus der der Mensch nicht durch Anstrengung oder den Entschluss zum Gehorsam, sondern nur durch ein grundlegend neues Gotteshandeln, durch die Beseitigung des Bösen bzw. die Erlösung vom Bösen frei werden kann. Die hier entwickelten und im Neuen Testament vorausgesetzten Vorstellungen von Heil und Leben sind daher stets als eine Erlösung aus dem Unheil bzw. dem Todesbereich zu verstehen¹⁰.

Das Kreuz als Kriterium: Dies führt auf die zentrale Botschaft des neutestamentlichen Zeugnisses, das als Heilsgeschehen gedeutete Kreuz Christi, in dem Gott selbst dem Bösen darin entgegentritt, dass er es nicht nur in Gestalt von Verrat, Leiden und Tod auf sich nimmt, sondern dass darin auch nach neutestamentlicher Überzeugung ›des Todes Tod‹ und der Sieg über die Todesmächte errungen ist (vgl. 1Kor 15,55–57). Das zentrale Bild der neutestamentlichen Botschaft ist nicht der Drachenkampf (Apk 12,7–9), sondern das Kreuz Christi bzw. die Erhöhung des Gekreuzigten zur Herrschaft. Im Kreuz Christi definieren sich somit nicht nur Weisheit und Torheit neu und im Gegensatz zu jedem weltlichen Denken (1Kor 1,18–25), hier wird auch neu erkennbar, wer Gott in Wahrheit ist, dass nämlich sein Wesen zutiefst im liebe-

10 S. dazu J. Frey, Heil. Neutestamentliche Perspektiven, in: V. Leppin / D. Sattler (Hg.), Das Heil der anderen (Dialog der Kirchen 15), Freiburg/Basel/Wien / Göttingen 2013.

vollen Willen zur Gemeinschaft mit den Menschen besteht, in der Liebe, die sich eben im Kreuz erwiesen hat (vgl. 1Joh 4,8–10.16). Doch werden nicht zuletzt von hier aus auch neue Wege zum Umgang mit dem widerfahrenen Bösen eröffnet: Es kann weder um das schicksalergebene Ertragen des Bösen gehen, möglicherweise in der Hoffnung auf jenseitige Belohnung, noch um den martialischen Kampf gegen das Böse in der Erwartung der Errichtung einer besseren Gesellschaft oder gar des Gottesreichs auf Erden. Vielmehr geht es darum, in der Bindung an Christus und aufgrund der gewährten Freiheit nun im tätigen Leben das Böse durch Gutes zu überwinden (Röm 12,11) und dabei die Bitte um Erlösung von dem Bösen (Mt 6,13) und die Hoffnung auf die endgültige Erlösung festzuhalten. Eine vom Kreuz Christi ausgehende Lebenshaltung wird das Böse weder verharmlosen noch verabsolutieren, weder in seinen ›Tiefen‹ zu ergründen versuchen noch sich der Illusion hingeben, es durch eigenes Handeln beseitigen zu können, sondern in Orientierung am erkannten Gotteswillen und doch wachsam im Wissen um die eigene Versuchlichkeit handeln.

3. Zu den Beiträgen des vorliegenden Bandes

Aus der Fülle möglicher Perspektiven und Aspekte zum ›Bösen‹ aus dem gesamten Bereich der Theologie greift das vorliegende Jahrbuch einige besonders wesentlich erscheinende heraus. Andere mussten weggelassen werden, und natürlich sollte den unterschiedlichen biblischen Perspektiven ein hinreichender Raum gewährt werden.

Vier Beiträge widmen sich der alttestamentlichen und frühjüdischen Überlieferung, und zwar vier unterschiedlichen Textcorpora: der biblischen Urgeschichte, der prophetischen Überlieferung, den Psalmen und der Apokalyptik, hier konkret dem Wächterbuch, dem ersten Teil des äthiopischen Henochbuchs.

Zunächst zeichnet *Andreas Schüle* den urgeschichtlichen Diskurs über das Böse nach. Ausgehend von dem ›aufklärerischen Mythos‹ von der ›besten aller möglichen Welten‹ (Leibniz), in der es das Böse als wirksame Macht nicht gibt, wendet sich der Beitrag den Mythen des Vorderen Orients und des Alten Testaments zu und entwickelt im Vergleich der jeweiligen Weltentwürfe Perspektiven zum Verständnis des Bösen in der Urgeschichte: Der Weltsicht der Priesterschrift erscheint die Welt als eine ›sehr gute‹, aber von ungeschaffenen Chaosmächten bedrohte Welt, in der sich Gewalttat ausbreitet, nach der Flut ebenso wie zuvor, al-

lein dass nun Ordnungen bestehen, die sie begrenzen und eindämmen. Ähnliches gilt auch für die vorpriesterliche Überlieferung, die den Terminus ›böse‹ verwendet und explizit auf das von Gott geschaffene menschliche Herz bezieht. Auch daran ändert sich durch den Einschnitt der Flut nichts, allein dass Gott sich nun selbst in den möglichen Reaktionen auf das Böse beschränkt und von einem Vernichtungswillen Abstand nimmt. Der urgeschichtliche Diskurs kennt die Spannung zwischen der ›sehr guten‹ Schöpfung und dem ›bösen‹, von Gott geschaffenen Herzen und blickt nicht auf eine Überwindung des Bösen, sondern darauf, wie in dieser Welt angesichts des ›bösen‹ Herzens und des Bedrohtseins der Ordnungen Gottes zu leben ist. In den Erzählungen vom Sündenfall und von Kain wird mit einem Menschen gerechnet, der die Erkenntnis von Gut und Böse hat, aber deshalb nicht eo ipso das Gute tut und das Böse meidet, sodass eine weisheitlich-psychologische Instruktion über dessen Handlungsweisen erforderlich ist, damit der Mensch mit dieser Realität umgehen kann. Der Beitrag zeigt luzide, wie realistisch gerade die mythischen Erzählungen der Urgeschichte sind – durchaus im Gegensatz zum modernen ›aufklärerischen Mythos‹ von Leibniz –, und welches Orientierungswissen in ihnen zu finden ist.

Der daran anschließende Beitrag von *Andreas Wagner* zum Bösen im Gefüge prophetischer Anthropologie und Theologie beginnt mit der Warnung, dass die Abstraktion ›das Böse‹ dem biblischen Sprachgebrauch gerade nicht entspricht, der sich auf das Adjektiv und das Verb konzentriert: Wo Menschen handeln und Menschen zu Schaden kommen oder die Gemeinschaft gestört wird, da wird Böses getan. Erst langsam bildet sich dann ein zusammenfassender Begriff vom ›Bösen‹ heraus. Im Durchgang durch die unterschiedlichen Formen des Umgangs mit Bösem, von Amos über Jeremia und die deuteronomische Überlieferung bis zu Deuterocesaja und den messianischen Texten im Jesajabuch, zeigen sich einige Grundperspektiven: Realistisch wird mit der Möglichkeit des Menschen, böse zu handeln, gerechnet. Einzelne Texte scheinen dazu anregen zu wollen, dem Bösen auch in Gottes Handeln einen Sinn abzugewinnen, und schließlich lassen einige (spätere) Texte die Hoffnung aufkeimen, dass das Böse einst einmal überwunden sein wird.

Der dritte alttestamentliche Beitrag von *Alexandra Grund* widmet sich der Bewältigung des Bösen in den Psalmen. Gerade die Psalmen erweisen sich als ein Feld, auf dem die Rede vom Bösen in ihrem konkreten Erfahrungsbezug erfolgt und nicht – wie oft sonst – theoretisch abstrakt wird. Entscheidend sind die Sprachformen, etwa die Unheil in mannigfachen Formen thematisieren-

de Klage: Im Gebet wird nach Gründen für das Unheil gesucht, die Anrufung des Gottes Israels, auch der Ruf nach seiner ›Rache‹ an den Feinden, stellt das eigene Geschick einer höheren, über alles Menschliche hinausgehenden Instanz anheim. In einigen Texten ist der Zusammenhang von Tun und Ergehen bereits fraglich geworden, und die Frage, ob Gott tatsächlich eingreift, ist offen: So öffnet sich, wie dann am Beispiel von Ps 73 gezeigt wird, punktuell eine neue Weise der Bewältigung des Bösen: in der Erfahrung der besonderen Gegenwart Gottes, wie sie in der ›Handgreifung‹ in Ps 73,23 angedeutet wird.

Der vierte Beitrag von *Veronika Bachmann* gilt dem Wächterbuch (1Hen 1–36) als einem frühhellenistischen Diskussionsbeitrag zum ›Bösen‹. Seit dem Fund aramäischer Handschriften in Qumran, die zu einer Datierung ins 3. Jahrhundert v. Chr. führen, steht dieser Text im Zentrum der Diskussionen um ein ›henochisches Judentum‹ ebenso wie um die Anfänge der Apokalyptik. Im Unterschied zu verbreiteten Lektüren des Textes als chiffrierter Kulturkritik oder als einer unmittelbaren Folge einer spezifischen Krise interpretiert Bachmann den Text als Bild einer ›Welt im Ausnahmezustand‹, in der Gottes Ordnungen vielfach gebrochen werden. Dies lasse sich nicht aus einer spezifischen Krise erklären, auch sei in der Wächtererzählung nicht ein wirklicher Ursprung des Bösen markiert, vielmehr sei darin eine Wende des Weltens zum Negativen beschrieben, deren Folgen in der Gegenwart noch andauern: Angesichts der Gefahr einer Abwendung vom traditionellen Lebenswandel bietet das Buch einen Appell zum Leben in Gerechtigkeit und in der Orientierung an den Ordnungen Gottes. Solche ›Apokalyptik‹ entlarvt mit hohem rhetorischem Aufwand, es vermittelt eine Krise, die die Leser erst noch erkennen sollen, dabei wird an vielerlei traditionelle Vorgaben angeknüpft, die aber transformiert und weitergeführt werden. Das oft unterschätzte Werk leitet zur Reflexion über den kollektiven Charakter von Bösem und über komplexe Schuldverstrickungen an und bietet damit einen wesentlichen Beitrag zum religiösen und politischen Diskurs über das Böse.

Die vier neutestamentlichen Beiträge bieten vier sehr unterschiedliche Perspektiven auf die Diskurse um das Böse, die sich nur teilweise auf Textcorpora beschränken und je eigene Außenperspektiven heranziehen:

Christian Strecker nimmt in seinem Beitrag über die Wirklichkeit der Dämonen einen besonders schwer verständlichen, aber doch immer wieder faszinierenden Aspekt auf, der nicht zuletzt die Jesusüberlieferung stark bestimmt. Ausgehend von einer knappen Reflexion über das Dämonische in Goethes *Faust* beschreibt

Strecker Dämonenvorstellungen im Alten Orient, in der alttestamentlich-jüdischen Tradition und in der griechisch-römischen Welt und erörtert die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt dieser Vorstellungen. In der Interpretation der Exorzismen, die in der Jesusüberlieferung besonders prominent sind, lassen sich psychologische, soziopolitische und kulturwissenschaftliche Paradigmen verwenden, die zum besseren Verständnis der neutestamentlichen Aussagen über Besessenheit und Exorzierung verhelfen. In den Exorzismen tritt das Böse in greif- und sichtbarer Form vor Augen, und in performativen Inszenierungen wird die dämonische Wirklichkeit heilvoll transformiert. Diese Transformation der dämonischen Wirklichkeit in die Wirklichkeit der *Basileia* bildet nach Strecker die entscheidende Zumutung, vor die die jesuanischen Exorzismen die damaligen und heutigen Leser gleichermaßen stellen.

Der Beitrag von *Christfried Böttrich* widmet sich einer paradigmatisch gewordenen ›bösen‹ Figur, der Judasgestalt, vor allem aus interpretations- und wirkungsgeschichtlicher Perspektive. Nach einer ersten Erörterung über die historischen Konturen und die Tragik der Gestalt des Jüngers Judas beschreibt Böttrich die theologischen Stilisierungen, in denen Judas als Werkzeug Satans, als verdorbener Charakter und Paradigma des Treuebruchs und als typischer Gottesfeind gezeichnet wird. Dieser schon im Neuen Testament beginnenden ›Einschwärzung‹ des Judas gegenüber stehen subversive Umkehrungen wie etwa die Zeichnung des Judas als des wahren Gnostikers oder des bevorzugten Schülers Jesu – wie im neu gefundenen Judasevangelium – oder auch des unbeirrbar Gerechten wie in den jüdischen *Toledot Jeschu*. Schließlich thematisiert Böttrich auch die legendarischen Fortschreibungen der Judasgestalt als von Gott Verfluchter oder – in der mittelalterlichen Legende – Opfer des Schicksals sowie als verratener Verräter, Hassfigur im mittelalterlichen Passionsspiel, als durchtriebener Schelm und geradezu physiognomisch erkennbarer Bösewicht. Schließlich kommt die Bedeutung der Stilisierung als abschreckender Selbstmörder und die Instrumentalisierung des Judas-Namens für das jüdische Volk in der antisemitischen Propaganda zur Sprache. Der Blick auf die Wirkungsgeschichte zeigt, wie der Diskurs um Judas als kulturelles Paradigma vielfältige Aspekte des ›Bösen‹ auf sich ziehen konnte, sodass die tatsächliche Gestalt des Judas und eine ernsthafte theologische Reflexion seiner Tat und seiner Bedeutsamkeit fast erdrückt wurde.

Dem Motiv von Luzifer, dem gefallenen Lichtengel, der literarisch besonders eindrücklich in Miltons ›*Paradise Lost*‹ verarbeitet ist, geht *Samuel Vollenweider* in seinem Beitrag nach. Er bietet

dazu einen knappen Überblick über die verschiedenen narrativen Erklärungen des Bösen, dem Mythos vom vorsintflutlichen Fall der Wächterengel, die Ätiologie durch den ›Fall‹ Adams (und gegebenenfalls einen in diesem Zusammenhang erfolgenden ›Fall Satans‹) und dem die Genese des Bösen noch früher im Schöpfungswerk verortenden Mythos vom Fall Luzifers. In der Untersuchung der auf Jes 14 und Ez 28 basierenden Lektüren rekonstruiert Vollenweider die (erst christliche) Genese des Luzifer-Mythos, dessen Bildung die Intention spiegelt, Gott selbst von der Schuld am Bösen freizuhalten und diese dem vorzeitlichen Abfall eines seiner Geschöpfe zuzuschreiben. Dass solche Erklärungen auch heute bei vielen Christen beliebt sind, ändert nichts an der Notwendigkeit einer kritischen und letztlich die Gottheit des biblischen Gottes ernster nehmenden Lektüre.

Der Beitrag von *Jutta Leonhardt-Balzer* führt am Beispiel der Rede vom Bösen in den johanneischen Schriften (Johannesevangelium und Johannesbriefe), eine wissenssoziologische Zugangsweise vor. Diese nimmt den Sachverhalt ernst, dass das Böse nicht einfach existiert, greifbar oder eindeutig benennbar ist, sondern sich in seiner Zuschreibung des Bösen und Beschreibung einzelner Handlungsweisen und Figuren als ›böse‹ zunächst die Identitätsdiskurse jener Kreise spiegeln, die so vom Bösen reden. So lässt sich an der johanneischen Verwendung der Lichtmetaphorik, in der johanneischen Rede von ›den Juden‹ und Judas sowie in der Beschreibung der Gegner im 1. Johannesbrief die Perspektive einer Gemeinde erkennen, die das für sie unbegreifliche Phänomen der Ablehnung des Christuszeugnisses durch ihre Zeitgenossen und der Abwendung einzelner Glieder ihres Kreises zu verarbeiten war und die vor der Aufgabe stand, in ihrem Weltentwurf die eigene Identität angesichts dieser empfundenen Bedrohung neu zu sichern. Diese eher unkonventionelle Perspektive auf die johanneischen Aussagen zeigt paradigmatisch den – auch in anderen Texten bestehenden – konstruktiven Charakter der Rede vom Bösen.

Nachdem schon in den neutestamentlichen Beiträgen die Wirkungsgeschichte biblischer Motive und Figuren eine wichtige Rolle spielte, nehmen zwei Beiträge spezifisch Elemente der jüdischen und christlichen Interpretationsgeschichte auf:

Im Rahmen jüdischen und rabbinischen Denkens stellt der Leviathan eine der grundlegenden Denkfiguren des Bösen dar. Dem Mythos dieses uranfänglichen und bereits alttestamentlich vorgegebenen Chaosungeheuers geht *Gabrielle Oberhänsli-Widmer* in einem wirkungsgeschichtlichen Durchgang nach und trifft dabei auf eine Vielfalt von Aspekten zum Bösen: der Leviathan als unheimliche Macht, welche Gott immerzu, heute und morgen, bän-

digen muss, das Böse als innergöttliches Geschehen, ein Schöpfer von dramatischer innerer Dynamik, der nicht Herr seiner selbst ist, die Selbstdistanzierung Gottes von seinem vernichtenden Handeln, eine wie auch immer geartete Präexistenz des Bösen oder ein erst in messianischer Zeit völlig bewältigtes Schöpfungswerk.

Ganz anders präsentiert sich der kirchengeschichtliche Beitrag von *Volker Leppin* zum Teufel in Martin Luthers Leben und Denken. Hier interessiert wesentlich weniger das mythologisch Böse als vielmehr dessen konkretes Wirken in Form realer Anfechtung. Nicht das, sondern der Böse treibt Luther um, erscheint ihm doch der Teufel in geradezu personaler Gestalt. Die vorliegenden Betrachtungen gehen indes weit über den berühmten Tintenfleck auf der Wartburg hinaus und zeigen, dass Luther den Teufel nicht einfach mit der Tinte vertrieben, sondern wie tief der Teufel die Theologie Luthers geprägt hat.

Der systematisch-theologische Beitrag von *Helmut Hoping* widmet sich dem zentralen theologischen Problem ›Gott und das Böse‹. Ausgehend von der Erörterung neuzeitlicher Rationalisierungen des Bösen fragt Hoping nach der Validität der Lehre Kants von einem ›radikalen Bösen‹ und nach dem Wesen der Sünde, um schließlich die Frage nach der Macht des Bösen im Horizont der Rechtfertigung des Sünders zu diskutieren.

Auf konkrete praktische Probleme des Umgangs mit dem Bösen geht der zweite systematisch-theologische Aufsatz von *Dorothea Sattler* zu Überlegungen und Formen der Kommunikation mit dem Bösen im Exorzismus ein. Ausgehend vom römisch-katholischen Ritual zum Exorzismus und dem Fall der 1976 in Klingenberg zu Tode gekommenen Studentin Anneliese Michel werden unter dem suggestiven Titel »Per Du mit dem Teufel?« Aktualität und Problematik des Exorzismus veranschaulicht.

Auf dem Hintergrund der vielfältigen Gottesvorstellungen, welche das Böse evoziert, stellt der Religionspädagoge *Friedrich Schweitzer* die erzieherisch relevante Frage, ob Kinder einen bösen oder einen lieben Gott brauchen. Unter Einbeziehung zahlreicher Variablen – Heinrich Pestalozzi, Sigmund Freud, der »Struwelpeter« oder Tilman Mosers ›Gottesvergiftung‹ mögen an dieser Stelle als Stichworte genügen – plädiert Schweitzer für eine differenzierte Debatte in dem Sinn, dass Kindern ein möglichst breites Spektrum sowohl positiver wie negativer Füllungen zuzumuten sei, in Entsprechung zur kindlichen Erfahrungswelt und im Hinblick auf ein entwicklungsfähiges Gottesverständnis.

Einen grundlegend anderen Zugang wählt der Maler und Autor *Michael Leicht* mit seiner Analyse über das Gesicht des Bösen in politischer Propaganda. Statt Texte werden hier Gesichter gele-

sen. Inwiefern schlummern in uns archetypische Bilder vom Bösen, mit denen wir uns manipulieren lassen? Das visualisierte Böse kristallisiert sich in diesem Beitrag an der Schnittstelle von Politik, Propaganda, Psychologie und Kulturgeschichte – mit eindrucklichem Bildmaterial von Jud Süß bis Guantanamo.

Der Germanist *Johannes Anderegg* schließlich rundet die Reihe der Beiträge mit Goethes Mephisto ab. »Den Bösen sind wir los, die Bösen sind geblieben« (Faust, Tragödie, Erster Teil, Vers 2509), die Worte, mit denen Mephisto im Faust seine eigene Erscheinung kommentiert, signalisieren auf beunruhigende Weise, dass auch längst nachdem die Aufklärung die Figur Satans verabschiedet hat, das Phänomen des Bösen nicht aus der Welt ist, und mit ihm verbleiben seine Faszination und Unfassbarkeit, sein Geheimnis und seine Ambiguität. Der Literaturwissenschaftler liest an der Figur des Mephisto das Böse aus der und in die Gegenwart: das Böse als eine Eigendynamik, die sich der Steuerung zu entziehen weiß, ein System, das Macht und Reichtum verspricht, letztlich aber undurchschaubar und unbeherrschbar ist und aus dessen Fängen es kein Entrinnen gibt.

Die hier präsentierten Beiträge bieten nur eine kleine – wenn auch feine – Auswahl an Aspekten zu der weit gespannten und fast unerschöpflichen Thematik. Es ist unser Wunsch, dass sie zum biblisch-theologisch inspirierten Weiterdenken anregen möchten.

Zürich, im September 2012
Jörg Frey / Gabrielle Oberhänsli-Widmer

I

Altes Testament und Frühjudentum

Andreas Schüle

»Und siehe, es war sehr gut ... und siehe, die Erde war verdorben« (Gen 1,31; 6,12)

Der urgeschichtliche Diskurs über das Böse

1. Hinführung

In seiner klassischen Behandlung der Theodizeefrage entwickelt Gottfried Wilhelm Leibniz die Theorie, wonach die Welt, in der wir leben, die »beste aller möglichen Welten« ist. Interessant ist dabei zunächst die Rede von »möglichen Welten.« Damit meint Leibniz, dass die wirkliche Welt die Realisierung einer bestimmten Möglichkeit darstellt, zu der es Alternativen gab. Hierbei handelt es nicht um ein evolutionstheoretisches Argument. Die Annahme ist nicht, dass sich die vorfindliche Welt, zumindest theoretisch, auch hätte anders *entwickeln* können. Leibniz versteht mögliche Welten als alternative Weltentwürfe, die dem Schöpfer vor Augen standen, bevor er etwas Wirkliches erschuf¹. Unter dem Einfluss der mechanistischen Kosmologien seiner Zeit² vertritt Leibniz die Meinung, dass es eine Reihe unterschiedlicher »Baupläne« der Welt gab, unter denen Gott schließlich einen auswählte. Die Unterschiede dieser möglichen Welten liegen weniger in ihrer materiellen Form bzw. ihrem »Design«, sondern in ihrer moralischen Architektur. Nach Leibniz entschied sich Gott für *die* Welt, in der sich das größtmögliche Glück für die größtmögliche Anzahl an Menschen einstellt³. Das Argument gewinnt an Klarheit, wenn man es mit den Alternativen vergleicht: Gott hätte auch eine Welt erschaffen können, in der *maximales* Glück für einige wenige möglich gewesen wäre oder in der umgekehrt *allen* Menschen ein wie auch immer geringes Maß an Glück zuteil geworden wäre. Gott entschied sich also nicht dafür, entweder nur die Qualität des Glücks oder die Quantität der Empfangenden zu optimieren, sondern diejenige Welt zu schaffen, in der sich das *größtmögliche* Maß von beidem einstellt. Nicht möglich dagegen war eine Welt *maximalen Glücks für alle*. Dies begründet

1 Leibniz, Theodicee, § 41f.

2 Leibniz, Monadologie, § 64: »So ist jeder organische Körper eines Lebewesens ein Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automaten, der alle künstlichen Automaten unendlich übertrifft.«

3 Leibniz, Theodicee, § 120.124.241; *ders.*, Monadologie, § 58.

Leibniz wiederum mechanistisch mit der Unvollkommenheit der Einzelelemente, aus denen die Welt zusammengesetzt wurde⁴. Als Schöpfung ist die Welt in ihren Einzelkomponenten und folglich in ihrem Ensemble nicht in der Weise vollkommen wie der Schöpfer selbst, und in dieser Differenz sieht Leibniz den Grund dafür, dass das Glück in der Welt begrenzt ist und dass es Leid und Übel gibt. Aber trotz dieses Defizits ist die Welt, in der wir leben, moralisch geordnet und als solche stabil und beständig. Der Nachweis der moralischen Fundamente, die der besten aller möglichen Welten zugrunde liegen, bildet das Herzstück der Leibnizschen Theodizeelehre⁵.

Fraglos war Leibniz selbst der Meinung, seine Argumentation sei stringent philosophisch, insofern er sie aus den führenden wissenschaftlichen Weltbeschreibungen seiner Zeit – wie Keplers Astronomie, Newtons Mechanik und Spinozas Pantheismus – ableitete. Mit etwas Abstand kann man allerdings erkennen, dass die Theorie der besten aller möglichen Welten alle Charakteristika eines – modernen – Mythos trägt. Mythen haben bekanntlich einen ätiologisch-weisheitlichen Kern. Sie wollen zeigen, warum die Welt so ist, wie sie ist, und welche Konsequenzen sich daraus für menschliches Handeln ergeben⁶. Der Mythos vermittelt theoretisches Wissen als lebenspraktische Erkenntnis. Die Welt hat Sinn und Ordnung, was allerdings nicht auch bedeutet, dass das Wohl jedes Einzelnen Ziel und Zweck dieser Ordnung ist. Weiterhin haben Mythen in der Regel nicht- oder sogar anti-eschatologischen Charakter. Der Rekurs auf die mythische Vorvergangenheit hat ja den Sinn, Orientierung für das »Jetzt« zu geben, nicht aber eine Erwartung auf die endzeitliche Auflösung oder Verwandlung der Welt zu wecken. Leibniz argumentiert sehr klar, dass die beste aller möglichen Welten auch durch keine zukünftige Welt überboten werden kann – eben weil keine geschaffene Welt so vollkommen sein kann wie ihr Schöpfer. Leibniz' Metaphysik erweist sich darin als aufklärerischer Mythos, dass die Welt im Rekurs auf die Absichten, das Denken und Handeln einer einzigen, rational vorgehenden Gottheit erklärt wird.

Die ätiologische Funktion des Mythos richtet sich dabei vor allem auf die Erfahrung von Vergänglichkeit und Leid. Gewiss nicht zufällig entwirft Leibniz die Vollgestalt seiner Theorie unter der

4 Leibniz, *Theodicee*, § 20.27–31; *ders.*, *Monadologie*, § 42.

5 Leibniz, *Theodicee*, § 21–29.

6 Dazu A. *LaCocque*, *The Trial of Innocence. Adam, Eve, and the Yahwist*, Eugene 2006, 42f und T. *Mettinger*, *The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3*, Winona Lake 2007, 58–60.

Überschrift der »Theodizee«. Letztlich erweist sich die lebenspraktische Plausibilität jeder Welterklärung daran, wie sie mit dem Phänomen des Übels umgeht. Wie erwähnt ist für Leibniz die *Unvollkommenheit* der Welt der Schlüssel zum Theodizeeproblem. Auf diese Weise kommt er zu der Auffassung, dass Leid und Übel notwendigerweise existieren, gleichwohl aber in die moralische Struktur der Welt eingeordnet und insofern begrenzt sind. Konsequenterweise vermeidet Leibniz den Begriff des »Bösen«, vermutlich, weil dieser die Existenz einer Gott entgegengesetzten Macht suggerieren könnte.

Leibniz' Gedanke verschiedener möglicher Welten, die dem Demiurgen in vorgeschichtlicher Zeit vor Augen standen und aus denen er die bestmögliche auswählte, ist im Vergleich mit der Mythologie Mesopotamiens und in deren Einflusskreis der biblischen Urgeschichte in mehrerer Hinsicht aufschlussreich. Die Vorstellung möglicher Welten vermittelt die Einsicht, dass wir zwar nicht in der optimalen Welt leben, wohl aber in einer, die angesichts der Alternativen die relativ beste und verlässlichste ist, auch wenn individuelle Leiderfahrung dies nicht immer bestätigen mag.

Eine sachanaloge Einsicht vermitteln auch die Mythen des alten Vorderen Orients. Auch hier findet man den Gedanken »möglicher Welten«. Freilich geht es hier nicht um Weltkonstrukte, die der Schöpfer gleichsam am Reißbrett entwirft und abwägt. Die Vorstellung, dass es zur existierenden Welt Alternativen gab, wird vielmehr auf narrativem Weg gewonnen, und in diesem Zusammenhang spielt vor allem die Flutmythologie eine wichtige Rolle. Die Sintflut, im wörtlichsten Sinne eine Wasserscheide, hat heuristische Funktion. Sie erlaubt es, zwei unterschiedliche Welten und Weltordnungen miteinander zu vergleichen. Durch diese mythische Transformation wird die Leserschaft in die Lage versetzt, ihre eigene (die nachsintflutliche) Welt im Kontrast zu ihrer Vorgängerin wahrzunehmen und in dieser Perspektive zu bewerten. Warum hatte die vergangene Welt keinen Bestand⁷, und was gibt Grund zur Annahme, dass es der jetzigen besser ergehen wird? Was ist anders geworden – die Schöpfungsordnung insgesamt, die moralische Disposition der Menschen oder die Haltung Gottes zum Geschaffenen? Bezeichnet der Übergang von der vor- zur nachsintflutlichen Welt aufs Ganze gesehen einen Gewinn oder aber Verlust an Vielfalt und Intensität des

7 Dazu H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, München⁵1990, 22: »Nicht in den Ursprüngen seiner Inhalte, nicht im Einzugsgebiet seiner Stoffe und Geschichten, liegt die Geschichtsmächtigkeit des Mythos begründet, sondern darin, daß er seinem Verfahren, seiner ›Form‹ nach etwas anderes *nicht mehr* ist.«

geschaffenen Lebens? Ging also eine bessere Welt verloren? Oder aber kam die Menschheit nach der Flut in einer zwar immer noch nicht idealen, aber eben doch relativ besseren Welt an?

2. Der Flutmythos und die Frage nach dem Bösen

Stellt man die Frage nach erkenntnisleitenden Unterschieden zwischen vor- und nachsintflutlicher Zeit für die mesopotamischen Epen, dann fällt im Unterschied zur biblischen Urgeschichte auf, dass die Handlung so gut wie nicht durch menschliches Tun und Verhalten vorangetrieben wird. Der Beschluss der Götter, die Menschen zunächst mit Plagen und Hungersnot zu dezimieren, dann aber mit einer Sintflut gänzlich zu vernichten, wird nicht damit begründet, was Menschen *tun*, sondern was sie *sind*: eine schnell reproduzierende Spezies, deren Ausbreitung ein Störfaktor im Ruhebedürfnis der Götter ist⁸. Die Menschheit sollte den Göttern die Last alltäglicher Arbeit abnehmen und dabei offenbar so unsichtbar (und unhörbar) wie möglich sein⁹. Nachdem dieser Plan nicht zur Zufriedenheit insbesondere des höchsten Gottes Enlil aufgeht, beschließt er, das Experiment Menschheit zu beenden. Damit betont der Flutmythos zweierlei: zum einen, dass die Gesicke der Menschen von Bedingungen abhängen, die weit über deren eigenen Einflussbereich hinausgehen, und zum anderen, dass diese Bedingungen nicht in erster Linie darauf eingestellt sind, menschliches Wohlergehen und Glück zu befördern. Man kann das Verhalten der Götter vor der Flut leicht als egoistisch und maßlos bezeichnen, und das ist in gewisser Weise auch der Fall. Allerdings liegt die tiefere Einsicht des Flutmythos darin, dass die Kriterien von Sinn und Wert des Lebens nicht an menschlichen Maßstäben gemessen werden. Die Menschen sind der Welt, die die Götter für ihre eigenen Bedürfnisse und mit ihren eigenen Mitteln erschufen, ein-, aber nicht vorgeordnet. Die beste aller möglichen Welten ist in dieser Perspektive eben die, die den Göttern das angenehmste mögliche Leben verschafft.

Gleichwohl macht die Notwendigkeit einer Flut auch das Defizit dieses Weltentwurfs deutlich. Die Götter wollen eine nicht nur

8 Vgl. S.M. Maul, *Das Gilgamesch-Epos*, München 42008, 184f. Maul weist darauf hin, dass die Begründung für den Vernichtungsbeschluss nur im Atramchasis-, nicht aber im Gilgameschepos gegeben wird. Letzteres hat dafür keine eigene thematische Verwendung. Allerdings geht Maul davon aus, dass diese Begründung (die Vermehrung und das Lärmen der Menschen) bei Gilgamesch durchaus mitgedacht ist.

9 Atramchasis I,189–260.

relativ gute, sondern eben optimale Welt, in der ihre Bedürfnisse ohne jede Kompromisse und Einschränkungen erfüllt werden. Wie das Atramchasisepos darlegt, ist die Erschaffung der Menschheit als Geschlecht von Dienstboten nicht der erste Versuch in diese Richtung. Zuvor war ein niederes Göttergeschlecht für diese Aufgabe vorgesehen, das dann allerdings gegen die Hochgötter revoltierte. Man kann sagen, dass es in der vorsintflutlichen Welt noch keine verlässlichen Ordnungen des Zusammenlebens der Götter untereinander wie auch zwischen Göttern und Menschen gibt. Es ist eine Welt kollidierender Interessen, die entsprechend in Manipulation und eben radikalen Maßnahmen wie der Sintflut kulminiert. Gerade die Götterwelt selbst ist Ort von Konflikt, Intrige und sogar Mord. So wird der Gott We-ila geschlachtet, um dessen Körper als Baumaterial für den Lullu-Menschen zu nutzen (I, 223–226). Auch der Aufstand der Igigu-Götter gegen Enlil sowie der Konflikt zwischen Enlil und Enkidu werden als äußerst aggressiv geschildert. Insofern fällt der Vernichtungsbeschluss gegen die Menschheit im Blick auf die Radikalität der Maßnahme zwar immer noch auf, passt aber durchaus ins Gesamtbild einer Welt, in der es über Eigeninteressen und deren Durchsetzung (mit drastischen Mitteln) hinaus noch keine moralische Ordnung gibt.

Mit der Sintflut vollzieht sich dann aber ein Sinneswandel der Götter. Das Gilgameschepos betont, dass die Götter selbst vom Ausmaß der Vernichtung überrascht und betroffen sind und in den Himmel fliehen. Es sind vor allem die Muttergottheiten, die in den Vordergrund treten und den Untergang der Menschen betrauern und bereuen. Vor allem die Göttin Belet-Ili erscheint in dieser Rolle:

Laut schreit die Göttin auf, einer Kreißenden gleich, in Klagegeschrei verfiel Belet-ili, die (sonst doch so) schön an Stimme: »Wahrlich, jener (uranfängliche) Tag ist deshalb wieder zu Lehm geworden, weil ich in der Götterversammlung Böses sprach! Wie konnte ich nur in der Götterversammlung Böses sprechen und, um meine Menschen auszuroten, Krieg erklären? Denn ich bin es doch, die (sie) gebar! Meine eigenen Menschen sind's doch! Wie Fische im Schwarm füllen sie (jetzt) das Meer!«¹⁰

Ganz analog dazu steht die Rede der Mami/Belet-Ili bei Atramchasis:

Wie konnte ich in der Versammlung der Götter mit ihnen (nur) Zerstörung befehlen ...

10 Gilgamesch Tafel XI,117–124 (Übersetzung: Maul, Gilgamesch, 144).

Wegen meines eigenen Urteils und (nun) zu meinem eigenen Schaden hörte ich auf ihre Beschwerde. Meine Nachkommen, von mir abgeschnitten, sind wie die Fliegen geworden. Und ich bin geworden wie jemand, der im Klagehaus wohnt, meine Klage ist verstummt¹¹.

Hierbei fällt das moralische Urteil auf, das die Göttinnen angesichts der Flut fällen. Dies ist innerhalb beider Epen das erste Mal, dass die Handlungen von Göttern (oder Menschen) an einem moralischen und nicht nur praktischen Maßstab gemessen werden. Dabei wird das Ausmaß der Verhergung kritisiert: Die Radikalvernichtung der Menschheit steht in keinem Verhältnis zur »Ruhestörung«, die die Menschen den Göttern verursachen. Wichtiger noch ist, dass nunmehr das Menschengeschlecht gegenüber den Göttern aufgewertet wird. Wie die Muttergottheiten betont sind die Menschen Geschöpfe der Götter und zumindest zum Teil mit deren Eigenschaften ausgestattet. Die Schlachtung des Gottes We-ila hatte gerade den Sinn, Menschen eine Lebenssubstanz zu geben, die sie über den Status einer beweglichen Lehmfigur hinausheben würde. Das bringt die Menschen zwar nicht auf Augenhöhe mit den Göttern, gleichwohl besteht doch so etwas wie eine »Artverwandtschaft«, ein Abstammungsverhältnis, das die Muttergottheiten nun anerkennen¹². Den Göttern wird angesichts der Vernichtung bewusst, dass sie mit den Menschen nicht nur Arbeitssklaven erschufen, sondern Wesen, die zu einem gewissen Grad wie sie selbst sind. Von hier aus kann man gewisse Parallelen zu Texten der biblischen Urgeschichte benennen, die in verschiedener Akzentuierung das Thema der Gottähnlichkeit oder -ebenbildlichkeit behandeln. Nach der Einführung dieses Themas in Gen 1,26–28 betrifft dies vor allem die materielle Erschaffung wie auch die Belebung des Menschen durch Gottes eigenen Lebensatem (Gen 2,7). Auch das Gebot in Gen 9,4–6, wonach menschliches Blut um keinen Preis vergossen werden darf, während das Töten von Tieren zumindest zum Nahrungserwerb freigegeben ist, wird mit der »Gottesebenbildlichkeit« (oder, in diesem Fall vielleicht besser: Gottähnlichkeit) des Menschen begründet.

11 Atramchasis Tafel III/3,36–46 (eigene Übersetzung nach der Textedition von W.G. Lambert / A.R. Millard, *Atra-hasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, 95).

12 Lambert/Millard, *Atra-hasis*, 22f heben hervor, dass sich die Anthropologie des Atramchasisepos von anderen babylonischen Schöpfungstexten charakteristisch unterscheidet, insofern zur Erschaffung des Menschen aus Lehm die Einhauchung des Lebensgeistes durch die Götter selbst hinzutritt. Auf diese Weise wird die Ähnlichkeit von Menschen und Göttern eigens betont, was literarisch die Klage der Muttergöttin sowie des Weisheitsgottes Ea über das Menschengeschlecht vorbereitet.

Die Anerkennung des Menschengeschlechts als legitimem Bestandteil der kosmischen Ordnung ist eine der Neuerungen, die in den mesopotamischen Texten die nach- von der vorsintflutlichen Welt unterscheidet. Damit einher geht freilich auch eine ganz praktische Erwägung seitens der Götter: Das Menschengeschlecht ist ja nach wie vor für die Versorgung der Götter zuständig, die während der Flut fast verhungern und sich »wie Fliegen« um das erste Opfer versammeln, das ihnen angeboten wird. Freilich bleibt es dabei, dass die Menschen im Gegensatz zu den Göttern eine sich beständig fortpflanzende Spezies sind. Das hat zur Folge, dass menschliches Leben nicht immer nur beginnen kann, sondern auch enden muss. Die verschiedenen Arten und Weisen, in denen dies geschieht – Krankheit, Seuchen und Naturkatastrophen¹³ –, werden in dieser Perspektive als notwendige Übel verstanden, die allerdings im Gesamtbild Teil einer stabilen, von den Göttern gewollten und beschützten Weltordnung sind¹⁴.

Wie bereits erwähnt dient mythische Weltbetrachtung dem Zweck, individuell erfahrenes Leid in einen Gesamtzusammenhang einzuordnen. Wie tröstlich dies im Einzelfall ist, mag dahingestellt sein. Durch die Kontrastierung der nach- an der vorsintflutlichen Welt besagt der Mythos allerdings, dass die vorfindliche Welt im Vergleich zu ihrer Vorgängerin die bessere ist – eben weil sie eine Ordnung hat, die menschlicher- wie göttlicherseits verbindlich ist und insofern Maßnahmen wie Radikalvernichtung ausschließt. Weiterhin gehört es zur Botschaft der mesopotamischen Mythen, dass erfahrenes Leid, gerade dann, wenn es sinnlos und übermäßig erscheint, trotz allem nicht die Folge böser Absichten oder eines bösen Prinzips ist. Hier berührt sich der »alte« Mythos Mesopotamiens mit dem modernen Mythos à la Leibniz, insofern beide betonen, dass es »das Böse« als wie auch immer vorzustellende Macht innerhalb der kosmischen Ordnung nicht gibt. Es gibt Leid und Übel, deren Existenz im Interesse des Wohls des »großen Ganzen« notwendig ist.

Die Orientierung am großen Ganzen ist ein Genremerkmal des Mythos. Auf diese Weise wird der Leserschaft ermöglicht und na-

13 *Maul*, Gilgamesch, 147–148.

14 Dabei fällt auf, dass sich unter den nunmehr erlaubten Mitteln der Dezimierung solche finden, die einem Tun-Ergehen-Zusammenhang unterliegen, aber auch andere, die den Einzelnen als blindes Schicksal treffen. So soll nach Gilgamesch XI,185–187 nur demjenigen Schuld angelastet werden, der selbst eine Sünde beging. Auf der anderen Seite (XI,188–195) sollen wilde Tiere, Hungersnot und Seuchen die Menschheit »klein halten« (*Maul*, Gilgamesch, 148). Es gilt also das Prinzip, dass auch dem Unschuldigen Übles widerfährt.

hegelegt, ihre begrenzte und am jeweiligen Eigenwohl und Eigeninteresse orientierte Lebensperspektive zu überschreiten. Die weisheitliche Lektion, die der Mythos lehrt, besteht entsprechend darin, dass es eine moralische Weltordnung gibt, die sich allerdings nicht am Maßstab des Wohlergehens des Einzelnen orientiert. Der Mythos entwirft eine erfahrungsgesättigte Imagination, die der Leserschaft als Medium¹⁵ dient, über den Sinn und Zweck menschlichen Lebens nachzudenken.

3. Der biblische Flutmythos

Wenden wir uns nun der alttestamentlichen Urgeschichte zu, so kann man auch diese grob in zwei Teile gliedern, nämlich als Beschreibung der Welt vor und nach der Flut. Entsprechend stellt sich auch hier die Frage, worin sich diese beiden Welten unterscheiden und welcher Erkenntnisgewinn sich aus deren Vergleich ergibt. Es ist der Erwähnung wert, dass diese hermeneutische Herangehensweise keineswegs neu ist, dass sie allerdings in Konkurrenz zu einer Interpretation steht, die die Urgeschichte in erster Linie als lineare Erzählung wahrnimmt. Schöpfung, Fall, Flut und schließlich die Verbreitung der Menschheit über die Erde sind in dieser Perspektive Einzelepisoden einer sich sukzessive entfaltenden Gesamterzählung. Die Komposition von Gen 1–11 läuft dann nicht auf den Vergleich von vor- und nachsintflutlicher Welt hinaus, sondern auf den Kontrast zwischen der guten Schöpfung am Anfang und der Pervertierung dieser Welt durch menschliche Sünde. Der Hauptvertreter dieser Interpretationslinie ist nach wie vor Gerhard von Rad, der vom »lawinenartigen Anwachsen« der Sünde nach der Schöpfung spricht¹⁶. Rolf Rendtorff modifizierte diesen Ansatz, insofern er die Wende zu erneutem Segen nicht erst mit Gen 12, sondern bereits mit der Zusage des Bestandes der Welt in Gen 8,20–22 beginnen lässt. Rendtorff geht davon aus, dass diese Zusage die Flüche von Gen 3 aufhebt. Gegen diese Interpretation der Urgeschichte im Allgemeinen und der Fluterzählung im Besonderen im Sinne eines heilsgeschichtlichen Dramas wurden zahlreiche Argumente angeführt¹⁷. Von Rads Modell erscheint darin problematisch, dass die beinahe Totalvernichtung

15 Zum hier verwendeten Begriff des Mediums s. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft I*, Frankfurt a.M. 1997, 190–202.

16 G. v. Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4)*, ¹²Göttingen 1987, 86.

17 Zur Diskussion s. N.C. Baumgart, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9 (HBS 22)*, Freiburg u.a. 1999, 153f.

der Welt als Reaktion Gottes auf die »Gewalt allen Fleisches« bzw. die »Boshaftigkeit des menschlichen Herzens« kaum weniger dramatisch ist als die Zerstreung der Menschen über die Erdoberfläche in Gen 11,1–9. Die These des klimaktischen Anschwellens des Bösen zwischen Gen 3 und 11 geht insofern am Textbefund vorbei. Aber auch die Vorverlegung der heilsgeschichtlichen Wende im Sinne von Rendtorff löst dieses Problem nicht, weil – wie Odil Hannes Steck gezeigt hat¹⁸ – die Realität der Flüche weder in der Urgeschichte noch danach aufgehoben wird. Eine primär narrativ-lineare Interpretation der Urgeschichte bleibt deren tieferem Sinne also äußerlich. Dieser erschließt sich dagegen, wenn man von der Flutzerzählung als Achse der Urgeschichte sowohl zurück wie auch vorwärts liest¹⁹.

Der eigenständige literarische wie theologische Charakter der Flutzerzählung erweist sich auch darin, dass deren literarische und theologische Bearbeitung weitaus extensiver war als die anderer Texte der Urgeschichte. Während die Komposition von Gen 1–11 ansonsten weithin durch die Nebeneinanderstellung von Erzählungen unterschiedlicher Art und literarischer Herkunft gekennzeichnet ist, findet man innerhalb der Flutzerzählung übereinanderliegende Schichten, die darauf hinweisen, dass dieser Teil der Urge-

18 O.H. Steck, Genesis 12,1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie. FS G. von Rad, Neukirchen-Vluyn 1971, 525–553.

19 Die Frage nach den Abgrenzungen der Urgeschichte wird nach wie vor kontrovers diskutiert. Neben der traditionellen Auffassung, wonach die Urgeschichte mit Gen 11 endet, steht die Sicht, dass die Flutzerzählung Höhepunkt und Abschluss der Urgeschichte ist, wobei Gen 10 und 11 spätere Verbindungs- bzw. Überleitungsstücke sind (vgl. u.a. Baumgart, Umkehr, 9–37; J.C. Gertz, Tora und Vordere Propheten, in: ders., (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2006, 187–302, 258; S. Dean McBride, Divine Protocol: Gen 1:1–2:3 as Prologue to the Pentateuch, in: W.P. Brown / S.D. McBride (Hg.), God Who Creates. Essays in Honor of W. Sibley Towner, Grand Rapids 2000; 3–22). Die Schwierigkeit besteht vor allem darin, dass man dann Gen 11,1–9 von Gen 2–3 abtrennen bzw. als späteren Zusatz verstehen muss, was angesichts der engen motivischen und literarischen Parallelen beider Texte nicht ohne weiteres einleuchtet (dazu K. Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 155). Auch steht und fällt diese kürzere Version der Urgeschichte mit der Annahme, dass deren durchlaufender Grundtext älter ist als die Priesterschrift und von dieser dann erweitert aufgenommen wurde. Während diese Annahme zum Urgestein der Urkundenhypothese seit Wellhausen gehört, wird in der neueren Forschung die These diskutiert, dass das Verhältnis umgekehrt war und die P-Version von Gen 1–11 sukzessive um die nicht-priesterschriftlichen Anteile erweitert wurde (zur Forschungsgeschichte vgl. A. Schüle, Der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologischgeschichtliche Diskurs der Urgeschichte [Genesis 1–11] [ATHANT 86], Zürich 2006, 11–40).

schichte Gegenstand kontinuierlicher intellektueller Arbeit war²⁰. Dies betrifft nun insbesondere die Frage nach dem Bösen in der Welt.

Im Unterschied zu den mesopotamischen Epen hat die Welt in der Darstellung der Urgeschichte von Anfang an eine beständige und konfliktfreie Ordnung. Der Schöpfungsbericht von Gen 1,1 – 2,3 beschreibt das souveräne und planvolle Schöpferhandeln eines einzigen Gottes. Anders als in Mesopotamien wird die Erschaffung der Welt sogleich mit einem Werturteil versehen und als »gut« bzw. im Gesamtensemble sogar als »sehr gut« bezeichnet. Dieses Werturteil ist in mehrerer Hinsicht enigmatisch. So stellt sich die Frage, was genau mit diesem Urteil gemeint ist. Zielt es auf die handwerkliche Qualität des Geschaffenen ab? Ist es also der prüfende Blick des Werkmeisters, der der Arbeit seiner Hände das Gütesiegel verleiht? Diese Sichtweise passt vor allem zu den Passagen des Schöpfungsberichts, die die Erschaffung des Kosmos tatsächlich als handwerkliche Arbeit darstellen und weniger als »Wortgeschehen«²¹. Oder aber geht die Bezeichnung als gut noch etwas weiter und richtet sich nicht nur auf die »Machart« der Geschöpfe, sondern auf ihr Wesen? »Gut« bezeichnete dann auch die Art und Weise, in der die Geschöpfe auf den ihnen gegebenen Auftrag antworten, fruchtbar zu sein und den Bereich der Welt zu füllen, der ihnen als Lebensraum zugeteilt ist. Liest man den Schöpfungsbericht in dieser Perspektive, stellt sich freilich umso dringlicher die Frage, wie es dazu kommen konnte, dass das »Projekt Schöpfung« scheiterte bzw. eines Neubeginns nach der Flut bedurfte. Man muss sich deutlich machen, dass nach Gen 1,1 – 2,3 die geschaffene Welt eben nicht nur die beste *aller möglichen* Welten ist. Im Unterschied zu Leibniz' modernem Mythos wie auch zu den Mythen der alten Welt ist die Ursache für die Unvollkommenheit der Welt nicht bereits in der Kosmogonie verankert. Die biblische Schöpfung geht nicht aus Kampf, Konflikt und Drama hervor und sie ist auch nicht das Ergebnis eines kalkulierend pla-

20 Die Interpretation von Umfang und Datierung dieser Schichten sowie deren Zusammenhang mit anderen Teilen der Urgeschichte ist freilich umstritten. An neueren Arbeiten ist vor allem zu verweisen auf *Baumgart*, Umkehr, 381–418; *E. Bosshart-Nepustil*, Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6–9 (BWANT 165), Stuttgart 2005; *Schüle*, Prolog, 247–257.

21 Zur Unterscheidung von Wort- und Tatbericht ist nach wie vor *W.H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Neukirchen-Vluyn 1964, 73–159 aufschlussreich. Eine verfeinerte Differenzierung göttlichen Schaffens aus stärker religionsgeschichtlicher Perspektive haben *O. Keel / S. Schroer*, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen/Fribourg 2001, 100–135 vorgelegt.

nenden Gottes, der aus unvollkommenen Einzelteilen das Bestmögliche macht. Laut Gen 1,1–2,3 schafft Gott die Welt genau so wie er sie will – ohne Zwang und ohne Einschränkung²².

Vor diesem Hintergrund wird die Fluterzählung nun in der Tat zum Schlüsseltext für die Frage, warum es innerhalb der sehr guten Schöpfung Übel und Leid gibt²³. Angesichts der komplexen Überlieferungsgeschichte von Gen 6–9 verwundert es freilich nicht, dass es hierauf nicht nur eine, sondern mehrere Antworten gibt. Wenden wir uns zunächst der Schicht in Gen 6–9 zu, die allgemeiner Meinung nach die Fortsetzung des Schöpfungsberichts in Gen 1,1 – 2,3 bildet. Technischer gesagt befinden wir uns hier innerhalb der priesterschriftlichen Überlieferung (P) der Urgeschichte.

3.1 Die Gewaltveranlagung der Geschöpfe

In der für sie charakteristisch direkten Weise bietet die Priesterschrift eine kurze und prägnante Begründung dafür, warum die Schöpfung nach nur kurzer Zeit (Gen 5 zählt zehn Generationen zwischen Schöpfung und Flut) am Ende ist. Nach der Erschaffung der Welt sieht Gott diese nun wiederum an und konstatiert, dass sie sich mit Gewalt »erfüllt« hat (Gen 6,11). Die Diktion ist sicherlich bewusst an die von Gen 1 angelehnt, wo das Verb מלא im Zusammenhang des Schöpfungsauftrags zur Mehrung und Besiedelung der Erde verwendet wird. Was sich ausgebreitet hat, ist allerdings nicht das von Gott gewollte und gesegnete Leben, sondern »Gewalt«. Der Begriff חמס fällt hier einigermaßen unvermittelt und hat, wie für die Priesterschrift üblich, nur wenig narrativen Kontext. Umso mehr fällt auf, dass die Gewalt nicht auf menschliches Handeln begrenzt ist, sondern alles »Fleisch«, die Tier- wie die Menschenwelt, umfasst. Zum gleichen semantischen Feld gehört das Verb שחח »zerstören, Schaden zufügen« (6,12), das interessanterweise sowohl das geschöpfliche Handeln bezeichnet, das zur

22 Dies hat zuletzt M.S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, Minneapolis 2010, 60f erneut betont.

23 Zu bedauern ist innerhalb der gegenwärtigen Forschung zur Urgeschichte die Tendenz, den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht losgelöst von anderen P-Texten innerhalb von Gen 1–11 zu interpretieren. Smith, *Priestly Vision*, 64 konstatiert: »Genesis 1 does not deny evil (certainly not in any explicit way), but it simply ignores it and instead elevates a vision of good, perhaps in response to Israel's experience of trauma and evil during the sixth century BCE.« Dies kann man allerdings nur unter Ausblendung von Gen 6,9–12 so sagen. Für P ist die Welt, in der »wir« leben, eben nicht einfach die von Gen 1, sondern die im Licht von Gewaltausbreitung und Flut restaurierte und mit neuen Ordnungssystemen versehene Welt nach Gen 9,1–17. Das hat u.a. Baumgart, *Umkehr*, 252–260 zu Recht hervorgehoben.

Sintflut führt, wie auch das zerstörerische Handeln Gottes in Gestalt der Sintflut. Handlung und Folge werden auf diese Weise als einander entsprechend dargestellt²⁴. Was aber ist mit Gewalt und Zerstörung genauer gemeint? Die Einbeziehung der Tierwelt weist darauf hin, dass wir uns hier nicht auf der Ebene ethischer Reflexion bewegen, die das Wissen um Gut und Böse im Sinne von Gen 3 voraussetzt. Gleichwohl ist mit Gewalt offenbar mehr gemeint als nur ein Rohzustand, den man aus heutiger Sicht vielleicht einem primitiven Frühstadium der Evolution zuschreiben würde. Der Begriff richtet sich nicht nur auf instinktives, sondern auch auf planvolles, absichtliches Handeln. So ist in Ex 23,1 und Dtn 19,16 vom **עַד הַמָּס** »Falschzeuge« die Rede. Gemeint ist also jemand, der bewusst die Unwahrheit sagt, um einem anderen Schaden zuzufügen. Im Kontext der Weisheitsliteratur kann **הַמָּס** entsprechend auch die Bedeutung von »Frevel« annehmen und parallel zu Begriffen wie Unrecht (**רָשָׁע**) und Sünde (**הַטְּאָת**) stehen (vgl. Prov 8,36; 10,6.11)²⁵. Die Geschöpfe der vorsintflutlichen Welt haben demnach die Tendenz, einander willentlich zu vernichten, was im direkten Gegensatz zum Prinzip der friedlichen Koexistenz steht, nach dem Gott die Welt laut Gen 1 ordnete.

Wie sich die Priesterschrift die vorsintflutliche Welt genauer vorstellt, lässt sich aufgrund fehlender narrativer Illustration schwer sagen. Auch schweigt die Priesterschrift darüber, woher eigentlich die Gewalt kam, die sich offenbar rasch über die Welt ausbreitete. Gleichwohl ist es wiederum der Schöpfungsbericht, der den relevanten Verstehenshintergrund bietet. Laut Gen 1,1–3 ist die vorgeschöpfliche Welt keineswegs »leer« oder nicht-existent, sondern ganz im Gegenteil ein turbulenter Ort. Hier herrscht das sprichwörtliche Tohuwabohu, dem keinerlei lebensfreundliche oder lebensförderliche Energie innewohnt. Die Flutwasser und das Ur-dunkel des Anfangs sind vielmehr Elemente, die zuerst zurückgedrängt und dann beständig überwacht werden müssen, um die Schöpfung nicht zu gefährden. Im Blick auf die Flutwasser schafft Gott das Firmament, das die Funktion eines Schildes hat. Zur Bändigung des Chaosdunkels schafft er die Lichtkörper Sonne und Mond, deren Funktion darin besteht, Tag und Nacht zu »regieren« (Gen 1,16). Wenn man in dieser Formulierung nicht nur einen poetischen Gestus entdecken will²⁶, wird daran die bleibende

24 Schüle, Prolog, 263.

25 Diese moralisch-intentionale Deutung von Gewalt führt meine Überlegungen in Schüle, Prolog, 309 weiter.

26 Die ältere Forschung sah im »Herrschen« der Gestirne ein Rudiment der Mythologie des Götterkampfes, das für die Schöpfungstheologie von P allerdings keine Bedeutung mehr spielt (vgl. den Überblick bei C. Westermann, Ge-

Gefährdung der Schöpfung durch die Chaoselemente des Anfangs deutlich. In diesem Kontext lässt sich nun auch die Rede von Gewalt verstehen, die der priesterschriftliche Text als Grund für die Sintflut anführt. Im Unterschied zum Dunkel und zu den Flutwassern stellt Gewalt nicht eine Bedrohung der Welt von außen, sondern von innen dar. Gewalt ist demnach etwas, das »allem Fleisch« in nicht näher bezeichneter Weise innewohnt. Aus heutiger Sicht würde man dies vielleicht als genetische Disposition bezeichnen, für die das Einzelwesen zwar nicht verantwortlich ist, die aber gleichwohl sein Handeln maßgeblich bestimmt. Darüber hinaus hat die Gewalttendenz aller Geschöpfe der priesterschriftlichen Weltsicht zufolge aggressiv-expansiven Charakter. Gewalt breitet sich aus und füllt die Welt, sodass diese im Ergebnis vollständig verdorben ist. Hierbei ist es wiederum die Entsprechung von »verdorben sein« als Weltbeschreibung und »verderben« als göttliche Intervention, die die Schlussfolgerung nahelegt, dass die Flut eine Welt auslöscht, die sich im Grunde bereits selbst an ihr Ende gebracht hat²⁷. Gottes sehr gute Schöpfung erweist sich im Rückblick als fragil und anfällig für die destruktiven Kräfte, die bereits existierten, bevor Gott die Welt schuf.

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund der Frage nach dem Bösen zu, kann man zweierlei festhalten:

1. Gewalt wird zwar an keiner Stelle im Sinne einer bösen Intelligenz personifiziert, gleichwohl handelt es sich dabei um eine Kraft oder Macht, die sich offenbar unbegrenzt und ungehindert ausbreitet. Gerade diese Suggestion einer autonomen Dynamik lässt die Beschreibung von Gewalt als etwas Bösem sinnvoll erscheinen, wenngleich die Priesterschrift einen entsprechenden Begriff (wie רע) komplementär zu »gut« im Rahmen der Urgeschichte nicht verwendet.

2. Die Rede von Chaoselementen, die der geschaffenen Welt als Bedrohung gegenüberstehen, basiert auf einem dualisierenden Weltbild. Für die Priesterschrift ist die Schöpfung nicht die relativ beste Welt, wie man dies in verschiedenen Variationen sowohl in den Mythen der Antike als auch der Moderne findet. Als Ergebnis des souveränen Schöpferhandelns Gottes ist die Welt, wie sie ist, ohne Makel und ohne vorstellbare Alternative. Die Erfahrung von Leid und Übel wird entsprechend nicht auf die Unvollkommen-

nesis 1–3 [BK I/1], Neukirchen-Vluyn ⁴1999, 182f). Dabei handelt es sich aber eher um eine Plausibilisierung als um eine textgerechte Interpretation. Gerade die Tatsache, dass »Herrschaft« ein Leitmotiv von Gen 1 ist, das wie Fruchtbarkeit, Mehrung und das Füllen der Erde zu den Schöpfungsaufträgen gehört, deutet auf planvolle theologische Komposition hin.

²⁷ Schüle, Prolog, 263.

heit der Welt zurückgeführt (Leibniz) und auch nicht als Resultat vorgeschichtlicher Götterkämpfe und -konflikte angesehen, wie man dies in Mesopotamien und Ugarit findet. Der sehr guten Schöpfung stehen vielmehr ungeschaffene Mächte gegenüber, die eine bleibende Bedrohung darstellen. Entsprechend gibt es für die Priesterschrift keine »notwendigen Übel«, die Bestandteil der kosmischen Ordnung sind. Leiderfahrung geht vielmehr auf die Gegenwart und Wirksamkeit solcher Mächte zurück, die Gott dem priesterschriftlichen Text nach zwar im Zaum halten, aber nicht ein für alle Mal aus der Welt schaffen kann²⁸.

Die Beobachtung dieses kosmologischen Dualismus wurde immer wieder als Anhaltspunkt zoroastrischen Einflusses auf die Priesterschrift gewertet. Innerhalb der jüngeren Diskussion hat diese These, zu Recht, an Bedeutung verloren, insofern Einvernehmen darüber besteht, dass die relevanten Quellen auf persischer Seite erst aus erheblich späterer Zeit stammen²⁹. Gleichwohl bleibt die Beobachtung, dass die priesterschriftliche Gegenüberstellung der sehr guten Schöpfung und der ungeschaffenen Chasmächte ihre nächste Parallele nicht in den Mythen der Antike, sondern in der dualistischen Kosmologie des Zoroastrismus hat. Im Blick auf ihren zeitgenössischen Kontext steht die priesterschriftliche Interpretation des Bösen in der Welt jedenfalls auffallend isoliert da.

Was aber ist nun nach der Flut anders? Inwiefern unterscheidet sich die »neue« von der »alten« Welt gerade im Hinblick auf die Frage nach dem Bösen? Die ernüchternde Antwort ist, dass es keinerlei Korrektur an der Schöpfung selbst gibt. Es bleibt bei der Realität von Gewalt, die allem Fleisch inhärent ist. Allerdings erlässt Gott nun Regelungen, die speziell auf dieses Gewaltpotential zielen. Zum einen schließt Gott einen unilateralen Bund, der der Welt eine konditionslose Bestandsgarantie gewährt (Gen 9,9–17). Damit erlegt sich Gott eine Selbstbeschränkung im Blick auf die Mittel auf, mit denen er auf die Verdorbenheit reagiert. Wie

28 T. Krüger, Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: *ders.*, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik (AThANT 96), Zürich 2009, 37 weist auf die kategorische Unterscheidung hin, die die Priesterschrift vollzieht, indem sie die »sehr gute« Welt allein Gott zuschreibt, die Menschen und Tiere »verdorben« haben. Krüger notiert, dass sich in Gen 2–3 eine solche klare Unterscheidung gerade nicht findet, sondern hier »göttliches und menschliches Handeln so eng ineinander verschränkt (sind), dass es schwerfällt, die Verantwortung für die geschilderten Entwicklungen eindeutig Gott oder den Menschen zuzuschreiben« (ebd., 37).

29 Vgl. J. Blenkinsopp, Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11, London / New York 2011, 24f.

in den mesopotamischen Parallelen scheidet Globalvernichtung als eines dieser Mittel aus. Andererseits etabliert Gott nach der Flut eine Ordnungsform, die es zuvor noch nicht gab, nämlich das sanktionierbare Gebot (Gen 9,4–6). Zu den Schöpfungsaufträgen an die Lebewesen, sich zu mehren und ihre jeweiligen Habitate auszufüllen, treten nun Bestimmungen darüber, was sie *nicht* tun sollen – nämlich Blut vergießen, es sei denn zum Nahrungserwerb. Bekanntlich sind im Bild des Schöpfungsberichts alle Lebewesen dazu bestimmt, vegetarisch zu leben (Gen 1,30). Nach der Flut ändert Gott dies und erlaubt nun ein kontrolliertes Maß an Gewaltausübung. Damit wird – analog zu den anderen Chaeoselementen: Dunkel und Flutwasser – nun auch für die Gewalt ein Mechanismus geschaffen, der deren zerstörerische Ausbreitung eindämmt. Neuzeitlich gesprochen wird auf diese Weise die Nahrungskette als Teil der Schöpfungsordnung etabliert, von der als mögliches Opfer allein der Mensch als Ebenbild Gottes ausgenommen ist.

Die erzählerische Darstellung der Unterschiede zwischen vor- und nachsintflutlicher Welt hat nun eine ganze Reihe theologischer Implikationen. Wenngleich dies selten erwogen wird, kann man die priesterschriftliche Urgeschichte als Ätiologie von Bund und Gebot und in diesem Sinne als *Ätiologie von Tora* verstehen. Hier wird kosmologisch begründet, warum es nicht ausreicht, wenn die Welt einfach ihren »natürlichen« Gang geht, warum es vielmehr Formen von Ordnung bedarf, für deren Bestand Gott selbst eintritt. Auf diese Weise werden die Gesetzestexte der Sinaioffenbarung hermeneutisch vorbereitet³⁰. Von der priesterschriftlichen Urgeschichte her besteht der Sinn von Gebot darin, die Welt vor den Kräften zu bewahren, die sie gegen die Schöpfungsabsichten Gottes ins Verderben führen. Auf diese Weise wird auch deutlich, dass die nachsintflutliche Weltordnung gegenüber der Schöpfung am Anfang Ausdruck der nicht erfüllten Erwartung Gottes ist. Für die Priesterschrift sind die Lebensgebote von Gen 9,4–6 ja kein Fortschritt, sondern im Gegenteil dazu gedacht, etwas zu bewahren, das durch die Gewaltbereitschaft der Geschöpfe in Gefahr geriet. Gerade damit der anfängliche Schöpfungsauftrag und Segen zur Entfaltung kommen kann, bedarf es des Gebots und der Intervention Gottes als Gesetzgeber. In gewisser Weise kehrt sich die Perspektive gegenüber den mesopotamischen Flutmythen damit um. Dort vollzieht sich mit der Wende zur nachsintflutlichen Welt zugleich der Übergang von Konflikt und Willkür zu verbindlicher Ordnung. Die Priesterschrift beginnt da-

30 *Schüle, Prolog*, 315.

gegen mit der Darstellung von Ordnung, die sich dann allerdings als gefährdet und anfällig für den Einfluss schöpfungswidriger und insofern böser Kräfte erweist. Schließlich ist festzuhalten, dass die nachsintflutlichen Ordnungen der Priesterschrift nicht auf die Überwindung des Bösen angelegt sind, sondern auf dessen Begrenzung. Die weisheitliche Erkenntnis der priesterschriftlichen Fluterzählung liegt darin, dass es auch in der Welt, die unter dem Vorzeichen göttlichen Segens, göttlichen Bundes und göttlichen Gebots steht, zu Übel und Leid kommt. Diese Übel sind allerdings nicht metaphysisch kalkuliert wie bei Leibniz, sondern unvermeidbar, insofern sie in der Persistenz des Bösen als widergöttlicher Macht ihre Ursache haben.

3.2 Das menschliche Herz und seine Pläne

Die Frage nach dem Defekt der vorsintflutlichen Welt ist eines der Themen, das innerhalb der biblischen Fluterzählung in mehr als einer Textschicht behandelt wird. Für unsere Belange kann dahingestellt bleiben, ob das nicht-priesterschriftliche Material in Gen 6–9 einmal zu einer eigenständigen Quelle gehörte, eine durchlaufende Ergänzungsschicht bildet oder aber midraschartige Fortschreibungen an Einzelpunkten der Erzählung darstellt. Konsens besteht jedenfalls darin, dass die Rede von den bösen Gedanken und Plänen des menschlichen Herzens eine von der Priesterschrift unterschiedliche Begründung für die Sintflut bietet. Nicht »alles Fleisch«, sondern speziell das menschliche Herz ist hier Gegenstand des Nachdenkens über das Böse (רע). Die Priesterschrift selbst verwendet den Terminus רע »schlecht, böse« weder in Erzähl- noch Gesetzestexten. Insofern ist dessen Verwendung in Gen 6,5 und 8,21 als komplementärer, wenn nicht sogar diametraler Gegensatz zur Rede vom »Guten« (טוב) zu verstehen, die den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht leitmotivisch durchzieht. Nach Gen 6,5 und 8,21 gibt es etwas, das nicht »gut«, sondern »schlecht« oder »böse« ist – eben die, wörtlich übersetzt, »Gebilde der Planungen seines (des Menschen) Herzens.«

Dabei kann man fragen, ob רע hier »schlecht« im Sinne eines qualitativen Mangels meint oder aber »böse« als moralische Kategorie. Ist das menschliche »Dichten und Trachten« (Luther) also defekt oder aber absichtlich böse?³¹ In diesem Zusammenhang

31 Wenngleich dies hier nicht eigens behandelt werden kann, betrifft diese Frage auch das Verhältnis der nicht-priesterschriftlichen Passagen der Fluterschichte zur Edenerzählung von Gen 2–3. Wenn Gen 6,5 und 8,21 die Edenerzählung voraussetzen, dann rückt die Rede vom »bösen Herzen« in einen the-

wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, dass in 6,5 und 8,21 nicht das menschliche Herz selbst als schlecht oder böse betrachtet wird, sondern die Gedanken, die daraus hervorgehen³². Ist die Vorstellung also die, dass der Mensch das Gute, das er tun will, nicht tun kann? Nun ist innerhalb der von Hans Walter Wolff beschriebenen »stereometrischen« Anthropologie des Alten Testaments das Herz das rationale Zentrum des Menschen³³. Als solches ist es wesentlich mit Bewusstsein, Intentionalität und überlegtem Handeln assoziiert. Insofern ist es wenig sinnvoll, zwischen dem Herzen und dessen »Gedankengebilden« zu unterscheiden. Das Herz ist die körperliche Manifestation des Denkens. Wenn also von den bösen Gedanken des Herzens die Rede ist, dann ist dies gleichbedeutend mit der Aussage, dass das menschliche Herz selbst böse ist. Auf diese Weise lokalisiert die nicht-priesterschriftliche Fluterzählung das Böse also an einer ganz bestimmten Stelle der Schöpfung. Während die Priesterschrift das Böse / die Gewalt als eine Macht versteht, die zunehmend den Raum der Schöpfung »füllt«, ist die Vorstellung in den nicht-priesterschriftlichen Passagen die, dass das Böse im menschlichen Herzen seinen Ursprung hat und sich von hier aus ausbreitet. Damit wird, zumindest implizit, die Bewertung der Schöpfung von Gen 1 als gut und sogar sehr gut relativiert, zumal das Böse nun mit etwas assoziiert wird, das Gott selbst geschaffen hat³⁴.

Die Vorstellung vom bösen Herzen fällt im Kontext anderer Überlieferungen des Alten Testaments als durchaus radikal auf. So findet man zwar auch bei Ezechiel die Überzeugung, dass das

matischen Zusammenhang mit der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 2,9.17). Allerdings ist das Verhältnis der nicht-priesterschriftlichen Texte der Urgeschichte zueinander umstrittener denn je. Mit aller Vorsicht kann man sagen, dass die Zuschreibung dieser Texte zu einer durchlaufenden Schicht (sei diese älter oder jünger als die Priesterschrift) zunehmend in Zweifel gezogen wird.

32 F. Crüsemann, *Autonomie und Sünde. Genesis 4,7 und die »jahwistische« Urgeschichte*, in: *ders.*, *Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament*, Gütersloh 2003, 53f.

33 H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München ⁵1990, 25–48; vgl. dazu die Weiterführung dieses Ansatzes bei B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn ³2009, 166–170.

34 Die Tendenz zur Relativierung von »Spitzenaussagen« in P kann man auch an anderen Stellen der nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung beobachten. So ist Noah, anders als in P, nicht der vollkommene, in jeder Hinsicht untadelige Mensch, sondern derjenige, der Gnade (יָרַח) in den Augen JHWHs findet. Das lässt den Gedanken zu, dass Noah, wie T. Krüger treffend formuliert, nicht absolut, sondern eher »relativ »gerechter« war als der Rest der Menschheit (T. Krüger, *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes*, in: *ders.*, *Das menschliche Herz*, 107–136, 109).

Herz eine »Schwachstelle« darstellt, die für das gestörte Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk verantwortlich ist. Dies führt Ezechiel zu der Vorstellung, dass Gott das steinerne Menschenherz schließlich durch ein fleischnes Herz ersetzen wird (Ez 11,19; 36,26)³⁵. Allerdings geht Ezechiel an keiner Stelle so weit zu sagen, dass das steinerne Herz ein im Sinne von Gen 6,5 und 8,21 böses Herz ist. Weiterhin fällt auf, dass die bösen Menschenherzen eine Realität auch der nachsintflutlichen Welt bleiben. Der Neubeginn nach der Flut bringt analog zum priesterschriftlichen Text keinerlei Veränderung der Schöpfung mit sich. Der einzige Unterschied besteht darin, dass Gott angesichts der bleibenden Realität der bösen Herzen darauf verzichtet, die Welt noch einmal in einer Flut zu ersäufen. Dies wäre allein eine freilich recht bescheidene Pointe von Gen 6,5–8 und 8,20–22, es sei denn, auch diese Texte zielten auf die ersten Gebote ab, die Gott in 9,4–6 zum Schutz des Lebens erlässt. Von den nicht-priesterschriftlichen Texten her gelesen dienen diese Gebote dann speziell der Eindämmung des Schadens, den die bösen Herzen verursachen – also gerade auch dem Schaden, den sich Menschen gegenseitig und willentlich zufügen. Anders gesagt muss der Mensch vor sich selbst in Schutz genommen werden.

Es lohnt sich an dieser Stelle, darauf hinzuweisen, dass sich innerhalb der Urgeschichte in ihrer Endgestalt zwei extreme anthropologische Aussagen aneinander reiben: Die Menschen werden auf der einen Seite als Ebenbild Gottes bezeichnet, auf der anderen wird von ihnen aber auch gesagt, dass ihr »Dichten und Trachten« einem bösen Herzen entspringt. Die Menschen sind zur Herrschaft über die Erde bestimmt, gleichzeitig geht von ihnen aber auch die Gefahr aus, die die Welt in den Untergang stürzt. So gewinnt man den Eindruck, dass es gerade diese sich paradoxierenden Sichtweisen sind, die das Nachdenken über den Menschen innerhalb der Urgeschichte wesentlich vorantreiben. Es sind nicht isolierte Einzelaussagen, die das Menschenbild der Urgeschichte charakterisieren, sondern der Diskurs, der sich zwischen den verschiedenen Textschichten entfaltet.

3.3 Das Böse in der Fluterzählung – ein Fazit

Eine der zentralen Einsichten, die die Fluterzählung insgesamt ihren LeserInnen vermittelt, ist die, dass die vorfindliche Welt hin-

35 Zur Thematik des Herzens bei Ezechiel insgesamt siehe neuerding *F. Sedlmeier*, Transformationen. Zur Anthropologie Ezechiels, in: *A. Wagner* (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 203–233.

ter dem zurückbleibt, was sie hätte sein sollen. Im Unterschied zu Leibniz ist die Welt nicht die beste aller möglichen, sondern eine, die ihre Bestimmung nicht realisiert hat. Die Konsequenz daraus ist nicht, dass Gott die Welt an ihren defekten Stellen repariert oder gar von Grund auf neu schafft. Allerdings etabliert Gott neue Formen von Ordnung – Bund und Gebot –, die den Bestand der Welt gewährleisten sollen³⁶. Entsprechend richtet sich die Erwartung der Urgeschichte nicht darauf, dass das Böse in der Welt überwunden wird. Die Frage ist vielmehr, wie man in einer Welt leben kann, in der das Böse bleibend gegenwärtig und wirksam ist. Anders gesagt hat die Urgeschichte ein weisheitliches, weniger aber eschatologisches Interesse. Allerdings hat Jon Levenson die These vertreten, dass die priesterschriftliche Urgeschichte zumindest eine implizite Eschatologie enthält:

»The God to whom this theology bears witness is not the one who continually acts in history, but one whose acts are clustered either in the primordial past or in the eschatological future, or both, that is, the God who will reactivate his mighty deeds and close the horrific parenthesis that is ordinary history.«³⁷

Tatsächlich fällt auf, dass die Priesterschrift nach Gen 1–11 die Menschheit in die geschichtliche Welt entlässt, in der das Böse weiterhin am Werk ist, was Gott offenbar toleriert. Insofern drängt sich die Frage auf, wann Gott schließlich tun wird, was jeder von einem wahrhaft allmächtigen Gott erwartet, nämlich das Böse ein für alle Mal aus der Welt zu schaffen. Gerade an dieser Erwartung gemessen fällt auf, dass die Priesterschrift diese Frage an keiner Stelle explizit aufwirft oder sie einer Antwort zuführt. Eine der priesterschriftlichen Kosmologie korrespondierende Eschatologie, wie sie Levenson skizziert, findet sich dagegen in den prophetischen Traditionen. Hierbei ist insbesondere an das Jesajabuch zu denken, das eine ganze Reihe inhaltlicher und sprachlicher Parallelen zur Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift aufweist. An dieser Stelle kann nur summarisch auf die »Vision vom Tierfrieden« (Jes 11,1–9; 65,25) hingewiesen werden, die die Verwandlung der Schöpfung in den friedvollen Zustand imaginiert, in dem sie nach Gen 1 hätte sein sollen. Weiterhin nimmt die jesajanische Vorstellung vom neuen Himmel und der neuen Erde, die Gott »schaffen« wird (ברא), schöpfungstheologisches Vokabu-

36 Dazu auch *Blenkinsopp, Creation*, 145–154.

37 *J.D. Levenson, Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton 1994, 50.