

Hans Maaß

„Den Teufel spürt das Völkchen nie, und wenn er sie beim Kragen hätte.“¹

Gedanken über das Böse, Verführung, Arglosigkeit und Verschleierung

1. *Der Teufel in Mythologie und Bibel*

Im Gespräch über die Frage nach dem „Teufel in biblischer Sicht“ mit einem Teilnehmer einer Tagung erregte ich größte Verwunderung mit meiner Behauptung, die Vorstellung eines Teufels sei in der Bibel relativ jung. „Und wie ist es mit der Schlange im Paradies und dem Satan im Hiobbuch?“ fragte er zurück.

Dass sowohl diese Schlange in der Paradiesgeschichte als auch der Satan in der Hiobdichtung in unserer abendländisch-christlichen Tradition als Personifikation des Teufels gedeutet werden, steht außer jeder Frage;² aber ist dies auch von Anfang an ihre ursprüngliche Bedeutung?

1.1 *Die Schlange im Paradies*³

Zunächst empfiehlt sich, den biblischen Text in der Weise ernst zu nehmen, wie er dasteht; dort heißt es:

„Gen 3¹ Aber die Schlange war listiger (עָרוֹם) als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hatte“.⁴

Da ist weder vom Teufel noch von einer bösen, Verderben bringenden Macht die Rede, sondern von „List“, von Raffinesse! Aber bereits diese Sinndeutung des hebräischen Wortes עָרוֹם ist nicht unproblematisch. Bedeutet es tatsächlich „List“ oder bezeichnet es etwas anderes?

a. *Zur Bedeutung von עָרוֹם*

Nähern wir uns dieser Frage, indem wir auf die Verwendung dieser Vokabel in der Bibel achten. In Hiob 5,12 ff. ruft Elifas von Teman in seiner ersten Antwort an Hiob diesem die Überlegenheit Gottes gegenüber menschlichem Planen und Handeln ins Bewusstsein, und weist ihn in gewisser Weise sogar auf die Umwertung all unserer menschlichen Wertungen hin mit den Worten:

„5¹² Er macht zunichte die Pläne der Klugen, sodass ihre Hand sie nicht ausführen kann. ¹³ Er fängt die Weisen in ihrer Klugheit und stürzt den Rat der Verkehrten, ¹⁴

1. J.W.v.Goethe, Faust I, Vers 2181 f. / Mephistopheles

2. Vgl. Apk 12,9

3. Die THOMPSON *Studienbibel*, Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart 1986, S.1654 ff., entwirft eine komplette Satanologie, in der alles aufgeführt wird, was mit Versuchung, bösen Geistern, aber auch mit Schlange usw. zusammenhängt. Solche Pseudo-Theologien machen es erforderlich, sich mit diesem Sachverhalt genauer zu befassen.

4. וְהַנָּחֹשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים

Zür: Die Schlange aber war *listiger* als alle Tiere des Feldes, die der HERR, Gott, gemacht hatte ...

Menge: Nun war die Schlange *listiger* als alle Tiere des Feldes, die Gott der HERR geschaffen hatte

EÜ: Die Schlange war *schlau*er als alle Tiere des Feldes ...

GN: Die Schlange war das *klügste* von allen Tieren des Feldes, die Gott, der HERR, gemacht hatte.

dass sie am Tage in Finsternis laufen und tappen am Mittag wie in der Nacht.¹⁵ Er hilft dem Armen vom Schwert und den Elenden von der Hand des Mächtigen.¹⁶ Dem Armen wird Hoffnung zuteil, und die Bosheit muss ihren Mund zuhalten.“

Gleich in den beiden ersten Versen begegnet uns der Wortstamm עָרַם.⁵ Was heißt dies? Hier ist mit Sicherheit nicht von „Listigen“ die Rede, sondern von Klugen, von Menschen, die wissen, wie alles läuft, auf was man achten, was man meiden muss, worauf man sich verlassen kann. Wenn es allerdings anschließend von Gott heißt, er fange die „Weisen“ (חֲכָמִים) in ihrer Klugheit, dann ist mit der Bezeichnung „Weisen“ (חֲכָמִים) einer der höchsten Ehrentitel verwendet, die das rabbinische Judentum zu vergeben hatte; denn die „Weisen“ (חֲכָמִים) stellen in der jüdischen Tradition eine höchste geistige Autorität dar, geradezu eine Lehrinstitution. Was die „Weisen“ sagen und lehren, verdient besondere Beachtung, denn ihre Weisheit ist ihnen nicht in den Schoß gefallen, sie wurde von ihnen vielmehr durch sorgfältigstes Schriftstudium erworben und in intensiven Diskussionen mit anderen Gelehrten abgewogen, geklärt, präzisiert und verfeinert.

Diese Sorgfalt darf die Weisen jedoch nicht selbstsicher machen, nicht zur Bevormundung anderer verleiten; denn Gott kann – so nicht nur die Überzeugung des Elifas – die Weisen betriebsblind machen, in ihrer Klugheit befangen machen und gefangen halten: „Er zerschlägt die Überlegungen der Klugen“.

Dieser Gedanke ist auch für Paulus eine grundlegende Einsicht, auch wenn er sie in 1.Kor 1 aus einer anderen biblischen Stelle ableitet:

„¹⁹ Denn es steht geschrieben (Jesaja 29,14): »Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.«“⁶

Allerdings verwendet die hebräische Bibel in Jes 29,14 andere Begriffe, der Sinn ist aber identisch. Zumindest von der Weisheit und Einsicht der Weisen ist die Rede, auch wenn der Begriff עָרַם, der im Zusammenhang mit der Schlange im Paradies häufig als „listig“ übersetzt wird, hier fehlt. Es gehört offensichtlich zur biblischen Anthropologie beider Testamente, dass Gottes Weisheit menschliche Weisheit nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ überragt. Dennoch wird diese Klugheit dadurch nicht in die Nähe von Verschlagenheit gebracht.

Auch Hiob 15,5⁷ stammt aus einer Rede des Elifas. Hier bevorzugen die meisten Übersetzungen den Begriff „listig“ bzw. „verschmitzt“ (Menge); nur die Gute Nachricht wählt „schlau“.

Im engeren Kontext ist von „Schuld“ (עוֹנֵךְ) die Rede, was im Sinne des Parallelismus membrorum als Entsprechungsbegriff angesehen werden muss. Damit ist

5. מִכַּר מַחְשְׁבוֹת עָרוּמִים וְלֹא-תַעֲשִׂינָהּ יְדִיהֶם תּוֹשִׁיָהּ: לִכְדּוֹ חֲכָמִים בְּעָרְמָם וְעֵצָת נִפְתָּלִים נִמְהָרָה:

6. ἀπολωθὴν τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω.

7. כִּי יֵאָלֶף עוֹנֵךְ פִּיךָ – וְתִבְחַר לְשׁוֹן עָרוּמִים:

eine negative Färbung vorgegeben. Was wird ihm aber vorgeworfen? Er hat mit seinen in Kap. 14 geäußerten Worten ein Tabu gebrochen: Gott nicht die nötige Furcht entgegengebracht, sondern Gott Vorwürfe (וּתְגַרַע שִׁיחָה) gemacht, wo er eigentlich hätte schweigen sollen! Bedenkt man diesen Kontext, legt sich als Sinn des Wortes an dieser Stelle eher die Bedeutung „Frechheit“ nahe als „List“. Denkt man jedoch an das als Vergleich herangezogene Beispiel der Überlebenschancen eines Baumes im Vergleich zum Menschen (14,7 ff.), so ist die angeprangerte „Klugheit“ eher das auf Erfahrung beruhende Wissen des Menschen. Im 12. Kapitel der Sprüche Salomos geht es um den Gegensatz von Klugheit und Torheit, nicht von Raffinesse und Ahnungslosigkeit. Auch dahinter steht Lebenserfahrung. Deshalb kann es dann auch heißen:

„Spr 12¹⁶ Ein Tor zeigt seinen Zorn alsbald; aber wer Schmähung überhört, der ist klug.“

„Spr 12²³ Ein verständiger Mann (אָדָם עָרוּם) trägt seine Klugheit nicht zur Schau; aber das Herz des Toren schreit seine Torheit hinaus.“

Auch alle anderen biblischen Belege sind den Weisheitssprüchen Salomos entnommen, so dass von einer einheitlichen Wortbedeutung und einer besonderen Verwurzelung in der Weisheit Israels auszugehen ist.

Warum sollte in Gen 3,1 eine andere Bedeutung vorliegen? Wenn aber dem so ist, was ist dann aber der Sinn dieser Aussage?

b. Gen 3,1 im Kontext der Erzählung

Eigentlich gehört Gen 3 mit Gen 2 zusammen, denn das Gespräch zwischen der Schlange und der Frau kreist um ein Verbot aus Gen 2,17 und diskutiert dessen Gültigkeit und Tragweite. Dieser Baum wird als „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ bezeichnet (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע).

Nach der Lutherbibel macht der Genuss der Früchte dieses Baumes „klug“. Im hebräischen Text steht jedoch dafür ein anderes Wort als bei der Schlange: נִחְמַד לְהַשְׁכִּיל. Die Lutherbibel übersetzt diesen Satz: „verlockend, weil er klug machte“. Auch andere deutsche Übersetzungen wählen diesen Ausdruck. Allerdings ist die Grundbedeutung des hebr. Verbs שָׁכַל im qal „Erfolg haben“. Diesen Unterton sollte man nicht überhören, wenn man sich (im hif.) für „klug machen“ entscheidet: es geht also weniger um weisheitliches Wissen als vielmehr um (berufliche) Fertigkeiten, um Überlebenswissen. In jedem Fall aber geht es um Wissen.

Die Schlange gibt sich als Wissende und zu Wissen Verhelfende aus, obwohl sie zunächst gar nichts behauptet, sondern nur fragt: „Ja, sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten?“⁸ (3,1)

8. אָרְךָ כִּי – Die betont hervorgehobene Einleitung אָרְךָ כִּי ist in der Lutherübersetzung durch das „ja“ zum Ausdruck gebracht

Die Frage der Schlange steht im Widerspruch zu 2,16, wo es heißt „Du darfst essen von allen Bäumen im Garten“.⁹ Im Hebräischen wird diese Erlaubnis dadurch sogar noch besonders betont, dass das Verb durch einen zusätzlichen Infinitiv (אָכַל תֹּאכַל) verstärkt ist. Die Einschränkung dieser Erlaubnis im nächsten Vers bezieht sich nur auf einen einzigen Baum.

Ist die Frage der Schlange klug oder raffiniert? Ehrlich oder listig? Solche Überlegungen nehmen bereits eine Wertung vor, als ginge es der Schlange darum, die Frau hereinzulegen. Warum kann man nicht davon ausgehen, dass diese Verkürzung einen Test des Denk- und Urteilsvermögens und damit der Aufmerksamkeit dieser Frau zum Ausdruck bringt? Gehört das kritische Fragen nach Geltungsbereich und Grenzen von Bestimmungen nicht zu den fundamentalen Voraussetzungen zur Vermeidung und Vorbeugung von Fundamentalismus?

c. *Das Verständnis der Stelle im Midrasch*

Der Genesis-Kommentar Midrasch Bereschit Rabba bezieht sich zur Erklärung auf Pred 1,18:¹⁰

„Denn wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämen, und wer viel lernt, der muss viel leiden.“¹¹

Allerdings kommt dort das Wort עָרוּם nicht vor, sondern Weisheit (חִכְמָה). Der Midrasch setzt also stillschweigend beide Wörter hinsichtlich ihrer Bedeutung gleich. Diese Parascha beginnt mit Erwägungen über die Schuldfähigkeit von Menschen und Tieren:

„In Verbindung mit Koh 1,6, welche Worte sagen wollen: Dadurch dass der Mensch an Weisheit zunimmt, mehrt er Verdruss und dadurch, dass er an Kenntnis zunimmt, zieht er sich Leid zu. Salomo sprach nämlich: Dadurch dass ich an Weisheit zunahm, [...]. Hast du jemals einen sagen hören: diese Eselin, die angetrieben wird, ist vom Frost oder vom hitzigen Fieber befallen worden? Nur der Mensch wird von solchen Leiden heimgesucht.“¹²

Dieses Beispiel ist zwar zoologisch unzutreffend; vielmehr verrät es etwas über die Missachtung von Tieren und ihrer Bedürfnisse; nur so kann es als Beispiel dafür dienen, wer dumm ist, ist leidensunfähig. Aber bei Menschen ist dies anders. Ihnen ist die Unterscheidungsmöglichkeit von Richtig und Falsch gegeben – und damit auch die Leidensfähigkeit. Dahinter steht die Überzeugung, wirklich Weisheit zu wissen, was richtig ist, und können daher auch ohne besondere Warnung vor den Folgen handeln und deshalb auch zur Rechenschaft gezogen werden. Töricht ist nicht zu helfen. Dies zeigen die folgenden Beispiele:

9. מכל עץ-הָגֵן אָכַל תֹּאכַל:

10. [Übers.] August WÜNSCHE, *Der Midrasch Bereschit Rabba*, Verlag Otto Schulze, Leipzig 1881, S. 81, Par. XIX – künftig zitiert als BerR

11. כִּי בָרַב חִכְמָה רַב-בְּעַס וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מְאֹד:

12. BerR. XIX, a.a.O., S. 81

„Nach Rabs Ansicht bedarf ein Gelehrter keiner (vorausgehenden) Warnung (um bestraft zu werden). R. Jochanan bemerkte: Wenn die feinen von Bet Shean kommenden Leinen nur etwas sich schwärzen, so sind sie verloren (ohne Wert), die Flachszeuge von Arbela aber, wie viel und wie wertvoll sind sie! R. Ismael sagte: Nach dem Kamele richtet sich die Last. Gewöhnlich kommen zwei Menschen in einen Laden, der eine spricht: Bringt mir Gebratenes, Weißbrot und guten Wein, der andere sagt: Bringt mir Brot und Rettiche! Jener isst und schadet sich, dieser isst und schadet sich nicht. Nach der Größe (dem Vergehen) der Schlange, wurde im Namen des R. Meir gelehrt, war auch ihr Fall. Es heißt von ihr: Sie war klug vor allen Tieren des Feldes und sie ward vor allen verflucht.“¹³

Die einzelnen rabbinischen Zitate dienen als Beispiele bzw. als Belege dafür, dass sowohl Klugheit als auch Größe Gefahren in sich bergen. Ein großes Kamel muss eben mehr tragen als ein kleineres, wertvolles Leinen ist nur in einwandfreiem Zustand etwas wert, billigerer Flachs dagegen kann nicht so leicht verderben. Sogar ernährungsphysiologische Erkenntnisse waren den alten Rabbinen offensichtlich schon bekannt.

Auf die Schlange in der Paradiesgeschichte übertragen bedeutet dies: sie konnte zur Verantwortung gezogen werden, weil sie auch besonders begabt war. Dem Adjektiv ערום haftet also keine negative Bedeutung an, eher bedeutet es sogar eine Auszeichnung, ein Qualitätsmerkmal.

Zwei der anschließend zitierten Rabbinen, sehen die Überlegenheit der Schlange gegenüber anderen Tieren in körperlichen Merkmalen. Nur R. Jeremja b. Eleasar (um 270) zieht einen Vergleich mit einer Geistesströmung seiner Zeit:

„Nach der Ansicht des R. Hosaja des Großen war die Schlange zweifüßig und stand aufrecht wie ein Rohr, nach der Ansicht des R. Jeremja ben Eleasar war sie ein Epikuräer, nach der Ansicht des R. Simeon ben Eleasar war sie so groß wie ein Kamel.“¹⁴

Geradezu erheiternd wirkt die anschließend aus ihrer Verfluchung gezogene, wohl humorvoll gemeinte Konsequenz:

„Es fehlt der Welt somit ein großes Gut, denn sonst könnte der Mensch seine Waren mit ihr versenden und sie kämen immer wieder.“¹⁵

Worin ihre Verfehlung bestand, wird im Midrasch nicht näher ausgeführt. Es lässt sich auch aus den genannten Parallelen nicht ohne weiteres erschließen:

„Sie sprach zum Weibe: Ja, sollte Gott gesagt haben. R. Chanina ben Sansan sagte: Vier haben mit Zorn angefangen und sind im Zorn untergegangen, nämlich die Schlange s. hier, der Oberste der Bäcker s. Gen 40,10, Korachs Anhang s. Num 16,14 und Haman s. Est 5,12.“¹⁶

13. Ebd., S. 81 f. (Rechtschreibung und Schreibweise teilweise gegenwärtigen Normen angepasst!)

14. Ebd., S. 82

15. Ebd.

16. Ebd.

Interessant ist Wünsches Anmerkung dazu, was diese vier verbindet: „In allen vier Beispielen kommt nämlich das Wort **רָא** vor.“¹⁷ Es handelt sich also nicht um ein äußerliches Merkmal, sondern um ihre Art, wie sie ihre Einwände einbringen; denn dieser Partikel haftet etwas Verächtliches an: „wie das Schnauben mit der Nase“; es entspricht also unserem „Naserümpfen“ und enthält damit ein geringschätziges Werturteil. Durch dieses einleitende **רָא** wird also nach dem Verständnis des Midrasch nicht das Verbot an sich bezweifelt, sondern seine Bedeutung; etwa: Was soll schon dieses Verbot!?

Der Midrasch stellt sich die Frage, wieso die Schlange sich eigentlich nur an die Frau gewandt habe, und nicht auch an den Mann, und gibt darauf zwei völlig unterschiedliche Antworten:

„Wo war denn damals Adam? Er hatte den Beischlaf ausgeübt, wie Abba bar Kurja bemerkte, und war eingeschlafen. Nach den Rabbinen nahm ihn Gott und führte ihn in der ganzen Welt herum und zeigte ihm (dies und das) und sprach: Siehe, hier kann gepflanzt, dort kann gesät werden s. Jer 2,6,¹⁸ wo die Worte: „wo kein Mensch wohnt“ bedeuten: wo der erste Mensch nicht wohnte.“¹⁹

Entgegen traditioneller christlicher Deutung wird also der Grund nicht in der Tatsache gesucht, dass die Frau angeblich verführbarer sei als der Mann, sondern entweder in dessen Erschöpfung oder in seiner Beschäftigung – beides offensichtlich sehr realistische, erfahrungsbezogene Beobachtungen.

Eine Verfehlung der Schlange ist darin zu erkennen, dass sie das Verbot nicht korrekt zitiert, sondern ausweitet. Erstens formuliert sie ihre Frage so, als ob Gott alle Bäume der Nutzung durch den Menschen entzogen hätte. Dieser Fehlinterpretation tritt die Frau entgegen und stellt den Sachverhalt richtig: es geht nur um den Baum in der Mitte des Gartens. Aber dabei überzieht nun auch sie ihrerseits das Verbot, indem sie behauptet, Gott habe nicht nur verboten, von diesem Baum zu essen, sondern sogar ihn überhaupt zu berühren. Es ist also ein Dialog fortgesetzter Übertreibungen.

Was könnte hinter dieser Verschärfung des Verbots stehen? Weiß die Frau, dass zwischen dem Berühren, Pflücken und Essen jeweils nur ein ganz kleiner Schritt liegt? Der Midrasch bezieht sich in diesem Zusammenhang sowohl auf Spr 30,6 als auch (ohne ausdrückliche Nennung) auf Avot I,1.

17. Ebd., Anm. ***)

18. Jer 2⁶ und dachten niemals: Wo ist der HERR, der uns aus Ägyptenland führte und leitete uns in der Wüste, im wilden, ungebahnten Lande, im dürren und finstern Lande, im Lande, das niemand durchwandert und kein Mensch bewohnt? ⁷ Und ich brachte euch in ein fruchtbares Land, dass ihr äßet seine Früchte und Güter. Aber als ihr hineinkamt, machtet ihr mein Land unrein und mein Eigentum mir zum Gräuel.

וְלֹא אָמְרוּ אֵיךָ יְהוָה הַמַּעֲלָה אֶתְנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם הַמְּלוּלִיךְ אֶתְנוּ בְּמִדְבָּר בְּאֶרֶץ עֲרֵבָה וְשׁוּחָה בְּאֶרֶץ צִיָּה וְצַלְמוֹת בְּאֶרֶץ לֹא-עֵבֵר בָּהּ אִישׁ וְלֹא-יֵשֵׁב אָדָם שָׁם: ⁷ וְאָבִיָּא אֶתְכֶם אֶל-אֶרֶץ הַכְּרָמַל לְאֹכַל פְּרִיָּה וְטוֹבָה וְתָבֵאוּ וְתִטְמְאוּ אֶת-אֶרְצִי וְנִחַלְתִּי שְׁמֹתֵם לְתוֹעֵבָה:

19. BerR, a.a.O., S. 82

„Spr 30⁶ Tu nichts zu seinen Worten hinzu, dass er dich nicht zur Rechenschaft ziehe und du als Lügner dastehst.“²⁰

Diese Mahnung bezieht sich unmittelbar auf die Erweiterung des Verbots durch die Frau, aus welchen Gründen sie diese auch vorgenommen haben mag. In der anschließenden Auslegung des Rabbi Chija findet sich aber auch eine Anknüpfung an den Beginn der Sprüche der Väter:

„Pirque Avot I,1 Mosche empfing die Tora vom Sinai und übergab sie Jehoschua, Jehoschua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, und die Propheten übergaben sie den Männern der großen Synagoge. Diese sprachen drei Worte: Seid überlegt im Gericht, stellt viele Schüler auf, und macht einen Zaun um die Lehre.“

Auf diesen Zaun bezieht sich die Auslegung des R. Chija zu Spr 30,6:

„Mache den Zaun um die Hauptsache (um den Garten) nicht zu hoch,²¹ damit er nicht einstürze und die Pflanzungen zerknicke.“²²

Interessant ist allerdings die unmittelbare Fortsetzung im Midrasch, mehr noch aber auch Wünsches Anmerkung:

„Gott sprach: Denn an dem Tage, wo du davon issest; die Schlange aber sprach nicht so, sondern: Sollte Gott gesagt haben, ihr sollt nicht davon essen und ihn auch nicht anrühren?“²³

Hierzu merkt Wünsche an „Die letzteren Worte finden sich nicht in dem göttlichen Verbote, sondern sind ein Zusatz der Schlange.“²⁴

Der Midrasch hat folgenden Wortlaut: **אלא אמר אלהים לא תאלו ממנו ולא תגעו בו**. M.a.W. der Midrasch gibt diese Aussage korrekt nach der biblischen Darstellung als Aussage der Frau wieder, während Wünsches Übersetzung fälschlicherweise diese Entstellung des Verbots der Schlange in den Mund legt. Aber da **נחש** ein maskulines Substantiv ist, das Zitat aber mit einem femininen Pronomen eingeleitet wird (**והיא לא אמרה כן אלא אמר אלהים**), muss es der Midrasch (wie in der Bibel) als Aussage der Frau verstanden haben.

So wirkt auch der Fortgang des Midrasch wesentlich logischer: Die Schlange widerlegt das Argument der Frau, anstatt sie nach Wünsches Übersetzung die eigene Aussage damit bestätigt.

„Als sie nämlich das Weib an dem Baume vorbeigehen sah, ergriff sie dasselbe und stieß es an ihn und sprach zu ihm: Siehe, du stirbst nicht; so wie du nicht stirbst durch die Berührung, so stirbst du auch nicht durch den Genuss, sondern Gott weiß usw.“²⁵

20. אל-תוסף על-דבריו פן-יוכיח בך ונקזבת:

21. Anmerkung Wünsche, BerR, a.a.O., S. 82, Anm. †): „Der Sinn ist: Mache nicht die Nebensache zur Hauptsache.“

22. BerR, a.a.O., S. 82

23. Ebd.

24. Ebd., Anm. ††)

25. Ebd., S. 82

Der Bibeltext geht auf die überspitzte Behauptung der Frau überhaupt nicht ein; dies hat der Midrasch offensichtlich als Mangel empfunden und durch diese anekdotische Bemerkung auszugleichen versucht.

Nicht nur im Midrasch, sondern auch im Talmud wird diese Ausweitung des Verbots durch die Frau reflektiert. In Sanh 29a wird im Zusammenhang mit der Frage, ob man einen Verführer zum Götzendienst vor Gericht verteidigen dürfe, auf die Schlange im Paradies verwiesen, die sich ebenfalls nicht verteidigte. Daran schließt sich die Frage an:

„Hizqija sagte: Woher, daß man durch die Hinzufügung vermindert? Es heißt [Gen 3,3]: *sagte Gott, ihr dürft sie nicht essen und dürft sie nicht berühren.*“

Dieser Satz steht relativ erratisch innerhalb des Argumentationszusammenhangs. Vielleicht wurde er durch die Aussage veranlasst, man habe die Worte des „Meisters“ denen des „Schülers“ vorzuziehen, die unmittelbar vorausgeht. Damit stand die Frage „mehr oder weniger“ im Raum, so dass dadurch diese Abschweifung vom Gesamtthema veranlasst sein könnte. Offensichtlich fand auch Goldschmidt diesen Sachverhalt erklärungsbedürftig und wies auf die aus dem Midrasch bekannte Erklärung hin:

„Verboten war ihnen nur das Essen, zur Verschärfung aber sagte die Eva der Schlange, daß auch das Berühren ihnen verboten worden sei. Die Schlange soll sie hierauf auf den Baum gestoßen haben, um sie zu überzeugen, daß sie die angedrohte Strafe nicht zu fürchten haben.“²⁶

Dieser Vers spielt dem Midrasch zufolge auch im interreligiösen Gespräch eine Rolle. So wird der um 380 lebende R. Tanchum zitiert:

„R. Tanchum sagte: Mir wurde in Antiochien diese Frage (in Bezug auf den Polytheismus der Thora) vorgelegt und ich gab ihnen zur Antwort: Es heißt nicht כִּי יוֹדְעִים אֱלֹהִים, sondern יוֹדֵעַ אֱלֹהִים usw.“²⁷

Dass dieses Gespräch in Antiochien stattfand, ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass es sich offensichtlich um eine Diskussion mit Christen handelte, in der die christlichen Gesprächspartner wohl zur Verteidigung ihrer Trinitätslehre gegen den Vorwurf der Vielgötterei den Vorwurf umgedreht hatten.

Der Midrasch beschäftigt sich weiter mit der Schlange. Ihr wird zwar Verleumdung des Schöpfers (דילטוריה לבוראו)²⁸ vorgeworfen, sie wird aber nicht als Teufelswesen dargestellt.

26. Goldschmidt VIII,573, Anm. 171

27. BerR XIX, a.a.O., S. 82 – יוֹדְעִים אֱלֹהִים könnte auch ein Plural sein, wird aber durch das Verb als Singular definiert.

28. Nach Gustav H. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, 2. Nachdruck der unveränderten 3. Aufl. von 1938, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1987, S. 217, bedeutet גִּיטוֹר = Anwalt und ist vom griechischen ῥήτωρ abgeleitet

„R. Josua von Sichnin²⁹ sagte im Namen des R. Levi:³⁰ Die Schlange fing an, ihren Schöpfer zu verleumden (דילטוריה לבוראו), sie sprach nämlich: Von diesem Baume hat Gott gegessen und die Welt erschaffen, jetzt spricht er zu euch: Esset nicht davon, damit ihr nicht andere Welten erschafft; denn ein jeder hasst den Sohn seines Gewerbes (d.i. seinen Konkurrenten). R. Jehuda im Namen des R. Simon bemerkte: Jedes später Erschaffene herrscht über das, was früher erschaffen wurde. Erst wurde der Himmel und dann die Feste erschaffen, trägt nicht die Feste den Himmel? Die Feste wurde am zweiten, das Grüne am dritten Tage erschaffen, genügen nicht ihre Gewässer? Das Grüne wurde am dritten und die Lichter wurden am vierten Tage erschaffen, reifen die Früchte ohne das Licht? Das Licht wurde am vierten, die Vögel wurden am fünften Tage erschaffen. [...] Und du wurdest nach allem erschaffen, um über alles zu herrschen. Kommt und esset, bevor er noch andere Welten erschafft (וברא עולמות אחרים), die über euch herrschen.“³¹

Man sieht also, eine Generation vor der Diskussion des R. Tanchum mit den Antiochenern geht es um völlig andere Fragen: es geht um die Weltordnung und das Verhältnis der einzelnen Schöpfungswerke zueinander. Allerdings wird diese Logik als „Verleumdung“ der Schlange bezeichnet. Ist darin eine Abgrenzung gegen solche säkularisierte innerweltliche Machtstrukturen zum Ausdruck gebracht und dagegen für die Einheit der Schöpfung Gottes votiert?

Als weitere Deutung dieses Geschehens geht der Midrasch auf den ersten Teilsatz von V. 6 ein.

„Was heißt: Das Weib sah, dass der Baum gut war?“³² Es sah die Worte der Schlange, dass sie gut waren. Nach R. Jose bar Simra werden drei Eigenschaften von dem Baume ausgesagt, nämlich: er ist gut zum Essen³³, schön für die Augen und vermehrt die Weisheit und alle drei sind in einem Verse enthalten.³⁴ Das Weib sah, dass er gut war, weil es heißt טוב, er war eine Lust für die Augen, weil es heißt: יפה לעינים; und dass er lieblich zu betrachten, weil er die Weisheit vermehrte vergl. Ps 89,1“³⁵

Damit sind die Aussagen des Midrasch über die Schlange im Paradies beendet.

1.2 Der Satan im Prolog des Hiobbuches

Diese Dichtung ist so bedeutend, dass sie sogar Eingang in Goethes Faust gefunden hat und der Satan zum Prototyp des Mephisto wurde. Aber ist damit diese biblische Figur tatsächlich richtig gedeutet?

29. Um 300 – Sichnin lag in der Nähe von Kapernaum.

30. Ebenfalls um 300

31. BerR XIX, a.a.O., S. 83

32. ותרא האשה כי טוב העץ

33. Der biblische Originalsatz enthält nämlich noch die präzisierende Aussage למאכל; es geht also nicht um das Wesen des Baumes, sondern um die Hinsicht, in der diese Qualitätsaussage gilt.

34. ושלשתן נאמרו בפסוק אחד

35. BerR XIX, a.a.O., S. 83. – Die Stellenangabe ist auch im hebr. Midraschtext falsch, denn das entscheidende Stichwort מִשְׁכִּיל steht nicht in א תהלום פט א (Ps 89,1), sondern in Ps 88,1!

a. Satan in Hiob 1 und 2

Erstmals kommt die Figur des Satan in Hiob 1,6 in den Blick. Dabei ist vor allem darauf zu achten, in welchem sachlichen Zusammenhang, er erwähnt wird:

„Es begab sich aber eines Tages, da die Gottessöhne kamen und vor den HERRN traten, kam auch der Satan unter ihnen.“³⁶

Auffällig ist dabei, dass der Satan als einer der **בְּנֵי הָאֱלֹהִים** bezeichnet wird! Er wird dort also in einer durchaus positiven Rolle gesehen. Auch die folgenden Verse zeigen, dass seine Funktion so gesehen wird: Gott führt ein Gespräch mit ihm wie mit einem offiziellen Mandatsträger.

„⁷ Der HERR aber sprach zu dem Satan: Wo kommst du her? Der Satan antwortete dem HERRN und sprach: Ich habe die Erde hin und her durchzogen. ⁸ Der HERR sprach zum Satan: Hast du Acht gehabt auf meinen Knecht Hiob? Denn es ist seinesgleichen nicht auf Erden, fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und meidet das Böse.“

Gottes Urteil über Hiob steht fest, auch ohne dass der Satan Bericht erstattet hätte. Dann kommt allerdings die erste Trübung in das Gespräch:

„⁹ Der Satan antwortete dem HERRN und sprach: Meinst du, dass Hiob Gott umsonst fürchtet? ¹⁰ Hast du doch ihn, sein Haus und alles, was er hat, ringsumher beschützt. Du hast das Werk seiner Hände gesegnet, und sein Besitz hat sich ausgebreitet im Lande. ¹¹ Aber strecke deine Hand aus und taste alles an, was er hat: was gilt's, er wird dir ins Angesicht absagen!“

Der Satan bezweifelt nicht Gottes Aussage über Hiobs tatsächliches Verhalten, aber er sieht den Grund dafür nicht in seinem Wesen (fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und meidet das Böse: **אִישׁ תָּם וְיָשָׁר יָרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע**), sondern in seinem Ergehen (V. 10: **הֲלֹא-אֶתְּ שִׁכְתָּ בְעָדוֹ וּבְעַד-בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל-אֲשֶׁר-לוֹ מִסָּבִיב מַעֲשֵׂה**; V. 11: **יִדְּיוֹ בְּרִכְתָּ וּמִקְנֵהוּ פָּרָץ בְּאָרְצוֹ**). Damit gerät Hiob plötzlich in eine Zeugenrolle: Er muss beweisen, ob es uneigennütziges Frömmigkeit und Gottestreue gibt.

b. Der Hiobprolog in talmudischer Sicht

Die Gestalt Hiobs gibt schon in alter Zeit Rätsel auf; denn abweichend von üblichen Gepflogenheiten bei der Einführung von Personen fehlen von ihm alle persönlichen Angaben, was seine Familien- und Volkszugehörigkeit betrifft.

„Es war ein Mann im Lande Uz, der hieß Hiob“,

heißt es lapidar in Hi 1,1, wobei völlig unklar ist, wo das „Land Uz“ (**בְּאֶרֶץ-עוּז**) geografisch zu suchen ist. Deshalb beginnen die talmudischen Erörterungen bereits mit Überlegungen zu seiner Herkunft. In Bava Batra 15 und 16 findet sich ein längerer Abschnitt von geradezu midraschartigem Charakter über Aussagen aus dem Hiobprolog.

„R. Johanan und R. Eleazar sagten beide, Ijob sei einer von den Exulanten gewesen

36. וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל-יְהוָה וַיָּבֹאוּ גַם-הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם:

und sein Lehrhaus habe sich in Tiberjas befunden. Man wandte ein: Ijob lebte seit dem Einzuge der Jisraéliten in Miçrajim bis zu ihrem Auszuge!? – Lies: solange, wie seit dem Einzuge der Jisraéliten in Miçrajim bis zu ihrem Auszuge.³⁷ Man wandte ein: Sieben Propheten weissagten über die weltlichen Völker und Bileám, dessen Vater, Ijob, Eliphas der Temanite, Bildad, der Šuhite, Çophar der Naámite und Eljahu, der Sohn Berakhéls, der Buzite!?³⁸ Man erwiderte: War etwa, nach deiner Auffassung, Eljahu, der Sohn Berakhéls nicht aus Jisraél!? Du mußt also erklären, er weissagte nur über die weltlichen Völker, ebenso weissagte auch Ijob nur über diese. Weissagten etwa alle übrigen Propheten nicht auch über die weltlichen Völker!? – Diese weissagten hauptsächlich über Jisraél, jene aber weissagten hauptsächlich über die weltlichen Völker. Man wandte ein: Einen Frommen gab es unter den weltlichen Völkern, Ijob war sein Name, und er kam auf die Welt, nur um seinen Lohn zu empfangen. Als der Heilige, gepriesen sei er, Züchtigungen über ihn brachte, begann er zu lästern und zu schmähen; da verdoppelte ihm der Heilige, gepriesen sei er, seinen Lohn auf dieser Welt, um ihn aus der zukünftigen Welt zu verdrängen!?³⁹

Mehreres ist an dieser Auslegung auffällig: Hiob wird als Prophet verstanden; er gilt als Nichtjude und seine Leiden werden als Voraussetzung, seine Errettung als Lohn in dieser Welt verstanden – wohl damit seine Frömmigkeit bereits zu Lebzeiten als abgegolten angesehen werden kann. Die Vorstellung, dass jemand das ihm zustehende Maß an göttlichen Wohltaten bereits hier empfangen hat und daher in der kommenden Welt keine Ansprüche mehr stellen kann, ist auch aus der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19 ff.) bekannt.

Es folgen im Talmud Diskussionen darüber, wann Hiob gelebt haben soll.

„Hierüber streiten die Tannaím, denn es wird gelehrt: R. Eleázar sagte, Ijob lebte zur Zeit der Richter, denn es heißt [Hi 27,12]: *ihr alle habt es ja gesehen, warum ergebt ihr euch eitlen Wahne*, und das Zeitalter, das ganz eitel war, ist das Zeitalter der Richter. R. Jehošuá b. Qorḥa sagte, Ijob lebte zur Zeit des Ahašveroš, denn es heißt [Hi 42,15]: *und im ganzen Lande fand man keine so schönen Frauen wie die Töchter Ijobs*, und das Zeitalter, in dem schöne Frauen gesucht wurden, ist das Zeitalter des Ahašveroš, denn es heißt [1.Kön 1,3]: *und sie suchten nach einem schönen Mädchen!*?⁴⁰ – Da geschah dies in ganz Jisraél, dort aber in der ganzen Welt. R. Nathan sagte, Ijob lebte zur Zeit der Königin von Šeba, denn es heißt [Hi 1,15]: *da machte Šeba einen Überfall und raubte sie*. Die Weisen sagen, Ijob lebte zur Zeit der Khaldäer, denn es heißt [Hi 1,17]: *die Khaldäer stellten drei Haufen auf*. Manche

37. Goldschmidt VIII,58, Anm. 587: „Die Jisraéliten hielten sich in Miçrajim 210 Jahre auf (nach rabb. Berechnung), u. ebensolange lebte Ijob (Ij 42,10 heißt es, daß Gott Ijob alles doppelt wieder gab, also auch seine Lebensjahre, und da er nachher 140 Jahre lebte (V.16), so war er wahrscheinl. vorher 70 Jahre alt.)“

38. Goldschmidt VIII,58, Anm. 588: „Demnach war Ijob Nichtjude.“

39. BB 15b, Goldschmidt VIII,58

40. Wieso diese Episode aus den letzten Lebenstagen Davids für die Zeit des Ahašveroš kennzeichnend sein soll, wird nicht ersichtlich.

sagen: Ijob lebte zur Zeit Jáqobs, und er hatte Dina, die Tochter Jáqobs, geheiratet, denn hier⁴¹ heißt es: *du sprichst wie eine Schändliche*, und dort⁴² heißt es: *denn eine Schändlichkeit hat er an Jisraél verübt*. All diese Tannaím sind der Ansicht, daß Ijob aus Jisraél war, mit Ausnahme der ›manchen‹; wieso könnte man sagen, er war von den weltlichen Völkern, nach dem Tode Mošes hat ja die Göttlichkeit nicht mehr auf den Völkern geruht: Der Meister sagte nämlich: Moše bat, daß die Göttlichkeit auf den weltlichen Völkern nicht ruhe, und es wurde ihm gewährt, denn es heißt [Ex 33,16]: *wir wollen ausgezeichnet sein, ich und dein Volk*.⁴³

R. Joḥanan sagte, Das Zeitalter Ijobs war der Unzucht ergeben, denn es heißt [Hi 27,12]: *ihr alle habt es ja gesehen, warum ergebt ihr euch eitlem Wahne*, und es heißt [HL 7,1]: *Kehre zurück, kehre zurück, o Šulamith, kehre zurück, daß wir dich ansehen*.⁴⁴ – Vielleicht ist darunter die Prophetie zu verstehen, denn es heißt [Jes 1,1]: *das Gesicht des Ješaja, des Sohnes des Amoç!?* – Wieso heißt es, wenn dem so wäre: *warum ergebt ihr euch eitlem Wahne*.

Ferner sagte R. Joḥanan: Es heißt [Rut 1,1]:⁴⁵ *es war zur Zeit als die Richter richteten*; ein Zeitalter das seine Richter richtete. Wenn jemand zu einem sagte: Nimm fort den Splitter zwischen deinen Augen, so erwiderte ihm dieser: nimm fort den Balken zwischen deinen Augen. Sagte jemand zu einem [Jes 1,22]: *dein Silber ist zu Schlacke geworden*, so erwiderte dieser [ebd.]: *dein Wein ist mit Wasser verschnitten*.

R. Šemuél b. Naḥmani sagte im Namen Jonathans: Wenn jemand sagt, unter ›Königin Šeba‹ sei eine Frau zu verstehen, so ist er im Irrtum; unter ›Königin Šeba‹ ist das Königreich Šeba zu verstehen.

Nach diesen Erörterungen über Zeit und Ort, in denen Hiob lebte, erörtert dieser talmudische Midrasch in unmittelbarem Anschluss⁴⁶ die Rolle des Satan.

„[Hi 1,6.7] *Es geschah eines Tages, dass die Gottessöhne kamen, sich vor den Herrn zu stellen, und auch der Satan kam unter ihnen. Da fragte der Herr den Satan: Woher kommst du? Der Satan antwortete &c. Er sprach vor ihm: Herr der Welt, ich bin durch die ganze Welt gestreift, und fand keinen, der treu wäre, wie dein Knecht Abraham*.⁴⁷ Du sagtest ihm [Gen 13,7]: *mache dich auf und durchziehe das Land nach seiner Länge und Breite, denn dir will ich es geben*, doch trug er deiner Handlungsweise nichts nach, als er keine Stätte fand, seine Frau Sara zu begraben.⁴⁸“

41. Goldschmidt VIII,59, Anm. 594: „Hi 2,10.“ – וילאמר אליה כדבר אחת הנבלות תדברי

42. Goldschmidt VIII,59, Anm. 595: „Gen 34,7.“ – כי-נבלה עשה בישראל

43. ונפלינו אני ועמך מכל-העם אשר על-פני האדמה:

44. Goldschmidt VIII,59, Anm. 598: „Der Ausdruck ›sehen‹ hat also eine erotische Bedeutung.“ – der Vers lautet im Hebräischen: שובי שובי השולמית שובי שובי ונחזה-בך

45. יהי בימי שפט השלפטים – Dem Infinitiv שפט kann sowohl ein Nominativ als auch ein Akkusativ folgen; da bei השלפטים eine nota accusativa (z.B. את) fehlt, kann השלפטים sowohl Subjekt als wie auch als Akk.-Objekt aufgefasst werden.

46. BB 15b, Goldschmidt VII,59

47. שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם

48. ואפילו הכי בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה לא הרהר אחר מדותיך

An dieser Auslegung ist nicht nur bemerkenswert, dass der Satan auf den Urva-ter Israels verweist, sondern dass er dessen Zug durch das Land mit seiner eigenen Funktion parallelisiert. Dies könnte dadurch veranlasst sein, dass sowohl in Gen 13,17 als auch in Hi 1,7 für diese „Inspektionsreise“ das Verb הלך (hitp.) verwendet wird. Auffallend ist aber auch, dass durch diese Bewertung Abrahams das Gespräch über Hiob vorbereitet wird, in dem Gott das Augenmerk des Satans und damit der Leserschaft auf diesen lenkt. Allerdings wird mit dem Stichwort נאמן zur Charakterisierung Abrahams ein Gesichtspunkt eingebracht, der bei der Kennzeichnung Hiobs keine Rolle spielt. Dieser gilt nach Hi 1,1 und 1,8 als „fromm, rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend.“⁴⁹

Die anschließende Diskussion über Hiob in BB 15b hebt im Munde verschiedener Lehrer Unterschiedliches an Hiob hervor und stellt ihn teilweise sogar über Abraham:

„[Hi 1,8] *Da sprach der Herr zum Satan: Hast du acht gegeben auf meinen Knecht Ijob, seinesgleichen gibt es niemand auf Erden &c.* R. Johanan sagte: Bedeutender ist das, was von Ijob gesagt wird, als das, was von Abraham gesagt wird; von Abraham heißt es [Gen 22,12]: *denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest*, und von Ijob heißt es [Hi 1,1]: *ein frommer Mann, rechtschaffen und gottesfürchtig*.

[Hi 1,1] *Und das Böse meidend.* R. Abba b. Šemuél sagte: Ijob war freigebig mit seinem Gelde: Der gewöhnliche Brauch der Welt ist es, eine halbe Peruta dem Krämer⁵⁰ zu geben, Ijob aber schenkte seines.“⁵¹

Gerade mit dieser letzten anekdotischen Aussage gewinnen die allgemeineren biblischen Angaben über Hiob konkretere Züge. Zugleich wird ist ein Anknüpfungspunkt für die weitere Diskussion über das Vorgehen des Satans geboten:

„[Hi 1,9.10] *Der Satan erwiderte dem Herrn und sprach: Ist Ijob etwa umsonst gottesfürchtig; du hast ja umhegt ihn und sein Haus &c.* Was heißt: *und sein Händewerk hast du gesegnet!*? R. Šemuél b. Jiḥaḳ erwiderte: Wer von Ijob eine Peruta erhielt, wurde gesegnet. Was heißt [v. 10]: *und sein Viehstand breitete⁵² sich im Lande aus?* R. Jose b. Hanina erwiderte: Das Vieh Ijobs durchbrach den Zaun der Weltordnung; es ist die Weltordnung, daß Wölfe Ziegen töten, beim Vieh Ijobs aber töteten Ziegen Wölfe.“⁵³

Wie R. Jose zu dieser Auslegung gelangte, ist nicht ersichtlich. Vielleicht sah er sowohl in dem sagenhaften Ergehen Hiobs als auch in seinem absolut untadeligen Lebenswandel ein Durchbrechen der Weltordnung, so dass der Satan darin

49. תָּם וְיֵשֶׁר יִרְא אֱלֹהִים וְקָר מְרַע: (wörtl.: sich vom Bösen abwendend)

50. Goldschmidt VIII, 60, Anm. 608: „Die P. ist die kleinste Scheidemünze, u. wenn jemand für irgendeine leichte Dienstleistung nur eine halb P. zu zahlen hat, kauft er etwas für eine P. und zahlt mit der Hälfte.“

51. איוב ויתרה משלו – Eigentl. „gab mehr von dem Seinen“.

52. Goldschmidt VIII, 60, Anm. 610: „Wörtl.: durchbrach, worauf sich die folgende Auslegung stützt.“

53. א"ר יוסי בר חנינא מקנהו של איוב פרצו גדרו של עולם מנהגו של עולם זאבים הורגים העזים מקנהו של איוב עזים הורגים את הזאבים

einen Ansatzpunkt für seinen Test sehen konnte; denn es geht unmittelbar weiter:

„[Hi 1,11-14] *Aber recke nur einmal deine Hand aus und taste an alles, was ihm gehört, ob er dir nicht ins Angesicht fluchen wird. Da sprach der Herr zum Satan: Wohlan, alles, was ihm gehört, sei in deiner Gewalt, nur nach ihm selbst strecke nicht die Hand &c. Eines Tages nun, als die Söhne und Töchter Ijobs im Hause des ältesten Bruders saßen, kam ein Bote zu Ijob und meldete: Die Rinder waren beim Pflügen und die Eselinnen weideten daneben*⁵⁴? R. Johanan erwiderte: Dies lehrt, daß der Heilige, gepriesen sei er,⁵⁵ Ijob⁵⁶ ein wenig von der zukünftigen Welt kosten ließ.⁵⁷

Diese letzte Deutung R. Johānans führt in der Frage nach den Unternehmungen des Satans nicht weiter, es sei denn dass der Hinweis auf das bukolische Idyll der kommenden Welt den krassen Gegensatz zur harten Wirklichkeit der gegenwärtigen bewusst machen soll. Die unmittelbar folgenden Ausführungen geben nur den Bibeltext wieder, so dass sie übergangen werden können bis Hi 2,6:

„*Da sprach der Herr zum Satan: Wohlan, er sei in deiner Hand, nur schone sein Leben. Da ging der Satan von dem Herrn hinweg und schlug Ijob &c.* R. Jiçhaq sagte: Größer war der Schmerz des Satans als der des Ijob; dies war ebenso, als wenn ein Herr zu seinem Knecht sagen würde: zerbrich das Fass, aber hüte den Wein.

Reš Laqiš sagte: Der Satan, der böse Trieb und der Todesengel sind identisch. Vom Satan heißt es: *da ging der Satan vom Herrn hinweg*. Er ist der böse Trieb, denn von diesem heißt es [Gen 6,5]: *nur Böses den ganzen Tag*, und hier heißt es: *nur schone sein Leben*. Er ist der Todesengel, denn es heißt: *nur schone sein Leben*,⁵⁸ demnach hängt es von ihm ab. In einer Barajtha wird gelehrt: Er steigt herab und verführt, steigt hinauf und klagt an, holt sich Vollmacht und nimmt die Seele.

Wir können hier sowohl einen Blick auf die talmudische Anthropologie als auch auf die Satanologie werfen. Vom Satan wird zwar personifiziert gesprochen; jedoch hütet man sich, ihn zu personal zu beschreiben (wohl um ihn nicht als widergöttliche Person zu verstehen, was einem konsequenten Monotheismus widersprechen würde); deshalb wird er anthropologisch mit dem „bösen Trieb“ identifiziert, theologisch mit dem Todesengel, der allerdings (wie alle „Engel“) eine Gott unterstellte Mächtigkeit ist.

Immerhin stoßen wir hier auch bei der Frage nach jüdischen Parallelen für die christliche Vorstellung vom Satan als „Verführer“ auf talmudische Erörterungen.

In ganz anderem Zusammenhang wird im Traktat Joma der Satan ebenfalls mit

54. Goldschmidt VIII, 60, Anm. 612: „Der Ausdruck *›durch‹*, demnach wäre aus diesem Vers zu entnehmen, daß schon beim Pflügen Futter hervorsprossete, das die Eselinnen fraßen.“

55. Diese Formel wird im Talmud jeweils abgekürzt: הקב"ה

56. An dieser Stelle beginnt Fol 16a

57. Goldschmidt VIII, 60, Anm. 613: „Wo dies tatsächlich der Fall sein wird; cf. Am 9,13.“

58. Aus der Wiederholung von רק [vgl. (רק את נפשו שמור)]. wird auf Übereinstimmung geschlossen.

dem Todesengel gleichgesetzt. Im Rahmen einer Lehrdiskussion, ob man am Versöhnungstag zwecks gemeinsamen Lernens mit anderen Gelehrten einen Fluss überqueren darf, wird u.a. auf Hi 1,7 verwiesen.

„Manche sagen, R. Šemuél b. R. Jehuda erwiderte: Es wird gelehrt, man dürfe hinübergehen, nur nicht die Hand unter den Saum des Rockes schieben.⁵⁹ R. Joseph wandte ein: Ist dies denn am Wochentag erlaubt, es heißt ja [Hes 47,3]: *er maß tausend Ellen und führte mich durch das Wasser bis an die Knöchel*, hieraus⁶⁰, dass man [durch ein Wasser] bis an die Knöchel gehen dürfe; [V. 4]: *er maß tausend [Ellen] und führte mich durch ein Wasser bis an die Hüften*, hieraus, dass man [durch ein Wasser] bis an die Hüften gehen dürfe; tiefer aber [nicht, denn es heißt] [V. 5]:⁶¹ *er maß noch tausend [Ellen], da war ein Strom, den ich nicht durchschreiten konnte!*? Abajje erwiderte: Anders ist ein Strom, dessen Wasser reißend ist. Man könnte glauben, man dürfe einen solchen schwimmend überschreiten, denn so heißt es [ebd.]: *denn das Wasser war zu hoch, als dass man es durchschwimmen könnte*. – Was heißt *sahu*? – Schwimmen, denn den Schwimmer nennt man *Sajaḥa*.⁶² Man könnte glauben, man dürfe einen solchen in einem kleinen Boot überschreiten, so heißt es [Jes 33,21]:⁶³ *und kein stolzes Schiff durchschreitet ihn*. – Wieso geht dies hieraus hervor? – Nach der Übertragung R. Josephs: Kein Fischerboot fährt auf ihm und kein großes Boot durchschneidet ihn. R. Jehuda b. Pazi sagte: Auch der Todesengel hat nicht die Befugnis, über einen solchen zu gehen, denn hier heißt es: *kein Ruderboot [šajit] durchfährt ihn*, und dort [Hi 1,7]⁶⁴ heißt es: *von einem Streifzug [šut] auf der Erde*.

Es geht bei diesem Strom beim Propheten Hesekiel um die endzeitliche Vision einer Tempelquelle, die ständig anschwellend durch das Kidrontal bis ins Tote Meer fließt:

„Hes 47⁸ ... Und wenn es ins Meer fließt, soll dessen Wasser gesund werden,⁹ und alles, was darin lebt und webt, wohin der Strom kommt, das soll leben. Und es soll sehr viele Fische dort geben, wenn dieses Wasser dorthin kommt; und alles soll gesund werden und leben, wohin dieser Strom kommt.¹⁰ Und es werden an ihm die Fischer stehen. Von En-Gedi bis nach En-Eglajim wird man die Fischgarne aufspannen; denn es wird dort sehr viele Fische von aller Art geben wie im großen Meer.“

59. Goldschmidt III, 223, Anm.155: „D.h. man darf das Ende des Rockes nicht hochheben, weil man dann am Versöhnungstag tragen würde.“

60. Ergänze: „ist zu schließen“

61. וַיִּמַּד אֶלְפָּה בְּחַל אֲשֶׁר לֹא-אוּכַל לְעֹבֵר כִּי-גָאוּ הַמַּיִם מִי שְׁחוּ בְּחַל אֲשֶׁר לֹא-יַעֲבֹר:

62. Das Verb שחה ist biblisch im qal nur Jes 25,11, im hif. nur Ps 6,7 (= überschwemmen) belegt; als davon abgeleitetes Subst. שחו nur Hes 47,5. – Es ist also angesichts dieser Seltenheit verständlich, dass der Talmud erörtert, was dieses Wort bedeutet.

63. auf denen kein Schiff mehr fahren, kein stolzes Schiff mehr dahinziehen kann. – בל-תֵּלֶךְ בְּלוּ – אֲנִי-שֵׂיט וְצִי אֲדִיר לֹא יַעֲבֹרְנָו:

64. Goldschmidt III, 224, Anm.160: „Beim Satan, mit dem Todesengel identisch.“ – Der HERR aber sprach zu dem Satan: Wo kommst du her? Der Satan antwortete dem HERRN und sprach: Ich habe die Erde hin und her durchzogen. – וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-הַשָּׁטָן מֵאִין תָּבֵא וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת-יְהוָה וַיֹּאמֶר מִשׁוּט בְּאֶרֶץ וּמִהַתְּהַלֵּךְ בָּהּ:

Bei einem solchen endzeitlichen „Heilsstrom“ versteht es sich von selbst, dass er für den Todesengel nicht passierbar ist. Dass der Satan mit diesem Todesengel identisch ist, geht allerdings weder aus dieser Stelle noch aus der als Begründung herangezogenen Hiobstelle hervor. Auch die scheinbar etymologische Begründung, durch die beide Stellen miteinander in Verbindung gebracht werden, ist nicht aussagekräftig, denn weder kommt das Wort שָׂטָן (*Satan*) von dem Verb שָׁט (*schut*), noch das Substantiv שָׂטָן (*schajit*) von diesem Verb, sondern von dem Substantiv שׁוֹט (*schot* = Wasserflut); dieser Unterschied ist allerdings nur am punktierten (vokalisierten) Text zu erkennen, nicht am reinen Konsonantentext, so dass diese Gleichsetzungen durchaus nachvollziehbar sind, zumal im unpunktieren hebräischen Text (und dementsprechend auch in hebräischen Wörterbüchern) nicht zwischen ש and שׁ unterschieden wird.⁶⁵

Viele rabbinische Herleitungen basieren auf solchen Beobachtungen und Vergleichen, die zwar nach unseren abendländisch wissenschaftlichen Maßstäben nicht stichhaltig sind, wohl aber nach semitischen Spracheigentümlichkeiten.

1.3 Weitere Stellen in der Hebräischen Bibel

Der Begriff „Satan“ ist sehr selten belegt. Ganz eindeutig im ursprünglichen Sinn kommt das Wort in Sach 3,1 vor:

„Und er ließ mich sehen den Hohenpriester Jeschua, wie er vor dem Engel des HERRN stand, und der Satan stand zu seiner Rechten, um ihn zu verklagen.“⁶⁶

Hier wird sogar das Substantiv durch das entsprechende Verb interpretiert. Andere Stellen sind nicht so eindeutig.

In 2.Sam 19,23 fragt David die Zeruja-Söhne, als Abischai ihm riet, einen Benjaminer, der David geflucht hatte, dies aber später wieder bereute, zu töten:

„Was hab ich mit euch zu schaffen, ihr Söhne der Zeruja, dass ihr mir heute zum Satan werden wollt?“⁶⁷

Hier liegt wohl eindeutig die Bedeutung „Verführer“ vor; aber auch die Bedeutung „Ankläger“ könnte einen Sinn ergeben, wenn man unterstellt, dass die Verführung den Sinn hätte, David anschließend des Rechtsbruchs anzuklagen. Man sieht daran, dass die Trennschärfe nicht besonders groß ist.

Dies ist jedenfalls auch der Sinn der wertenden Bemerkung in 1.Chron 21,1:

„Und der Satan stellte sich gegen Israel und reizte David, dass er Israel zählen ließe.“⁶⁸

Im wohl als Quelle benutzten 2. Samuelbuch heißt es noch:

„Und der Zorn des HERRN entbrannte abermals (וַיִּסַּף אֶת-יִשְׂרָאֵל) gegen Israel, und er

65. Beide unterscheiden sich nur dadurch, dass der diakritische Punkt einmal über dem linken, einmal über dem rechten Zweig steht.

66. וַיִּרְאֵנִי אֶת-יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל עֹמֵד לִפְנֵי מַלְאֲךְ יְהוָה וְהַשֹּׁשֶׁטָן עֹמֵד עַל-יְמִינוֹ לְשֹׁטְנוֹ

67. וַיֹּאמֶר דָּוִד מֵה-לִּי וּלְכֶם בְּנֵי צְרוּיָה כִּי-תִהְיוּ-לִי הַיּוֹם לְשֹׁטָן

68. וַיַּעֲמֵד שָׂטָן עַל-יִשְׂרָאֵל וַיִּסַּף אֶת-דָּוִד לְמִנּוֹת אֶת-יִשְׂרָאֵל:

reizte David gegen das Volk und sprach: Geh hin, zähle Israel und Juda!“⁶⁹

Dies entsprach jedoch wohl nicht der theologischen Auffassung des Chronisten, so musste der Satan an die Stelle des Zornes Gottes treten, dann allerdings in der Bedeutung des Verführers zum Bösen.

Damit sind alle Stellen in der Hebräischen Bibel genannt; der Satan spielt also theologisch keine wesentliche Rolle.

1.4 Satan und Teufel im Neuen Testament und seiner Umwelt

a. Das Böse in der Vorstellungswelt von Qumran

Auch in den Qumrantexten ist der Begriff Satan nachweisbar, allerdings mit teils unterschiedlichem Bedeutungsgehalt. So bittet beispielsweise der Beter in einem der Qumranpsalmen:⁷⁰ „Lass den Satan nicht über mich herrschen und einen unreinen Geist“.⁷¹ Hier wird der Satan als böse und zum Bösen verführende Macht verstanden, also nicht mehr wie im Hiobbuch als Ankläger. Das dualistische Weltbild von Qumran ist also dabei ganz deutlich zu erkennen.

In einer Sammlung von „Gebeten für die einzelnen Tage der Woche“⁷² (4Q 504) wird der Begriff wohl in seiner ursprünglichen biblischen Bedeutung verwendet. Dort wird Gott gepriesen, dass er einen Bund mit David geschlossen hat und alle Völker Gottes Herrlichkeit sehen,⁷³ die Silber, Gold und Edelsteine als Gaben zur Ehre des Volkes und des Zion bringen. Darauf folgt das Bekenntnis:

ואין שטן¹³ ופגע רע כיאם שלום וברכה

Und es gibt keinen »Satan« und kein böses Ereignis sondern Friede und Segen.“⁷⁴

Das Wort »Satan« habe ich bewusst nicht übersetzt, da mir seine Bedeutung nicht eindeutig festzustehen scheint. Maier übersetzt „Anfeinder“, fügt jedoch „Satan“ in Klammern hinzu.⁷⁵ Ist auch er sich dieser Bedeutung nicht sicher? Martínez übersetzt „no opponent“ und scheint damit den wissenschaftlichen Konsens zu treffen. Aber könnte nicht dennoch die spätere Sinnggebung vorliegen? Es muss gerade im Kontext von „bösen Ereignissen“ durchaus überlegt werden, ob nicht auch hier „Satan“ als Verführer zum Bösen und Verursacher von schlimmen Ereignissen im Blick ist.

Ansonsten verwendet Qumran für diese böse Macht den Begriff „Belial“ (בְּלִיָּל). Dieser Begriff begegnet in der Gemeinderegeln (1QS) als der Herrscher der „Gegenwelt“, des Reichs Belials (מְמַשְׁלֵת בְּלִיָּל);⁷⁶ auch vom „Los“ (גוֹרָל) Belials ist

69. 2.Sam 24,1

70. 4QPs XIX,15; zit. nach [Hrsg.] Florentino García MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls*, Verlag Brill, Leiden 1997 f., Bd. II, S. 1174

71. אל תשלט בי שטן ורוח טמאה

72. Johann MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1995, Bd. II, S. 606

73. כול הגוים ראו את כהודכה (zit. nach Martínez, a.a.O. S. 1014)

74. Ebd.

75. Maier, a.a.O., S. 608

76. 1QS I,18.24; II,19

die Rede.⁷⁷ Charlesworth⁷⁸ zählt insgesamt 69 Belege auf, häufig in den Lobliedern (1QH) oder in der Kriegsrolle (1QM).

In den Lobliedern ist von den „Ränken Belials“ die Rede (1QH II,16: מְזֻמּוֹת), aber auch von der „Gemeinde Belials“ (1QH II,22 „עֲדַת בִּ“ oder III,29 von den „Strömen“ („נַחֲלֵי בִ“), die wie ein verzehrendes Feuer über die Ufer treten. In der Kriegsrolle kommt gleich in der ersten Zeile das „Heer“ Belials (1QM I,1 „חֵיל בִ“ vor, ebenso in Zeile 13. In XI,8 werden „Streifscharen“ Belials genannt („גְּדוּדֵי בִ“ genannt – usw.; man sieht, dass sich die Sprachbilder der jeweiligen Gattung anpassen; aber immer handelt es sich um eine böse, vernichtende, Unheil schaffende, widergöttliche Macht. Dies entspricht dem qumranischen Dualismus.

b. Satan, Teufel, Belial im Neuen Testament.

Im Gegensatz zur Hebräischen Bibel kommt der Begriff „Satan“ relativ häufig vor, und zwar in allen Teilen: den Evangelien, den Briefen und der Apokalypse.

α. Die Versuchung Jesu

Alle Synoptiker erzählen von der Versuchung Jesu in der Wüste vor Beginn seiner eigentlichen Wirksamkeit. Wobei sich Markus am kürzesten fasst:

Mt 4	Mk 1	Lk 4
<p>¹ Da wurde Jesus vom Geist in die Wüste geführt, damit er von dem Teufel versucht würde.</p> <p>² Und da er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn. ³ Und der Versucher trat zu ihm und sprach: Bist du Gottes Sohn, so sprich, dass diese Steine Brot werden. ⁴ Er aber antwortete und sprach: Es steht geschrieben (5.Mose 8,3): »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht.«</p> <p>⁵ Da führte ihn der Teufel mit sich in die heilige Stadt und stellte ihn auf die Zinne des Tempels ⁶ und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so wirf dich hinab; denn es steht geschrieben (Psalm 91,11-12): »Er wird seinen Engeln deinetwegen Befehl geben; und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuß nicht an einen Stein stößt.«</p>	<p>¹² Und alsbald trieb ihn der Geist in die Wüste;</p> <p>¹³ und er war in der Wüste vierzig Tage und wurde versucht von dem Satan</p>	<p>¹ Jesus aber, voll Heiligen Geistes, kam zurück vom Jordan und wurde vom Geist in die Wüste geführt ² und vierzig Tage lang von dem Teufel versucht. Und er aß nichts in diesen Tagen, und als sie ein Ende hatten, hungerte ihn. ³ Der Teufel aber sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so sprich zu diesem Stein, dass er Brot werde. ⁴ Und Jesus antwortete ihm: Es steht geschrieben (5.Mose 8,3): »Der Mensch lebt nicht allein vom Brot.«</p> <p>⁹ Und er führte ihn nach Jerusalem und stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so wirf dich von hier hinunter; ¹⁰ denn es steht geschrieben (Psalm 91,11-12): »Er wird seinen Engeln deinetwegen befehlen, dass sie dich bewahren. ¹¹ Und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuß nicht an einen Stein stößt.«</p>

77. 1QS II,5, vgl. auch 1QM I,5

78. James H. CHARLESWORTH, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991, S. 74 f.

<p>⁷ Da sprach Jesus zu ihm: Wiederum steht auch geschrieben (5.Mose 6,16): »Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.«</p> <p>⁸ Darauf führte ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit⁹ und sprach zu ihm: Das alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest.¹⁰</p> <p>Da sprach Jesus zu ihm: Weg mit dir, Satan! Denn es steht geschrieben (5.Mose 6,13): »Du sollst anbeten den Herrn, deinen Gott, und ihm allein dienen.«</p> <p>¹¹ Da verließ ihn der Teufel. Und siehe, da traten Engel zu ihm und dienten ihm.</p>	<p>und war bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm.</p>	<p>¹² Jesus antwortete und sprach zu ihm: Es ist gesagt (5.Mose 6,16): »Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.«</p> <p>⁵ Und der Teufel führte ihn hoch hinauf und zeigte ihm alle Reiche der Welt in einem Augenblick⁶ und sprach zu ihm: Alle diese Macht will ich dir geben und ihre Herrlichkeit; denn sie ist mir übergeben und ich gebe sie, wem ich will.⁷ Wenn du mich nun anbetest, so soll sie ganz dein sein.</p> <p>⁸ Jesus antwortete ihm und sprach: Es steht geschrieben (5.Mose 6,13): »Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen.«</p> <p>¹³ Und als der Teufel alle Versuchungen vollendet hatte, wich er von ihm eine Zeit lang.</p>
<p>¹ Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.</p> <p>² καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα, ὕστερον ἐπείνασεν.</p> <p>³ Καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.</p> <p>⁴ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Γέγραπται, Οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.</p> <p>⁵ Τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ⁶ καὶ λέγει αὐτῷ, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.</p>	<p>¹² Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.¹³ καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ,</p>	<p>¹ Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ</p> <p>² ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν.</p> <p>³ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος.</p> <p>⁴ καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.</p> <p>⁹ Ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω·¹⁰ γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε¹¹ καὶ ὅτι ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.</p>

⁷ ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Πάλιν γέγραπται, Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.

⁸ Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν ⁹ καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσης μοι.

⁹ καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσης μοι.

¹⁰ τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὑπαγε, Σατανᾶ· γέγραπται γάρ, Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

¹¹ Τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.

καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

¹² καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι εἴρηται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.

⁵ Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου ⁶ καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος· σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ἡ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν· ⁷ σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα. ⁸ καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· γέγραπται· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

¹³ Καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

Dass Jesus in die Wüste geht, wird bei allen drei Synoptikern auf den Geist Gottes zurückgeführt; danach aber beginnen die Unterschiede sowohl im Ablauf als auch in der konkreten und theologischen Vorstellung:

Bei Mk kommt der *Satan* erst nach vierzig Tagen des Fastens ins Spiel. Bei Lk wird Jesus vierzig Tage lang vom *Teufel* (ὑπὸ τοῦ διαβόλου) versucht. Bei Mt ist von vornherein der Zweck seines Aufenthalts in der Wüste die Versuchung Jesu durch den *Teufel* (ὑπὸ τοῦ διαβόλου).

Während Mk sich mit der generellen Aussage begnügt, Jesus sei vom *Satan* versucht worden, kommt bei Mt der *Versucher* (ὁ πειράζων) auf Jesus zu, bei Lk der *Teufel* (ὁ διάβολος). Dieser kommt bei Mt erst bei der zweiten und dritten Versuchung ins Spiel und verlässt ihn dann schließlich auch.⁷⁹ Lk verwendet bei den weiteren Versuchungen nur noch das Personalpronomen, spricht dann aber zum Abschluss noch einmal davon, dass der Teufel (4,13: ὁ διάβολος) eine zeitlang von ihm Abstand nimmt.

Dass Mt und Lk eine andere Reihenfolge der Versuchungen haben und bei der Brotversuchung das alttestamentliche Zitat unterschiedlich lang wiedergeben, ist für unseren Zusammenhang nicht von Bedeutung. Wohl aber der abwechselnde Gebrauch von Satan und Teufel bei Mt, woran deutlich wird, dass beide Begriffe für ihn austauschbar sind.

79. Mt 4,1.5.8.11: ὁ διάβολος

β. Diskussion um Jesu Heilungen

Einen zweiten Komplex bildet bei allen Synoptikern die Frage, aus welcher Kraft Jesus Heilungen vollbringen kann. Sie schließt sich an den Vorwurf an, Jesus treibe Dämonen mit Hilfe Beelzebuls, des Fürsten der Dämonen aus. Jesu Heilungen werden bei den Synoptikern häufig als Dämonenaustreibungen dargestellt.⁸⁰ Darauf soll aber nicht weiter eingegangen werden, da das Stichwort im Zusammenhang mit anderen besprochenen Stellen mehrfach vorkommt. Verzichtet wird ebenfalls auf eine synoptische Gegenüberstellung, da die einzelnen Abweichungen für unsere Thematik von untergeordneter Bedeutung sind.

Jesus weist den Vorwurf mit einem Vergleich aus dem häuslichen Alltag zurück; so jedenfalls bei Mk. Mt und Lk erweitern den Horizont, indem sie die Staatsebene in den Blick nehmen, mit dem Begriff βασιλεία (*basileía*) jedoch zugleich ein zentrales Stichwort der Verkündigung Jesu aufnehmen. Dieser Begriff scheint aus der Logienquelle zu stammen. Damit wird aus dem Vergleich eine Allegorie, denn jetzt geht es unterschwellig um den Widerstreit zweier Reiche: das Reich Gottes und das Reich des Satans. Dieser Dualismus, der auch aus Qumran bekannt ist, liegt in dem ursprünglichen Vergleich bei Mk nicht vor.

Die Logik des Vergleichs Jesu lautet: ein zerstrittenes Haus hat keine Zukunft, wenn ich Dämonen mit Hilfe von Dämonen austreiben würde, wäre damit die Macht dieser Dämonen ad absurdum geführt, da sie aus sich heraus keinen Bestand haben könnte. Dies entspricht aber nicht den tatsächlichen Erfahrungen.

In einer Kultur, in der viele Krankheiten auf dämonische Mächte zurückgeführt werden, ist dies nicht auffällig, wohl aber ist bemerkenswert, dass dahinter der Satan als lebensfeindliche Macht gesehen wird.

Diese Vorstellung vom satanischen Ursprung unheilbar erscheinender Krankheiten steht auch hinter einer Heilungserzählung, die lediglich bei Lk überliefert ist. Von einer „verkrümmten“ Frau heißt es Lk 13,11, sie habe seit 18 Jahren einen „Krankheitsgeist“ (πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκαοκτῶ). Zur Rechtfertigung ihrer Heilung am Sabbat, verweist Jesus darauf, der „Satan“ habe diese Tochter Abrahams „gebunden“. Dämonisch verstandene Krankheiten werden also auf das unmittelbare Wirken Satans zurückgeführt.

γ. Der Satan als Feind der Botschaft Jesu und seiner Jünger

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Deutung des Sämann-Gleichnisses in Mk 4 und Parallelen. Hier wird die Saat, die auf den Weg fällt, verglichen mit Menschen, bei denen das Wort (so Mk, Mt: das Wort vom Reich [τῆς βασι-

80. Der Wortstamm δαίμων- kommt sehr häufig in den Evangelien vor, hauptsächlich bei den Synoptikern, allerdings nicht mit einheitlicher Terminologie. Bei der ersten Begegnung Jesu mit einem Besessenen ist in Mk 1,23 von einem ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ die Rede, in Lk 4,33 wird dagegen daraus πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου. Man sieht auch hier, wie sich die Begrifflichkeit überschneidet.

λείας], Lk: Wort Gottes) nicht aufgehen kann, weil es unmittelbar weggenommen wird. Bei Mk ist es der Satan (ὁ σατανᾶς), bei Mt „der Böse“ (ὁ πονηρὸς), bei Lk der Teufel (ὁ διάβολος). Diese unterschiedlichen Begriffe zeigen, dass sie austauschbar sind.

Singulär ist die Überlieferung in Lk 22,31, wonach der Satan sich (von Gott) erbeten habe, die Jünger wie den Weizen zu sieben; hier dürften wohl Erfahrungen der Christenverfolgungen im Hintergrund stehen, die gegen Ende des 1. Jh., der Entstehungszeit des LkEv, teilweise in manchen Gegenden bereits systematisch durchgeführt wurden und viele Christen zu Abfall führten – und habe dieser nur in der Bestechung von Beamten bestanden, um in die Listen derer eingetragen zu werden, wer sich an den Kaiseropfern beteiligt hatte. Diese Form von „Abfall“ (man nannte sie „lapsi“) wird hier wohl als Werk des Satans verstanden und mit dem Sieben von Getreide verglichen, bei dem die Spreu vom Weizen geschieden wird.

Das Verhalten des Judas im Zusammenhang mit Verhaftung, Prozess und Kreuzigung Jesu wird von allen vier Evangelien nicht nur missbilligt, sondern wohl auch als Anfechtung, als unerklärliches Rätsel empfunden. Lk erklärt es damit, dass der Satan in Judas gefahren sei (22,3: Εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν). Ähnlich wird in Apg 5,3 Hananias bei seiner Mogelei mit einem verkauften Grundstück gefragt, warum der Satan sein Herz ausgefüllt habe (διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου)

δ. *Der Satan in der Briefliteratur*

Paulus rechnet ganz selbstverständlich mit dem Wirken des Satans. Im Rahmen einer Disziplinarmaßnahme (1.Kor 5,5) empfiehlt er, einen „Unzüchtigen“ dem Satan zu übergeben (παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ).⁸¹

Der Satan tritt nach der Vorstellung des Paulus auch als Versucher auf, deshalb warnt er Eheleute vor religiös motivierter Abstinenz, „damit euch der Satan nicht versucht“ (1.Kor 7,5: ἵνα μὴ πειράζη ὑμᾶς ὁ σατανᾶς). Wenn er seine eigene Krankheit als Faustschläge des Satans (2.Kor 12,7: ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ) empfindet, ist dies einerseits als Versuch zu werten, ihn an seiner Verkündigung zu hindern,⁸² andererseits wohl aber auch als Versuchung seiner eigenen Glaubenstreue; denn er rechnet grundsätzlich damit, vom Satan betrogen zu werden (2.Kor 2,11: πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ), da sich dieser auch als Engel des Lichtes verstellt (2.Kor 11,14: ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός). Im pseudepigraphischen 1.Tim 5,15 warnt der Verfasser zunächst vor geschwätzigen und vorwitzigen (φλύαροι καὶ περιεργοί, λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα) jüngeren Witwen und behauptet, einige hätten sich schon

81. Ähnlich in 1.Tim 1,20: „... οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ“

82. Vgl. auch 1.Thess 2,18: „der Satan hat uns gehindert (καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς)“

(von der Gemeinde?) abgewandt und seien dem Satan gefolgt (ἤδη γὰρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ). Da ihnen das Heiraten und Kinderbekommen empfohlen wird, ist deutlich, dass hier nicht mehr Paulus spricht, der wegen der Naherwartung von der Ehe eher abrät (1.Kor 7), sondern die spätere Gemeinde, die sich bereits auf eine Generationen überdauernde Existenz eingerichtet hat. Die Vorstellung, dass für abweichendes Verhalten der „Satan“ verantwortlich gemacht wird, hat sich jedoch erhalten.

Dies gilt auch für die Johannesapokalypse, insbesondere für die Sendschreiben an die sieben Gemeinden. Der Gemeinde von *Smyrna*, dem heutigen Izmir, wird vorausgesagt, dass der Teufel einige ins Gefängnis werfen werde (μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν); hier wird also hinter der staatlichen Macht der Teufel am Werk gesehen. Der Gemeinde von *Pergamon* wird bescheinigt, am „Thron Satans“ zu wohnen (2,13: ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ), im Brief an die Gemeinde von *Thyatira* ist von den „Tiefen des Satans“ die Rede (2,24: τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ). Dieser Ausdruck ist wohl dem Sprachgebrauch der Gruppe um Isebel entnommen; darauf verweist die Kurzbemerkung „wie sie sagen“ (ὡς λέγουσιν). Der japanische Neutestamentler Satake erläutert, mit den Tiefen, sei „der Ort gemeint, zu dem man nicht leicht hinabsteigen und den man nicht einfach untersuchen kann; der Ausdruck bezeichnet also ein Mysterium“.⁸³ Diese Gruppe beanspruche demnach für sich, das Geheimnis dieser Tiefen zu besitzen. Handelt es sich dabei um schwarze Magie? Vielleicht traten sie aber auch mit dem Anspruch auf, Macht über den Satan zu besitzen. Fehlende Parallelen lassen mehrere Möglichkeiten offen.

Eine besondere Schwierigkeit bereitet der Ausdruck „Synagoge des Satans“ (3,9: τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ) im Schreiben an die Gemeinde von *Philadelphia*. Hierzu meint Satake: „Die schwierige Situation der Gemeinde wurde von den Juden verursacht.“⁸⁴ Dies ist jedoch zu bezweifeln; denn es heißt, dass sie nicht wirklich Juden sind. Eher ist daran zu denken, dass es sich bei dieser „Synagoge des Satans“ um Gemeindeglieder handelt, die – ähnlich einer Gruppe in Galatien – jüdische rituelle Vorschriften praktizierte und als Zeichen des ordnungsgemäßen Glaubens erklärte.

Alles in allem lässt sich jedoch sagen, dass sich der Begriff „Satan“ in den christlichen Gemeinden um die erste Jahrhundertwende zum Schimpfwort entwickelt hatte, mit dem man alle Abweichler bezeichnete.

ε. Der Teufel (ὁ διάβολος)

Die meisten Stellen wurden bereits im Zusammenhang mit dem Begriff „Satan“

83. Akira SATAKE, *Die Offenbarung des Johannes*, (KEK XVI), 1.Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, S. 173

84. Ebd., S. 182

besprochen, da vor allem die Synoptiker beide Begriffe wechselseitig verwenden. Lediglich in der Gerichtsrede Mt 25,41 ist vom Feuer die Rede, das dem Teufel und seinem Hofstaat bereitet ist (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἠτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ).

Das JohEv spricht nur an drei Stellen vom Teufel, zwei beziehen sich auf Judas: Joh 6,70 und 13,2. Während es in Kap 6,70 heißt, einer der Jünger sei ein Teufel (καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν), wird in 13,2 genauer benannt, worin diese Aussage begründet ist: der Teufel hat ihm ins Herz gegeben, Jesus zu auszuliefern (τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν). Dieses Motiv kennen auch die Synoptiker, wenn auch mit dem Begriff „Satan“.

Verheerender vor allem in ihrer Wirkungsgeschichte ist die Aussage in Joh 8,44. Hier wirft Jesus „den Juden“ vor, ihr Vater sei der Teufel (ὁμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ).

Bultmann erklärt diese Aussage im Zusammenhang mit existential interpretierten gnostischen Aussagen:

„Wohl kann gesagt werden, daß in der Entscheidung des Unglaubens das Woher des Ungläubigen zutage kommt. Aber das Woher ist zweideutig. Angesichts der Offenbarung wählt die Entscheidung das Woher, und dieses gewählte Woher ist dann ein eindeutiges: Gott oder Teufel. Wird nach dem Grunde des Seins des Ungläubigen gefragt, so kann nicht auf ein geschichtliches Woher verwiesen werden, sondern nur auf ein mythisches: Die Ungläubigen sind Kinder des Teufels.“⁸⁵

Wohlgemerkt: Bultmann spricht nicht von Juden, sondern von Ungläubigen, und nicht von deren geschichtlicher, sondern mythischer Herkunft. Er bestreitet also den Juden nicht, wie dies in der christlichen Tradition später zum Normalfall wurde, die Abrahamskindschaft als solche, sondern leitet (entsprechend der johanneischen Logik) aus dem Verhalten die Herkunft ab: Ihr tut die Werke eures Vaters (ὁμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν), wie nach Bultmanns Existentialinterpretation jeder die Werke seines „mythischen“ Vaters tut.

Eigenartig ist der Zusammenhang, in den das JohEv diese Aussage stellt. In V. 30 wird festgestellt, dass viele Juden (eig. „Judäer“) an Jesus glaubten; dann heißt es in V. 31 f.:

„Da sprach nun Jesus zu den Juden, die an ihn glaubten: Wenn ihr bleiben werdet an meinem Wort, so seid ihr wahrhaftig meine Jünger³² und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“

85. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953, S. 240. Er fährt dann noch fort: „Im gnostischen Mythos ist solcher Verweis wirklich eine rationale Ätiologie; denn hier ist der Glaube nicht echte Entscheidung, sondern Wiedererinnern des mythischen Ursprungs“.

Charles Kingsley BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK Sonderband, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, S. 352 befasst sich hauptsächlich mit der grammatikalischen Struktur dieses Satzes und kann deshalb von uns übergangen werden.

Auf diese positive Aussage folgt ihr Protest. Es geht also nicht um Ungläubige, sondern um angeblich „Glaubende“, aber um Menschen, die das inhaltliche Angebot dieses Glaubens empört zurückweisen, weil sie meinen, es nicht nötig zu haben, sondern bereits zu besitzen. Dies scheint bereits die Zeit zu spiegeln, in der die Christenheit aus der Völkerwelt schon die Mehrheit ausmachte und sich sowohl gegen die Judenchristen als erst recht gegen die Juden abgrenzte. Aber auch die judenchristliche Gemeinde zog das Missfallen ihrer jüdischen Stammesgenossen auf sich, weil sie vor Ausbruch des jüdisch-römischen Kriegs Jerusalem verließ und ins ostjordanische Pella auswanderte. Eusebius stellt dies dar:

„... als endlich die Kirchengemeinde in Jerusalem in einer Offenbarung, die ihren Führern geworden war, die Weissagung erhalten hatte, noch vor dem Krieg die Stadt zu verlassen und sich in einer Stadt Peräas, namens Pella, niederzulassen, und als sodann die Christgläubigen von Jerusalem weggezogen waren, und weil damit gleichsam die heiligen Männer die königliche Hauptstadt der Juden und ganz Judäa völlig geräumt hatten, da brach zuletzt das Strafgericht Gottes über die Juden wegen ihrer Freveltaten, die sie an Christus und seinen Aposteln begangen hatten, herein und vertilgte gänzlich dieses Geschlecht der Gottlosen aus der Menschengeschichte.“⁸⁶

Diese Terminologie zeigt zwar bereits deutlich die Beurteilung der Juden durch die Christen zu Beginn des 4. Jh. Dennoch ist völlig einsichtig, dass diese den Auszug der Christen aus Jerusalem vor Beginn des jüdisch-römischen Kriegs als unsolidarisches Verhalten empfanden; dies dürfte u.a. ein Baustein innerhalb der zunehmenden Entfremdung gewesen sein, die auch im Neuen Testament ihren Niederschlag fand, zumal außer den echten Paulusbriefen alle neutestamentlichen Schriften erst nach diesem Ereignis entstanden sind.

In der Briefliteratur kommt der Begriff *διάβολος* häufiger vor als *σατανᾶς*. Im Epheserbrief ist von den „Methoden“ des Teufels die Rede (6,11) und die Gemeinden werden gewarnt, „dem Teufel Raum zu geben“ (4,27). Im 1.Tim wird im Rahmen der Ämterordnung Kap 3 mehrfach vor dem Teufel gewarnt in der Lutherübersetzung wird allerdings das *μὴ διαβόλους* (3,11) mit „nicht verleum-

86. [Hrsg.] Heinrich KRAFT, *Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte*, Kösel-Verlag, München 1961, S. 154 (Eusebius KG III,5.3) – οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας κατὰ τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι’ ἀποκαλύψεως ἐκδοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς πόλεως καὶ τινα τῆς Περαιίας πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου, Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν, [ἐν ἧ] τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ μετῴκισμένων, ὡς ἂν παντελῶς ἐπιλελοιπῶτων ἀγίων ἀνδρῶν αὐτὴν τε τὴν Ἰουδαίων βασιλικὴν μητρόπολιν καὶ σύμπασαν τὴν Ἰουδαίαν γῆν, ἢ ἐκ θεοῦ δίκη λοιπὸν αὐτοὺς ἄτε τοσαῦτα εἶς τε τὸν Χριστὸν καὶ τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ παρηνομηκότας μετήει, τῶν ἀσεβῶν ἄρδην τὴν γενεὰν αὐτὴν ἐκείνην ἐξ ἀνθρώπων ἀφανίζουσα. – (<http://www.uni-siegen.de/phil/kaththeo/antiketexte/ausser/14.html?lang=de>; – Stand: 28.8.2015)

derisch“ wiedergegeben,⁸⁷ so dass diese Konnotation nicht erkennbar wird. Vor Fallstricken des Teufels (τοῦ διαβόλου παγίδος) warnt 2.Tim 2,26.

Hebr. 2,14 bekennt, Jesus habe den Teufel als Machthaber über den Tod bezwungen,⁸⁸ 1.Joh 3,8 bezeichnet ihn als Sünder von Anfang an; der Begriff ist allein in diesem Vers dreimal belegt, außerdem noch in V. 10:

„⁸ Wer Sünde tut, der ist vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang an. Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, dass er die Werke des Teufels zerstöre. ⁹ Wer aus Gott geboren ist, der tut keine Sünde; denn Gottes Kinder bleiben in ihm und können nicht sündigen; denn sie sind von Gott geboren. ¹⁰ Daran wird offenbar, welche die Kinder Gottes und welche die Kinder des Teufels sind: Wer nicht recht tut, der ist nicht von Gott, und wer nicht seinen Bruder lieb hat.“⁸⁹

Dies ist typisch johanneische Sprache. So erfuhr die kleinasiatische Christenheit (in Ephesus?) die Welt, in der sie lebte. Dies geht auch aus den Belegen der Apk Joh hervor. Von Apk 2,10 war schon im Zusammenhang mit den Sendschreiben die Rede. In Apk 12,9 werden beide Begriffe „Teufel“ und „Satan“ gleichwertig nebeneinander gebraucht und als „der große Drache“ bezeichnet:

„⁹ Und es wurde hinausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, die da heißt: Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt, und er wurde auf die Erde geworfen, und seine Engel wurden mit ihm dahin geworfen.

¹⁰ Und ich hörte eine große Stimme, die sprach im Himmel: Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes geworden und die Macht seines Christus; denn der Verkläger unserer Brüder ist verworfen, der sie verklagte Tag und Nacht vor unserm Gott. ¹¹ Und sie haben ihn überwunden durch des Lammes Blut und durch das Wort ihres Zeugnisses und haben ihr Leben nicht geliebt bis hin zum Tod.

¹² Darum freut euch, ihr Himmel und die darin wohnen! Weh aber der Erde und dem Meer! Denn der Teufel kommt zu euch hinab und hat einen großen Zorn und weiß, dass er wenig Zeit hat.“

Dies ist zwar apokalyptische Sprache, wie sie z.B. auch aus der Henochliteratur bekannt ist, aber sie zeigt deutlich, die existenzielle Lage, in der sich die kleinasiatischen Gemeinden befanden, und wie sie mit Hilfe apokalyptischer Weltklärungsmuster theologisch und psychologisch damit fertig wurden. Am Ende wird der Teufel, der die Gläubigen zu verführen sucht (ὁ διάβολος ὁ πλανῶν

87. Ebenso 2.Tim 3,3 und Tit 2,3

88. ... ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον

89. ⁸ ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. ⁹ Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. ¹⁰ ἐν τούτῳ φανερά ἐστὶν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

αὐτοῦς), in den Feuersee geworfen. Auch dieses Bild ist der apokalyptischen Vorstellungswelt entnommen.

In alledem werden aber nicht wie in der jüdischen Apokalyptik theoretische Konzepte und Zukunftsvisionen entwickelt, vielmehr handelt es sich um Deutung realer Erfahrungen. Jedoch auch die jüdische Apokalyptik entstand nicht im geschichtslosen Raum, sondern ist ursprünglich Trostliteratur angesichts der rigiden Religionspolitik der griechisch-syrischen Seleukidenherrschaft.

2. Von der Realität des Bösen

2.1 Das Böse vor der Tür

Das Böse in Gestalt der Sünde begegnet in der Bibel erstmals in der Erzählung von Kain und Abel, nicht in der sog. „Sündenfallgeschichte“, in der das Wort Sünde überhaupt nicht belegt ist. Stattdessen kommt es in der Erzählung von Kain und Abel zweimal vor, und zwar in unterschiedlichen Begriffen.

Zunächst begegnet dieser Begriff in einer zur Besinnung rufenden Mahnung an Kain, das Stichwort lautet תַּטְאָת (*chattát*):

„Gen 4⁷ Ist's nicht also? Wenn du fromm bist, so kannst du frei den Blick erheben. Bist du aber nicht fromm, so lauert die Sünde vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen; du aber herrsche über sie.“⁹⁰

Am Ende derselben Erzählung dann in einer Wehklage Kains, aber mit einem anderen Begriff:

„¹³ Kain aber sprach zu dem HERRN: Meine Strafe ist zu schwer, als dass ich sie tragen könnte. ¹⁴ Siehe, du treibst mich heute vom Acker, und ich muss mich vor deinem Angesicht verbergen und muss unsted und flüchtig sein auf Erden. So wird mir's gehen, dass mich totschiägt, wer mich findet.“⁹¹

Das Stichwort lautet hier עֹן (*ávon*) Die Lutherbibel übersetzt dieses Wort mit „Strafe“, Menge übersetzt: „Meine Strafe (oder: Sündenschuld) ist zu groß, als daß ich sie tragen könnte!“ und deutet damit die Ambivalenz des hebräischen Begriffs an; denn eigentlich wird dieses Substantiv im exilischen und nachexilischen „prophetischen und kultischen Schrifttum zum zentralen Begriff für menschliche Schuld und Verhängnis.“⁹² Für diese doppelte Bedeutung ist maßgebend, dass die Verfehlung und ihre Folgen als zusammenhängendes Ganzes gesehen werden. Der in V. 7 gebrauchte Begriff תַּטְאָת (*chattat*) bezeichnet dagegen eine Verfehlung, einen Verstoß gegen Grundlegendes. Nach christlichem, vor allem im Anschluss an Paulus und Augustin gewonnenem reformatorischem Verständnis, ist der Mensch der Macht der Sünde wehrlos ausgeliefert und kann

90. הָלוֹא אִם-תִּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתַּח חַטָּאת רִבֵּץ וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשַׁל-בּוֹ:

91. וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-יְהוָה גָּדוֹל עֲוֹנִי מִנְּשֹׂא: הִן גִּרְשֵׁת אֶתִּי הַיְלֹום מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךָ אֶסְתֵּר וְהִיִּיתִי נֹעַ וְנָדָד בְּאֶרֶץ וְהָיָה כָּל-מִצְאֵי יְהִרְגֵנִי:

92. Klaus Koch; in: [Hrsg.] G. Johannes BOTTERWECK u.a.; *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1990 ff., Bd. V, Sp. 1160

nur durch den Glauben an Christus von den Folgen befreit werden. Anders die in Gen 4,7 vorliegende Auffassung: zwar erliegt Kain dieser Macht, aber es wird davon ausgegangen und dementsprechend von ihm erwartet, dass er widersteht und so die Oberhand behält: וְאַתָּה תִּמְשָׁל בְּלוֹ (*w^eattah timschal-b^elo*) „du aber herrsche über sie“.

Der Midrasch bietet dazu einige interessante Gesichtspunkte. Zunächst wird an das Stichwort „אִם-תִּיטִיב“ (*im-tetiv*) angeknüpft und unter Bezug auf Lev 9,22 gefolgt: „ist es nicht also, wenn du dich gut aufführst, empfangst du Segen“.⁹³ Diese zunächst erstaunliche Deutung ergibt sich aus der in Lev 9,22 geschilderten Situation:

„Und Aaron hob seine Hände auf zum Volk und segnete sie und stieg herab, nachdem er das Sündopfer, Brandopfer und Dankopfer dargebracht hatte.“⁹⁴

Auch hier kommt der Begriff טָטַף vor, allerdings in der Bedeutung von „Sündopfer“. Dies ist jedoch für die rabbinische Auslegung bei der Suche nach begrifflich verwandten Bibelaussagen, wie wir bereits gesehen haben, von untergeordneter Bedeutung, wenn sich daraus eine sinnvolle Erklärung ableiten lässt.

Der Midrasch wendet sich dann der zweiten Vershälfte von Gen 4,7 zu: „führst du dich aber nicht gut auf, so trifft dich Fluch“. Diese Deutung wird mit Lev 22,16 begründet:

„¹⁵ Denn die Priester sollen nicht entheiligen lassen das Heilige der Israeliten, die Opfertiere für den HERRN,¹⁶ und dadurch die Israeliten mit Schuld beladen, dass diese ihr Geheiligtessen essen; denn ich bin der HERR, der sie heiligt.“

In dieser Bestimmung geht es um das Essen der den Priestern vorbehaltenen Opfertiere. Diese Forderung wird allerdings bei dieser Auslegung generalisiert, jedoch nicht verabsolutiert; denn es folgt unmittelbar anschließend eine zweite mögliche Deutung von Gen 4,7:

„oder: Beträgst du dich gut, so vergebe ich dir deine Sünden, wo nicht, so wird dein Maß überlaufen.“

Diese Übersetzung findet Wünsche erklärungsbedürftig und fügt als Anmerkung an: „Oder שָׁאָה (*š^eét*) heißt soviel wie: du wirst dich erheben.“⁹⁵ Diesem Verständnis entspricht die Lutherübersetzung. Buber-Rosenzweig übersetzen diese Stelle besonders elegant:

„Ist nicht so:
meinst du Gutes, trags hoch,
meinst du nicht Gutes aber:
vorm Einlaß Sünde, ein Lagerer,

93. BerR Par XXII, a.a.O., S. 101. – תִּיטִיב (*tetiv*) ist hif. von יָטַב (*jatav*) und bedeutet: freundlich, gütig handeln, jemandem Gutes erweisen, etwas gut machen, recht, gut handeln.

94. וַיִּשָּׂא אֶהָרֹן אֶת-יָדָיו אֶל-הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֶד מֵעֵשֶׂת הַחֲטָאִת וְהֶעֱלָה וְהִשְׁשִׁלְמִים:

95. BerR, a.a.O., S. 101

nach dir seine Begier –
du aber walte ihm ob.⁹⁶

Dies klingt etwas rätselhaft, soll es wohl auch, denn Buber und Rosenzweig verstehen diesen Spruch wohl auch als eine Art eine Beschwörungsformel.

Der Midrasch führt jedoch noch eine weitere rabbinische Auslegung an:

„R. Berachja sagte im Namen des R. Simeon bar Ami anknüpfend an Ps 32,1:⁹⁷
Heil dem Menschen, welcher höher ist als seine Sünde, dessen Sünde aber nicht höher ist als er, wie es hier heißt: vor der Tür lagert die Sünde.“⁹⁸

Auch die zitierten Rabbinen gehen von *s'ét* = erheben aus und entnehmen dem Palmvers die beiden Stichworte נשא (*nasa*) = aufheben, wegnehmen und חטאת (*chattat*) = Verfehlung; aber sie deuten dies nicht auf das Wegnehmen bzw. Aufheben der Sünde, sondern auf das darüber erhabenen Sein.

Besonders bemerkenswert ist die im Midrasch daran anschließende Erörterung:

„Es steht nicht חטאת רובצה (*chattat rob^za*), sondern חטאת רובץ (*chattat robez*).

Diese Bemerkung beruht wohl auf der Tatsache, dass das grammatikalische Geschlecht von חטאת offensichtlich nicht festliegt. Köhler⁹⁹ gibt überhaupt kein Geschlecht an, bei Lavy¹⁰⁰ steht ein נ für נקבה, also weiblich. Demnach müsste das Partizip des Verbs רובצה lauten; da es aber רובץ heißt, folgert der Midrasch:

„Anfangs ist der böse Trieb so schwach wie ein Weib, nachher wächst er und wird stark wie ein Mann. R. Akiba bemerkte: Anfangs gleicht er dem Faden eines Spinnwebes, am Ende wird er so stark wie ein Schiffstau, s. Jes 5,18.¹⁰¹ Nach R. Jizchak spielt er anfangs den Wanderer, hernach den Hausherrn, s. 2.Sam 12,4,¹⁰² wo die erste Vershälfte sich auf die Sünde als Wanderer und die zweite auf die Sünde als Hausherrn bezieht. R. Tanchuma bar Marjon erzählte: In Rom gibt es Hunde, welche mit großer Klugheit sich ihren Lebensunterhalt zu verschaffen wissen. Einer setzt sich nämlich vor den Bäcker, welcher an der Straße Brot verkauft, und tut, als wenn er schlief; schläft der Inhaber des Kramladens, so stiehlt er ein Brot und wenn der Bäcker erwacht, ist das Brot verzehrt. R. Abba sagte: der böse Trieb

96. Martin BUBER/Franz ROSENZWEIG, *Die fünf Bücher der Weisung*, Verlag Jakob Hegner, Köln & Olten 1954, S. 17

97. Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben sind, dem die Sünde bedeckt ist! – אֲשֶׁרִי נְשׁוּי-פֶשַׁע כְּסוּי חַטָּאָה:

98. BerR, a.a.O., S. 101

99. Ludwig KÖHLER/Walter BAUMGÄRTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3. Aufl., Brill, Leiden 2004, Bd. I, S. 294

100. Jaacov LAVY, *Langenscheidts Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch*, Langenscheidt Verlag, ⁷Berlin 1985, S. 174

101. Jes 5,18 Weh denen, die das Unrecht herbeiziehen mit Stricken der Lüge und die Sünde mit Wagenseilen – הוּי מִשְׁכֵּי הָעוֹן בְּחַבְלֵי הַשּׂוֹא וְכַעְבוֹת הָעֲגָלָה חַטָּאָה:

102. 2.Sam 12,4 Als aber zu dem reichen Mann ein Gast kam, brachte er's nicht über sich, von seinen Schafen und Rindern zu nehmen, um dem Gast etwas zuzurichten, der zu ihm gekommen war, sondern er nahm das Schaf des armen Mannes und richtete es dem Mann zu, der zu ihm gekommen war. – וַיָּבֵא הַלֵּךְ לְאִישׁ הָעֹשֶׂיִר וַיַּחְמַל לְקַחַת מִצְלָאֵנוּ וּמִבְּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לְאֶרֶץ הַבָּא-לוֹ וַיִּקַּח – אֶת-כִּבְשֶׁת הָאִישׁ הָרֹאשׁ וַיַּעֲשֶׂהָ לְאִישׁ הַבָּא אֵלָיו:

gleich einem Räuber, welcher hockend am Scheidewege sitzt und so oft ein zaghafter Reisender vorbeizieht, so sagt er: Gib her, was du bei dir hast. Da ging einmal ein Kluger vorüber. Als der Räuber sah, dass er diesem nichts rauben konnte, fing er an, ihn zu stoßen und auf den Boden zu werfen. Ebenso verhält es sich mit dem bösen Trieb, der so viele Geschlechter wie das Geschlecht Enosch, das Geschlecht der Zerstreuung (Sprachverwirrung) und das Geschlecht der Sintflut zu Grunde gerichtet hatte, bis endlich Abraham aufstand, der die Ohnmacht des Räubers erkennend, anfang, ihn zu stoßen und zu Boden zu werfen, s. Ps 89,24.¹⁰³ Nach R. Ami geht der böse Trieb nicht auf den Seiten, sondern mitten in der Straße und wenn er einen Menschen sieht, der mit den Augen winkt und dessen Haare geputzt sind und der stolz tut beim Gehen (eig. der seine Ferse hebt), da spricht er zu ihm: Der ist mein s. Spr 26,12.¹⁰⁴ R. Abin sagte: Wer den bösen Trieb in seiner Jugend verzärtelt, wird einst in seinem Alter über ihn zu klagen haben s. Spr 29,21.¹⁰⁵ R. Chanina bar Papa sagte: Wenn der böse Trieb kommt und dich zu ungebührlichem Scherze verleiten will, so stoße ihn mit den Worten der Tora von dir (d.h. verweise ihn durch das Gesetzstudium). Wenn du so handelst, wird es dir angerechnet, als hättest du den Frieden s. Jes 26,3¹⁰⁶ und zwei Welten erschaffen (weil in der angezogenen Stelle zweimal das Wort שלום vorkommt). Du könntest vielleicht denken, es stehe nicht in deiner Macht und es fehle dir an Selbstvertrauen, so ließ ich dir bereits in der Gesetzeslehre Gen 4,7 schreiben: „Nach ihr ist sein Verlangen, aber du herrsche über sie.“ Dasselbe sagte auch R. Simeon.

Geradezu selbstverständlich wird hier „Sünde“ mit dem bösen Trieb gleichgesetzt bzw. durch diesen Begriff ersetzt. Aus dem Lauern vor der Tür wird dabei geschlossen, dass es hier noch nicht um das tatsächlich verwerfliche oder gar verbotene Tun und Verhalten des Menschen geht, sondern um dessen Vorstufe, die dazu führt, also um den „bösen Trieb“. Man weiß offensichtlich aus Erfahrung, dass Fehlverhalten oft unweigerlich bereits mit dem Befassen mit Unerlaubtem zu dessen Ausführung führt – nicht nur als Gefahr besteht.

Auffallend ist die Tatsache, dass dabei die Konkretion, wie diese Beispiele zeigen, vor allem im sexuellen Bereich gesehen wird. Offensichtlich sah man hier die größte Gefahr und das häufigste Einfallstor für das Böse, verkörpert durch den „bösen Trieb“; andere Lebensbereiche sind jedoch nicht ausgeschlossen, wie etwa das Gleichnis mit den römischen Hunden zeigt, das aber zugleich auch ein Beispiel für die empfundene Wehrlosigkeit – oder ein ernsthafter Aufruf zu Wachsamkeit ist. Dass er so verbreitet ist, wie es in den verschiedenen Gene-

103. Ps 89,24 sondern ich will seine Widersacher vor ihm zerschlagen und, die ihn hassen, zu Boden stoßen. – וכתלותי מפניו צריו ומשנאיו אגלוף:

104. Spr 26,12 Wenn du einen siehst, der sich weise dünkt, da ist für einen Toren mehr Hoffnung als für ihn. – ראיית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו:

105. Spr 29,21 Wenn ein Knecht von Jugend auf verwöhnt wird, so wird er am Ende widerspenstig sein. – מפנק מנלער עבדל' ואחריתו יהיה מגון:

106. Jes 26,3 Wer festen Herzens ist, dem bewahrst du Frieden; denn er verlässt sich auf dich. – יצר סמוך תצר שלום ש'לום כי בך בטוח:

rationen Menschen gibt, deutet ebenfalls diese empfundene Wehrlosigkeit an. Die entsprechenden Verhaltensratschläge eines R. Ami und Abin lassen psychologisch reflektierte Erfahrung erkennen. Seltsam mutet dagegen an, dass unter Berufung auf Ps 89,24 ausgerechnet Abraham als erster benannt wird, der den bösen Trieb zu Boden warf; denn der Psalm handelt von David! Aber dieser hätte sich aufgrund der Batsheva- und Uria-Affäre gerade nicht als Beispiel für einen Sieg über den bösen Trieb geeignet.

R. Chanina bar Papa steht dagegen für eine typisch rabbinische Ethik: Torastudium als Schutz gegen Versuchungen zur Sünde. Diese Überzeugung kann man recht unterschiedlich begründen. *Inhaltlich*: Das Befassen mit der Tora stärkt die inneren Abwehrkräfte gegen falsche Einstellungen und damit auch falsches Verhalten. *Zeitökonomisch*: Wer sich den ganzen Tag mit dem Torastudium befasst, hat gar keine Zeit für unkeusche Gedanken und entsprechende Taten.

Allerdings wird diese Auffassung nicht mit derartigen Argumenten begründet, sondern mit dem Hinweis auf den Lohn für dieses Verhalten: Frieden in dieser und in der kommenden Welt, da in dem als Beleg herangezogenen Vers Jes 26,3 zweimal hintereinander das Wort **שְׁלוֹם** vorkommt.

Nach dem Luthertext ist allerdings nicht erkennbar, dass dieser Vers überhaupt etwas mit der diskutierten Frage zu tun hat. Ähnliches gilt auch für andere mehr oder weniger gängige deutsche Übersetzungen:

Lu 84	Wer festen Herzens ist, dem bewahrst du Frieden; denn er verlässt sich auf dich.
RevElb	Bewährten Sinn bewahrst du in Frieden, in Frieden, weil er auf dich vertraut.
GN	sich durch nichts beirren lassen. Heil und Frieden gibt er ihnen, weil sie sich auf ihn verlassen.
Menge	Ein festes Herz segnest du mit Heil, mit Heil (oder: Frieden), weil es voll Vertrauen auf dich ist.
EÜ	Sein Sinn ist fest; du schenkst ihm Ruhe und Frieden; denn er verlässt sich auf dich.
Zürcher	Frieden bewahrst du dem unerschütterlichen Sinnen, Frieden, denn dieses vertraut auf dich.
BigS	Wo fester Sinn ist, bewahrst du Frieden – ja, Frieden! Ja, auf dich ist Verlass.
Zunz	Den vertrauenden Sinn hütetest du (mit) Frieden, Frieden! denn auf dich vertraut er.
Tur Sinai	Geschöpf, sich stützend, schützt du/ Friede, Friede;/ weil auf dich sein Vertraun.
Buber	Festgegründetem Sinn wahrst Frieden, Frieden du, denn dir überlässt er sich.
Wildberger	Sein Sinn ist gefestigt, du bewahrst (ihm) Heil, Heil, weil er auf dich vertraut.

Das entscheidende Stichwort **יָצַר**, das wohl dazu beigetragen hat, dass dieser Vers in diese Argumentationskette aufgenommen wurde, steht am Anfang des Verses. Die deutschen Übersetzungen divergieren allerdings zwischen Herz, Sinn und Geschöpf; die Gute Nachricht löst dieses Substantiv sogar in einen In-

finitiv auf. Diese Unsicherheit der Übersetzer liegt an der Mehrdeutigkeit dieser Vokabel. Eindeutig ist die Ableitung von dem Verb יצר = bilden, formen. Deshalb ist auch der יצר in Jer 18 u.ö. der Töpfer. Köhler¹⁰⁷ gibt zwei Bedeutungen an: 1. Gebilde, 2. Sinn, Streben. Für die zweite Bedeutung wird außer unserer Stelle noch Gen 6,5; 8,21 und Dtn 31,21 angeführt. An all diesen Stellen geht es aber um „Gedankenprodukte“, um es mit einem Ausdruck zu benennen, der sowohl die Wortwurzel ernst nimmt als auch das Wortspiel תצר – יצר. Es geht also um das Erschaffen (bilden, nicht bewahren!) von Frieden für die, die Gefestigtes (in ihrem Denken) hervorbringen. R. Chanina bar Papas Bezugnahme auf die Schrift ist also ein Beleg für die Erkenntnis tieferer geistiger Zusammenhänge, die nur dem hebräischen Originaltext zu entnehmen sind.

Wünsche verweist im Midrasch auf eine Parallele im Talmud, Sukka 52b. Dort ist bereits im weiteren Zusammenhang unter verschiedensten Gesichtspunkten vom bösen Trieb die Rede, seine verschiedenen Namen und Machenschaften sowie davon, dass er den Menschen täglich überwältigt und ihn zu töten versucht. In diesem Zusammenhang heißt es:

„R. Šemuél b. Naḥmani sagte im Namen R. Jonathans: Der böse Trieb verleitet den Menschen in dieser Welt und zeugt gegen ihn in der zukünftigen Welt, denn es heißt [Spr 29,21]: *wenn man von Jugend auf seinen Knecht verzärtelt, so wird er am Ende ein Widerspenstiger [...].* R. Hona wies auf einen Widerspruch hin. Es heißt [Hos 4,12]: *denn ein hurerischer Geist hat sie betört*, und es heißt [Hos 5,4]: *ist in ihnen!?* Zuerst betört er sie, nachher ist er in ihnen. Raba sprach: Zuerst nannte er ihn einen Reisenden, nachher einen Gast und zuletzt einen Mann,¹⁰⁸ denn es heißt [2.Sam 12,4]: *und es kam ein Reisender zum reichen Mann, da schonte er, eines von seinen Schafen und seinen Rindern zu nehmen, um es dem Gast zuzubereiten; darauf heißt es: da nahm er das Lamm des Armen und bereitete es für den Mann, der zu ihm kam.*

Bei dieser Deutung spielt es keine Rolle, dass es sich ursprünglich um eine entlarvende Parabel des Propheten Natan handelt, mit der er David die Tragweite seiner Verfehlungen, des Ehebruchs mit Batsheva und des Mordkomplotts gegen Uria, deutlich machen wollte. Diese Auslegung haftet lediglich an den drei Begriffen „Reisender“ (הלך *helæch*), Gast (הבא-לו *haba-lo*) und Mann (איש *isch*). Inwiefern hier vom „bösen Trieb“ die Rede ist, wir nicht erörtert, sondern vorausgesetzt. Ganz offensichtlich geht es um analoge Erfahrungen, die R. Hona in dieser wechselnden Wortwahl gespiegelt sah.

2.2 Personifizierung – Verharmlosung oder Mythisierung?

In der matthäischen Fassung des Vater Unsers lautet die letzte Bitte, „und erlöse

107. Köhler, a.a.O., Bd I, S. 410

108. Goldschmidt III, 401, Anm. 63: „Einen Ansässigen. Gemeint ist der böse Trieb, der im folgenden Vers der Verleiter war.“

uns vor dem Bösen“.¹⁰⁹ Von wem oder was ist hier die Rede? Ist der Begriff als Maskulinum gemeint, ist also eine Person, der Teufel, gemeint, oder ist hier von einem Neutrum die Rede, also von bösem Geschick? Die häufig gebrauchte Wendung „Macht des Bösen“ weicht diesem Problem aus; denn im Blick auf den Begriff „Macht“ stellt sich die gleiche Frage. Der griechische Text führt bei der Beantwortung dieser Frage auch nicht weiter; denn ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ kann ebenso ein Gen. masc. wie neutr. sein.

Ulrich Luz¹¹⁰ stellt dazu fest:

„Die Mehrzahl der matthäischen und neutestamentlichen Belege, die Parallelität zur Versuchungsbitte, die ältesten mutmaßlichen Deutungen der Bitte in 2Tim 4,18 und Did 10,5 sowie die jüdischen Parallelen – im Judentum ist »der Böse« als Sattansbezeichnung nicht belegt – sprechen für die neutrische Bedeutung.“

Als einzige Ausnahme im MtEv nennt er „Mt 13,19 (Tradition) und im Anschluß daran 13,38.“¹¹¹ In Anm. 104 weist Luz jedoch auf das Verständnis in der kirchlichen Tradition hin:

„So [d.h. neutrisch] die lateinischen Kirchenväter vor allem seit Augustin (Vulgata a malo), die meisten Katholiken und viele Lutheraner. Luther lässt die maskuline Deutung auch gelten (Großer Katechismus = BSLK ⁴1959,, 689). Maskulinisch mit den meisten griechischen Vätern die Reformierten.“

Damit ist die Frage nach den Gründen dieser Unterschiede und den sich daraus ergebenden theologischen Konsequenzen gestellt.

a. *Luthers großer Katechismus und die lutherische Tradition*

Luther geht es im Großen Katechismus im weiteren Zusammenhang dieser Stelle um das richtige Beten. Er kritisiert, dass das mönchische Beten, gemessen am Vater Unser, kein richtiges Beten sei:

„Darum ist auf Erden kein edler Gebet zu finden, [...]. Und ist auch darum also vorgeschrieben, daß wir sehen und bedenken die Not, so uns dringen und zwingen soll, ohne Unterlass zu beten. Denn wer da bitten will, der muß etwas bringen, vortragen und nennen, dessen er begehrt, wo nicht, so kann es kein Gebet heißen. Darum haben wir billig [mit Recht] der Mönche und Pfaffen Gebete verworfen, die Tag und Nacht fein heulen und murren, aber keiner denkt um ein Haar breit zu bitten. Und wenn man alle Kirchen samt den Geistlichen zusammenbrächte, so müßten sie bekennen, dass sie nie von Herzen um ein Tröpflein Wein gebeten hätten. Denn keiner hat je aus Gottes Gehorsam und Glauben der Verheißung vorgenommen zu beten, auch keine Not angesehen, sondern nicht weiter gedacht (wenn man's aufs beste ausgerichtet hat), denn ein gut Werk zu tun, damit sie Gott be-

109. In der lukanischen Parallele Lk 11,4 fehlt diese Bitte.

110. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1, Benzinger/Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlyn 1985, S. 349

111. Ebd., Anm. 105. – Dort ist die Formulierung ὁ πονηρὸς eindeutig maskulinisch.

zahlten, als die nicht von ihm nehmen, sondern nur ihm geben wollten.“¹¹²

Lassen wir dahingestellt, ob Luther im Jahr 1530 das klösterliche Gebet in seinen tieferen Absichten noch richtig bewertet oder aufgrund der mannigfachen massiven Anfeindungen seit 1517 diese Sicht erlangt hat. Aus früheren Jahren gibt es auch andere Äußerungen. Für unsere Fragestellung ist wichtig, wie sehr er das richtige Beten in der Wahrnehmung echter Not verankert. Er fährt unmittelbar fort:

„Wo aber ein recht Gebet sein soll, da muss ein Ernst sein, dass man seine Not fühle und solche Not, die uns drückt und treibt zu rufen und zu schreien. [...] Darum sollten wir uns von Jugend auf gewöhnen, ein jeglicher für alle seine Not, wo er nur etwas fühlet, das ihn anstößt [trifft], und auch andere Leute, unter welchen er ist, täglich zu bitten als für Prediger, Obrigkeit, Nachbarn, Gesinde und immer (wie gesagt) Gott sein Gebot und Verheißung aufrücken und wissen, dass er's nicht will verachtet haben.“¹¹³

In diesem sachlichen Zusammenhang kommt er in dieser Einleitung zum Vater Unser auch auf Macht und Machenschaften des Teufels zu sprechen:

„Denn das sollen wir wissen, dass all unser Schirm und Schutz allein in dem Gebet steht. Denn wir sind für den Teufel viel zu schwach samt seiner Macht und Anhang, so sich wider uns legen, dass sie uns wohl könnten mit Füßen zertreten. Darum müssen wir denken und zu den Waffen greifen, damit die Christen sollen gerüstet sein, wider den Teufel zu bestehen. Denn was meinst Du, dass bisher so groß Ding ausgerichtet habe, unserer Feinde Ratschlagen, Vornehmen, Mord und Aufruhr gewehrt oder gedämpft, dadurch uns der Teufel samt dem Evangelium gedacht zu unterdrücken, wo nicht etlicher frommer Leute Gebete als eine eiserne Mauer auf unserer Seite dazwischen gekommen wäre? Sie sollten sonst selbst gar viel ander Spiel gesehen haben, wie der Teufel ganz Deutschland in seinem eigenen Blut verderbt hätte. Jetzt aber mögen sie es getrost verlachen und ihren Spott haben, wir wollen aber dennoch beide ihnen und dem Teufel allein durch das Gebet Manns genug sein, wo wir nur fleißig anhalten und nicht lass werden. Denn wo irgendein frommer Christ bittet: »Lieber Vater, lass doch Deinen Willen geschehen,« so spricht er droben: »Ja, liebes Kind, es soll ja sein und geschehen, dem Teufel und aller Welt zu Trotz.«“¹¹⁴

Diese Stelle wurde so ausführlich zitiert wegen der Anhäufung des Begriffs „Teufel“, und zwar eindeutig als widergöttlich agierendes Individuum. Nicht weniger deutlich drückt Luther es in seiner Auslegung zur siebten Bitte aus:

„Sondern erlöse uns von dem Übel, AMEN.“

Im Ebräischen¹¹⁵ lautet das Stücklein so: »Erlöse oder behüte uns vor dem Argen

112. *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, S. 667 f. – Heutigem Deutsch teilweise angepasst H.M.

113. Ebd., S. 668 f.

114. Ebd., S. 669

115. Ebd., Anm. 2: „Ein in den späteren Ausgaben [...] verbesserter Schreibfehler Luthers; vgl. auch die

oder Boshaftigen« und sieht eben [so aus], als rede er vom Teufel, als wollt' er's alles auf einen Haufen fassen, dass die ganze Summa alles Gebets gehe wider diesen unsern Hauptfeind. Denn er ist der, der solches alles, was wir bitten, unter uns hindert: Gottes Namen oder Ehre, Gottes Reich und Willen, das täglich Brot, fröhlich gut Gewissen etc. Darum schlagen wir solches am Ende zusammen und sagen: »Lieber Vater, hilf doch, dass wir des Unglücks alles los werden.« Aber nicht desto weniger ist auch mit eingeschlossen, was uns Böses widerfahren mag unter des Teufels Reich: Armut, Schande, Tod und kurzum aller unseliger Jammer und Herzeleid, so auf Erden unzählig viel ist. Denn der Teufel, weil er nicht allein ein Lügner, sondern auch ein Totschläger¹¹⁶ ist, ohne Unterlass auch nach unserem Leben trachtet und sein Mütlein kühlet, wo er uns zu Unfall und Schaden am Leib bringen kann. Daher kommt's, dass er manchem den Hals bricht oder von Sinnen bringt, etliche im Wasser ersäuft und viele dahin treibt, dass sie sich selbst umbringen und zu vielen anderen schrecklichen Fällen. Darum haben wir auf Erden nichts zu tun, denn wider diesen Hauptfeind zu bitten. Denn wo uns Gott nicht erhielte, wären wir keine Stunde vor ihm sicher.¹¹⁷

Diese Worte erinnern an den dritten Vers in Luthers Reformationslied „Ein feste Burg ist unser Gott:

„Und wenn die Welt voll Teufel wär' und wollt uns gar verschlingen [...] Der Fürst dieser Welt, wie sau'r er sich stellt, tut er uns doch nicht; das macht, er ist gericht': ein Wörtlein kann ihn fällen.“¹¹⁸

Luthers Furcht vor dem Teufel als individuellem Gegner ist bekannt, am populärsten in der Tintenfass-Legende auf der Wartburg überliefert. In dieser Auslegung des Vater-Unsers in seinem Großen Katechismus kommen jedoch beide Komponenten zum Ausdruck: persönliche Bewahrung vor den unmittelbaren Attacken des Teufels als auch die Bitte um Abwendung allen möglichen Unheils – bis hin zu Selbstmord. Beides steht jedoch nicht in Spannung zueinander; denn alle solche Erfahrungen wurden im mittelalterlichen Denken, in dem auch Martin Luther noch zuhause war, als Anfechtungen und Werke des Teufels empfunden.

Im Luthertum richtet sich das Interesse allerdings mehr und mehr auf das weitere Durchdenken der Rechtfertigungslehre und die damit verbundenen Konsequenzen etwa hinsichtlich der Anthropologie und Hamartologie. Hier tritt gewissermaßen die Erbsündenlehre¹¹⁹ an die Stelle einer Satanologie, z.B. in der Konkordienformel, die in Art. I formuliert:

„1. Wir glauben, lehren und bekennen, dass ein Unterschied sei zwischen der Natur des Menschen, nicht allein wie er anfangs von Gott rein und heilig und ohne

Katechismuspredigt vom 15. Dezember 1528 (»In Graeco«, WA XXX¹ 108₂ und ₃₁).“

116. Ebd., Anm. 6: „Joh 8,44.“

117. Ebd., S. 689

118. EG 362,3

119. Wie theologisch korrekt dieser Begriff ist, soll hier nicht diskutiert werden.

Sünde erschaffen, sondern auch wie wir sie jetzt nach dem Fall haben, nämlich zwischen der Natur, so auch nach dem Fall noch eine Creatur Gottes ist und bleibt, und der Erbsünde, und dass solcher Unterschied so groß als der Unterschied zwischen Gottes und des Teufels Werk sei.“¹²⁰

Der Teufel und sein Werk werden zwar noch genannt, aber nur als Vergleich. Man geht sicher zu weit, wenn man daraus die Folgerung ziehen würde, der jetzige Zustand des Menschen sei ein Werk des Teufels. Die Konkordienformel spricht dies nicht so direkt aus, höchstens andeutungsweise.

Man grenzt sich gegen zwei Seiten ab: einerseits gegen die Auffassung, der Leib des Menschen sei durch die Erbsünde völlig verdorben; denn dies würde in letzter Konsequenz die Auferstehungshoffnung zunichte machen; andererseits aber auch gegen die Vorstellung, der Mensch sei trotz Erbsünde von sich aus fähig, etwas Gutes zu vollbringen; denn dies würde die Rechtfertigungslehre beeinträchtigen. So kommt es dann zu Formulierungen wie:

„2. Wir glauben, lehren und bekennen auch, dass über solchen Unterschied mit höchstem Fleiß zu halten [zu wachen], weil diese Lehre, dass zwischen unserer verderbten Menschennatur und der Erbsünde kein Unterschied sein sollte, wider die Hauptartikel unsres christlichen Glaubens von der Erschaffung, Erlösung, Heiligung und Auferstehung unseres Fleisches streitet und neben denselben nicht bestehen kann. [...]

Es hat auch der Sohn Gottes in Einigkeit seiner Person solche menschliche Natur, doch ohne Sünde, und also nicht ein fremdes, sondern unser Fleisch an sich genommen und nach demselben unser wahrhaftiger Bruder worden. [...] Aber die Erbsünde hat er nicht erschaffen, nicht angenommen, nicht erlöst, nicht geheiligt, wird sie auch nicht erwecken an den Auserwählten [...]

Daraus der Unterschied zwischen der verderbten Natur und der Verderbung, so in der Natur steckt, und die Natur dadurch verderbt worden, leicht zu erkennen [ist].“¹²¹

Es ist „leicht zu erkennen“, dass hier eine Generation nach Luthers Tod bereits die Notwendigkeit bestand, Unterschiede und Widersprüche, die mit anderen Dogmen entstehen könnten, auszugleichen.

Diesen Feststellungen folgt dann eine Reihe von „Verwerfungen“, falschen Lehren, etwa, dass die Erbsünde ausschließlich eine von der Natur verwirkte Schuld ohne „Verderbung“ der eigenen Natur sei. Oder: „dass die bösen Lüste nicht Sünde, sondern anerschaffene, wesentliche Eigenschaften der Natur seien“, ebenso aber auch Vorstellungen, dass der Mensch etwa in geistlichen Angelegenheiten noch „ganz, gut und rein“ geblieben sei und die „Fähigkeit, Geschicklichkeit, Tüchtigkeit oder das Vermögen, in geistlichen Sachen etwas anzufan-

120. Formula Concordiae, in: *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, S. 770 – Heutigem Deutsch teilweise angepasst H.M.

121. Ebd., S. 771 f.

gen, zu wirken oder mitzuwirken“, besitze; oder dass die Erbsünde nur etwas Äußerliches sei.¹²²

Besondere Aufmerksamkeit verdient im Zusammenhang unserer Fragestellung folgende Abgrenzung:

„7. Dagegen verwerfen wir auch die falsche Lehre der Manichäer, wenn gelehrt wird, dass die Erbsünde als etwas Wesentliches und Selbstständiges durch den Satan in die Natur eingegossen und mit derselben vermengt, wie Gift und Wein vermengt werden.

8. Item, dass nicht der natürliche Mensch, sondern etwas Anderes und Fremdes im Menschen sündige, weswegen nicht die Natur, sondern allein die Erbsünde in der Natur angeklagt werde.“¹²³

Von der Verantwortlichkeit des Menschen ist also in unterschiedlicher Weise die Rede: für alles Sündhafte trägt er volle Verantwortung, aber Gutes kann er von sich aus nicht tun.

Kehren wir zur Ausgangsfrage im Blick auf den Begriff „Böse“ im Vater Unser zurück, so ist die logische Konsequenz dieser Aussagen der lutherischen Orthodoxie: „Erlöse uns von dem Bösen“, kann nur bedeuten, erlöse uns davon immer nur Böses tun zu müssen.

b. Reformierte Tradition

Im Index der großen Ausgabe von Johannes Calvins *Institutio* ist Mt 6,13 nicht aufgeführt.¹²⁴ Dennoch geht Calvin in Buch III, Kapitel 20,46 in einem größeren Zusammenhang darauf ein.

Buch III,20 ist dem Gebet gewidmet; nach sehr ausführlichen Darlegungen über Sinn und Nutzen des Betens, Hoffnung und Vertrauen als dessen Voraussetzungen, Fürbitte Christi für uns sowie wechselseitiges Fürbitten u.v.a.m., kommt Calvin in 20,33 auf das Vaterunser zu sprechen:

„Nun müssen wir nicht bloß die sicherste Art und Weise, sondern auch gerade die Form des Gebets lernen, nämlich die welche uns der himmlische Vater durch seinen geliebten Sohn kundgetan hat (Matth. 6,9 ff.; Luk 11,2 ff.). Gerade darin lässt sich seine unermessliche Güte und Freundlichkeit erkennen. Er erinnert und mahnt uns nicht nur daran, ihn in aller unserer Not zu suchen, so wie Kinder, sooft sie irgendeine Bedrängnis anficht, zur Treue ihrer Eltern ihre Zuflucht zu nehmen pflegen. Nein, er hat auch gesehen, dass wir nicht einmal genugsam begreifen, wie groß unsere Armut ist, was wir billig begehren dürfen und was uns überhaupt nütze ist, und da kommt er auch dieser unserer Unkenntnis zu Hilfe und hat das, was unserem Verständnis mangelt, selbst aus dem Seinen heraus ersetzt und erstattet! Er hat uns nämlich eine feste Form vorgezeichnet, in der er uns wie auf einem Gemäl-

122. Ebd., S. 773

123. Ebd., S. 773 f.

124. Johannes CALVIN, *Institutio Christianae Religionis*, [Übers.] Otto Weber, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Neukirchen 1955, Anhang, S. 15.

de vor Augen stellt, was wir von ihm begehren dürfen, was zu unserem Besten dient und was zu erbitten vonnöten ist.“¹²⁵

Von dieser mit Luther durchaus vergleichbaren Grundauffassung über Sinn und Wesen des Vaterunsers her sind seine Auslegungen zu den einzelnen Bitten zu verstehen. Dies schließt nicht aus, dass er sogar in II,20,35 auch formkritische Überlegungen anstellt, die für uns deshalb von Bedeutung sind, weil sie sich auf die von uns behandelte Bitte beziehen.

„Diese Form oder auch diese Regel zum Beten besteht aus sechs Bitten. Ich kann nämlich denen, die dies Gebet in sieben Hauptstücke einteilen, nicht beipflichten (z.B. Augustin, Handbüchlein an Laurentius, 115); dazu veranlasst mich die Erwägung, dass der Evangelist die beiden (letzten) Glieder durch die eingefügte Gegenüberstellung („nicht ... sondern“) anscheinend hat zusammenschließen wollen. Er will also sagen: Lass uns nicht von der Versuchung erdrückt werden, sondern bringe vielmehr unserer Gebrechlichkeit Hilfe, errette uns, damit wir nicht unterliegen! Hierin stimmen auch die alten Kirchenlehrer mit uns überein. Was bei Matthäus an siebenter Stelle zugefügt ist, das ist also als Erläuterung zur sechsten Bitte zu ziehen.“¹²⁶

Ohne es direkt auszusprechen, geht er also davon aus, dass die von Lukas überlieferte Form ohne die „siebte Bitte“ die ursprüngliche Form dieses Gebets ist. Bereits diese formalen Beobachtungen weisen darauf hin, dass das Gewicht seiner Auslegung kaum auf diesem Teil des Verses Mt 6,13 liegen dürfte.

Bereits zur vorangehenden Bitte, „vergib uns unsere Schulden“¹²⁷ hat Calvin in 20,45 darauf verwiesen:

„In dieser und der folgenden Bitte hat Christus kurz zusammengefasst, was uns zum himmlischen Leben dient. Der geistliche Bund, den Gott zum Heil seiner Kirche geschlossen hat, besteht ja auch nur aus zwei Stücken: »Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben ...« und »Ich will ihnen vergeben alle Missetaten« (Jer 31,33; 33,8)“¹²⁸

Er sieht also die 5. und 6. Bitte in einem engen Zusammenhang. Darauf verweist er dann auch in 20,46:

„Die sechste Bitte entspricht, wie gesagt, der Verheißung: »Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben“ (vgl. Anfang der vorigen Sektion). Aber bei dem Gehorsam gegen Gott geht es nicht ohne fortwährenden Kriegsdienst, nicht ohne harte und schwere Kämpfe ab, und deshalb bitten wir hier, Gott möge uns mit Waffen ausrüsten und mit seinem Schutz wappnen, damit wir fähig werden, den Sieg zu erringen. Damit werden wir gemahnt, dass wir nicht nur die Gnade des Heiligen Geistes nötig haben, der unsere Herzen innerlich erweicht und zum Gehorsam gegen Gott geneigt

125. Institutio, a.a.O., S. 597

126. Ebd., S. 597 f.

127. Calvin wählt wie der Bibeltext den Plural: καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν

128. A.a.O., S. 607

macht und ausrichtet, sondern auch seine Hilfe, mit der er uns unüberwindlich macht gegen alle Nachstellungen und wütenden Anläufe des Satans! Die Versuchungen treten nun in vielen und vielerlei Formen auf. Versuchungen sind nämlich zunächst die bösen Gedanken unseres Herzens, die uns zur Übertretung des Gesetzes herausfordern; solche Gedanken gibt uns entweder unsere eigene Begehrlichkeit ein, oder der Teufel erregt sie in uns. Versuchungen sind andererseits auch solche Dinge, die ihrer Natur nach nicht böse sind, aber durch die List des Teufels zu Versuchungen werden, wenn sie nämlich in solcher Gestalt vor unsere Augen treten, dass wir dadurch, dass sie uns nahegebracht werden, von Gott abgezogen werden oder abweichen (Jak 1,2.14; Matth 4,1.3; 1.Thess 3,5). Diese Versuchungen umdrohen uns von rechts wie von links. Von rechts her – da sind Reichtum, Macht und Ehre, die zumeist durch ihren Glanz und den Schein des Guten, den sie an den Tag legen, den Blick des Menschen verblenden, ihn mit ihrer schmeichlerischen Pracht anlocken, so dass er sich schließlich von solchen Täuschungen fangen, von solcher Süßigkeit trunken machen lässt und seinen Gott vergisst! Von links – da stehen Armut, Schmach, Verachtung, Trübsal und dergleichen mehr; von ihrer Bitterkeit und Not wird der Mensch dann gequält, und er verliert den Mut, wirft Zuversicht und Hoffnung weg und entfremdet sich schließlich ganz und gar von Gott!

Nun bitten wir Gott, unseren Vater, er möge es nicht zulassen, dass wir vor diesen zwiefachen Versuchungen zurückweichen, die unsere Begierde in uns entfacht oder die, vom Satan in seiner Verschlagenheit vor uns hingestellt, mit uns streiten! Nein, wir bitten, er möge uns vielmehr mit seiner Hand stützen und aufrichten, damit wir in dieser Kraft stark werden und gegen alle Anläufe des bösen Feindes fest stehen können, was für Gedanken er auch in unseren Herzen aufkommen lassen mag, und weiter bitten wir, dass wir alles, was uns nach beiden Seiten hin vor Augen steht, zum Guten wenden mögen, das heißt: uns vom Glück nicht aufblähen lassen und im Unglück nicht zu verzagen.¹²⁹

Dies ist eine sehr realistische Einschätzung der menschlichen Situation, auch der tatsächlichen Erfahrung gläubiger Menschen, nicht Bewahrung *vor* Versuchungen, sondern Bewahrung *in* Versuchungen als Inhalt der Bitte. Dies erinnert sehr stark an eine Formulierung im Badischen Katechismus:

„Frage 36: Welchen Segen haben wir von dem Glauben an Gottes Vorsehung?

Antwort: Der Glaube an Gottes Vorsehung hilft uns, dass wir in der Not nicht verzagen noch verzweifeln, im Leiden standhaft und geduldig bleiben, im Glück nicht übermütig werden, und allezeit freudig kämpfen für Gottes Recht und Reich.“¹³⁰

Mit Sicherheit steht im Hintergrund dieser Formulierung die reformierte Tradition, die auf diese Weise aufgenommen wurde. Allerdings kommt der Badische Katechismus auf dieses Thema nicht im Zusammenhang mit der Auslegung des

129. Ebd., S. 608 f.

130. *Katechismus für die Evangelische Landeskirche in Baden*, 41. Aufl., Moritz Schauenburg Verlag, Lahr/Schwarzwald 1987, S. 17

Vaterunser, sondern im Rahmen der Behandlung des 1. Artikels des Glaubensbekenntnisses, unmittelbar im Anschluss an die Frage nach „Gottes Tun und Walten“.¹³¹ Das Vaterunser selbst wird dagegen in diesem Katechismus überhaupt nicht ausgelegt, sondern lediglich gefragt, wie die einzelnen Bitten lauten.¹³² An die Stelle von Auslegungen treten Bibelzitate, die den Horizont und die Tragweite der jeweiligen Bitte umreißen sollen.

Zur siebten Bitte sind drei Bibelstellen angeführt, zwei davon mit *, d.h. sie waren, als es noch „Pflichtlernstoffe“ im Unterricht gab, auswendig zu lernen. Diese Versauswahl lässt eine gewisse Nähe zu Calvins Auslegung in der *Institutio* erkennen, z.B.

„* Röm 5,3-5. Wir rühmen uns auch der Bedrängnisse, weil wir wissen, dass Bedrängnis Geduld bringt, Geduld aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung, Hoffnung aber lässt nicht zuschanden werden.“

Wer allerdings die angegebenen Verse in der Bibel nachschlägt, wird feststellen, dass dabei sowohl der Anfang von V. 3 als auch der Schluss von V. 5 weggelassen wurden, so dass sowohl der Hinweis auf den größeren Zusammenhang als auch die Begründung dieser Aussage fehlen. Sie verliert damit ihren argumentativ-dialogischen Charakter und wird von einer Erfahrung zu einer absolut feststehenden Wahrheit. Darauf soll jedoch an dieser Stelle nur hingewiesen werden; denn eine ernsthafte Diskussion darüber müsste im Zusammenhang mit der Frage „Umgang mit der Heiligen Schrift“ geführt werden.

Kehren wir zurück zu Calvins *Institutio*. Der Satan bzw. Teufel wird in diesen Ausführungen ständig ins Spiel gebracht, aber nicht als der oder das Böse, sondern als Verführer und Versucher. Der Mensch bleibt trotzdem für sein Tun voll verantwortlich. Deshalb erklärt Calvin zur sechsten Bitte weiter:

„Wir begehren aber nicht, dass wir überhaupt gar keine Versuchungen erfahren möchten. Es ist uns vielmehr vonnöten, von ihnen aufgerüttelt, angestachelt und aufgestört zu werden, damit wir nicht gar zu faul und schlaff dahinleben! Es war doch nicht ohne Ursache, wenn David wünschte, versucht zu werden (Ps 26,2), und es ist auch nicht ohne Grund, wenn der Herr Tag für Tag seine Auserwählten versucht (Gen 22,1; Dtn 8,2; 13,4), indem er sie mit Schmach und Armut, mit Trübsal und anderem Kreuz züchtigt. Aber Gott versucht ganz anders als der Satan. Der Satan will uns mit seiner Versuchung verderben, verdammen, beschämen und ins Unheil stürzen. Gott dagegen will dadurch, dass er die Seinen auf die Probe stellt, einen Beweis ihrer Lauterkeit gewinnen, er will dadurch, dass er sie übt, ihre Kraft stärken, er will ihr Fleisch ertöten, ausfegen, ausbrennen; denn wenn es nicht in dieser Welt in Zaum gehalten würde, dann gäbe es sich seiner Ausgelassenheit hin und triebe maßlosen Mutwillen! Zudem greift der Satan Waffenlose und Un-

131. Ebd., S. 16

132. Ebd., S. 35 ff.

gerüstete an, um sie unversehens niederzustoßen, Gott dagegen schafft zugleich mit der Versuchung auch den Ausweg, so dass die Seinigen alles, was er ihnen schickt, auch geduldig aushalten können (1.Kor 10,13; 2.Petr 2,9).¹³³

Dies ist sowohl eine seelsorgerliche, pädagogisch erklärende Vergewisserung der Gläubigen als auch der Versuch einer Theodizee. Erfahrungen mit diversen Versuchungen „zur Rechten wie zur Linken“ machen Gläubige wie Ungläubige. Auch sind beide nicht gegen das Scheitern gefeit. Aber hier unternimmt Calvin den Versuch, den Versuchungen der Gläubigen – auch mit Hilfe von Bibelzitate – einen positiven Sinn abzugewinnen. Ob dabei alle zitierten Stellen aus dem Alten Testament tatsächlich als Beleg dafür angesehen werden können, dass „der Herr Tag für Tag seine Auserwählten versucht“, ist eine andere Frage. Entscheidend ist die Feststellung, dass solche positiv verstandenen „Prüfungen“ von Gott ausgehen, während man bei den Versuchungen des Satans eher von „Verführungen“ sprechen müsste. Ob aber betroffene Menschen in der aktuellen Situation den Unterschied feststellen können, ist zweifelhaft. Statt auf verschiedene Verursacher zu blicken, muss eher vom Ausgang her gedacht werden. Jedoch gehört es zum Wesen jeder Prüfung, dass man daran auch scheitern kann. Die Verlagerung auf verschiedene Verursacher ist daher wie jede Theodizee ein letztlich untaugliches, wenn auch häufig praktiziertes Mittel.

Zur Frage, ob der Begriff „Böse“ persönlich oder sachlich zu verstehen ist, findet sich in der Fortsetzung eine interessante Feststellung Calvins:

„Ob wir unter dem „Bösen“ den Teufel oder die Sünde verstehen, tut sehr wenig zur Sache. Denn der Satan ist zwar selbst der Feind, der uns nach dem Leben trachtet (1.Petr 5,8), aber er ist zu unserem Verderben mit der Sünde gerüstet! Unsere Bitte geht also dahin, dass wir von keinen Versuchungen besiegt oder überannt werden möchten, sondern in der Kraft des Herrn gegen alle feindlichen Kräfte, die uns bestürmen, fest stehen – das heißt: den Versuchungen nicht unterliegen! Wir bitten weiter, dass wir, in seine Treue und Obhut aufgenommen und seines Schutzes gewiss, über Sünde und Tod, über die Pforten der Hölle und das ganze Reich des Teufels den Sieg behalten und ausharren – das heißt: von dem Bösen erlöst werden!“¹³⁴

Ein soteriologisches Gesamtprogramm! Ist es auch ein realistisches? M.a.W. ist hier die Frage des Scheiterns bedacht – oder ist jedes Scheitern zwangsläufig der Nachweis mangelnden göttlichen Beistandes oder teuflischen Sieges?

Auf diese Frage geht Calvin indirekt im Blick auf menschliche Willensfreiheit und menschliches Vermögen ein, zunächst mit der idealtypischen Grundthese:

„Dabei müssen wir gründlich darauf achten, dass es nicht in unseren Kräften steht, mit dem Teufel, einem so mächtigen Kriegsmann, zu streiten und seine Gewalt und

133. Institutio, a.a.O., S. 609

134. Ebd., S. 609 f.

seinen Ansturm auszuhalten! [...] Mögen andere nach Gutdünken auf die eigenen Fähigkeiten und Kräfte ihres freien Willens trauen, die sie von sich aus zu haben wähnen – uns ist es genug, dass wir allein durch des Herrn Kraft standhalten und etwas ausrichten können!¹³⁵

Darauf folgt dann aber eine Auseinandersetzung mit der Realität menschlichen Lebens und Verhaltens:

„Diese Bitte umfasst aber mehr, als es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte; denn wenn der Geist Gottes unsere Kraft ist, um den Kampf mit dem Satan zu bestehen, dann können wir den Sieg nicht eher davontragen, als bis er uns ganz erfüllt und wir alle Schwachheit unseres Fleisches abgelegt haben. Wenn wir also vom Satan und der Sünde erlöst zu werden begehren, so bitten wir damit, Gott wolle uns immer neu mit dem Wachstum seiner Gnade reich machen – bis wir ganz und gar von ihm erfüllt sind und über alles Böse triumphieren!“¹³⁶

Dies ist also letzten Endes eine eschatologische Perspektive, die aber sowohl dazu ermutigt, dem Bösen Widerstand zu leisten, als auch am eigenen Scheitern nicht zu verzagen.

Der *Heidelberger Katechismus* fasst in Calvins Tradition die sechste und siebte Bitte zusammen und antwortet in Frage 127 auf „Was ist die sechste Bitte?“

„Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen, das ist: Weil wir aus uns selbst so schwach sind, dass wir nicht einen Augenblick bestehen können, und dazu unsere abgesagten Feinde, der Teufel, die Welt, und unser eigen Fleisch, nicht aufhören, uns anzufechten, so wollest du uns erhalten und stärken durch die Kraft deines Heiligen Geistes, auf dass wir ihnen mögen festen Widerstand tun und in diesem geistlichen Streit nicht unterliegen, bis wir endlich den Sieg vollkommlich behalten.“¹³⁷

Calvins Verständnis ist im Hintergrund dieser katechetischen Kurzfassung deutlich erkennbar, wenn auch zu den „abgesagten Feinden“, denen man also im Bekenntnis eine eindeutige Absage erteilt hat, außer dem Teufel ausdrücklich die Welt, in der man lebt, die allerdings auch metaphysisch verstanden wird, sowie die eigene menschliche Natur mit ihren Neigungen und Veranlagungen gerechnet werden.

c. *Dietrich Bonhoeffer*

Exemplarisch für eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen unter den Bedingungen der Neuzeit, speziell den Herausforderungen des Nazi-Regimes, muss auch auf Dietrich Bonhoeffer eingegangen werden.

Sein 1937 während des Kirchenkampfs erschienenes Buch „Nachfolge“ ist eigentlich eine Auslegung der Bergpredigt, so dass dort auch Aussagen zum Vater

135. Ebd., S. 610

136. Ebd.

137. Zitiert nach: *Bekenntnisschriften der evangelischen Landeskirche in Baden*. 9. Aufl., Evangelischer Presseverband für Baden e. V., Karlsruhe 1995, S. 139.

Unser zu erwarten sind. Er sieht seine Arbeit im Rahmen einer notwendigen „kirchlichen Erneuerung“, die ein „stärkeres Suchen und Fragen nach dem, um den es allein geht, Jesus selbst“¹³⁸ hervorruft.

Über das Gebet führt er dabei im Anschluss an Mt 6,5-8 aus:

„Das Gebet ist das schlechthin Verborgene. Es ist der Öffentlichkeit in jeder Weise entgegengesetzt. Wer betet, kennt sich selbst nicht mehr, sondern nur noch Gott, den er anruft. Weil das Gebet nicht in die Welt hineinwirkt, sondern allein auf Gott gerichtet ist, ist es das undemonstrativste Handeln schlechthin.“¹³⁹

Diese Worte klingen esoterisch und sind es wohl auch; aber sie sind mehr und reichen tiefer; denn Bonhoeffer warnt auch davor,

„dass ich mich selbst zum Zuschauer meines Gebetes mache, wenn ich vor mir selbst bete, sei es nun, dass ich als befriedigter Zuschauer diesen Zustand genieße, sei es, dass ich befremdet oder beschämt mich in diesem Zustand ertappe.“¹⁴⁰

Wir haben es hier mit einer radikalisierten lutherischen Warnung vor Selbstgerechtigkeit zu tun. Auf diesem Hintergrund geht Bonhoeffer die einzelnen Bitten durch, und zwar in der damaligen Fassung der Lutherbibel.

„»Sondern erlöse uns vor dem Übel.« Als letztes sollen die Jünger bitten, von dieser argen Welt einmal erlöst zu werden und das himmlische Reich zu ererben. Es ist die Bitte um ein seliges Ende und um die Rettung der Gemeinde in den letzten Zeiten dieser Welt.“¹⁴¹

Es geht also nicht um die Rettung der Welt, sondern um die persönliche Rettung und die Rettung der Gemeinde vor „dieser argen Welt“. Dass er nicht vom Satan oder Teufel spricht, mag auch an der Übersetzung liegen; denn „das Übel“ ist per definitionem neutrisch, alles Schlechte und Verderbliche, das den Menschen umgibt und vernichten will. Eine Personifizierung ist bei dieser Übersetzung also ausgeschlossen.

Im Vorwort zu Bonhoeffers „Ethik“ schreibt der Herausgeber Eberhard Bethge:

„Dieses Buch ist nicht die Ethik, die Dietrich Bonhoeffer erscheinen lassen wollte. Es ist die Zusammenstellung der geretteten Abschnitte, die abgeschlossen und un-abgeschlossen, die durch neue Ansätze ersetzt und die als vorbereitetes Material für das geplante Werk aufgeschrieben waren. Es sind Teile, die noch ungeordnet vor dem Zugriff in Sicherheit gebracht und die aus Gartenverstecken wieder ausgegraben werden konnten, auch Teile, die am 5. April 1943, dem Verhaftungstag Dietrich Bonhoeffers, schon in der Hand der Gestapo gewesen sind.“¹⁴²

Die Systematik des Inhaltsverzeichnisses geht daher ebenso wie das Bibelstellen- und Sachregister am Ende des Buches auf Eberhard Bethge zurück. Dies er-

138. Dietrich BONHOEFFER, *Nachfolge*. Chr. Kaiser Verlag, München ⁴1952, S. III

139. Ebd., S. 103

140. Ebd.

141. Ebd., S. 107

142. Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*. [Hrsg. Eberhard Bethge], Chr. Kaiser Verlag, München ⁴1958, S. 4

schwert die die Suche nach einschlägigen Aussagen; weder kommt das Stichwort „Böse“ im Sachregister oder bei den Überschriften des Inhaltsverzeichnis noch Mt 6,13 im Bibelstellenregister vor. Allerdings spricht er in einem Kapitel über Pharisäer im Zusammenhang mit Mt 6,3: „Wenn du aber Almosen gibst, so lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut“, von der „in Jesus vollzogene(n) Aufhebung des Wissens um Gut und Böse“;¹⁴³ denn er ist überzeugt:

„Das Wissen um Jesus geht ohne jede Reflexion auf sich selbst gänzlich im Tun auf. Das eigene Gute bleibt dem Menschen nun verborgen. Nicht nur, dass der Mensch nicht mehr Richter über sein Gutes sein *muss*, nein, er soll es gar nicht mehr wissen *wollen*, vielmehr, er darf es gar nicht mehr wissen, er weiß es nicht mehr. So fraglos ist sein Tun geworden, so gänzlich hingegeben und ausgefüllt ist er durch sein Tun, so sehr ist sein Tun nicht mehr eine Möglichkeit unter vielen, sondern das Eine, das Wichtige, der Wille Gottes, dass das Wissen gar nicht mehr hindernd dazwischentreten kann, dass hier buchstäblich keine Zeit mehr verloren werden kann, die das Tun aufhielte, in Frage stellte, beurteilte. [...] Weil es aber dem Menschen aus sich unmöglich ist, sein Wissen um sein Gutes aufzuheben, zu überwinden – es sei denn dass er sich selbst betrügt und die methodische Verdrängung dieses Wissens mit seiner Aufhebung verwechselt –, darum bedeutet dieses Wort Jesu von der rechten Hand, die nicht wissen soll, was die linke tut, also von der Verborgenheit des eigenen Guten, wiederum den Ruf aus der Entzweiung, aus dem Abfall, aus dem Wissen um Gut und Böse heraus, zur Versöhnung, zur Einheit, zum Ursprung, zu dem neuen Leben, das allein in Jesus ist.“¹⁴⁴

Bonhoeffer warnt ausdrücklich davor, diesen Sachverhalt psychologisch zu deuten; denn er unterstellt, „dass die psychologische Betrachtung selbst schon immer unter dem Gesetz der Entzweiung steht.“¹⁴⁵ Er will auch nicht die Frage nach Gut und Böse generell suspendieren; aber sie stellt sich für ihn in einer anderen Weise:

„So spricht die Bibel von einem durchaus berechtigten und notwendigen Fragen nach dem Willen Gottes und von einer ebenso berechtigten und notwendigen Selbstprüfung, ohne doch dadurch in Widerspruch mit der Tatsache zu geraten, dass es für die in der Aufhebung des Wissens um Gut und Böse Lebenden nicht mehr die Wahl zwischen vielerlei Möglichkeiten, sondern immer nur das Erwählsein zum einfältigen Tun des Einen Willens Gottes gibt und dass es für den Nachfolger Jesu kein Wissen um das eigene Gute mehr geben kann.“¹⁴⁶

Von hier aus lässt sich fragen, was die Bitte, „erlöse uns von dem Bösen“, bedeutet. Auch wenn Bonhoeffer dies in diesem Zusammenhang nicht ausführt, lautet die Konsequenz aus diesen Überlegungen: „Führe uns aus der Entzweiung

143. Ebd., S. 144

144. Ebd., S. 143

145. Ebd., S. 144

146. Ebd., S. 145

und dem Sein unter dem Gesetz“ in diese Einung mit Jesus, die das Gute und Richtige tut, weil es gut und richtig ist, ohne weiter darüber zu reflektieren. Im Abschnitt über das „Prüfen“ spricht er sogar in einem Atemzug davon, dieses sei notwendig,

„Weil ja das Wissen um Jesus Christus, weil die Metamorphose, die Erneuerung, die Liebe und wie man es immer ausdrücken mag, etwas Lebendiges ist und nicht etwas ein für allemal Gegebenes, Feststehendes, Inbesitzgenommenes, darum entsteht mit jedem neuen Tag die Frage, wie ich heute und hier und in dieser Situation in diesem neuen Leben mit Gott, mit Jesus Christus bleibe und bewahrt werde. Eben diese Frage ist der Sinn des Prüfens, was der Wille Gottes ist.“¹⁴⁷

Der Begriff „Satan“ kommt dem Sachregister zufolge in dieser Ethik nur in dem Kompositum „Satansweisheit“ vor, im Text jedoch auch einige Zeilen vorher in der Charakterisierung des Zynikers:

„Es ist der Zyniker, der unter dem Anspruch, überall und jederzeit und jedem Menschen in gleicher Weise »die Wahrheit zu sagen«, nur ein totes Götzenbild zur Schau stellt. Indem er sich den Nimbus des Wahrheitsfanatiklers gibt, der auf menschliche Schwachheiten keine Rücksicht nehmen kann, zerstört er die lebendige Wahrheit zwischen den Menschen. Er verletzt die Scham, entheiligt das Vertrauen, verrät die Gemeinschaft, in der er lebt, und lächelt hochmütig über das Trümmerfeld, das er angerichtet hat, über die menschliche Schwäche, die »die Wahrheit nicht ertragen kann«. Er sagt, die Wahrheit sei zerstörerisch und fordere ihre Opfer, und er fühlt sich wie ein Gott über den schwachen Kreaturen und weiß nicht, dass er dem Satan dient.“¹⁴⁸

Hier wie hinter den in Kapitel „V. Was heißt die Wahrheit sagen?“ vorangegangenen Erwägungen und Beispielen wird deutlich, dass Bonhoeffer aus der Erfahrung mit Gestapoverhören zu seinem sehr differenzierten Wahrheitsbegriff gelangt ist. Man kann auch nicht einfach sagen, dem von ihm charakterisierten Zyniker fehle die Liebe, so richtig dies auch ist. Aber es erfasst nicht die ganze Wirklichkeit dessen, worum es Bonhoeffer geht, nämlich das Moment der situationsgemäßen Angemessenheit.

Zur „Satansweisheit“ stellt er fest: „Es gibt eine Satansweisheit“. Im unmittelbar anschließenden Abschnitt ist allerdings nur noch von der „Satanswahrheit“ die Rede. Sollte es sich bei der „-weisheit“ um einen Flüchtighkeitsfehler handeln? Angesichts der von Bethge im Vorwort geschilderten Art der Materialien wäre dies nicht völlig auszuschließen und daher anzunehmen Bonhoeffer hätte dies geändert, wenn er die Manuskripte selbst herausgegeben hätte. Aber dies bleibt Spekulation. Jedenfalls wirken auch die nachfolgenden Sätze über die „Satansweisheit“ eher wie flüchtige Notizen oder spontane Einfälle, die bei der Fer-

147. Ebd., S. 146 f.

148. Ebd., S. 285

tigstellung der geplanten systematischen Ethik noch diskutiert und weiter ausgeführt worden wären.

„Ihr Wesen ist, dass sie unter dem Schein der Wahrheit alles leugnet, was wirklich ist. Sie lebt von dem Hass gegen das Wirkliche, gegen die Welt, die von Gott geschaffen und geliebt ist. Sie gibt sich den Anschein, als vollzöge sie das Gericht Gottes über den Sündenfall des Wirklichen. Aber Gottes Wahrheit richtet das Geschaffene aus Liebe, die Satanswahrheit richtet es aus Neid und Hass. Gottes Wahrheit ist Fleisch geworden in der Welt, ist lebendig im Wirklichen, die Satanswahrheit ist der Tod alles Wirklichen.“¹⁴⁹

Hier geht es Bonhoeffer gewissermaßen um Leben und Tod in einem umfassenden, tieferen Sinn, um Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit. Entsprechend stellt auch Goethe in seinem „Faust“ den Mephistopheles dar:

„Ich bin der Geist der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles was entsteht / Ist werth daß es zu Grunde geht; / Drum besser wär's daß nichts entstünde. / So ist denn alles was ihr Sünde, / Zerstörung, kurz das Böse nennt, / Mein eigentliches Element.“ (V. 1338–1344).¹⁵⁰

Beziehen wir dies auf die letzte Bitte im Vater Unser, so bedeutet dies: befreie uns von dem Zwang lebenszerstörerisch zu handeln und dabei zu meinen, dies sei „alternativlos“. Entspricht dies dem Sinn der matthäischen Bitte?

2.3 Exegetische Erwägungen zu Mt 6,13

U. Luz geht davon aus, dass diese Bitte „die Versuchungsbitte auf die Länge der übrigen Wir-Bitten bringt.“¹⁵¹ Doch muss man sich genauer ansehen, worum hier eigentlich gebetet wird. Wenn W. Bauer für die Bedeutung von *ῥύομαι* „retten, erretten, bewahren“¹⁵² angibt, ist dies ein relativ breites Spektrum. Es umfasst sowohl die Rettung aus bedrohlichen Situationen als auch die Bewahrung vor ihnen, so dass aus lexikalischer Sicht keine Klärung des Sachverhalts zu erhoffen ist.

U. Luz weist außerdem darauf hin, „im Judentum ist »der Böse« als Satansbezeichnung nicht belegt.“¹⁵³ Dies stimmt mit unseren aus dem Midrasch gewonnenen Erkenntnissen überein. Dort werden zwar zahlreiche Überlegungen zum „bösen Trieb“ angestellt; dieser ist jedoch eine anthropologische Komponente, keine selbstständige widergöttliche Individualität.

a. Sprachliches

Das griechische Adjektiv *πονηρός* (*ponerós*) ist bereits im klassischen Grie-

149. Ebd.

150. Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Mephistopheles#Mephistopheles-Figuren_in_der_Literatur (Stand 31. 8. 2015)

151. Luz, a.a.O., S. 349

152. Walter BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag Alfred Töpelmann, 4. Aufl. Berlin 1952, Sp. 1462

153. Luz, a.a.O., S. 349

chisch (Thukydides, Plato usw.) in der Bedeutung belegt:

„1) Arbeit, Mühe, Not habend, geplagt [...] 2) Arbeit, Mühe Not machend, lästig, beschwerlich, schlimm [...] im moralischen Sinn: schlecht, böse, boshaft, garstig, niederträchtig, schurkisch, lasterhaft, schändlich [...].“¹⁵⁴

Es dient folglich sowohl zur Bezeichnung von Verhalten als auch von Erleiden, sogar von Charaktereigenschaften. Eine präzise Erfassung seiner Bedeutung ist daher allenfalls aus dem jeweiligen Kontext möglich, wobei immer eine gewisse Variationsbreite bestehen bleibt.

Die Septuaginta (LXX) könnte über ein hebräisches Äquivalent zur genaueren Bestimmung der Wortbedeutung im biblischen Sprachgebrauch weiterhelfen. Jedoch wird diese Erwartung durch einen Blick in eine LXX-Konkordanz sofort enttäuscht; denn die Konkordanz von Hatch and Redpath nennt insgesamt 17 hebräische Äquivalente zu *πονηρός*, am häufigsten jedoch *רַע* (*râ*) und Derivate dieses Adjektivs.¹⁵⁵ Einmal für *אֵד* (*ed*), „endgültiges Unglück“,¹⁵⁶ zweimal für *רַשָּׁא* (*raschâ*).

רַע deckt als Adjektiv ein breites Spektrum ab, von „schlecht beschaffen, minderwertig“, „schlecht bekömmlich“, „übel, wenig wertvoll“ bis „übel gesinnt, böse, sittlich verworfen“, „böse, unheilvoll, Unglück bringend“ und „schlecht gestimmt, verdrießlich, missmutig“.¹⁵⁷ Als Substantiv bezeichnet es Böses und Bosheit, jedoch nie als Person, sondern immer neutrisch. So ist beispielsweise in Hes 11,2¹⁵⁸ in der Wendung *רַע-עֲצָתָא* (*ʿat-ra*) das *רַע* (*ra*) attributiv zu verstehen, als böser Rat, nicht als Subjekt (Rat des Bösen); denn es steht parallel zu *הַחֲשׁוֹבִים אָוֶן* (*hachosch^evim avæn*), die Unheilvolles erdenken.

2.Sam 4,11 und Jes 53,3 steht *πονηρός* für „Übeltäter“, Frevler, Gottlose; so gibt etwa LXX Ps 1,2 *בַּעֲצַת רַשָּׁעִים* (*ba^aʿat r^eschaím*), „Rat der Gottlosen“, mit *ἐν βουλῇ ἀσεβῶν* (*en bulê asebôn*) wieder, nicht mit *πονηρῶν* (*ponerôn*).

Fazit: wo im hebräischen Text oder in der LXX-Übersetzung des Alten Testaments vom „Bösen“ als Individuum die Rede ist, handelt es sich stets um ein menschliches Individuum, nicht um ein metaphysisches. Eine Satanologie ist also weder aus dem hebräischen Alten Testament noch aus dessen griechischer Übersetzung abzuleiten.

154. Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, (1857) unver. Nachdruck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd. II,1, S. 1027

155. E. Hatch/H. Redpath, *A Concordance to The Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the apokryphical books)*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz-Austria (Oxford 1897) Bd. II, S.1186

156. Vgl. Köhler, a.a.O., Bd 1, S. 38

157. Vgl. ebd., Bd 2, S. 1166 f.

158. Hes 11² Und er sprach zu mir: Menschenkind, das sind die Männer, die Unheil planen und schädlichen Rat geben in dieser Stadt; – *וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן-אָדָם אֲלֵה הָאֲנָשִׁים הַחֲשׁוֹבִים אָוֶן וְהִילְעֲצִים עֲצַת-רַע בְּעִיר הַזֹּלָתָה:*

b. Inhaltliches

Luz weist in seinem Kommentar auf 2.Tim 4,18 und Did 10,5 als „die ältesten mutmaßlichen Deutungen der Bitte“ hin.¹⁵⁹ Was lässt sich daraus erschließen?

Die Timotheusbriefe sind wohl „im ersten Jahrzehnt des 2. Jahrh.“¹⁶⁰ entstanden. Sie können also nicht für authentische Aussagen des Paulus in Anspruch genommen werden. Dies ist besonders im Blick auf die biografischen Passagen in den Pastoralbriefen wichtig – so auch für 2.Tim 4,9-18, einem Abschnitt, in dem „Paulus“ sowohl bedauert, von einigen seiner Mitarbeiter verlassen worden zu sein, als auch letzte Anweisungen an Timotheus erteilt. Vielleicht kann man darin Hinweise auf Spaltungen und Entwicklungen um die Jahrhundertwende sehen, einerseits Zeichen der sich ausweitenden Missionsgebiete, „wenn Kreszens nach Galatien, Titus nach Dalmatien“ gezogen sind, andererseits aber auch betrübliche Rückentwicklungen, wenn es etwa von Demas heißt: „Demas hat mich verlassen und diese Welt lieb gewonnen und ist nach Thessalonich gezogen“ (V. 10), so dass nur noch Lukas bei ihm sei (V. 11). So klingt es plausibel, wenn Hasler urteilt:

„Wenn nun der Paulus der Pastoralbriefe diesen Markus¹⁶¹ zu sich nach Rom rufen lässt und dabei bekundet, dass ihm Markus für die Ausbreitung des Evangeliums nützlich sei, dann soll nicht nur die lukanische, sondern auch die petrinische Christenheit für die Anerkennung des paulinischen Apostolats gewonnen werden.“¹⁶²

Mag sein, dass für den Verfasser „der Reisemantel“, den Timotheus mitbringen soll, „Symbol des Apostelamtes“ ist.¹⁶³ Dass er außerdem noch Papyrushefte und Pergamente¹⁶⁴ mitbringen soll, geht aus der Lutherübersetzung nicht hervor. Aber damit dürften biblische Schriften und eigene Notizen des Paulus gemeint sein. Die „Errettung aus dem Löwenrachen“¹⁶⁵ (V. 17) gehört nach Hasler „zum Motiv der Märtyrersprache“.¹⁶⁶ Die Hoffnung des „Paulus“, „Der Herr aber wird mich erlösen von allem Übel und mich retten in sein himmlisches Reich“,¹⁶⁷ dürfte allgemeinen christlichen Erlösungshoffnungen jener Zeit entsprechen. Ob mit „Übel“ (im griechischen Text ist von „jedem Werk des Bösen“¹⁶⁸ die Rede)

159. Luz, a.a.O., S. 349

160. Victor HASLER, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (ZBK 12), Theologischer Verlag, Zürich 1978, S. 7

161. Er war nach Papias von Hierapolis Dolmetscher der Petrus (vgl. Eusebius v. Cäsarea, Kirchengeschichte III,39,15)

162. Ebd., S. 80

163. Ebd.

164. τὰ βιβλία μάλιστα τὰς μεμβράνας

165. ἔρρύσθην ἐκ στόματος λέοντος

166. Hasler, a.a.O., S. 81

167. ῥύσεταιί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον.

168. Menge übersetzt ebenfalls nicht ganz wortgetreu, aber anders akzentuiert: „vor allen Anschlägen der Bosheit behüten“.

Die katholische Einheitsübersetzung: „Der Herr wird mich allem Bösen entreißen“.

allgemeine menschliche Leiden gemeint sind oder spezielle Märtyrerleiden, geht aus dem Text nicht hervor. Letzteres legt sich allenfalls durch den Kontext nahe. Mit Recht stellt Hasler allerdings fest: „Eine Anspielung auf Nero oder auf den Teufel darf aus dem Bild des Löwenrachens nicht herausgelesen werden.“¹⁶⁹

Allerdings ist auch die von Luz ausgesprochene Annahme von einer „ältesten mutmaßlichen Deutung“ der Vaterunser-Bitte aus dieser Formulierung nicht zu erschließen; 1.Tim 4,18 kann allenfalls als Beispiel dafür gelesen werden, auf welche konkreten Erfahrungen der Christenheit diese bezogen werden konnte.

Dass das Dankgebet nach dem Sättigungsmahl in Did 10 in seiner 5. Bitte einen Passus aus dem Vaterunser aufnimmt, dürfte ebenso unstrittig sein wie die spezielle Note, die dieser Bitte damit verliehen wird.

„Gedenke, Herr, deiner Kirche,
dass du sie bewahrst vor allem Bösen
und sie vollendest in deiner Liebe“
μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου
τοῦ ῥύσασθαι αὐτήν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ
καὶ τελειῶσαι αὐτήν ἐν τῇ ἀγάπῃ

Gegenüber Mt 6,13 fällt auf, dass es sich hier ausdrücklich um ein „Kirchengebet“ handelt, nicht um eine persönliche Bitte. Zwar ist auch das Vaterunser in 1. pers. pl. formuliert, jedoch so, dass es ohne weiteres jedes einzelne Glied dieser Gemeinschaft auf sich beziehen kann und so wohl auch von Matthäus verstanden wurde. Dies legt jedenfalls die Fortsetzung der Vergebungsbitte nahe, die Mt dem Prinzip nach, wenn auch mit anderer Akzentuierung, von Mk übernommen hat, obwohl man auch diese kollektiv im Blick auf Gemeindedisziplin verstehen könnte.¹⁷⁰

Die Zürcher: „Bewahren wird mich der Herr vor jedem bösen Anschlag“.

Lediglich die Revidierte Elberfelder übersetzt textgetreu: „Der Herr wird mich retten vor jedem bösen Werk“,

sowie Hasler (a.a.O., S. 78): Der Herr wird mich aus jedem bösen Werk herausreißen“.

169. Hasler, a.a.O., S. 81

170. Selbst die Qumrangemeinschaft kannte, bei bestimmten Vergehen die Möglichkeit der Wiederaufnahme eines Ausgeschlossenen, allerdings unter schweren Bedingungen:

1QS VIII,21– IX,5: Jeden Mann unter ihnen,²² der ein Wort aus dem Gesetz Moses absichtlich oder aus Nachlässigkeit übertritt, soll man aus dem Rat der Gemeinschaft fortschicken,²³ und er darf nicht wieder zurückkehren. Und kein Mann unter den Männern der Heiligkeit darf an seinem Besitz oder seinem Rat teilhaben in irgendeiner²⁴ Angelegenheit. Und wenn er aus Versehen gehandelt hat, soll er von der Reinheit und dem Rat abgesondert werden, und sie sollen die Anordnung auslegen (dahin),²⁵ dass er keinen richten und nicht um Rat gefragt werden darf zwei Jahre lang. Wenn aber sein Wandel vollkommen ist²⁶ in der Sitzung, im Studium und im Rat [nach Meinung der Viele]n, (d.h.) wenn er nicht wieder sich irrtümlich vergeht innerhalb von zwei vollen²⁷ Jahren;

IX

denn für ein versehentliches Vergehen soll jemand mit zwei Jahren bestraft werden; wer aber absichtlich handelt, darf nicht wieder zurückkehren; nur wer versehentlich sich vergeht,² soll geprüft werden zwei Jahre lang auf die Vollkommenheit seines Weges und seines Rates auf Geheiß der Vielen; danach soll er eingeschrieben werden in seiner Rangstufe in der heiligen Gemeinschaft.³ Wenn dies in Israel geschieht entsprechend all diesen Anordnungen zu einer Grundlage des heiligen Geistes, zu ewiger Wahrheit,⁴ um zu entschüden die Schuld der Übertretung und die Tat der Sünde, zum {göttlichen} Wohlgefallen am Lande, mehr

c. Der oder das Böse in jüdischen Texten

Luz verweist außerdem auf jüdische Parallelen.¹⁷¹ Die Bitte um Erlösung findet sich beispielsweise auch in der jüdischen Tradition, etwa in der Amida, dem Achtzehngebet. Dort lautet die 7. Bitte:

„(7) Schau auf unser Elend, führe unseren Streit und erlöse uns rasch um deines Namens willen, denn du bist ein starker Erlöser. Gelobt seist du, Ewiger, der du Israel erlösest!“¹⁷²

Allerdings legt das für „Elend“ verwendete Wort עֲנִינִי (*an^ejenu*) nahe, dass es allgemein um die menschliche Schwachheit und Erbärmlichkeit geht, nicht um das, was im Vater Unser als *πονηρός* bezeichnet wird.

Näher zu dieser Vaterunser-Bitte scheint ein Gebet aus Ber 60b zu stehen. Dort wird im Rahmen einer Reihe von Gebeten zu verschiedenen Anlässen als Nachtgebet empfohlen:

„... Gewöhne mich zu gottgefälligen Handlungen und gewöhne mich nicht zur Übertretung, lass mich nicht zur Sünde kommen noch zur Versuchung noch zur Schmach. Lass den bösen Trieb mich nicht beherrschen, und schütze mich vor bösem Begegnis und vor bösen Krankheiten. ...“¹⁷³

Allerdings ist der aramäische Text etwas ausführlicher als die Goldschmidtsche Übersetzung, in jedem Fall wird aber deutlich, dass es sich in diesem Nachtgebet bei dem Begriff רע um persönlich schlechtes Ergehen handelt, nicht um das „Böse“ im Sinne einer herrschenden Macht, selbst der יצר הרע ist etwas, das im Menschen als Bestandteil seiner Geschöpflichkeit wirkt.

Billerbeck¹⁷⁴ nennt außerdem eine Stelle aus Ber 17 a, ein Gebet Mar Rabinas:

„Wenn Mar, der Sohn Rabinas, sein Gebet beendete, pflegte er folgendes zu sagen: Mein Gott! Bewahre meine Zunge vor Bösem, meine Lippen vor trügerischen Reden. Denen, die mir fluchen, schweige meine Seele, und wie Staub sei meine Seele gegen jedermann. Öffne mein Herz für deine Lehre, und deinen Geboten jage meine Seele nach. Beschütze mich vor einem bösen Ereignis, vor dem bösen Trieb, vor einem bösen Weib und vor allem Übel, das in die Welt zu kommen sich drängt. Den Rat derer, die wider mich Böses sinnen, vereitle schnell, und ihre Anschläge zerstöre. Mögen zum Wohlgefallen sein die Worte meines Mundes und die Ge-

als Fleisch von Brandopfern und Fett von Schlachtopfern: das Hebopfer⁵ der Lippen nach der Vorschrift ist wie Opferduft der Gerechtigkeit und vollkommener Wandel wie ein wohlgefälliges Opfer.

Zitiert nach: [Hrsg.] Eduard LOHSE, *Die Texte aus Qumran*. Hebräisch und deutsch. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964, S. 31/33

171. Vgl. Luz, a.a.O., S. 349, Anm. 106

172. ראה בעניני, ורבה ריבנו, וגאלנו מהרה למען שמך, פי גואל תזק אתה: ברוך אתה יהוה, גואל ישׂראל
Zitiert nach: [Übers.] Raw Joseph SCHEUER, *Siddur Schma Kolenu*, Verlag Morascha, Basel/Zürich 2000, S. 60

173. ותרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה ואל תביאני לידי חטא ואל לידי עון ואל לידי נסיון ואל לידי בזיון וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים

174. Str.-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3. Aufl., C.H. Beck, München 1961, Bd 1, S. 422

danken meines Herzens vor dir, o Herr, mein Fels und Erlöser.“¹⁷⁵

Billerbeck zitiert diese Stelle auszugsweise und fügt daran die Feststellung an:

„Diese Stellen zeigen, wie mannigfacher Art das „Böse“ sein konnte, an das ein jüdischer Hörer bei der 7. Bitte etwa denken mochte. Auch den Satan rechnet Rabbi zu dem »Bösen«, vor dem er bewahrt zu bleiben wünscht.¹⁷⁶ Doch ist uns keine Stelle zur Hand, in der der Satan הרע, aram. בַּיִשָּׂא, »der Böse« schlechthin genannt würde, wie er im NT (Mt 13,19; 1.Joh 2,13.14; 3,12; 5,18; Eph 6,16) absolut ὁ πονηρός heißt. Damit soll aber durchaus nicht gesagt sein, dass nicht auch ein jüdisches Ohr unter dem הרע den Satan hätte verstehen können.“¹⁷⁷

D.h. der Satan ist nach Rabbi eines von mehreren bösen Widerfahrnissen, gegen die er geschützt werden möchte, aber nicht „der Böse“ schlechthin; er steht in einer ganzen Reihe anderer schlechter Dinge.

Billerbeck weist außerdem auf eine Aussage R. Jehudas b. Nachman in Chagiga 16a hin:

„R. Jehuda b. Nahmani, der Dolmetsch des Reš Laqiš, trug vor: Es heißt [Mi 7,5]:¹⁷⁸ *glaubt nicht an einen reà [Freund].* Reà ist nichts anderes, als der böse Trieb, denn es heißt [Gen 8,21]: *der Trieb des Menschen ist böse [râ],* und Vertrauter ist kein anderer, als der Heilige, gepriesen sei er, denn es heißt [Jer 3,4]: *der Vertraute meiner Jugend bist du.* Vielleicht sagst du: Wer zeugt gegen mich? Die Steine seines Hauses und die Balken seines Hauses zeugen gegen den Menschen, denn es heißt [Hab 2,11]: *denn der Stein wird aus der Wand heraus schreien, und die Sparren aus dem Holzgerüst werden es zurufen.* Die Weisen sagten: Die Seele des Menschen zeugt gegen ihn, denn es heißt [Mi 7,5]: *wahre die Pforten deines Mundes vor der, die in deinem Busen liegt.* Was ist es, das im Busen des Menschen liegt? Die Seele. R. Zeriqa sagte: Die zwei den Menschen begleitenden Dienstengel zeugen gegen ihn, denn es heißt [Ps 91,11]:¹⁷⁹ *denn seine Engel entbietet er [gegen] dich, die dich auf allen deinen Wegen begleiten.* Die Weisen sagen: Die Glieder des Menschen zeu-

175. Goldschmidt I, S. 72 f.

מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי.

176. Diese Aussage bezieht sich auf Ber. 16b (Goldschmidt I, S. 71 f.):

„Rabbi pflegte nach seinem Gebet folgendes zu sagen: Möge es dein Wille sein, o Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, dass du mich schüttest vor Frechlingen und vor Frechheit, vor einem bösen Menschen und bösem Ereignis, vor dem bösen Trieb, vor schlechtem Umgang, vor einem bösen Nachbar, vor dem verderbenden Satan, vor strengem Gericht und vor einem hartherzigen Prozessgegner, sei er ein Glaubensgenosse oder sei er kein Glaubensgenosse. Obgleich Rabbi von Bedienten umgeben war.“ – רבי בטר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו – שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע ומפגע רע מיצר רע מחבר רע משכן רע ומשטן המשחית ומדין קשה ומבעל דין קשה בין שהוא בין ברית בין שאינו בין ברית ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי.

177. Billerbeck, a.a.O., S.

178. Niemand glaube seinem Nächsten, niemand verlasse sich auf einen Freund! Bewahre die Tür deines Mundes vor der, die in deinen Armen schläft! – אל-תאמינו ברע אל-תבטחו באלופי משלכת – חיקך שמר פתחי-פיך:

179. כי מלאכיו יצוה-לך לשמרך בכל-דרכיך:

gen gegen ihn, denn es heißt [Jes 43,12]: *ihr seid meine Zeugen. Spruch des Herrn, und ich bin Gott.*¹⁸⁰

Hier geht es eigentlich um glaubhafte Zeugen; in diesem Zusammenhang wird u.a. vor Menschen gewarnt, auf die man nicht unbedingt vertrauen kann, und dabei auf eine Wortsymbolik zurückgegriffen, die nur im Hebräischen möglich (und daher verständlich) ist – und die auch hier nur an den Konsonanten, ungeachtet der etymologischen Ableitungen, orientiert ist; so besteht das Wort für „böse“ und für „Gefährte, Freund“ aus denselben Konsonanten.¹⁸¹

Insgesamt ist jedoch zu beachten, was solche Rückbezüge auf die rabbinische Tradition leisten können, was dagegen nicht. Sie können zeigen, welche Gedanken und Vorstellungen innerhalb des antiken Judentums möglich waren und belegt werden können. Daraus können jedoch keine unmittelbaren Schlüsse auf die Umwelt Jesu gezogen werden. Wenn also Billerbeck nicht ausschließen will, dass „auch ein jüdisches Ohr unter dem הרע den Satan hätte verstehen können“, so darf daraus nicht geschlossen werden, dass Jesu Zeitgenossen oder auch die Leser des MtEv diesen Begriff tatsächlich so verstanden haben; denn die rabbinischen Belege stammen aus späterer Zeit:

Mit dem absolut (wie ein Name) gebrauchten Titel „Rabbi“ ist R. Jehuda haNasi, der Redaktor der Mischna gemeint, dessen Todesjahr mit 217 angegeben wird. Mar, Sohn des Rabina, hat sogar erst gegen 400 gelebt, Jehuda b. Nachmani lebte um 280, Schimon (Resch) b. Laqisch um 250. Sie sind allesamt häufig zitierte, angesehene und ehrenwerte Vertreter rabbinischer Gelehrsamkeit, aber keine Zeugen jüdischen Denkens zur Zeit Jesu.¹⁸²

2.4 Gemeinschaft des Bösen

Die Bibel kennt auch das Phänomen von Gemeinschaften, die insgesamt als böse gewertet werden. Die anschaulichsten Beispiele sind etwa die im Talmud so genannte „Generation der Spaltung“ sowie Sodom.

a. Kein Anteil an der „kommenden Welt“.

Im Traktat Sanhedrin handelt der elfte Abschnitt von der zukünftigen Welt. Die

180. דרש ר' יהודה ברבי נחמני מתורגמניה דריש לקיש מאי דכתיב (מיכה ז,ה) אל תאמינו ברע אל תבטחו באלוף אם יאמר לך יצר הרע חטוא והקב"ה מוחל אל תאמן (שנא') אל תאמן ברע ואין רע אלא יצר הרע שנאמר (בראשית ח,כא) כי יצר לב האדם רע ואין אלוף אלא הקב"ה שנאמר (ירמיהו ג,ד) אלוף נעורי אתה שמא תאמר מי מעיד בי אבני ביתו וקורות ביתו של אדם הם מעידין בו שנאמר (חבקוק ב,יא) כי אבן מקיר תזעק וכפיו מעץ יעננה וחכ"א נשמתו של אדם מעידה בו שנאמר (מיכה ז,י) משכבת חיקך שמור פתחי פיך אי זו היא דבר ששוכבת בחיקו של אדם הוי אומר זו נשמה ר' זריקא אמר שני מלאכי השרת המלוין אותו הן מעידין בו שנאמר (תהלים צא,יא) כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך (וחכ"א) אבריו של אדם מעידין בו שנאמר (ישעיהו מג,יב) ואתם עדי נאם ה' ואני אל

181. רע (râ) [= böse] leitet sich von dem Verb רעע (rââ) ab; bei רע (reâ) ist nach Köhler, a.a.O., Bd II, S. 1169 die „Ableitung unsicher“.

182. Der einzige bei Köhler genannte Beleg aus der Zeit Jesu, 1QH XIV 1a, ist weder bei Lohse, a.a.O., S. 162, noch bei [Hrsg.] Florentino García MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls*, Verlag Brill, Leiden 1997 f., Bd. I, S. 174, nachgewiesen.

Mischna dieses Traktats beginnt mit der für Israel grundlegenden Feststellung:

„Ganz Jisraél hat einen Anteil an der zukünftigen Welt, denn es heißt [Jes 60,21]: *dein Volk besteht aus lauter Gerechten; für immer werden sie das Land in Besitz nehmen; es ist der Spross meiner Pflanzung, das Werk meiner Hände zur Verherrlichung.*“¹⁸³

Darauf folgen XI,2 einzelne Personen und Gruppen, die keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben, und schließlich heißt es in XI,3:

„Die Zeitgenossen der Sintflut haben weder einen Anteil an der zukünftigen Welt, noch werden sie zum [jüngsten] Gericht auferstehen, denn es heißt [Gen 6,3]: *es soll nicht ewig mein Geist über den Menschen Gericht halten,*¹⁸⁴ weder Gericht noch Geist. Die Zeitgenossen der Spaltung haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt; denn es heißt [Gen 11,8]:¹⁸⁵ *da zerstreute sie der Herr von dort über die ganze Erde, (da zerstreute sie der Herr) auf dieser Welt; [v. 9] und von dort zerstreute sie der Herr,*¹⁸⁶ für die zukünftige Welt.¹⁸⁷ Die Leute von Sodom haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt, denn es heißt [Gen 13,13]: *und die Leute von Sodom waren sehr böse und sündhaft gegen den Herrn; böse, auf dieser Welt, sündhaft für die zukünftige Welt; sie werden aber zum [jüngsten] Gericht auferstehen.*“

Hier werden ganze Generationen von der Erlösung ausgeschlossen. Bei der Sintflut sehen wir dies aufgrund unserer biblischen Rezeptions- und Erzähltradition ein; was aber ist mit der Generation der „Spaltung“ gemeint, und was wird ihr vorgeworfen? Auf die Frage: „Was taten sie?“ antwortet der Talmud:

„In der Schule der R. Šila sagten sie: [Sie sprachen:] Wir wollen einen Turm bauen, in den Himmel steigen und ihn mit Äxten zerschlagen, damit sein Wasser ausfließe. Im Westen lachten sie darüber; demnach sollten sie ihn doch auf einem Berg¹⁸⁸ erbaut haben!? Vielmehr sagte R. Jirmeja b. Eleázar, teilten sie sich in drei Gruppen; eine sagte: wir wollen hinaufsteigen und daselbst wohnen, eine sagte: wir wollen hinaufsteigen und da [mit Gott] Krieg führen. Diejenigen, die sagten: wir wollen hinaufsteigen und da wohnen, zerstreute Gott; diejenigen, die sagten, wir wollen hinaufsteigen und Krieg führen, wurden Affen, Geister, Gespenster und Dämonen; und von denjenigen, die sagten: wir wollen hinaufsteigen und da Götzendienst treiben, [heißt es:] [Gen 11,9] *denn da verwirrte der Herr die Sprache der ganzen Erde.* R Nathan sagte: Alle haben sie Götzendienst bezweckt, denn hier heißt es [Gen 11,4]: *wir wollen uns einen Namen machen,* und dort heißt es [Ex 23,13]:

183. מתני כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר (ישעיהו ס,כא) ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר

184. Luther 84: Da sprach der HERR: Mein Geist soll nicht immerdar im Menschen walten, denn auch der Mensch ist Fleisch. Ich will ihm als Lebenszeit geben hundertundzwanzig Jahre. וַיִּלְאֶמֶר יְהוָה לֹא-יִדּוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשֶׁגֶם הוּא בְּשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה: Die Lutherbibel übersetzt יָדּוֹן mit „walten“, der Talmud korrekt mit „richten“.

185. לִיפֶיץ יְהוָה אֶתְּם מִשָּׁם עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר:

186. וּמִשָּׁם הִפִּיצָם יְהוָה עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ:

187. Für diese Deutung ist hier und in den folgenden Beispielen jeweils die Wiederholung der Aussage ausschlaggebend.

188. Goldschmidt IX, S. 127, Anm. 894: „Der Turm wurde in einem Tal erbaut; cf. Gen 11,2.“

*Und den Namen fremder Götter sollt ihr nicht erwähnen, wie dort Götzendienst, ebenso auch hierbei Götzendienst.*¹⁸⁹

Diese Ausführungen mögen uns im Einzelnen unterschiedlich stark einleuchten; für unsere Fragestellung ist jedoch wichtig, dass das Interesse nicht an einzelnen Personen oder Gruppen haftet, sondern die gesamte Generation dieses Fehlers bezichtigt wird.

Bei Sodom handelt es sich nicht um eine ganze Generation, aber um eine Stadt.

„Die Rabbanan lehrten: Die Leute von Sedom waren übermütig nur wegen der vielen Güte, mit der der Heilige, gepriesen sei er, sie überhäuft hatte. Von diesen heißt es [Hiob 28,5 ff.]: *Aus der Erde geht Brotkorn hervor, und ihre Tiefen wurden wie mit Feuer umgewühlt. Des Saphirs Fundstätte ist ihr Gestein, Goldstaub wird ihm zuteil. Den Weg kennt nicht der Adler, noch erspäht ihn des Geiers Auge. Nicht betreten ihn die stolzen Raubtiere, noch schreitet auf ihm der Leu.* Sie sagten nämlich: Wozu brauchen wir, wo unsere Erde Brotkorn hervorbringt und Goldstaub in unserem Besitz ist, die Reisenden, die nur deshalb zu uns kommen, um unser Vermögen zu vermindern? Wohlan, wir wollen das Gesetz der Wanderung in unserem Land vergessen lassen. Denn es heißt [Hiob 24,3] *man bricht einen Schacht fern von den Fremden, von jedem Fuß vergessen, fern von den wandernden Menschen.*“¹⁹⁰

Wieso diese Hiobzitate¹⁹¹ den Bewohnern von Sodom unterstellt werden, können wir auf sich beruhen lassen;¹⁹² für uns ist wichtig, dass die ganze Stadt der gemeinsamen Gesinnung und damit dieser Verhaltensweise beschuldigt wird. Auch hierzu findet sich im Midrasch eine zwar kurze, aber deswegen nicht weniger bedeutsame Feststellung; von den Engeln, die zu Lot kommen, heißt es:

„V. 4 »Noch hatten sie sich nicht niedergelegt«, da fingen sie an ihn zu fragen, wie die Leute der Stadt wären. Er antwortete: Jeder Ort hat gute und schlechte Menschen, aber hier sind alle schlecht.“¹⁹³

Worin die Bosheit der Sodomiter bestand, wird im Midrasch nur indirekt angedeutet; man kann dies aus den „Funktionsbezeichnungen“ der Richter erschließen, die dieser Stadt angeblich vorstanden; angeschlossen wird dies an eine Bemerkung aus Gen 19,1: „Lot aber saß zu Sodom unter dem Tor“ (לוט ישב בַּשַּׁעַר-בְּדָם). Das „Sitzen im Tor“ war Inbegriff der Richterfunktion.¹⁹⁴ Dies wird

189. Sanh 109a, Goldschmidt IX, S. 127 f.

190. Ebd., S. 128 f.

191. Auch der Midrasch BerR XLIX, zu Kap 18,26, a.a.O., S. 235, zieht einige Verse aus Hiob zur Interpretation heran, allerdings andere (Hi 34,31; 41,4).

192. Nach BerR XLIX, zu Kap. 18,20, a.a.O., S. 232 f., ließen sich die Sodomiter die Ermordung eines Mädchens zuschulden kommen, das einem anderen mit Mehl ausgeholfen hatte.

193. BerR L, zu Kap 19,4, a.a.O., S. 239

194. Vgl. Claus WESTERMANN, *Genesis*, 2. Teilband (BK I/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlyn 1981, S. 367: „Mit der Nennung des Tores, dem Platz der Gerichtssitzungen, des öffentlichen Handels und Wandels, wird der Unterschied zur Szene in Gen 18 deutlich: der Schauplatz des Folgenden ist die Stadt (wie Ri 19); Lot ist Städter geworden, und der Platz am Tor (Rt 4,1 ff.; 2S18,24; 2Kö 7,1),

im Midrasch jedoch nicht näher ausgeführt, sondern als bekannt vorausgesetzt. Allerdings wird aus der Verbform geschlossen:

„Es steht יָשַׁב, das will sagen, er war erst an diesem Tag zum vorsitzenden Richter eingesetzt worden.“¹⁹⁵

Dass aus dem Partizip Präsens erschlossen wird, dass Lot erst an diesem Tag in diese Funktion eingesetzt worden war, ist nicht zwingend. Man sah allerdings die Notwendigkeit und zugleich die Gelegenheit, an dieser Stelle etwas über die Zustände in Sodom mitzuteilen. Dies wird mit Hilfe der Namen der übrigen fünf (nicht biblisch belegten) Richter erreicht:

„Es gab nämlich fünf Richter in Sodom, sie hießen 1) das Ende der Lüge (קֶץ שֶׁקֶר), 2) der Herr der Lüge (רַב שֶׁקֶר), 3) Herr Rechtsverdreher (רַב מִסְטֵי דִין), 4) Herr Nabal (רַב נָבַל), 5) Kala Pindar (קָלָא פִּנְדָר). Lot aber war der Hauptrichter von allen.“¹⁹⁶

Es geht also um Rechtsbeugung und törichtes Verhalten.¹⁹⁷ Weder das im Traktat Sanhedrin genannte Verhalten noch das aus Gen 9,5 zu erschließende Vergehen spielt hier eine Rolle. Der Midrasch reflektiert dagegen zu diesem Vers das Verhalten und die Absicht Lots:

„Nach R. Josua ben Levi im Namen des R. Padja hatte Lot die ganze Nacht für sie um Erbarmen gebetet und sie hatten es durch ihn erhalten, da sie aber sprachen: Führe sie zu uns heraus, dass wir sie erkennen, fragten die Engel: Wer ist noch da? Die Worte עַד עַד (ad ôd) wollen sagen: Bis jetzt war es dir gestattet, für sie als Fürsprecher aufzutreten, von nun aber nicht mehr.“¹⁹⁸

Aus diesen versteckten Andeutungen geht nur hervor, dass die Leute von Sodom etwas Schlimmes vorhatten. Aus der doppelten Bedeutung von „erkennen“ war zu entnehmen, dass es sich um Sexualverkehr handelte. Die in der Lutherübersetzung gewählte massive Formulierung, „dass wir uns über sie hermachen“ gibt zwar den gemeinten Sachverhalt korrekt wieder, entspricht aber nicht im strengeren Sinn dem Wortlaut „und wir wollen sie erkennen“ (וְנִדְעָה אֹתָם / *w^enad^eah otam*).

Aber selbst bei dieser zurückhaltenden Ausdrucks- und Auslegungsweise wird ersichtlich, was wir in diesem Kapitel deutlich machen wollten: Die Bibel kennt gemeinschaftliches Fehlverhalten.

b. Josefs Brüder

α. Josef und die schlimmen Gerüchte

Die Hinterhältigkeit der Brüder Josefs ist hinreichend bekannt, wenn auch verständlich; denn Josef hatte sie provoziert. Denn gleich zu Beginn der Josefs-

an dem der Fremde wartet, dass ihn jemand aufnehme, repräsentiert die Stadt.“

195. BerR L, zu Gen 19,1, a.a.O., S. 238

196. Ebd.

197. נבל bedeutet „Narr“, קלא verächtlich werden.

198. BerR L, zu Gen 19,5

erzählung heißt es:

„Gen 37² ... Josef war siebzehn Jahre alt und war ein Hirte bei den Schafen mit seinen Brüdern; er war Gehilfe bei den Söhnen Bilhas und Silpas, der Frauen seines Vaters, und brachte es vor ihren Vater, wenn etwas Schlechtes über sie geredet wurde.“¹⁹⁹

In heutigem Deutsch: Er war eine „Petze“. War dies vielleicht sogar sein geheimer Auftrag des Vaters, dessen Spitzel zu sein?

Der Midrasch interessiert sich auch bei V. 2 zunächst einmal für Jakob, und zwar für eine Aussage aus V. 1: „Jakob aber wohnte im Lande, in dem sein Vater ein Fremdling gewesen war“.²⁰⁰ Aus dem Zahlenwert der Formulierung für „Fremdling gewesen“ (מגורי) = 259²⁰¹ wird gefolgert:

„das sind die 259 Jahre, von dem Tage an gerechnet, an welchem Gott dem Abraham eröffnete:: Wisse, sie werden Fremdlinge sein bis zu der Zeit, wo unser Vater Jakob sich in das Land seines Aufenthaltsortes niederlassen wird.“²⁰²

Diese Zeitumrechnung zeigt, wie mitunter im rabbinischen Judentum biblische Zeitangaben zustande gekommen sind.

Unmittelbar anschließend macht sich der Midrasch Gedanken über die auffällige Formulierung zu Beginn von V. 2: „Und dies ist die Geschichte von Jakobs Geschlecht: Josef ...“:

„Nach R. Samuel bar Nachman sollte es eigentlich hier heißen: Dies ist die Geschlechtsfolge Jakobs, »Joseph« brauchte die Schrift nicht zu sagen, sondern es sollte nur heißen: Dies ist die Geschlechtsfolge Jakobs, Reuben: warum steht aber Joseph? Weil alles, was dem einen (Jakob) begegnete, auch dem anderen (Joseph) begegnete; denn dieser wurde beschnitten geboren, jener auch, die Mutter des einen war unfruchtbar (im Anfang), die des anderen auch, die Mutter des einen brachte zwei zugleich auf die Welt, die Mutter des anderen auch, dieser war der Erstgeborene (seiner Mutter), jener auch, die Mutter des einen kam schwer darnieder, die des anderen auch, jenen hassten seine Brüder, diesen hasste sein Bruder, diesen wollte sein Bruder ums Leben bringen, jenen seine Brüder, dieser war ein Hirt, jener auch, dieser wurde angefeindet, jener auch, dieser wurde zweimal gestohlen,²⁰³ dieser wurde mit Reichtum gesegnet, jener auch, dieser ging ins Ausland, jener auch, dieser nahm ein Weib vom Ausland, jener auch, dieser zeugte Kinder im Ausland, jener auch, diesen begleiteten Engel, jenen auch, dieser gelangte durch einen Traum zur Größe, jener auch, durch diesen wurde das Haus des Schwiegervaters gesegnet, durch jenen auch, dieser reiste nach Ägypten, jener

199. וַיְבֵא יוֹסֵף אֶת-דְּבָתָם רָעָה אֶל-אָבִיהֶם: – Dabei bedeutet רָעָה mehr als „Schlechtes“ nämlich „Böses“

200. וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מִגּוּרֵי אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:

201. Bei genauem Nachzählen ergibt sich für die einzelnen Buchstaben: 40 + 3 + 6 + 200 + 10 = 259

202. BerR LXXXIV, zu Gen 37,2

203. Anm. Wünsche, BerR, a.a.O., S. 410: „Eine Anspielung auf Gen 31,19 vergl. 40,15.“ – Dieser Hinweis ist nicht verständlich, da nach Gen 31,19 nicht Jakob gestohlen wurde, sondern „Rahel stahl ihres Vaters Hausgott.“

auch, dieser tat der Hungersnot Einhalt, jener auch, dieser ordnete mittels eines Schwures sein Begräbnis an, jener auch, dieser erteilte Befehle, jener auch, dieser starb in Ägypten, jener auch, dieser wurde einbalsamiert, jener auch, von diesem wurden die Gebeine hinauf nach Schechem gebracht, von jenem auch.“²⁰⁴

Es ist deutlich, dass es dem Midrasch auf völlige Parallelität beider ankommt, die aber aus den biblischen Texten nicht in jedem Fall hervorgeht. So wird z.B. Rahel nach langer Wartezeit schwanger und bringt Josef zur Welt (Gen 30,23 f.); Benjamin wird dagegen erst sehr viel später auf dem Weg von Bethel nach Betlehem geboren (Gen 35,16 ff.). Ebenso verhält es sich mit der Grabstätte Jakobs. Nach Gen 50 wird sein Leichnam in Ägypten einbalsamiert und dann entsprechend dem zuvor abgenommenen Versprechen zu dem „Grabe, das ich mir im Lande Kanaan gegraben habe“ (Gen 50,5²⁰⁵) geführt. Allerdings findet danach in Goren-Atad im Ostjordanland eine feierliche Totenklage statt, so dass von einigen Exegeten auch erwogen wird, in Gen 50,10 habe sich eine „ältere Jakobsüberlieferung“ erhalten, die „ein ostjordanisches Jakobsgrab“ annahm.²⁰⁶ Allerdings wird dann in V. 13 mitgeteilt, Jakob sei in der Höhle „Machpela, die Abraham gekauft hatte“, bestattet worden, also weder in Sichem noch in einem von Jakob angelegten Grab.

Weder der Talmud noch Raschi kennen bzw. übernehmen diese Deutung. Der Talmud nennt andere Begründungen für die unmittelbare Nennung Josephs nach der Einleitung, „dies ist die Geschichte von Jakobs Geschlecht“:

„R. Helbo fragte Šemuél b. Nahmani: Was veranlasste Jáqob, die Erstgeburt Reúben abzunehmen und Joseph zu geben? – Was ihn veranlasst hat, es heißt ja [1.Chr. 5,1]: *als er das Lager seines Vaters entweihte!?* – Vielmehr, was veranlasste ihn, sie Joseph zu geben? – Ich will dir ein Gleichnis sagen, womit dies zu vergleichen ist. Einst nahm ein Hausherr ein Waisenkind in sein Haus, und als das Waisenkind später reich wurde, sprach es: Ich will diesen Hausherrn von meinem Vermögen genießen lassen. Jener entgegnete: Würde er denn, wenn Reúben nicht gesündigt hätte, Joseph nichts gegeben haben!?“²⁰⁷

Die Änderung gegenüber der biblischen Reihenfolge der Geburt der Jakobssöhne wird mit einem Vergehen Rubens erklärt. Dies ist jedoch nicht die einzige im Talmud überlieferte Erklärung:

Dein Lehrer R. Jonathan erklärte es anders. Eigentlich sollte der Erstgeborene Rahel entstammen, denn es heißt [Gen 37,2]: *das sind die Nachkommen Jáqobs: Joseph*, nur war ihr Leá durch Gebet zuvorgekommen; wegen der Frömmigkeit Raḥels gab es ihr der Heilige, gepriesen sei er, zurück. – Wieso war ihr Leá durch Gebet zu-

204. BerR LXXXIV, zu Gen 37,2

205. בְּקִבְרֵי אֲשֶׁר כָּרַתִּי לִי

206. Vgl. Hans-Christoph Schmitt in: [Hrsg.] Otto BETZ u.a.; *Calwer Bibellexikon*, Calwer Verlag, Stuttgart 2003, Bd. I, S. 630

207. BB 123a, Goldschmidt VIII

vorgekommen? – Es heißt [Gen 29,17]: *Leá aber hatte matte Augen*; was ist unter matt zu verstehen: wollte man sagen, wirklich matt, so ist ja nicht anzunehmen, dass die Schrift, die nicht einmal von einem unreinen Tier schimpflich spricht, wie es heißt [Gen 7,8]: *von den reinen Tieren und den Tieren, die nicht rein sind*, vom Schimpf der Frommen sprechen sollte. Vielmehr erklärte R. Eleázar, ihre Gaben²⁰⁸ waren ausgedehnt. Rabh erklärte: Tatsächlich wirklich matt, denn dies ist für sie kein Schimpf, sondern sogar ein Lob. Sie hatte auf den Straßen folgendes sagen hören: Ribqa hat zwei Söhne und Laban hat zwei Töchter; die ältere für den älteren und die Jüngere für den jüngeren. Da ließ sie sich auf der Straße nieder und fragte: Was ist die Beschäftigung des älteren? – er ist ein schlechter Mensch und plündert die Leute aus. – Was ist die Beschäftigung des jüngeren? – Er ist ein sanfter Mensch und sitzt in den Zelten. Hierauf weinte sie, bis ihr die Augenwimpern ausfielen. Hierauf deutet auch der Schriftvers [Gen 29,31]: *da sah der Herr, dass Leá gehasst war*; was ist unter gehasst zu verstehen: wollte man sagen, wirklich gehasst, so ist ja nicht anzunehmen, dass die Schrift, die nicht einmal von einem unreinen Tier schimpflich spricht, vom Schimpf der Frommen sprechen sollte. Vielmehr sah der Heilige, gepriesen sei er, dass ihr die Handlungen Ésavs verhasst waren, da öffnete er ihren Muttermund.²⁰⁹

Man sieht, diese eigentümliche Formulierung warf Fragen auf, die mit recht unterschiedlichen Erklärungen zu beantworten versucht wurden.

Völlig anders geht RASCHI mit diesem Vers um; er erklärt zu „Dies sind die Nachkommen Jaakobs“:

„dies gehört zu den Nachkommen Jaakobs, dies sind ihre Niederlassungen und ihre Wanderungen bis sie zu ihrer endgültigen Heimat gelangten. Die erste Ursache war Josef, welcher siebzehn Jahre alt war ... Dadurch kamen Fügungen über sie, dass sie nach Ägypten hinabziehen mussten;²¹⁰ dies ist nach den obigen Erläuterungen der einfache Sinn des Verses,²¹¹ so dass jedes Wort dem Zusammenhang des Ganzen entspricht.²¹² Der agadische Midrasch erklärt, der Vers hat die Nachkommen Jaakobs aus vielen Gründen mit Josef²¹³ verknüpft; einmal, weil das eigentliche Ziel Jaakobs, um dessentwillen er Laban diente, Rachel gewesen war; ferner waren die Gesichtszüge Josefs denen Jakobs ähnlich; und alles, was Jaakob begegnete, begegnete auch Josef; dieser wurde gehasst, ebenso dieser; diesen wollte sein Bruder töten, ebenso seine Brüder diesen; und so stehen noch viele Ähnlichkeiten im Ber. rab.²¹⁴

208. Goldschmidt VIII, 324, Anm. 445: „Ihr entstammten diejenigen Stämme, aus welchen Leviten, Priester u. Könige hervorgingen; in רכות wird eine Abkürzung von ארוכות gefunden.“

209. BB 123a

210. Vgl. RASCHIs Pentateuch-Kommentar, [Übers.] Julius DESSAUER, Nachdr. Sinai Verlag, Tel Aviv, 1967, Bd. I, S. 299: וְגִמְרוּ עַל יְדֵי זֶה נִתְגַּדְּלוּ וַיֵּרְדוּ לְמִצְרַיִם

211. Ebd.: פְּשׁוּטוֹ

212. Ebd.: שֶׁל מִקְרָא לְהִיּוֹת דְּבַר דְּבֹר עַל אֹפְנָיו

213. Ebd.: וּמְדַרְשׁ אֲגִדָּה דּוֹרֵשׁ תְּלָה הַכְּתוּב תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב בְּיוֹסֵף

214. [Übers.] Selig BAMBERGER, *Raschi-Kommentar zum Pentateuch*, Victor Goldschmidt Verlag, Basel³1975, S. 101 f.

Zweierlei ist daran bemerkenswert: 1) Für Raschi ist zunächst „der einfache Sinn des Verses“, der Pschat, von Bedeutung, bei dem „jedes Wort dem Zusammenhang des Ganzen entspricht“. 2) Er kennt den Midrasch BerR; aber er zitiert ihn nur auszugsweise; so lässt er beispielsweise die den biblischen Texten widersprechenden Parallelitäten aus und erwähnt nur den Hass seitens der Brüder und deren Tötungsabsichten. Die fragwürdigen Parallelen, die der Midrasch feststellt, erwähnt er dagegen nicht, weil seinem Anspruch, den er an eine präzise Textauslegung stellt, widersprechen würde.

Gerhard von Rad, der große Heidelberger Form- und Traditionsgeschichtler des 20. Jh. schlägt einen ganz anderen Weg ein. Als Anhänger der Quellenscheidungstheorie stellt er zu dieser Formulierung fest:

„Es ist freilich schon längst aufgefallen, daß durch diese Verbindung mit Erzählstoffen der ursprüngliche Sinn des Wortes *toledoth*, das ursprünglich etwa »Geschlechterfolge«, noch genauer »Zeugungen« bedeutet, stark ausgeweitet, wo nicht geradezu gesprengt wird. Man muß annehmen, daß das Wort gerade dadurch die viel allgemeinere Bedeutung von »Familiengeschichte«, »Geschlechtsgeschichte« erhalten hat. Interessant an diesem redaktorischen Prozeß ist nun, daß das, was wir »Josephsgeschichte« zu nennen pflegen, in Wahrheit als Jakobsgeschichte aufgefaßt wurde, genau so, wie unsere »Jakobsgeschichte« eigentlich als Geschlechtsgeschichte Isaaks bezeichnet wurde [...]. Das hat aber nichts Auffälliges, denn es handelt sich ja in den beiden großen Erzählkomplexen auch tatsächlich um Geschehnisse im Geschlechte Isaaks bzw. Jakobs.“²¹⁵

Für jüdische Ausleger besteht jedoch keine Möglichkeit, solche Auffälligkeiten redaktionell durch Verteilung auf verschiedene Quellen zu erklären. Entsprechend der grundlegenden Überzeugung, dass die Tora insgesamt – und zwar die schriftliche und die mündliche – en bloc Mose am Sinai offenbart wurde,²¹⁶ müssen innertextliche Lösungen gefunden werden. Diese sind keineswegs einheitlich, wie die angeführten Beispiele zu dieser Textstelle zeigen.

Auch in anderen Fragen gibt Raschi eine von den im Talmud angeführten Weisen abweichende Antwort. So ist beispielsweise in Sanh 106a zu lesen

„R. Johanan sagte: Überall, wo [das Wort] *sitzen* vorkommt, gab es ein Unglück. Es heißt [Num 25,1]: *als Jisraél in Šittim saß, – da hob das Volk an, mit den Moabiterinnen zu buhlen* [לְזַנּוֹת]. [Gen 37,1.2] *Als Jāqob im Land saß, wo sein Vater als Fremdling gewelt hatte, im Land Kenaán, – Joseph brachte üble Nachrede* [אֶת-דְּבָרָם]

215. Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, Kap. 25,19-50,26 (ATD 4), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952, (ATD 4) 1953, S. 306

216. So wird z.B. der einleitende Satz der „Sprüche der Väter“ (Pirque Avot) verstanden: „Mosche empfing die Tora vom Sinai und übergab sie Jehoschua, Jehoschua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, und die Propheten übergaben sie den Männern der großen Synagoge. Diese sprachen drei Worte: Seid überlegt im Gericht, stellt viele Schüler auf, und macht einen Zaun um die Lehre. מִשָּׁה קָבַל תּוֹרָה מִסֵּנִי, וּמִסָּרָה לִיהוֹשֻׁעַ וִיהוֹשֻׁעַ לְזִקְנִים וְזִקְנִים לְגִבּוֹיִם וְגִבּוֹיִם מִסָּרָה לְאֲנָשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוּלָה: הֵם אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה דְבָרִים, הֵיוּ מְתוּנִים בְּדִין וְהֵעֲמְדוּ תַלְמִידִים הַרְבֵּה וְעָשׂוּ סִיג לַתּוֹרָה

רַעָה] von ihnen ihrem Vater. (Es heißt:) [Gen 47,27.29] Jisraél saß im Landes &c. Gošen, – da ging es mit Jisraél zum Sterben. [1.Kön 5,5] Jehuda und Jisraél saßen sicher, ein jeglicher unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, – [1.Kön 11,4] da ließ der Herr Šelomo einen Widersacher erstehen in dem Edomiter Hadad, vom königlichen Geschlecht in Edom.“

Raschi zieht eine kürzere und sehr viel nüchternere Auslegung vor, die dennoch lebensbezogen ist:

„Ferner wird dort erklärt, וישב Jaakob wollte in Ruhe wohnen, da überfiel ihn die Aufregung um Josefs willen; die Frommen möchten alle in Ruhe wohnen, da spricht der Heilige, gelobt sei Er, genügt den Frommen nicht, was für sie in der zukünftigen Welt bereit ist, dass sie schon in dieser Welt in Ruhe wohnen wollen!“²¹⁷

Mit der einleitenden Bemerkung: „Ferner wird dort erklärt“, erweckt Raschi den Eindruck, diese Deutung werde in BerR vertreten. In der Tat wird dort ein entsprechender, aber in gewisser Hinsicht völlig anderer, geradezu gegensätzlicher Ausspruch R. Acha zugeschrieben:

„R. Acha sagte: Wenn die Frommen in Ruhe wohnen und sich sehnen ruhig und friedlich in dieser Welt zu leben, da kommt der Satan und macht den Ankläger und spricht: Ist's nicht genug, dass die künftige Welt für sie bereitet ist, wollen sie noch ruhig und friedlich in dieser Welt wohnen? Dass es sich so verhält, kannst du von hier ersehen. Als unser Vater Jakob friedlich in dieser Welt leben wollte, machte sich der Satan Josefs an ihn, wie es heißt: „Und Jakob wohnte“, wodurch bestätigt wird, was Hi 3,26 gesagt ist: »Ich rastete nicht« vor Esau, »noch feierte ich« vor Laban, »noch ruhte ich« wegen der Dina, »und es kommt der Dränger über mich«, d.i. der Dränger Josefs.“²¹⁸

Welche Methode wendet nach dem Midrasch R. Acha hier an? Im Unterschied zu Raschi geht R. Acha davon aus, dass nicht Gott, sondern der Satan daran Anstoß nimmt, dass die Frommen in dieser Welt sicher wohnen wollen. Dies wird mit einem Zitat aus Hi 3 begründet, das jedoch in Einzelaussagen zerteilt und auf unterschiedliche Ereignisse aus dem Leben Jakobs bezogen wird.

Hiob 3,26 lautet in der Lutherübersetzung: „Ich hatte keinen Frieden, keine Rast, keine Ruhe, da kam schon wieder ein Ungemach!“²¹⁹ Was Luther mit „Ungemach“ übersetzt und Wünsche mit „Dränger“, kommt von dem Verb רגז (*ragas*) und bedeutet: „erbeben, in unruhige Bewegung geraten“, das Substantiv: „Toben, Erregung, Aufregung“.²²⁰ Innerhalb des Textzusammenhangs im Hiobbuch mag man darin durchaus eine Folge von Hi 1,12 sehen: „Der HERR sprach zum Satan: Siehe, alles, was er hat, sei in deiner Hand; nur an ihn selbst lege deine Hand nicht.“ Hier wird es jedoch auf Jakob bezogen; dass außerdem die einzel-

217. Ebd., S. 102

218. BerR LXXXIV, zu Gen 37,1, a.a.O., S. 408

219. לא שְׁלוֹתַי וְלֹא שְׁקֵטוֹתַי וְלֹא-נְחֻתַי וְיָבֵא רָגִז:

220. Köhler, a.a.O., Bd II, S. 1103 f.

nen Verben bestimmten Ereignissen im Leben Jakobs zugeordnet werden, ist eine im Talmud durchaus gängige hermeneutische Praxis; Raschi schließt sich allerdings dieser nicht an, sondern übernimmt nur den Gedanken, die Frommen sollten sich mit der Aussicht auf das Leben in der kommenden Welt begnügen und keine Ansprüche an das Ergehen in dieser Welt stellen. Außerdem gibt er dies als göttliche Meinung aus, nicht als satanische.

Auf weitere Erklärungen aus dem Midrasch zum Stichwort „und Jakob wohnte“, geht Raschi überhaupt nicht ein, wohl aber auf Josefs Berichte über die „bösen Handlungen“ seiner Brüder an seinen Vater,

„alles Böse, das er bei seinen Brüdern, den Söhnen Leas, sah,²²¹ erzählte er seinem Vater; sie hätten ein Glied eines lebenden Tieres gegessen, und sie schätzten die Söhne der Mägde gering, indem sie sie Knechte nannten,²²² und seien der Unzucht verdächtig; und für alle drei Worte wurde er bestraft, bei seinem Verkauf schlachteten sie einen Ziegenbock und aßen ihn nicht lebendig;²²³ und für die Erzählung, die er über sie dem Vater gebracht, sie bezeichneten ihre Brüder als Knechte, (Ps 105,17)²²⁴ wurde er als Knecht verkauft, wegen der Unzucht, die er von ihnen erzählt hatte,²²⁵ erhob die Frau seines Herrn ... (39,7²²⁶ Ber. rab.).²²⁷“

Der Midrasch geht wesentlich ausführlicher auf diese üblen Nachreden ein, außerdem führt er als Vertreter für diese Konkretionen angesehene Rabbinen an:

„Worin bestanden diese üblen Nachrichten? Nach R. Meïr berichtete er seinem Vater: Deine Kinder sind des Genusses des Gliedes von lebendigen Tieren verdächtig, nach R. Simeon: sie heften ihre Blicke auf die Töchter des Landes, nach R. Jehuda: sie behandeln die Kinder der Mägde geringschätzig, indem sie dieselben Knechte nennen. Wegen dieser drei Anklagen, bemerkte R. Jehuda bar Simon, wurde er bestraft s. Spr 17,11.²²⁸ Gott sprach nämlich zu ihm: Du hast gesagt: Deine Kinder sind des Genusses des Glieds von lebenden Tieren verdächtig, bei deinem Leben! sie sollen in der Stunde der Verderbtheit schlachten und essen, wie es heißt: »Und sie schlachteten einen Ziegenbock.«

Raschi hält diese Details dem Pschat offensichtlich nicht für angemessen und reduziert sie daher auf das, was er durch andere Bibelstellen belegt findet. So baut er in die Tradition gewissermaßen einen Filter ein. Dabei geht er auch mit sei-

221. Dessauer, a.a.O., S. 300: כָּל רָעָה שֶׁהָיָה רוֹאֶה בְּאָחָיו בְּנֵי לָאָה הָיָה מְגִיד לְאָבִיו – aus den Partizipialkonstruktionen kann man schließen, dass es sich sowohl bei den Vorwürfen als auch bei den Berichten um ständig Wiederholtes handelte.

222. Ebd. וּמִזְלִזְלִין בְּבְנֵי שֶׁהִשְׁפָּחוּת לְקוֹתָן עֲבָדִים

223. בְּמִכִּרְתּוֹ

224. שָׁלַח לְפָנֵיהֶם אִישׁ לְעֶבֶד גַּמְכָּר יוֹסֵף: – Er sandte einen Mann vor ihnen hin; Josef wurde als Knecht verkauft.

225. Ebd. (wörtl.) וְחִשְׁדוּיָם עַל הָעֲרִיּוֹת – (Von יֶשֶׁד = verdächtigen) Sie seien verdächtig der Entblößungen

226. Und es begab sich danach, dass seines Herrn Frau ihre Augen auf Josef warf und sprach: Lege dich zu mir! – וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְתִשָּׂא אֶשֶׁת-אֲדֹנָיו אֶת-עֵינֶיהָ אֶל-יוֹסֵף וְתִלְאֶמֶר שְׂכָבָה עִמִּי: –

227. Raschi, Bamberger, a.a.O., S. 102

228. Ein böser Mensch trachtet stets zu widersprechen; aber ein grausamer Bote wird über ihn kommen. – אַךְ-מְרִי יִבְקֶשׁ-רָע וּמִלְאָךְ אַכְזָרִי יִשְׁלַח-בוּ:

nen biblischen Bezugsstellen sehr viel sorgsamer um als die antiken Rabbinen. So wird beispielsweise Ps 105,17 von ihm in dessen Literalsinn ernstgenommen, auch wenn sich die Auffassung, Josefs Verkauf nach Ägypten sei durch dessen üble Nachrede verursacht, nicht daraus ableiten lässt – ebensowenig wie ein ursächlicher Zusammenhang zwischen dem Verführungsversuch der Frau Potifars und den verleumderischen Vorwürfen Josefs gegen seine Brüder. Im Gegenteil: Die Tradition hat aus negativen Erlebnissen Josefs darauf geschlossen, sie seien durch dessen Fehlverhalten ausgelöst worden, während der Bibeltext bezüglich des Inhalts der Nachrichten, die Josef dem Vater überbrachte, viel zurückhaltender ist und nur davon spricht, er habe weitergegeben, „wenn etwas Schlechtes über sie geredet wurde“ (אֶת-דִּבְתֵּם רָעָה).

Diesen Ausdruck erklärt Raschi: דְּבָה: לְשׁוֹן, דּוֹבֵב שְׁפִתַי יְשָׁנִים. Seine Erklärung wird von Dessauer und Bamberger unterschiedlich übersetzt: Bamberger:

„Nachrede in anderen Sprachen; alles Böse, das er ihnen nachsagen konnte, erzählte er. דְּבָה vom vom Ausdruck (Schir²²⁹ 7,10²³⁰), bewegt die Lippen der Schlafenden.“²³¹

Raschi liest also nicht שְׁפִתִי, sondern שְׁפִתֵי. Dies ist durchaus legitim, da im ursprünglich unpunktierten hebräischen Bibeltext das ש noch keinen diakritischen Punkt trägt.

Dessauer übersetzt dagegen:

„דְּבָה, דִּבְתֵם, heißt Gerede, sowie דּוֹבֵב Hohel. 6 geschwätzig machen, denn alles, was er Übles von ihnen erzählen konnte, erzählte er. דְּבָה üble Nachrede.“²³²

Vergleicht man beide Übersetzungen mit dem hebräischen Raschi-Text, so kann man feststellen, dass Bamberger wohl einen Druckfehler in Dessauers hebr. Ausgabe korrigierte; denn auch in Dessauers hebr. Text ist mit שְׁפִתַי יְשָׁנִים eine Formulierung aus Hohelied 7,10 übernommen.

β. Der Anschlag auf Josefs Leben

Ungeachtet der Frage, aus welchen Gründen Josefs Brüder einen Anschlag auf sein Leben planten, ist die Absicht und die Durchführung eines solchen Plans in des Wortes eigentlicher Bedeutung „böse“.

Der Bibeltext stellt lapidar fest: „Israel aber hatte Josef lieber als alle seine Söhne, weil er der Sohn seines Alters war, und machte ihm einen bunten Rock.“ (Gen 37,3).²³³

Sowohl der Midrasch als auch Raschi gehen nicht sehr ausführlich, aber recht

229. Hoheslied

230. Lass deinen Mund sein wie guten Wein, der meinem Gaumen glatt eingeht und Lippen und Zähne mir netzt. – וְחִכְךָ כִּיִּין הַטּוֹב הוֹלֵךְ לְדוּדֵי לְמִישְׁרִים דּוֹבֵב שְׁפִתַי יְשָׁנִים: –

231. Bamberger, a.a.O., S.102

232. Dessauer, Raschi, a.a.O., Bd 1, S. 300 f.

233. וַיִּשְׂרָאֵל אֶהֱבֵ אֶת-יוֹסֵף מִכָּל-בְּנָיו כִּי-בֶן-זִקְנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פָּסִים:

unterschiedlich mit diesem Vers um. Auf die Tatsache, dass Jakob seinen Sohn Josef „mehr als alle seine Söhne“ (מִכָּל-בָּנָיו) liebte, geht Raschi nicht ein, der Midrasch zitiert dagegen „R. Eleasar ben Asarja“:

„Ein Vater darf keins seiner Kinder auszeichnen, denn wegen des Ärmelrocks, welchen unser Vater Jakob dem Joseph gemacht hatte, hassten ihn seine Brüder.“²³⁴

Im Talmud wird dieser Vers nicht reflektiert,²³⁵ so dass R. Eleasar b. Asarja der einzige uns bekannte Rabbiner ist, der das Verhalten Jakobs kritisiert; alle anderen nehmen es als Gegebenheit hin bzw. sehen es in der Tatsache begründet, dass er ein „Sohn des Alters“ war.

Diese Bemerkung wird von Raschi zum einen einfach nach dem Wortlaut übernommen, zum anderen aber auch mit Hilfe des Targum Onkelos begründet.

„Ein Sohn des Alters, der ihm in der Zeit des Alters geboren worden war.“²³⁶ Onkelos übersetzt, er war ihm ein weiser Sohn,²³⁷ alles, was er von Schem und Eber gelernt hatte, überlieferte er ihm (Ber. Rab.).²³⁸

Damit wird ein typisch rabbinisches Anliegen aufgenommen: Weisheit besteht in der Übernahme und Weitergabe der väterlichen Tradition; Schem, der Stammvater der „Semiten“ und Eber, der Stammvater der „Hebräer“ verkörpern dabei diese Tradition.

In der Tat wird dieses Verständnis auch im Midrasch überliefert, aber durch andere Traditionen ergänzt bzw. näher begründet...

„Und Israel liebte Joseph, weil er ihm nach R. Jehuda ähnlich sah (eig. weil der Glanz seines Gesichtes ihm gleich war), oder wie R. Nechemja sagte: Weil er alle Halachot, welche Schem und Eber dem Jakob überliefert hatten, dem Joseph überlieferte.“²³⁹

Hier wird also unmittelbarer als bei Raschi das Prinzip der Weitergabe der Halachot ausgesagt; für Raschi war dies wohl als Selbstverständlichkeit nicht besonders erwähnenswert.

Beachtenswert sind allerdings die Gedanken, die sich die Kommentatoren über das Gewand des Josef machen.

Im Bibeltext wird es als כְּתֹנֶת פְּסִים bezeichnet. Die Lutherbibel übersetzt: „einen bunten Rock“, Menge „ein langes Ärmelkleid“, die Gute Nachricht „ein prächtiges Gewand“, die katholische Einheitsübersetzung „einen Ärmelrock“,

234. BerR, LXXXIV, zu Gen 37,3, a.a.O., S. 411

235. Vgl. Hans MAASS, *Bibelstellenregister zum Talmud und den Qumrantexten*, Hans Thoma Verlag, Karlsruhe 2014

236. Dessauer, a.a.O., S. 301: שְׁנוּלָד לוֹ לְעֵת זְקֵנְתּוֹ

237. Ebd., ואוֹנְקְלוֹס תַּרְגָּם: בֶּר חֲכִים לִיה

238. Bamberger, a.a.O., S.102

239. BerR, LXXXIV, zu Gen 37,3, a.a.O., S. 410

Zunz: „einen bunten Rock“,²⁴⁰ ebenso Wohlgemuth/Bleichrode.²⁴¹ Buber spricht von einem „knöchellangen Leibrock“.²⁴² Raschi verwendet in seiner Erklärung den Ausdruck **מלת**, ein Wort, das sowohl von **מִלְתָּ**, „eine Mineralfarbe“, als auch von **מַלְתָּ**, „(μηλωτή) Wolle“,²⁴³ abgeleitet sein kann, so dass sich auch daraus die unterschiedlichen Übersetzungsvarianten erklären lassen. Jedenfalls wählt Bamberger in seiner Raschi-Übersetzung die Bedeutung „verbrämt“,²⁴⁴ während Dessauer von einem „Seidenkleid“²⁴⁵ spricht.

Diese Übersetzungsvarianten sowohl christlicher als auch jüdischer Übersetzer machen deutlich, welche Probleme sich mit dem Wort **פָּסִים** seit alters stellten.

Das Wort ist nur im Plural belegt, der zu rekonstruierende Singular **פס** kommt im biblischen Hebräisch nicht vor. Köhler stellt fest: „Bedtg. umstritten“ und nennt als übliche Deutungen „aus verschiedenen Stücken zusammengesetzter, bunter Leibrock“ oder „ein Terminus, der aufgenähte Verzierungen auf wertvollen Gewändern bezeichnet“ oder „ein Gewand, das bis an die Handwurzeln und die Fußknöchel reicht“.²⁴⁶

Angesichts einer solchen möglichen Bedeutungsbreite darf es nicht verwundern, dass auch der Midrasch und Raschi verschiedene Bedeutungen nennen. Der Midrasch bietet nach seiner Eröffnungsfrage recht unterschiedliche Bedeutungsvarianten an:

„Was bedeutet **פָּסִים**? Der Rock reichte ihm bis zur Höhlung (Fläche) seiner Hand herab,²⁴⁷ oder er war so dünn und leicht, dass man ihn in das innere der Hand fassen konnte,²⁴⁸ oder die Brüder warfen das Los (**הַפִּסוֹ**) darüber, wer das Kleidungsstück seinem Vater überbringen sollte und das Los (**פִּיפּוֹס**) fiel auf Jehuda, oder es sind Drangsale daraus entsprungen, oder das Wort ist endlich ein Notarikon, und zwar bedeutet [פ] **פּוֹטִיפָר** (Potiphar), [ס] **סוֹחָרִים** Kaufleute, [י] **יִשְׁמַעֵלִים** Ismaeliten und [מ] **מִדְיָנִים** Midianiter. R. Simeon ben Lakisch brachte im Namen des R. Eleasar ben Asarja die Stelle mit Ps 66,5 u. 6.²⁴⁹ Die Brüder hassten Joseph,

240. [Übers.] Leopold ZUNZ, *Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift* nach dem masoretischen Text, zweisprachige Neuausgabe, Sinai Verlag, Tel-Aviv 1997, S. 73

241. [Übers.] J. WOHLGEMUTH/J. BLEICHRODE, *Pentateuch und Haftarith* [Übers.] L. H. LÖWENSTEIN/S. BAMBERGER, (Nachdruck) Victor Goldschmidt Verlag, Basel 1997, S. 78

242. Martin BUBER/Franz ROSENZWEIG, *Die fünf Bücher der Weisung*, Verlag Jakob Hegner, Köln & Olten 1954, S. 107

243. Zu beidem vgl. Dalman, a.a.O., S. 239

244. Bamberger, a.a.O., S. 102

245. Dessauer, a.a.O., S. 301

246. Köhler, a.a.O., Bd. II, S. 892

247. Nach Gustav H. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, 2. Nachdruck der unveränderten 3. Aufl. von 1938, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1987, S. 339 bedeutet dieses Substantiv (**פס**) „1. Fläche von Hand und Fuß; 2. Platte, Brett; 3. Scheidewand, Barriere.“

248. Im modernen Hebräisch bedeutet **פַּסְתָּ-יָד** „Handfläche“ (vgl. Jaacov LAVY, *Langenscheidts Handwörterbuch Deutsch-Hebräisch*, Langenscheidt Verlag, Berlin 1980, S. 318

249. Kommt her und sehet an die Werke Gottes, der so wunderbar ist in seinem Tun an den Men-

weil er das Meer vor ihnen spalten werde; פס ים ist soviel wie פסיים.

Die zuletzt angeführte Erklärung klingt intelligent, lässt sich aber ebenfalls nicht aus Ps 66 herleiten, da dort andere Vokabeln verwendet werden. Die Aussage, Josef habe das Meer vor den Brüdern gespalten, steht außerdem im Widerspruch zur Aussage des Psalms, der von Gott bekennt, „Er verwandelte das Meer in trockenes Land, sie konnten zu Fuß durch den Strom (בְּנְהָר) gehen.“ Ob diese Auslegung eine Erinnerung daran erhalten hat, dass die Josefstämme die Träger der Exodustradition waren? Eine solche Aussage würde zwar heutigen exegetischen Erkenntnissen entsprechen, kann aber für die rabbinische Auslegung ausgeschlossen werden.

Raschi bietet aber auch zum Thema des Gewandes Josefs noch eine Variante, die über den Midrasch hinausgeht. Auf den von ihm zur Erklärung verwendeten Ausdruck sind wir bereits bei den Übersetzungsvarianten eingegangen. Sachlich ist seine Deutung jedoch durch das Heranziehen zweier Bibelstellen begründet, die er für Parallelen hält:

„Verbrämten²⁵⁰ ein Ausdruck für ein Kleid aus feiner Wolle; wie (Esth 1,6²⁵¹) bunte Wolle; und wie (2.Sam13,18²⁵²) ein Mantel aus feiner Wolle, bei Tamar und Amnon (Sabb 10b).“²⁵³

Während in 2. Sam 13 tatsächlich von פסיים (*passim*) die Rede ist, bezieht sich das Esther-Zitat auf Polster aus Leinen (כַּרְפֵּס), einem Wort in dem lediglich die beiden letzten Konsonanten (פס) mit dem zu erklärenden Wort identisch sind. Der Hinweis auf Schab 10b bei Bamberger bezieht sich auf die Bevorzugung Josefs gegenüber seinen Brüdern:

„Ferner sagte Raba b. Maḥsija im Namen des R. Hama b. Gorja im Namen Rabhs: Nie zeichne ein Vater ein Kind vor den anderen aus; denn wegen eines Kleides im Gewicht von zwei Seláim, das Jáqob dem Joseph mehr als seinen übrigen Söhnen gab, beneideten ihn seine Brüder, und daraus entwickelte es sich, dass unsere Vorfahren nach Miçrajim hinabzogen.“

Schließlich übernimmt Raschi aus dem Midrasch auch die Auffassung, bei dem Wort פסיים handle es sich um ein Codewort für die Leiden Josefs:

schenkindern. Er verwandelte das Meer in trockenes Land, / sie konnten zu Fuß durch den Strom gehen. Darum freuen wir uns seiner. – לכו וראו מפעלות אלהים נורא עלילה על-בני אדם: הפך ים ליבשה בנהר יעברו ברגל שם נשמחה-בלו:

250. Vgl. dagegen Dessauer: „Seidenkleid“.

251. Da hingen weiße, rote und blaue Tücher, mit leinenen und scharlachroten Schnüren eingefasst, in silbernen Ringen an Marmorsäulen. Da waren Polster, golden und silbern, auf grünem, weißem, gelbem und schwarzem Marmor. – חור כרפס ותכלת אחו ברחבי-בוץ וארגמן על-גילי כסף ועמודי שש מטלות זהב וכסף על רצפת בהט-ושש ודר וסחרת

252. Und sie hatte ein Ärmelkleid an; denn solche Kleider trugen des Königs Töchter, solange sie Jungfrauen waren. – ועליה כתנת פסים כי כן תלבשן בנות-המלך הבתולות מעילים

253. Bamberger, a.a.O., S. 102; die Hinweise auf die Schriftstellen stehen nicht im hebr. Raschi-Text, wohl aber die entscheidenden Wörter.!

„Der agadische Midrasch deutet פסידם nach seinen Leiden, er wurde Potifar פ verkauft, den Socharim ד (Kaufleuten), den Jischmeelim י und den Midianim ם (Ber. rab.)“²⁵⁴

Bereits V. 11 stellt fest, dass Josefs Brüder neidisch auf ihn (וַיִּקְנְאוּ-בּוֹ) wurden; Raschi kommentiert diesen Vers nicht. Der Midrasch ist nur am zweiten Versteil interessiert: „Aber sein Vater behielt diese Worte.“²⁵⁵

„nach R. Levi nahm er eine Feder und schrieb sich auf, an welchem Tag, zu welcher Stunde und an welchem Ort es geschehen war. R. Chija der Ältere sagte: Es heißt: »sein Vater merkte sich diese Worte« und der heilige Geist spricht: Beachte die Worte, sie werden einst eintreffen. R. Levi sagte im Namen des R. Chama bar Chanina: Unser Vater Jakob dachte. da er den Lauf der Dinge beobachtete, was kann ich, wenn sein Buch untersucht wird, tun?“²⁵⁶

M.a.W. am Neid der Brüder Josefs waren diese Kommentatoren offensichtlich nicht interessiert, wohl aber an dem, wie der Stammvater Jakob auf die Träume Josefs reagierte; dies reicht vom Interesse an schreibtechnischen und kalendarrischen Fragen über die Deutung als später eintreffenden Voraussagen bis hin zu der Feststellung der Unabwendbarkeit.

Sehr viel mehr Interesse erregt im Midrasch der eigentliche Mordanschlag. Zu den einzelnen diesbezüglichen Versen heißt es:

„»Und da sie ihn von ferne sahen, sprachen sie: kommt usw.« d.i. das will sagen, kommt wir wollen die Hunde auf ihn hetzen.“²⁵⁷

Ob in der hier vorausgesetzten Zeit Hunde bereits als Hirtenhunde bekannt waren, ist fraglich. Die Vokabel für „Hund“ (כַּלֵּב *kælæb*) kommt in der Tora nur zweimal vor,²⁵⁸ Ex 11,7 und Ex 22,30. Nach Ex 11,7 gab es offensichtlich in Ägypten Hunde, denn im Zusammenhang mit der letzten ägyptischen „Plage“²⁵⁹ erfolgt die Aussage: „gegen ganz Israel soll nicht ein Hund mucken, weder gegen Mensch noch Vieh, auf dass ihr erkennt, dass der HERR einen Unterschied macht zwischen Ägypten und Israel.“

Ein ägyptischer Gott, Anubis, wird zwar nicht mit einem Hunde- aber mit einem Schakalkopf²⁶⁰ dargestellt.²⁶¹

254. Bamberger, a.a.O., S. 102

255. וַאֲבִיר שָׁמַר אֶת-הַדְּבָרִי:

256. BerR LXXXIV zu Gen 37,11, a.a.O., S. 412

257. Ebd. zu Gen 37,18, a.a.O., S. 413

258. Vgl. Abraham EVEN-SCHOSCHAN, *Konkordanzia Chadaschah, leTorah, Neviim, uKetuvim*. Verlag Qeri-at-Sefer, Jerusalem 1982, S. 543

259. Der hebr. Begriff ist נִגַע = Schlag

260. Dazu, dass beide nicht eindeutig unterschieden wurden, vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Anubis> (Stand 13. 8. 2015): „Anubis wird vorwiegend als liegender schwarzer Hund, Schakal oder als Mensch mit einem Hunde- oder Schakalkopf dargestellt.“

261. www.lichtleben-lexikon.de/Abschnitt_1_A-G/A/Agypische_Gotter/agyptische_gotter.html (Stand: 13.8.2015): „»Der, der in den Mumienbinden ist« der Gott der Toten, der Einbalsamierung und

In der Tat gibt es auch zahlreiche antike Darstellungen, die Hunde als etwas Gefährliches und Bedrohliches zeigen.²⁶² Da Othmar Keel der altorientalischen Bildsymbolik anhand der Psalmen nachgeht, stammt die überwiegende Zahl seiner Abbildungen aus Mesopotamien; zu Ps 22,21²⁶³ zeigt er jedoch eine Abbildung, auf der eindeutig ein Hund zu erkennen ist, der sich über die Kehle eines auf dem Rücken liegenden Rehs oder einer Gazelle beugt; doch wurde dieses Tier nicht durch den Hund, sondern von einem Jäger erlegt, wie ein überlanger Pfeil bzw. eine Lanze zeigt, die den Körper des erlegten Tieres durchdringt. In der Legende zu dieser Abbildung heißt es:

„Relief, H 14,4 cm, Meir (ca. 35 km südl. von Melawi), Grab des Ukh-ho-ṭep, Mittleres Reich (2052–1778a); Blackman, *The Rock Tombs of Meir II* Taf. 8; Vandier, *Manuel IV*. 1 811 Abb. 455.*²⁶⁴

Auf dem Hintergrund solcher ägyptischer Erfahrungen mit Hunden mag die Bemerkung von Ex 11,7 verständlich werden.

Ex 22,30 überliefert eine Verordnung, die darauf schließen lässt, dass man Hunden für den menschlichen Verzehr verbotenes Fleisch verfütterte: „Ihr sollt mir heilige Leute sein; darum sollt ihr kein Fleisch essen, das auf dem Felde von Tieren zerrissen ist, sondern es vor die Hunde werfen.“ Ob es sich dabei um Haus-, Hirten- oder Straßenhunde handelte, geht daraus nicht hervor. Peter Riede stellt sogar fest:

„Man mied diese häufig in Rudeln lebenden Tiere, die sich z.T. mit Hyänen und Wildhunden um die Beute stritten (Sir 13,22), und hielt sie sich durch das Werfen mit Erdbrocken oder mit Hilfe eines Stockes (vgl. 1Sm 17,43) vom Leibe. Schlimmer noch als die Bestrafung mit dem Tod war es, wenn einem Menschen in einem Drohwort angekündigt wurde, seine Leiche werde von H. fortgeschleift und geschändet werden (1Kö 14,11; 16,4; 21,23 f; 2Kö 9,10.35 f); denn in solchen Fällen war eine Bestattung nicht mehr möglich.“²⁶⁵

Diese Konnotation dürfte als Hintergrund der entsprechenden Stelle im Midrasch anzusehen sein.

Dass Josef in Gen 37,19 als „Träumer“ bezeichnet wird, ist aufgrund der voraus erzählten Träume, die man als jugendliche Allmächtsphantasien bezeichnen könnte, nicht auffällig. Man könnte diese Bemerkung also übergehen. Nicht so

der Friedhöfe. Er wird häufig als Schakal dargestellt. Seine Aufgabe beinhaltete das Wiegen des Herzens des Pharaohs beim Eintritt in die Unterwelt.

262. Vgl. Othmar KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Benziger/Neukirchener Verlag, Zürich/Neukirchen-Vly. 3. Aufl. 1984 (Lizenzausgabe: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt)

263. Errette meine Seele vom Schwert, mein Leben von den Hunden! – הַצִּילָה מִחֶרֶב וּנְפִשִׁי מִיַּד-כָּלֵב – יְחִידָתִי – Menge übersetzt: „... mein einziges Gut aus der Hunde Gewalt!“ So auch Keel, a.a.O., S. 77, Abb. 108: „Entreißte ... mein Einziges der Gewalt des Hundes!“

264. Keel, a.a.O., S. 362

265. *Große Konkordanz zur Lutherbibel*, Calwer Verlag, Stuttgart 2001, Bd I, S. 593 f.

der Midrasch; er kommentiert:

„d.i. nach den Rabbinen: es kommt der, welcher immer mit Träumen zu tun hat. R. Levi sagte: Es ist der, welcher einst zum Baalsdienst verleiten wird.“

Was haben Träume mit Baalsdienst zu tun? Wünsche kommentiert in einer Anmerkung: „Eine Anspielung auf Jerobeam und Achab, die von Joseph abstammten.“²⁶⁶ Hier wird also eine spätere Abstammungslinie, die normalen Bibellesern nicht unmittelbar bewusst ist, in Josefs Jugendzeit (er ist ja nach V. 2 erst 17 Jahre alt) zurückprojiziert. Im Talmud wird dieser Vers ebensowenig wie V. 20 reflektiert.²⁶⁷ Der Midrasch trifft dazu immerhin die bemerkenswerte Feststellung:

„Kommt, wir wollen ihn erwürgen. Das sagt ihr, sprach Gott, wir wollen sehen, ob mein Wille (Plan) oder der eurige von Bestand sein wird.“²⁶⁸

Der Midrasch empfindet also eine Konkurrenzsituation zwischen den Plänen Gottes und dem Vorhaben der Brüder Josefs. Damit wird zugleich aber der weiteren Entwicklung vorgebaut: Was ein böser, geradezu als verbrecherischer Plan der Brüder Josefs gedacht war, wurde von Gott als Mittel zur Erreichung eines größeren Ziels genutzt, wie es dann auch in Gen 50,20²⁶⁹ festgestellt wird:

„Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, um zu tun, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu erhalten ein großes Volk.“

Deshalb ist es völlig unsachgemäß, wenn sowohl die Lutherbibel als auch Menge jenen Abschnitt überschreiben, „Josefs Edelmut“. Denn nicht nur in der rabbinischen Auslegung, sondern bereits in biblischem Verständnis, geht es nicht um „Josefs Edelmut“, sondern darum, dass Gottes Plan allen menschlichen Widerständen zum Trotz sein Ziel erreicht.

Raschi sieht schon in der Auskunft dessen, bei dem sich Josef nach dem Aufenthaltsort seiner Brüder erkundigt, „Sie sind von hier aufgebrochen“ eine Aufkündigung der Gemeinsamkeit, „sie haben sich von der Bruderliebe entfernt.“²⁷⁰ Dies ist selbstverständlich ein Rückschluss aus dem Fortgang der Erzählung, der so nicht unmittelbar aus dem Vers hervorgeht. Vielmehr wird man bei unvoreingenommenem Lesen dieser Bemerkung eher an einen ganz normalen – und insofern unverdächtigen – Weidewechsel denken. Aber der gesamte Kontext lässt auch Raschis Deutung zu; denn eigentlich wäre davon auszugehen, dass der Vater wusste, wo die Söhne weideten, zu denen er Josef sandte.

Raschis Kommentar zu diesem Vers ist damit allerdings noch nicht am Ende; denn er fügt nach einer kurzen Überlegung, warum sie ausgerechnet nach Do-

266. BerR, a.a.O., S. 413

267. Vgl. Hans Maaß, Bibelstellenregister, a.a.O.

268. BerR LXXXIV, zu Gen 37,20

269. **וַאֲתָם הִשְׁבַּתָּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים הִשְׁבַּח לְטֹבָה לְמַעַן עֲשֶׂה כִּילּוּם הִזָּה לְהַחֲיִית עַם-רַב:**

270. Bamberger, a.a.O., S. 103 – Dessauer: **הִסִּיעוּ עֲצָמוֹן מִן הָאֲחֻוּהָ** – Der Midrasch, vgl. BerR LXXXIV zu Gen 37,17: „sie haben sich von den Eigenschaften Gottes losgesagt, welcher **זֶה**, dieser, heißt (im Siegesgesang Moses).“

tan gezogen seien, noch eine für seine Exegese kennzeichnende hermeneutische Bemerkung an:

„Wir wollen nach Dotan gehen, um gegen dich Vorwände aus den Gesetzen zu suchen,²⁷¹ dich damit zu töten (Sota 13b); nach dem einfachen Sinn ist es ein Ortsname; und ein Vers geht nie aus dem einfachen Sinn heraus.“²⁷²

In Sota 13b finden sich Überlegungen, warum Josef in Sichem bestattet werden sollte.²⁷³ Dort wird auch auf dies Stelle verwiesen, nicht aber in Raschis Originaltext auf Sota 13b. Raschi übernimmt zwar die traditionelle symbolische Deutung des Wortes Dotan, fügt aber, wie wir gesehen haben, sofort hinzu, dass es nach dem Pschat einfach ein Ortsname sei und die Schrift nie den natürlichen Sinn der Worte verlasse. Dies bedeutet, dass er zwar einen tieferen Sinn bestimmter Wörter gelten lässt, wenn sich dieser unmittelbar aus dem Buchstabenbestand ableiten lässt, aber trotzdem auf dessen vorrangiger Geltung besteht.

Auf V. 19 geht Raschi nicht ein, sondern entnimmt das Traummotiv dem Schluss von V. 20, „so wird man sehen, was seine Träume sind.“ Dies kommentiert er:

„R. Jizchak sagt, dieser Vers spricht, erklärt mich; der göttliche Geist sprach so;²⁷⁴ sie sagten, wir wollen ihn töten, der Vers schließt aber, wir sehen, was aus seinen Träumen wird; wir wollen sehen, wessen Wort bestehen wird, das eurige oder das meinige; denn es ist nicht möglich, dass sie sagten, was aus seinen Träumen wird; denn wenn sie ihn töteten, waren seine Träume aufgehoben (Ber. rab.).“²⁷⁵

Zwar beruft sich Raschi nach Bamberger für diese Überlegung auf den Midrasch, aber dies ist weder in Wünsches Midrasch-Ausgabe noch im biblischen Originaltext nachweisbar. Stattdessen ist der Midrasch über Rubens Einspruch („Als das Ruben hörte, wollte er ihn aus ihren Händen erretten“) verwundert:

„Wo war er denn? R. Jose sagte: Jeder von den Brüdern hatte einen Tag seinen Vater zu bedienen, an diesem Tag nun war die Reihe an Reuben. R. Nechemja dagegen sagte: Reuben dachte: Ich bin der Erstgeborene, und die üble Tat wird auf mich kommen. Nach den Rabbinen sprach Reuben: Er zählte mich mit unter meine Brüder und ich sollte ihn nicht retten? Ich dachte, ich würde in Folge meines Fehltritts verstoßen sein und er zählte mich doch unter meine Brüder, denn er sagte: Elf Sterne verneigten sich vor mir; ich sollte ihn also nicht retten? Da sprach Gott zu ihm: Du hast zuerst mit der Menschenrettung angefangen, bei deinem Leben! so sollen

271. Im hebr. Raschi-Text (Dessauer, a.a.O., S. 304 steht: לְבַקֵּשׁ לְךָ נִכְלֵי דְתוֹת שְׂמִיתוֹן בְּהֵם – Dessauer übersetzt: „Allerlei List und böse Anschläge zu ersinnen, um dich umzubringen

272. Bamberger, a.a.O., S. 103 – Dessauer, S. 304: וְלִפִּי פְּשׁוּטוֹ שֵׁם מְקוֹם הוּא, וְאִין מְקָרָא יוֹצֵא מִדִּי פְּשׁוּטוֹ

273. Weshalb gerade in Šekhem? R. Hama b. R. Hanina erwiderte: [Sie sagten:] aus Šekhem stahlen sie sie ihn und nach Šekhem wollen wir das Verlorene zurückbringen. – Die Schriftverse widersprechen ja einander, es heißt [Ex 13,19]: und Moše nahm die Gebeine Josephs mit, und es heißt [Jos 24,32]: und die Gebeine Josephs, die die Kinder Jisraél mitnahmen!?! (Goldschmidt VI, S. 52).

274. Dessauer, a.a.O., S. 304: „R. Jizchak sagte: Diese Stelle fordert zum Nachdenken auf, der göttliche Geist hat sie ausgesprochen.“ – אָמַר רַבִּי יִצְחָק מְקָרָא זֶה אוֹמֵר דְּרִשְׁנֵי: רוּחַ הַקֹּדֶשׁ אוֹמְרָת כֵּן –

275. Bamberger, a.a.O., S. 103

auch solche Anstalten (Asyle) zuerst in deinem Gebiet gegründet werden s. Deut 4,43.²⁷⁶

Diese Überlegungen zeigen, dass man von der Einheitlichkeit der Brüder Josefs her denkt; die Bibel denkt jedoch nicht unbedingt so einheitlich. Nach Gen 37,2 befindet sich Josef nur bei den Söhnen Bilhas und Silpas.²⁷⁷ Dazu gehört Ruben nicht. Er ist der älteste Sohn Leas. Ab V. 12 ist dann ohne nähere Bezeichnung von den „Brüdern“ die Rede, so dass die Frage entsteht, ob es sich ebenfalls nur um diese vier Stämme oder um alle Brüder handelt. Raschi und die Rabbinen gehen für den Mordanschlag von der Gesamtheit der Brüder aus und überlegen, wieso Ruben heimlich Josefs Rettung versucht. Es könnte jedoch auch sein, dass die biblische Erzählung nur von den Bilha- und Silpa-Söhnen ausgeht.

Jedenfalls ist für unsere Gesamthematik wichtig, dass mit dem von Raschi zitierten Ausdruck נְכִלֵי דָתוֹת an einen besonders hinterlistigen, durchtriebenen Anschlag gedacht ist; denn נָכַל bedeutet „Arglist“ und דָתוֹת „Gesetzesbestimmungen“; m.a.W. sie wollen einen Anschlag auf sein Leben ausführen, ohne dabei gegen das Gesetz (Gottes) zu verstoßen.

Damit liefern sie ein besonders drastisches Beispiel für eine „Gemeinschaft des Bösen.“

c. Ein Gleichnis Jesu (Die „bösen“ Weingärtner)

Mit dieser Parabel, die von allen Synoptikern überliefert wird, eröffnet Mk ein Kapitel, in dem es um einige grundsätzliche Fragen geht, die offensichtlich zwischen der frühen Christenheit und ihren jüdischen Zeitgenossen umstritten waren, so etwa die Frage nach der Steuerzahlung, nach der Auferstehung, nach dem höchsten Gebot und nach dem Auftreten des Messias.

Die Messiasfrage und die Auferstehung der Toten werden im Talmud, Traktat Sanhedrin XI, ausführlich diskutiert – sowohl unter den jüdischen Gelehrten als auch mit Nichtjuden, angeblich sogar römischen Kaisern, woraus man erkennen kann, wie aktuell diese Fragen offensichtlich waren.

Was die Steuerfrage anbelangt, ist eine Notiz des Flavius Josephus aufschlussreich, die etwas über die Entstehung der „Räuberbanden“ mitteilt, die dann während des Aufstands gegen die Römer (66-70) Zeloten genannt werden:

„Das Gebiet des Archelaos wurde in eine Provinz umgewandelt, und als Prokurator wurde Coponius, ein Mann aus römischem Ritterstand, entsandt, er empfing vom Kaiser obrigkeitliche Gewalt einschließlich des Rechts, die Todesstrafe zu verhängen. Während seiner Amtszeit verleitete ein Mann aus Galiläa mit Namen Judas

276. BerR LXXXIV zu Gen 34,21, a.a.O., S. 413.

Dtn 4,43: Bezer auf der Hochebene für die Rubeniter und Ramot in Gilead für die Gaditer und Golan in Baschan für die Manassiter. – אֶת-בְּצֹר בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ הַמִּישֹׁר לְרֵאוּבֵנִי וְאֶת-רָאִמֹת בְּגִלְעָד לְגַדִּי וְאֶת-גִּלּוֹן בְּבֶשֶׁן לְמִנְשֵׁי:

277. Bilhas Söhne: Dan, Naftali. Silpas Söhne: Gad, Ascher.

die Einwohner der soeben genannten Provinz zum Abfall, indem er es für einen Frevel erklärte, wenn sie bei der Steuerzahlung für die Römer bleiben und nach Gott irgendwelche sterblichen Gebieter auf sich nehmen würden. Es war aber dieser Mann Wanderredner einer eigenen Sekte, der den anderen Juden in nichts glich.²⁷⁸

Auf diesem geschichtlichen Hintergrund ist nicht verwunderlich, dass die Frage nach der Berechtigung römischer Steuerforderungen, aber auch diese das Kapitel einleitende Parabel in der christlichen Tradition als Auseinandersetzung Jesu mit jüdischen Zeitgenossen und deren Hierarchie gelesen wurde.

Die synoptische Überlieferung ist im Wesentlichen übereinstimmend.

Mt 21	Mk 12	Lk 20
<p>³³Hört ein anderes Gleichnis: Es war ein Hausherr, der pflanzte einen Weinberg und zog einen Zaun darum und grub eine Kelter darin und baute einen Turm und verpachtete ihn an Weingärtner und ging außer Landes.³⁴ Als nun die Zeit der Früchte herbeikam, sandte er seine Knechte zu den Weingärtnern, damit sie seine Früchte holten.³⁵ Da nahmen die Weingärtner seine Knechte: den einen schlugen sie, den zweiten töteten sie, den dritten steinigten sie.³⁶ Abermals sandte er andere Knechte, mehr als das erste Mal; und sie taten mit ihnen dasselbe.</p> <p>³⁷ Zuletzt aber sandte er seinen Sohn zu ihnen und sagte sich: Sie werden sich vor meinem Sohn scheuen.</p> <p>³⁸ Als aber die Weingärtner den Sohn sahen, sprachen sie zueinander: Das ist der Erbe; kommt, lasst uns ihn töten und sein Erbgut an uns bringen!³⁹ Und sie nahmen ihn und stießen ihn zum Weinberg hinaus und töteten ihn.</p>	<p>¹ Und er fing an, zu ihnen in Gleichnissen zu reden: Ein Mensch pflanzte einen Weinberg und zog einen Zaun darum und grub eine Kelter und baute einen Turm und verpachtete ihn an Weingärtner und ging außer Landes.² Und er sandte, als die Zeit kam, einen Knecht zu den Weingärtnern, damit er von den Weingärtnern seinen Anteil an den Früchten des Weinbergs hole.³ Sie nahmen ihn aber, schlugen ihn und schickten ihn mit leeren Händen fort.⁴ Abermals sandte er zu ihnen einen andern Knecht; dem schlugen sie auf den Kopf und schmähten ihn.⁵ Und er sandte noch einen andern, den töteten sie; und viele andere: die einen schlugen sie, die andern töteten sie.</p> <p>⁶ Da hatte er noch einen, seinen geliebten Sohn; den sandte er als Letzten auch zu ihnen und sagte sich: Sie werden sich vor meinem Sohn scheuen.</p> <p>⁷ Sie aber, die Weingärtner, sprachen untereinander: Dies ist der Erbe; kommt, lasst uns ihn töten, so wird das Erbe unser sein.⁸ Und sie nahmen ihn und töteten ihn und warfen ihn hinaus vor den Weinberg.</p>	<p>⁹ Er fing aber an, dem Volk dies Gleichnis zu sagen: Ein Mensch pflanzte einen Weinberg und verpachtete ihn an Weingärtner und ging außer Landes für eine lange Zeit.¹⁰ Und als die Zeit kam, sandte er einen Knecht zu den Weingärtnern, damit sie ihm seinen Anteil gäben an der Frucht des Weinbergs. Aber die Weingärtner schlugen ihn und schickten ihn mit leeren Händen fort.¹¹ Und er sandte noch einen zweiten Knecht; sie aber schlugen den auch und verhöhnten ihn und schickten ihn mit leeren Händen fort.¹² Und er sandte noch einen dritten; sie aber schlugen auch den blutig und stießen ihn hinaus.</p> <p>¹³ Da sprach der Herr des Weinbergs: Was soll ich tun? Ich will meinen lieben Sohn senden; vor dem werden sie sich doch scheuen.</p> <p>¹⁴ Als aber die Weingärtner den Sohn sahen, dachten sie bei sich selbst und sprachen: Das ist der Erbe; lasst uns ihn töten, damit das Erbe unser sei!¹⁵ Und sie stießen ihn hinaus vor den Weinberg und töteten ihn.</p>

278. Josephus, De bello Judaico II,117 f. (8,1)

<p>⁴⁰ Wenn nun der Herr des Weinbergs kommen wird, was wird er mit diesen Weingärtnern tun?</p> <p>⁴¹ Sie antworteten ihm: Er wird den Bösen ein böses Ende bereiten und seinen Weinberg andern Weingärtnern verpachten, die ihm die Früchte zur rechten Zeit geben.⁴² Jesus sprach zu ihnen: Habt ihr nie gelesen in der Schrift (Psalm 118,22-23): »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden. Vom Herrn ist das geschehen und ist ein Wunder vor unsern Augen«?⁴³ Darum sage ich euch: Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volk gegeben werden, das seine Früchte bringt. [⁴⁴ Und wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen; auf wen aber er fällt, den wird er zermalmen.]²⁷⁹</p> <p>⁴⁵ Und als die Hohenpriester und Pharisäer seine Gleichnisse hörten, erkannten sie, dass er von ihnen redete.</p> <p>⁴⁶ Und sie trachteten danach, ihn zu ergreifen; aber sie fürchteten sich vor dem Volk, denn es hielt ihn für einen Propheten.</p>	<p>⁹ Was wird nun der Herr des Weinbergs tun?</p> <p>¹⁰ Habt ihr denn nicht dieses Schriftwort gelesen (Psalm 118,22-23) »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden. ¹¹ Vom Herrn ist das geschehen und ist ein Wunder vor unsern Augen«?</p> <p>¹² Und sie trachteten danach, ihn zu ergreifen, und fürchteten sich doch vor dem Volk; denn sie verstanden, dass er auf sie hin dies Gleichnis gesagt hatte. Und sie ließen ihn und gingen davon.</p>	<p>Was wird nun der Herr des Weinbergs mit ihnen tun?</p> <p>¹⁶ Er wird kommen und diese Weingärtner umbringen und seinen Weinberg andern geben. Als sie das hörten, sprachen sie: Nur das nicht!</p> <p>¹⁷ Er aber sah sie an und sprach: Was bedeutet dann das, was geschrieben steht (Psalm 118,22): »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden«?</p> <p>¹⁸ Wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen; auf wen er aber fällt, den wird er zermalmen.</p> <p>¹⁹ Und die Schriftgelehrten und Hohenpriester trachteten danach, Hand an ihn zu legen noch in derselben Stunde, und fürchteten sich doch vor dem Volk; denn sie hatten verstanden, dass er auf sie hin dies Gleichnis gesagt hatte.</p>
---	---	--

Weitgehend erinnert diese Parabel an das sog. Weinberglied, das in Jes 5 überliefert ist.²⁸⁰ Allerdings besteht ein gravierender Unterschied: Während bei Jesaja der Weinberg die Erwartungen nicht erfüllte und die Mühe des Weinbergbesitzers nicht lohnte,²⁸¹ bringt der Weinberg in Jesu Parabel wohl den erwarteten Ertrag, aber die Pächter weigern sich, ihn abzuliefern.

Die geringfügigen Unterschiede der Synoptiker voneinander lassen sich kurz zusammenfassen.

1. In der eigentlichen Parabel straffen sowohl Mt als auch Lk auf unterschiedliche Weise. Dabei wird etwa an der Erwähnung des Turms bei Mt deutlich, dass er die traditionelle lokale Tradition der Anlage eines Weinbergs kennt,

279. Dieses Zitat aus Jes 8,14 f. Ist zwar in guten alten Handschriften, z.B. Sinaiticus (4.Jh., \aleph), Vaticanus (4.Jh., B), Ephraëmi (5. Jh., C) enthalten, nicht aber im Cantabrigensis (5. Jh., D); auch Eusebius kennt dieses Zitat nicht in diesem Zusammenhang. Es könnte daher sein, dass es aus Lukas eingeflossen ist.

280. Z.B. „Und er grub ihn um und entsteinte ihn und pflanzte darin edle Reben. Er baute auch einen Turm darin und grub eine Kelter und wartete darauf, dass er gute Trauben brächte“

281. „aber er brachte schlechte.“

- während diese dem mehr griechisch-mediterran orientierten Lk nicht geläufig zu sein scheint, weshalb er den Turm aus der Mk-Vorlage weglässt.²⁸²
2. Wenn der Weinbergbesitzer bei Lk im Unterschied zu Mk und Mt „für lange Zeit“ außer Landes geht, schlägt sich darin wohl schon die Erfahrung der Parusieverzögerung nieder.
 3. Mt strafft die Mk-Vorlage bezüglich der Behandlung der Boten des Weinbergbesitzers. Lk baut dagegen die schon bei Mk vorhandene Steigerung der Misshandlung der Boten hinsichtlich der Grausamkeit der Winzer noch weiter aus. Vielleicht stehen dahinter Erfahrungen im hellenistischen Raum.
 4. Die Sendung des erbberechtigten Sohnes wird bei Lk gegenüber Mk und Mt besonders hervorgehoben, indem sie durch eine Überlegung des Besitzers eingeleitet wird, die aber auf einer völligen Fehleinschätzung dieser aufsässigen Pächter beruht.²⁸³

Die gravierenden Unterschiede beginnen mit der Frage, was mit diesen Weinbergverwaltern geschehen soll. Auch hierin ergibt sich aufgrund der anderen Exposition gegenüber Jesajas Weinberglied eine veränderte Fragestellung. Während es dort um die Frage geht, was mit dem Weinberg geschehen soll, wird hier die Frage aufgeworfen, was mit den Winzern geschehen sollte.

Das Auslegungsproblem beginnt bereits mit der Übersetzung des Verbs ἀπολέσει (*apolései*). Anscheinend sind sich alle Bibelübersetzer bis hin zur neuesten Auflage der Zürcher Bibel²⁸⁴ und der Bibel in gerechter Sprache²⁸⁵ darin einig, dass dieses Wort „umbringen“ oder „töten“ bedeutet, obwohl in den vorangehenden Versen für das verbrecherische Tun der Weinbergarbeiter Ableitungen von ἀποκτείνωι verwendet werden.²⁸⁶ Allerdings übersetzte Ernst Lohmeyer mit „verderben“,²⁸⁷ Dieter Lührmann mit „vernichten“.²⁸⁸ Beides entspricht dem eigentlichen Sinn des Wortes und ist hinsichtlich der Vorstellung, worin diese Bestrafung besteht, offener.

Darüber hinaus bleibt bei Lührmann die Frage offen, wer diese Antwort gibt. Bei Jesaja heißt es eindeutig „Ich sage euch, Leute, das tue ich jetzt“ (V. 5). Bei Jesa-

282. Vgl. dazu auch die Unterschiede im Gleichnis vom Hausbau Mt 7,24-27 // Lk 6,47-49, wo nach Mt auf felsigen Untergrund gebaut wird, während der kluge Hausbauer nach Lk einen tiefen Graben für das Fundament des Hauses aushebt.

283. Zu sozialgeschichtlichen Hintergründen dieser Parabel vgl. meinen Aufsatz, „Auf den Dörfern unter kleinen Leuten“ (BPA 93/1), Beispiele zur sozialgeschichtlichen Exegese.

284. ZÜRCHER BIBEL 2007, Theologischer Verlag, Zürich 2007

285. *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloher Verlagshaus, 2. Aufl., Gütersloh 2006 (Übers. Ev. Frauenhilfe in Westfalen e.V. Landesverband)

286. ἀπέκτεινον; ἀποκτένοντες

287. Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK I/2), 13. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, S. 244; er bezieht diesen Ausdruck auf das „eschatologische Gericht“ (S. 246, Anm. 3)

288. Dieter LÜHRMANN, *Das Markusevangelium*, HNT 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, S. 196

ja sagt also der Weinbergbesitzer an, was er zu tun beabsichtigt. So eindeutig ist die Ausdrucksweise bei Mk nicht. Man könnte sich daher auch folgende szenische Gliederung des überlieferten Textes vorstellen:

[Jesus:] Was wird nun der Besitzer des Weinbergs tun?

[Hörer:] Er wird selbst kommen, die Pächter töten und den Weinberg anderen anvertrauen.

[Jesus:] Ihr kennt ja wohl die Stelle in den Heiligen Schriften ...

Eine solche dialogische Aufgliederung ist ohne die geringste Änderung am Wortbestand möglich und sollte deshalb auch in Erwägung gezogen werden, zumal Jesus mit der Frage, „Habt ihr denn nicht dieses Schriftwort gelesen“, das Wechselgespräch fortsetzt. Mt hat diesen Gesprächsgang offensichtlich auch in diesem Sinn verstanden; denn bei ihm heißt es: „Sie antworteten ihm: Er wird den Bösen ein böses Ende bereiten und seinen Weinberg andern Weingärtnern verpachten, die ihm die Früchte zur rechten Zeit geben.“ (V. 41).²⁸⁹

Lührmann zieht zwar diese Möglichkeit nicht ausdrücklich in Erwägung, aber mit der Formulierung, „das wissen die Angeredeten“, deutet er bewusst oder unbewusst an, dass diese Antwort grundsätzlich auch von Gesprächspartnern gegeben werden konnte.

Lukas übernimmt diese Passage fast wörtlich,²⁹⁰ fügt aber ein geradezu verräterisches Sätzchen hinzu: Als sie das hörten, sprachen sie: Nur das nicht!“²⁹¹ Sie beziehen also diese Aussage auf sich. Damit wird sie automatisch als Aussage Jesu verstanden, deren Erfüllung die Hörer beschwörend abwehren.

Man sieht, wie durch kleine, scheinbar belanglose Änderungen der Sinn in eine ganz bestimmte Richtung festgelegt wird. Aus einem (denkbaren) Wechselgespräch wird eine eindeutige Gerichtsansage. Auch das Schriftzitat wird bei Lk eingeleitet: „Er aber sah sie an und sprach“. Damit ist bereits an dieser Stelle eindeutig, dass Jesus sie meinte, nicht erst – wie Mk am Ende dieser Perikope: „denn sie verstanden, dass er auf sie hin dies Gleichnis gesagt hatte“. Diesen Satz übernimmt zwar Lk, aber er wirkt bei ihm deplatziert, denn dies wurde ja bereits vorher deutlich ausgesprochen.

Lk lässt bei dem Zitat aus Ps 118,22 den 23. Vers aus, den Mt von Mk übernimmt. Lk fügt statt dessen dem Zitat aus Ps 118 eines aus Jes 8 an.²⁹² Damit verlagert er den Sinn des Zitats. Während es bei Mk und Mt symbolisch auf Jesu Auferstehung verweisen soll,²⁹³ wird es in Lk 20,17 in Verbindung mit Jes 8,14 f.

289. Auf den Inhalt wird später eingegangen

290. Das folgernde οὖν ist in einigen Handschriften auch bei Mk bezeugt; durch die Hinzufügung von τούτους bei den Winzern in der Strafankündigung wird die Aussage auf eine konkrete Personengruppe bezogen.

291. ἀκούσαντες δὲ εἶπαν· μὴ γένοιτο.

292. Zu Überlieferung dieses Zitats bei Mt siehe oben in der synoptischen Darstellung der Texte!

293. So auch in einer Heilungsgeschichte, Apg. 4,10 f.: „so sei euch und dem ganzen Volk Israel kund-

zu einem Drohwort; denn dort wird von Gott selbst, „dem HERRN Zebaoth“, denen, die an Gottes wirksamem Handeln zweifeln, gesagt:

„¹⁴ Er wird ein Fallstrick sein und ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses für die beiden Häuser Israel, ein Fallstrick und eine Schlinge für die Bürger Jerusalems, ¹⁵ dass viele von ihnen sich daran stoßen, fallen, zerschmettern, verstrickt und gefangen werden.“

Während bei Mk über die Zuhörenden gesagt wird, „Und sie trachteten danach, ihn zu ergreifen,“ benennen Mt und Lk diejenigen, die ihn gefangen nehmen wollen, näher; Mt nennt „die Hohenpriester und Pharisäer“, Lk „die Schriftgelehrten und Hohenpriester“. Auch die Art des Vorgehens wird mit unterschiedlichen Ausdrücken bezeichnet, Mt 21,46: κρατῆσαι, was soviel wie „ergreifen“ bedeutet, während man mit Lk 20,19, „ἐπιβαλεῖν ἐπ’ αὐτὸν τὰς χεῖρας“ auch eine Tötungsabsicht angedeutet sehen kann.

Es kann davon ausgegangen werden, dass diese Erzählung in allen drei synoptischen Fassungen eine Allegorie auf das Verhalten Israels gegenüber dem von Gott gesandten Jesus darstellt, also kein Gleichnis, das nur eine Analogie zweier Sachverhalte bietet wie etwa das Gleichnis vom Sämann (Mk 4), das einfach beschreibt, was – bei den damaligen Ackerbaumethoden – mit dem Saatgut geschieht und feststellt, so geschieht es auch mit der Gottesherrschaft und der Botschaft von ihr. Da wird niemand beschuldigt, sondern Fragen beantwortet, die das Wirken Jesu aufwirft. Bei den „bösen Weinbauern“ wird jedoch menschliches, geradezu verbrecherisches Verhalten erzählt, das Lohmeyer mit Recht beurteilt:

„Das Gleichnis von den Winzern schildert nicht wie andere ein Stück bäuerlichen Lebens, das den Hörern aus eigener Erfahrung vertraut und verständlich ist. Nicht nur seine Grundlagen, sondern auch fast alle Einzelzüge sind unwahrscheinlich“²⁹⁴

Eine ähnliche Erzählung, jedoch ohne solche allegorische Transparenz, ist im koptischen Thomasevangelium überliefert, das im Dezember 1945 zusammen mit anderen frühchristlichen Texten im Nilsand bei Nag Hammadi gefunden wurde.

„⁶⁵ Er sprach: Ein gütiger Mann besaß einen Weinberg. Er gab ihn Bauern, damit sie ihn bearbeiteten und er seine Frucht bekomme von ihnen. Er sandte seinen Knecht, damit die Bauern ihm die Frucht des Weinbergs gäben. Sie ergriffen seinen Knecht, sie schlugen ihn; beinahe hätten sie ihn getötet. Der Knecht kam; er sagte es seinem Herrn. Sein Herr sagte: Vielleicht [haben sie ihn nicht] erkannt? Er sandte einen anderen Knecht. Die Bauern schlugen den anderen. Da sandte der Herr seinen Sohn; er sagte: Vielleicht werden sie sich scheuen vor ihm, meinem Sohn! Jene Bau-

getan: Im Namen Jesu Christi von Nazareth, den ihr gekreuzigt habt, den Gott von den Toten auf-erweckt hat; durch ihn steht dieser hier gesund vor euch. ¹¹ Das ist der Stein, von euch Bauleuten verworfen, der zum Eckstein geworden ist.“

294. Lohmeyer, a.a.O., S. 247

ern, da sie wussten, dass er der Erbe des Weinbergs sei, ergriffen sie ihn, erschlugen ihn. Wer Ohren hat, möge hören.

⁶⁶ Jesus sprach: Belehrt mich über diesen Stein, den die Bauleute verworfen haben! Er ist der Eckstein.“²⁹⁵

Das Verhältnis dieser Passage aus dem koptischen Thomasevangelium zu der synoptischen Parabel wird in der neutestamentlichen Wissenschaft erörtert; Dieter Lührmann schreibt dazu:

„Fraglich ist jedoch, ob dieses Gleichnis zurückzuführen ist auf eine Urfassung, die noch frei war von allegorischen Zügen. ThEv 65 bietet zwar eine Version ohne Anspielungen auf Jes 5,1 ff; die Verbindung mit dem unmittelbar folgenden Spruch ThEv 66 setzt aber doch die Deutung des Gleichnisses von Ps 118,22 f her voraus. So ist diese Fassung als Reduktion der Fassung bei Mk bzw. der von Mk aufgenommenen Überlieferung oder der von Mk abhängigen Weiterüberlieferung in Mt oder Lk zu sehen.“²⁹⁶

Die Entscheidung in dieser Frage wird davon abhängen, ob diese Erzählung ohne diese Bezüge als echtes Gleichnis verstehbar ist.

Ein Kriterium könnte die abschließende Aufforderung sein: „Wer Ohren hat, möge hören.“ Hier wird keine Deutung mitgeliefert, sondern die Hörerschaft aufgefordert, sich selbst ein Urteil zu bilden und die damit in bildhafter Verschlüsselung entlarvte Wirklichkeit zu entdecken.

Diese Aufforderung begegnet mehrfach in der synoptischen Tradition, vor allem im synoptischen Gleichniskapitel Mk 4 und Parallelen. Dabei fällt auf, wie unterschiedlich diese Aufforderung in den einzelnen Evangelien formuliert ist: Mk überliefert durchweg die Wendung: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“ (ὁς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούέτω). Lk schließt sich in 8,8 an.²⁹⁷ Mt 13,9.43 verkürzt und formuliert ὁ ἔχων ὦτα ἀκούέτω. Es handelt sich dabei aber nicht einfach um eine Verkürzung, sondern darum, dass Mt die markinische Fassung als Semitismus erkannte, der einen Infinitiv zur Verstärkung des verbum finitum benutzt, also in diesem Fall übersetzt werden müsste „aufmerksam“ oder „gut zuhören“. Dabei ist vorausgesetzt, dass alle Ohren haben und deshalb aufmerken könnten. Dies kommt auch in der anklagenden Wendung (Mk 4,12// Mt 13,13) zum Ausdruck: „damit sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen“ (ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνῶσιν) oder Mk 8,18 „Habt Augen und seht nicht, und habt Ohren

295. Kurt ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1964, S. 525

296. Lührmann, a.a.O., S. 199 f.

297. Zu Mk 4,23 bietet Lk keine Parallele, Mk 7,16 ist nur im Codex Alexandrinus (5.Jh., A), Cantabrigensis (5. Jh., D) und späteren Codices überliefert, hingegen fehlt der Vers u.a. im Sinaiticus (4. Jh., \aleph) und Vaticanus (4. Jh., B) und ist auch ohne Parallele bei den anderen Synoptikern. Er wird deshalb als nicht ursprünglich zum Mk-Text gehörend bewertet.

und hört nicht“ (καὶ ὧτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε). Hier verwendet auch Mk nur das einfache Verb „hören“ ohne verstärkenden Infinitiv. Gleiches trifft auch bei den Sendschreiben an die sieben Gemeinden in der Offenbarung Johannis zu.

Diese Aufforderung ist also urchristlich breit belegt, so dass man auch bei dem koptischen ThEv 65 davon ausgehen kann, dass es ursprünglich zum Abschluss dieser Parabel gehört. Damit erhebt sich jedoch die Frage, was die Zuhörer heraushören sollten. Man wird eine Antwort vom Kontext im ThEv her zu geben versuchen müssen.

Dieses koptische Evangelium, das nur Wortüberlieferung enthält, keine erzählenden Passagen, tradiert neben vielen Parallelen zu unseren kanonischen Evangelien eine Menge geradezu esoterischer Aussprüche. Insgesamt geht man jedoch nicht fehl, wenn man als Grundhaltung dieser Wortüberlieferung annimmt, dass es dabei um die Scheidung der „wahren“ Gläubigen von der „ungläubigen Welt“ geht. Von dieser generellen Absicht her muss auch diese Parabel von den Bauern, die die Abgabe des Ertrags verweigern, verstehen müssen. Sie will auf die Zeitgenossen bezogen werden, die Jesu Botschaft Jesu ablehnen und damit, bildlich gesprochen, die Abgabe der „Frucht des Weinbergs“ verweigern. Dass am Ende der „Erbe des Weinbergs“ erschlagen wird (lat. „morti-tradiderunt eum“, ihn zum Tod auslieferten), kann rückblickend auf den Tod Jesu formuliert sein, ist aber auch als geradezu unausweichliche Konsequenz vorausblickend denkbar. Entscheidender ist jedoch die Tatsache, dass hier nicht dezidiert das jüdische Volk oder irgendwelche religiösen Instanzen verantwortlich gemacht werden, denen der „Weinberg abgenommen und anderen übergeben“ wird, es sind vielmehr die Hörer – auch nicht nur die Zeitgenossen Jesu; denn das „Wer Ohren hat, möge hören“, öffnet diese Erzählung auf alle jeweiligen Hörer hin.

Wichtig ist wohl auch die Tatsache, dass das Wort von dem „Stein, den die Bauleute verworfen haben“ und der zum „Eckstein“ wurde, als gesondertes, wenn auch unmittelbar angefügtes Wort überliefert wird, also nicht als ausdrückliches Deutewort der Parabel wie bei den Synoptikern.

Für unseren Fragezusammenhang kommt es dabei darauf an, dass es auch hier um eine gemeinsame Unrechtshandlung geht, auch wenn sie nicht ausdrücklich als „böse“ bezeichnet werden. Dieses Prädikat, dem die Erzählung ihren Titel verdankt, findet sich nur im MtEv: „Er wird den Bösen ein böses Ende bereiten“ (20,41: κακοῦς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς)

3. *Das verdeckte und versteckte Böse*

Goethe geht in dem als Titel gewählten Faust-Zitat davon aus, dass es unerkannte Verführung zum Bösen gibt. Diese Überzeugung lässt sich in der Realität an vielen unterschiedlichen Erfahrungen festmachen. Dabei lassen sich durchaus unterschiedliche Formen unterscheiden.

3.1 Das strukturell Böse

Der Schweizer Sozialethiker Arthur Rich scheint der Entdecker dieses Sachverhalts zu sein. So schreibt Hans-Balz Peter über sein sozialethisches Konzept, das er auf „die intensive Auseinandersetzung Arthur Richs mit der Theologie Zwinglis [...] insbesondere mit dessen Unterscheidung zwischen der »göttlichen Gerechtigkeit« und der »menschlichen Gerechtigkeit«“²⁹⁸ zurückführt:

„nicht nur in den persönlichen Beziehungen kann »Böses« stecken, sich manifestieren und immer wieder aufkeimen. Sondern Böses manifestiert sich insbesondere auch geschichtlich in Strukturen und Institutionen (z.B. in Strukturen der Ungerechtigkeit wie der Apartheid-Politik in Südafrika) und Institutionen (z.B. in bestimmten Gestalten der Institution »Vorgesetzter« in einem Betrieb). Strukturell Böses findet sich freilich nicht nur in der Industrie, Wirtschaft oder Politik, sondern möglicherweise auch in der Institution »Ordinariat« und/oder des Fakultätsrats an einer theologischen Fakultät oder in der Institution »Pfarramt« bzw. in der Rolle »Pfarrperson« und in der Institution »Kirchengemeinderat« im Bereich Organisation. Wie Organisationen und Institutionen Anlass, Ort und Ergebnis verantwortlichen Gestaltens sein können sind sie gleichzeitig von »strukturell Bösem« bedroht.“²⁹⁹

Der Verfasser macht hierzu die aufschlussreiche Anmerkung:

„Mit dem Bösen als unausrottbarem Phänomen in unserem »Teil« des individuellen wie der sozialen Lebens befasste sich A. Rich immer wieder. Zum ersten Mal wird es sozialethisch zum Thema in: A. Rich, Personal und strukturell Böses in der menschlichen Existenz: *Theol. Z.* 24/1968, 320-337; vgl. auch ders., Sachzwänge und strukturell Böses in der Wirtschaft. Analyse und Konsequenzen: *ZEE* 26/1982, 62-82, sowie die entsprechenden Ausführungen in der Wirtschaftsethik (I), 230.“³⁰⁰

Es scheint kein Zufall, dass Richs erster Aufsatz, in dem diese Begrifflichkeit vorkommt, ausgerechnet aus dem Jahr 1968 stammt, in dem auch die Studentenunruhen die Aufmerksamkeit auf solche Phänomene gerichtet hatten. In dem genannten Aufsatz von 1982 über „Sachzwänge und strukturell Böses in der Wirtschaft“ gibt Rich in Anm. 1 an, wie er zu diesem Begriff kam:

„Der Begriff des »strukturell Bösen« stammt m.W. von *Paul Tillich* (so z.B. in: *Der Protestantismus*, Stuttgart 1950, S. 21).“

Paul Tillich, der 1933 in die USA emigrierte, war überhaupt in den Fünfzigerjahren einer wichtigsten Theologen, weil es ihm gelang, für im Grunde alte theologische Fragen neue Zugänge und entsprechende Begrifflichkeiten zu finden.

Rich differenziert die Begrifflichkeit allerdings, indem er sie durch entsprechende Fragen ab- bzw. eingrenzt:

298. Hans-Balz PETER, Arthur Rich (1910-1982); in: Wolfgang LIENEMANN/Frank MATHWIG (Hrsg.), *Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert*. Der Beitrag theologischer Denker. Theologischer Verlag, Zürich 2005, S. 159

299. Ebd., S. 159 f.

300. Ebd., Anm. 27

Vier Fragen sind es, mit denen sich die nachfolgenden, in ihrem normativen Kern theologisch geleiteten Erwägungen befassen wollen: 1. Was heißt »strukturell« Böses im Verhältnis zu seinem »personalen« Modus? 2. Ist strukturell Böses mit Sachzwängen in eins zu setzen oder gibt es Gründe, zwischen beidem zu unterscheiden? 3. Wie wirkt sich strukturell Böses konkret im Wirtschaftsleben aus? und 4. Welches sind die sozialetischen Konsequenzen, die sich für die christliche Existenz aus dem Faktum des strukturell Bösen in der Wirtschaft ergeben?“³⁰¹

Wir wollen diesen Gedankengang allerdings nicht weiter verfolgen; es genügt, dass wir uns dieses Phänomen grundsätzlich bewusst gemacht haben.

3.2 Sachzwänge und Dilemmageschichten

Zur der ethischen Urteilsbildung wurden seit den Neunzigerjahren des 20. Jh. im Schulunterricht und der Erwachsenenbildung gerne Dilemmageschichten eingesetzt. Sie geben etwas zu denken, weil sie keine Lösung anbieten, sondern Situationen darstellen, in denen eine Entscheidung zwischen richtig und falsch, gut und böse schwer fällt. Dabei ist allerdings nicht jeder „Gewissenskonflikt“ ein Dilemma.

So bietet offensichtlich ein katholischer Religionslehrer im Internet³⁰² unter der Überschrift „DILEMMA-GESCHICHTEN / GEWISSENSKONFLIKTE“ 8 Beispiele an, zu denen die Schülerinnen und Schüler auf folgende Fragen eingehen sollen:

- *Wie würdest du in diesen Fällen reagieren?*
- *Welche Gefühle, Gründe, Werthaltungen, Gesetze oder Normen veranlassen dich so zu handeln?*
- *Überlege dir eventuelle Handlungsalternativen mit Pro-Contra-Argumenten.*

Schon die Überschrift des Arbeitsblattes zeigt, dass hier keine klare Unterscheidung zwischen einer normalen Gewissensentscheidung und einem echten Dilemma getroffen wird. Entsprechend sind dann auch die einzelnen Beispiele gestaltet, etwa:

Eine Frau ist todkrank, sie braucht dringend ein sehr teures Medikament, das die Krankenkasse nicht bezahlt. Die finanzielle Situation der Familie lässt nicht zu, das Medikament aus eigener Tasche zu finanzieren. Der Ehemann bricht in seiner Verzweiflung nachts in eine Apotheke ein und stiehlt das Medikament. Wie beurteilst du dieses Vorgehen, sollte der Mann, wenn er erwischt wird, bestraft werden?

Bei einem anonymen AIDS-Test im Gesundheitsamt erfährst du, dass du HIV-positiv bist. Würdest du deinen Freunden/Freundinnen davon erzählen? Wird sich dein Sexualverhalten ändern?

Du hast wesentlich mehr als 0,5 Promille Alkohol im Blut. Bei der Nachhausefahrt von der Disko beschädigst du beim Ausparken ein anderes Auto. Du hast deinen Führerschein noch auf Probe, niemand hat den Unfall gesehen. Wie wirst du reagieren?

301. Zeitschrift für Evangelische Ethik 1982, S. 62

302. www.zum.de/Faecher/kR/BW/wagner/dilemma1.htm (Stand: 15.8.15)

Hier handelt es sich ausschließlich um ethische Gewissensentscheidungen unterschiedlichen Schwierigkeitsgrades, die beurteilt werden sollen, aber nicht um Dilemmata; denn der Betroffene hat z.T. bereits gehandelt, in jedem Fall steht die richtige Antwort eigentlich fest, die Frage ist nur, ob man die nötige innere Stärke besitzt, auch tatsächlich danach zu handeln.

Eine Projektgruppe beschreibt grundsätzlich zutreffend:

„Dilemmageschichten beschreiben Situationen, die Jugendliche selbst erleben, und Personen, in die sie sich leicht hineinversetzen können. Dadurch entsteht persönliche Betroffenheit. [...] Mit Hilfe von Dilemmageschichten wird versucht, eine Diskussion über ethisch- moralische Fragen in Gang zu bringen.“³⁰³

Allerdings wird auch hier auf die begriffliche Definition eines echten Dilemmas verzichtet. Als Erfinder der Dilemmageschichten in der moralischen Erziehung gilt Lawrence Kohlberg. „Kohlbergs Dilemmata handeln alle von zwei sich widersprechenden, also nicht zu vereinbarenden moralischen Normen.“³⁰⁴ Es geht also um einen Normenkonflikt, nicht um die Entscheidung zwischen Vor- und Nachteil, nützlich oder schädlich.

Kohlbergs Paradebeispiel war das sogenannte

„Heinz-Dilemma

Eine Frau, die an einer besonderen Krebsart erkrankt war, lag im Sterben. Es gab eine Medizin, von der die Ärzte glaubten, sie könne die Frau retten. Es handelte sich um eine besondere Form von Radium, die ein Apotheker in der gleichen Stadt erst kürzlich entdeckt hatte. Die Herstellung war teuer, doch der Apotheker verlangte zehnmal mehr dafür, als ihn die Produktion gekostet hatte. Er hatte 2000 Dollar für das Radium bezahlt und verlangte 20000 Dollar für eine kleine Dosis des Medikaments.

Heinz, der Ehemann der kranken Frau, suchte alle seine Bekannten auf, um sich das Geld auszuleihen, und er bemühte sich auch um eine Unterstützung durch die Behörden. Doch er bekam nur 10000 Dollar zusammen, also die Hälfte des verlangten Preises. Er erzählte dem Apotheker, daß seine Frau im Sterben lag, und bat, ihm die Medizin billiger zu verkaufen bzw. ihn den Rest später bezahlen zu lassen. Doch der Apotheker sagte: »Nein, ich habe das Mittel entdeckt, und ich will damit viel Geld verdienen.«

Heinz hat nun alle legalen Möglichkeiten erschöpft; er ist ganz verzweifelt und überlegt, ob er in die Apotheke einbrechen und das Medikament für seine Frau stehlen soll.³⁰⁵

Das Dilemma besteht in der Aporie, das Leben dieser Frau nicht zu retten, weil das Medikament, das durch einen geschäftstüchtigen, auf seinen Vorteil bedachten Apothekers entdeckt wurde und nur von ihm vertrieben wird, zu teuer ist,

303. www.lehrerweb.at/materials/sek/rel/dilemmageschichte.pdf (Stand: 15.8.15)

304. https://de.wikipedia.org/wiki/Kohlbergs_Theorie_der_Moralentwicklung (Stand: 15.8.15)

305. bildungsserver.berlin-brandenburg.de/fileadmin/bbb/.../kohlberg1.pdf(Stand: 15.8.15)

oder – nachdem alle legalen Wege (einschließlich einer Verhandlung mit dem Apotheker) erschöpft sind, das Medikament durch einen Einbruchsdiebstahl zu beschaffen.³⁰⁶ Es geht dabei nicht um die strafrechtliche Beurteilung, sondern um die moralische, und die Frage lautet: Gibt es Situationen, in denen man gegen Normen verstoßen darf oder gar muss? Konkret: Muss dieser Heinz seine Frau sterben lassen, weil er keinen Einbruch begehen darf, oder erlaubt die außergewöhnliche Situation ein außergewöhnliches Verhalten?

Allerdings scheint die Situation nur ausweglos, weil zwei Prinzipien miteinander streiten; denn in Wirklichkeit hat Heinz die Möglichkeit, sich so oder so zu entscheiden – und faktisch muss er dies auch tun; denn auch scheinbar tatenlos die Dinge auf sich zukommen zu lassen, ist eine Entscheidung – im konkreten Fall für den Tod der Frau. Es gibt also Situationen, in denen uns bewusst oder unbewusst unweigerlich Entscheidungen abverlangt werden. Mehr noch: Situationen, in denen wir gezwungen sind, etwas Falsches zu tun, weil auch die Alternative etwas Falsches wäre.

Damit dürfen wir allerdings unser Gewissen nicht beruhigen; denn häufig sind solche Situationen gar nicht so alternativlos, wie es scheint, sondern uns bestimmen lediglich uneingestandene Prioritäten. Jesus schildert eine solche Situation:

„Lk 16¹ Er sprach aber auch zu den Jüngern: Es war ein reicher Mann, der hatte einen Verwalter; der wurde bei ihm beschuldigt, er verschleudere ihm seinen Besitz.

² Und er ließ ihn rufen und sprach zu ihm: Was höre ich da von dir? Gib Rechenschaft über deine Verwaltung; denn du kannst hinfort nicht Verwalter sein.

³ Der Verwalter sprach bei sich selbst: Was soll ich tun? Mein Herr nimmt mir das Amt; graben kann ich nicht, auch schäme ich mich zu betteln. ⁴ Ich weiß, was ich tun will, damit sie mich in ihre Häuser aufnehmen, wenn ich von dem Amt abgesetzt werde. ⁵ Und er rief zu sich die Schuldner seines Herrn, einen jeden für sich, und fragte den ersten: Wie viel bist du meinem Herrn schuldig? ⁶ Er sprach: Hundert Eimer Öl. Und er sprach zu ihm: Nimm deinen Schuldschein, setz dich hin und schreib flugs fünfzig. ⁷ Danach fragte er den zweiten: Du aber, wie viel bist du schuldig? Er sprach: Hundert Sack Weizen. Und er sprach zu ihm: Nimm deinen Schuldschein und schreib achtzig.

⁸ Und der Herr lobte den ungetreuen Verwalter, weil er klug gehandelt hatte; denn die Kinder dieser Welt sind unter ihresgleichen klüger als die Kinder des Lichts. ⁹ Und ich sage euch: Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit, wenn er zu Ende geht, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten.“

Eine unmoralische Geschichte; denn scheinbar wird ein offensichtlicher Betrug gutgeheißen, der Betrüger sogar gelobt. Scheinbar! Denn gelobt wird nicht der Betrug, sondern das systemgerechte Verhalten des Betrügers: „denn die Kinder

306. Darin unterscheidet sich das echte Dilemma von dem o.g. ähnlichen Beispiel aus der Schulklasse, das eine verkürzte Fassung des „Heinz-Dilemmas“ ist, dadurch aber kein echtes Dilemma mehr!

dieser Welt sind unter ihresgleichen klüger als die Kinder des Lichts.“ Jesus geht also davon aus, dass es in dieser Welt Lug und Trug gibt – und entsprechende Verhaltensweisen; aber die Logik der Parabel ist, von den „Kindern des Lichts“, den Anwärtern auf das Leben der kommenden Welt, ein dieser Existenzweise entsprechendes Verhalten zu erwarten – nicht sich den Betrüger zum Vorbild zu nehmen.

Man könnte diese Parabel zwei Kategorien zuordnen. Einerseits ist sie ein treffendes Beispiel für „strukturell Böses“: so geht es in dieser Welt eben zu: jeder achtet auf seinen Vorteil – egal mit welchen Mitteln; nur so kommt man vorwärts und durchs Leben. Andererseits ist sie auch ein Beispiel für nur scheinbare Sachzwänge. Denn dieser Verwalter weiß ja, dass es zu seinem Verhalten Alternativen gäbe, die ihm allerdings unangenehm sind: arbeiten oder betteln. Er gibt sich und anderen lediglich einen Sachzwang vor. Es ist also eine entlarvende Erzählung; der betrügerische Verwalter befindet sich keineswegs in einer verhängnisvollen Zwangslage; denn erstens hat sich der verschwenderische³⁰⁷ Verwalter selbst in diese Lage gebracht, und zweitens schließt er Alternativen, die er selbst kennt und auch nennt, von vornherein aus. Diese Erzählung zwingt uns also, unsere so oft behaupteten „Sachzwänge“ selbstkritisch zu hinterfragen, ob sie tatsächlich so zwanghaft und „alternativlos“ sind, wie wir gerne behaupten, oder ob sie nur alternativlos erscheinen, weil wir die möglichen Alternativen von vornherein ausschließen.

Dies hat auch die „Gesellschaft für deutsche Sprache“ erkannt, indem sie den Begriff „alternativlos“ 2010 zum „Unwort des Jahres“ erklärte.³⁰⁸ Dieses Wort wurde offensichtlich „ab 2009 von Angela Merkel und anderen Mitgliedern der Bundesregierung“³⁰⁹ ins Spiel gebracht.³¹⁰ Streng genommen hätte eine korrekte Formulierung lauten müssen, „alternativlos, wenn wir ... nicht wollen“; und selbst dann wäre die angebliche „Alternativlosigkeit“ kritisch zu hinterfragen gewesen.

Mit solchen kategorischen Ausschlüssen wird das Ausgeschlossene als unzumutbar, indiskutabel, geradezu als schlecht und „böse“ bezeichnet, obwohl dies nicht zwangsläufig so ist. Es gilt also, jeweils genau zu überlegen, ob tatsächlich ein Dilemma vorliegt, und angesichts dessen verantwortlich zu handeln.

307. διασκοπίζων bedeutet „ausstreuen, zerstreuen“ und daher auch „verschleudern“

308. <http://www.unwortdesjahres.net/index.php?id=35> (Stand: 16.8.15)

309. <https://de.wikipedia.org/wiki/Alternativlos> (Stand 16.8.15)

310. So titelte etwa der „Stern“ am 7. Juli 2010: „Schäuble verteidigt Schuldenabbau als alternativlos“ (<http://www.stern.de/politik/deutschland/bundeshaushalt-2011-schaeuble-verteidigt-schuldenabbau-als-alternativlos-3535992.html> – Stand: 16.8.2015) und DIE WELT berichtete am 28.11.2010 über den damaligen Wirtschaftsminister Brüderle: „Die Rettungspakete für die verschuldeten Staaten bezeichnete Brüderle als alternativlos.“ <http://www.welt.de/wirtschaft/article11263014/Bruederle-sieht-keine-Inflationsgefahr-fuer-den-Euro.html> (Stand: 16.8.15)

3.3 Verlockungen

Kehren wir nochmals zur Schlange im Paradies zurück. Ihre Charakterisierung im Bibeltext und in den rabbinischen Auslegungen haben wir bereits ausführlich besprochen; offen blieb dabei ihr methodisches Vorgehen. Es ist nicht unmittelbar dem Text zu entnehmen, sondern wird aus dem Eindruck abgeleitet, den der verbotene Baum auf die Frau macht. Der Bibeltext wählt eine offene Formulierung, die mehrere Deutungen ermöglicht:

„Gen 3⁶ Und die Frau sah, dass von dem Baum gut zu essen wäre und dass er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte.“³¹¹

Der Midrasch kommentiert diese Aussagen über den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen und leitet daraus die Erklärung der Situation ab, in der sich die Frau befand:

„Nach R. Jose bar Simra werden drei Eigenschaften von dem Baum ausgesagt, nämlich: er ist gut zum Essen, schön für die Augen und vermehrt die Weisheit und alle drei sind in einem Vers enthalten. Das Weib sah, dass er gut war, weil es heißt טוב, er war eine Lust für die Augen, weil es heißt: יפה לעינים; und dass er lieblich zu betrachten, weil er die Weisheit vermehrte vergl. Ps 89,1.“³¹²

Wieso diese Psalmüberschrift nach Meinung des R. Jose die Aussage dieses Verses erklären könnte, wird nicht ausgeführt. Eine Verwandtschaft besteht lediglich hinsichtlich des Vorkommens der Wortwurzel שָׁכִיל ([hif.] *sekhil*).

Raschi zieht diese Parallele nicht; sondern er folgert aus der Feststellung, dass die Frau „sah“: „sie billigte die Worte der Schlange, sie gefielen ihr, und sie glaubte ihr.“³¹³ „Dass der Baum gut sei um wie Gott zu werden.“³¹⁴

Eigenartigerweise geht weder der Midrasch noch Raschi näher darauf ein, dass der Bibeltext unmittelbar angibt, in welcher Hinsicht der Baum „gut“ war. Die Lesezeichen im hebr. Text (Teamim) zeigen an, dass „Baum zu essen“ zusammengehören. Der Baum gilt also nicht in jeder Hinsicht, sondern nur hinsichtlich des Essens als „gut“. Dieser Sachverhalt wird in diesen Auslegungen offensichtlich nicht berücksichtigt. Statt dessen fährt Raschi fort:

„Und dass er eine Lust für die Augen, wie die Schlange zu ihr gesprochen, eure Augen werden aufgehen. Und lieblich zu betrachten (zu erkennen), wie sie zu ihr gesprochen hatte, Gut und Böse zu erkennen.“³¹⁵

Raschi geht also nach seinem Auslegungsprinzip, sich eng an den natürlichen Wortsinn zu halten, Wort für Wort dem Text entlang und schließt daraus, was

311. וַתִּרְאֵהָ אִשָּׁה כְּטוֹב הָעֵץ לְמֵאֲכָל וְכִי תֵאָוֶה–הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל וְתִקַּח מִפְרִיָו וּתְלַאכֵל וּתְתֵן גַּם–לְאִשָּׁה עִמָּהּ וְיִלְאָכֵל:

312. BerR XIX zu Gen 3,2.6

313. Bamberger, a.a.O., S. 9 – Dessauer, S. 24: רָאָתָה דְּבְרֵיָו שֶׁל נִחַשׁ וְהִנּוּ לָהּ וְהֶאֱמִינָתוּ:

314. Bamberger, ebd. – Dessauer, ebd.: לְהִיּוֹת כְּאֱלֹהִים – Damit wird der Bibeltext um eine Zweckangabe ergänzt!

315. Bamberger, ebd.

den Baum bzw. seine Frucht begehrenswert machte. Dass es sich um eine verlockende Täuschung handelte, wird nicht ausdrücklich festgestellt, sondern ist allenfalls aus dem Fortgang zu erschließen, wird aber auch in der Auslegung von V. 7 nicht ausdrücklich reflektiert:

„›Da gingen ihnen die Augen auf‹, der Vers spricht von der Erkenntnis und nicht vom wirklichen Sehen, der Schluss des Verses beweist dies. ›Sie erkannten‹, dass sie nackt waren, (Ber.rab.) auch der Blinde weiß es, wenn er nackt ist; was bedeutet also, sie erkannten dass sie nackt waren? *Eine* Pflicht hatten sie in ihrem Besitz gehabt, und sie hatten sich derselben entkleidet.“³¹⁶

Die Nacktheit wird also nicht körperlich real, sondern im übertragenen Sinn verstanden. Auch der Midrasch hatte der Aussage, die Frau habe von der Frucht genommen und ihrem Mann gegeben, allerlei allegorische und mysteriöse Deutungen angefügt, die aber für unsere Fragestellung ohne Bedeutung sind. Im Talmud wird auf diesen Vers nicht eingegangen.

Zu der Aussage in V. 7, dass ihre Augen aufgetan wurden, werden im Midrasch verschiedene angesehene Autoritäten der tannaitischen Zeit zitiert:

„R. Judan im Namen des R. Jochanan ben Saccai und R. Berachja im Namen der R. Akiba [trugen] ein Gleichnis vor. Ein Städter ging vor dem Laden eines Glasers vorbei, wo ein ganzes Behältnis mit Bechern und Drahtarbeit stand. Er ließ einen Stock darauf fallen und zerbrach alles. Da sprach der Inhaber zu ihm: Ich weiß wohl, dass ich von dir nichts bekommen kann, ich will dir aber zeigen, wieviele Kostbarkeiten zugrunde gegangen sind. Ebenso zeigt Gott den ersten Menschen, wieviele Geschlechter sie zugrunde gerichtet hätten.“³¹⁷

Zum Thema Nacktheit kommentiert der Midrasch sinngemäß ähnlich wie später Raschi:

„Selbst von dem einen Gebot, welches sie besaßen, entblößten sie sich.“³¹⁸

Für die Rabbinen ging es also bei dieser biblischen Erzählung um die Frage, ob der Mensch in der Lage ist, wenigstens ein Gebot zu befolgen. Ihre Antwort lautet: nicht einmal dazu ist er in der Lage. Der frühere britische Oberrabbiner J.H. Hertz erklärt dazu:

„Sie hatten ihre Unschuld verwirkt. Raschi interpretiert »nackt« in metaphorischer Weise, entblößt von allem Gefühl der Dankbarkeit und des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Willen. *Einer* Vorschrift hatten sie gehorchen sollen, und selbst diese erwies sich für diese als zu viel!“³¹⁹

Der Gesichtspunkt der Verlockung durch die Schlange zu falschem Verhalten

316. Ebd., S. 9 f. – Dessauer, a.a.O., S. 24: לענין החכמה דבר הפתוב, ולא לענין ראייה ממש וסוף המקרא: מוכיח: וידעו כי עירמם הם: אף הסומא יודע כשהוא ערום? מצוה אחת הייתה בידם ונתערטלו הימנה

317. BerR XIX zu Gen 3,7, a.a.O., S. 84

318. Ebd.

319. Joseph Herman HERTZ, *Pentateuch und Haftarothe*. Mit Kommentar, Nachdruck, Verlag Morascha, Zürich 1984, Bd 1; S. 17

scheint dagegen ein typisch christlicher, vielleicht sogar moderner Gedanke zu sein. So übersetzt die Lutherbibel 84 „dass er eine Lust für die Augen wäre und verlockend“. Die letzte Lutherübersetzung aus seiner Feder hatte noch statt „verlockend“ die Wiedergabe: „lieblich anzusehen“.³²⁰ Auch die katholische Einheitsübersetzung versteht diesen Vers entsprechend: „dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte“. Im hebr. Text steht **דמנן** (*w^enæchmad*); dabei handelt es sich um ein pt. nif. und bedeutet „begehrenswert“.³²¹ Jüdische Übersetzer bevorzugen „lieblich“;³²² auch die Vulgata übersetzt *delectabile*. Noch die Lutherübersetzung 1912 sprach von einem „lustigen“ Baum.³²³ Schon die erwähnte letzte Fassung aus Luthers Hand benutzte bereits diesen Ausdruck – wenn auch in damaliger Schreibweise: „das ein lüstiger Bawm were / weil er klug mechte“.³²⁴

Der sprachliche Unterschied zwischen „begehrenswert“ und „verlockend“ besteht im Subjekt des Tuns. Bei dem Begriff „begehrenswert“ ist der Mensch derjenige, der begehrt. Bei „verlockend“ liegt der Ton dagegen auf der Sache oder dem Gegenstand, von dem die Initiative, die Verlockung, ausgeht. Die Verantwortung wird dabei zumindest teilweise abgeschoben.

4. Der verantwortliche Mensch

Das Motiv der Verantwortung begegnet uns bereits auf den ersten Seiten der Bibel, auch wenn der Ausdruck selbst dort nicht vorkommt. Auffälligerweise überschreiben viele deutsche Bibelausgaben das 3. Kapitel des ersten Mosebuchs: „Der Sündenfall“ (Luther 84), „Der Sündenfall und seine Folgen“ (Menge), „Der Sündenfall und dessen Folgen“ (Revidierte Elberfelder); etwas zurückhaltender die katholische Einheitsübersetzung: „Der Fall des Menschen“, am neutralsten die Gute Nachricht: „Die Menschen müssen den Garten Eden verlassen“.

Warum sind diese verschiedenen Überschriften so aufschlussreich? Sie verraten etwas über das jeweilige Verständnis der Übersetzer bzw. Herausgeber; denn der Originaltext hat weder eine Überschrift, noch kommt in diesem Kapitel das Wort „Sünde“ vor. Gedruckte jüdische Bibelausgaben teilen die fünf Bücher Mose nach den Wochenabschnitten des jährlichen Lese-Zyklus ein. Dabei bil-

320. [Hrsg.] Hans VOLZ, D. Martin LUTHER, *Die gantze Heilige Schrift*, Deudsch 1545 / Auffß new zuge-
richt; Verlag Rogner & Bernhard, München 1972, S. 29

321. So übersetzt auch Menge. Der Begriff kommt in dieser Form nur hier und Gen 2,9 vor und wird in
der Lutherbibel dort ebenfalls mit „verlockend“ übersetzt.

322. Vgl. [Übers.] Leopold ZUNZ, *Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift* nach dem masoreti-
schen Text, zweisprachige Neuausgabe, Sinai Verlag, Tel-Aviv 1997, S. 9; [Übers.] J. WOHLGEMUTH/
J. BLEICHRODE, *Pentateuch* und *Haftaroth* [Übers.] L. H. LÖWENSTEIN/S. BAMBERGER, (Nachdruck) Victor
Goldschmidt Verlag, Basel 1997, S.5

323. DIE BIBEL ODER DIE GANZE HEILIGE SCHRIFT des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Über-
setzung D. Martin Luthers. Nach dem 1912 vom Kirchengausschuß genehmigten Text. Privilegierte
Württembergischen Bibelanstalt, Stuttgart, S. 7

324. Volz, a.a.O., S. 29

den die Kapitel 1,1 bis 6,8 den Abschnitt „Bereschit“ („am Anfang“), weil so das erste Wort der Bibel lautet, mit Gen 6,9 beginnt der Abschnitt „Noah“; dieser Name ist zwar nicht das erste Wort dieses Abschnitts, er beginnt nämlich: „Dies ist die Geschichte von Noahs Geschlecht.“ Aber Noah ist die Zentralfigur des ersten Satzes. Die jüdischen Überschriften der einzelnen Abschnitte haben zwar etwas mit dem Inhalt zu tun, sind aber keine kurze, oft wertende Zusammenfassung wie häufig in christlichen Bibelausgaben.

Auch wenn in Gen 3 der Begriff „Sünde“ nicht vorkommt, so schließt dieses Kapitel dennoch mit einer Rechenschaft der Hauptakteure; sie werden zur Verantwortung gezogen, d.h. sie müssen auf die Fragen Gottes Antwort geben.

Als erstes muss der Mann die Frage beantworten: „Wo bist du?“ (V. 9)

Diese Frage scheint überflüssig zu sein; denn sollte Gott dies nicht wissen, auch ohne zu fragen? Die jüdischen Auslegungen machen sich darüber Gedanken. Raschi sieht darin jedoch nicht einfach ein erzählerisches Stilmittel, sondern er kommentiert:

„Er kannte seinen Aufenthalt und wollte nur mit ihm ein Gespräch beginnen, dass er nicht bestürzt sei, zu antworten, wenn er ihm plötzlich seine Strafe verkündete. Ebenso sagte Er zu Kain, wo ist dein Bruder Hebel, ebenso zu Bileam, wer sind diese Männer bei dir, um mit ihnen ein Gespräch zu beginnen“.³²⁵

Dies klingt ziemlich rationalistisch, auf jeden Fall psychologisch. Der Midrasch führt seine Auslegung dieser Frage Gottes inhaltlich etwas weiter aus:

„Wie bist du geworden (wie hast du dich verändert)? Gestern warst du nach meinem Sinn und jetzt bist du nach dem Sinn der Schlange; gestern fülltest du die ganze Welt von einem Ende bis zum andern und jetzt befindest du dich zwischen den Bäumen! R. Abuhu erklärte im Namen des R. Chanina Hos 6,7 auf diese Weise: Sie sind wie der erste Mensch. So wie ich den ersten Menschen in den Garten führte (s. und er setzte ihn in den Garten), Befehle gab (s. und Gott der Ewige befahl dem Menschen), und er übertrat sie (s. von den Bäumen, von denen ich dir gebot, nicht davon zu essen, hast du gegessen) und bestrafte ihn durch Fortschickung (s. und er schickte ihn aus dem Gan Eden) und stimmte Klage über ihn an: Echa, ach wie! (s. und Gott der Ewige rief den Menschen und sprach: wo bist du,³²⁶ so habe auch ich (spricht der Prophet), seine Kinder in das Land Israel gebracht s. Jer 2,7,³²⁷ ihnen Gebote gegeben, sie übertraten sie aber s. Dan 9,11,³²⁸ und ich bestrafte sie durch

325. Bamberger, a.a.O., S. 10. – Dessauer, a.a.O., S. 25f.: [ב"ר]: ידע הָיָה הָכֵן לְהַשִּׁיב אִם יַעֲנֶשְׂהוּ פִּתְאוּם [ב"ר] וְכֵן בְּקִינ אָמַר לוֹ אִי הֵבֵר אַחֲיֶיךָ

326. Anm. Wünsche, BerR S. 86: „Der Midrasch nimmt אֵיכָה [ajjækka] wo, im Sinne von איכה [echa] Klage.“

327. Jer 2⁷ Und ich brachte euch in ein fruchtbares Land, dass ihr äßet seine Früchte und Güter. Aber als ihr hineinkamt, machtet ihr mein Land unrein und mein Eigentum mir zum Gräuel – וְאַבִּיָא אֶתְכֶם אֶל-אֶרֶץ הַכְּרָמַל לְאֹכַל פְּרִיָהּ וְטוֹבָהּ וְתָבֵאוּ וְתִטְמְאוּ אֶת-אֶרְצִי וְנִחַלְתִּי שְׂמַתְם לְתוֹעֵבָה:

328. Dan 9¹¹ sondern ganz Israel übertrat dein Gesetz, und sie wichen ab und gehorchten deiner Stimme nicht. Darum trifft uns auch der Fluch, den er geschworen hat und der geschrieben steht

Fortschicken s. Jer 15,1,³²⁹ und Vertreibung s. Hos 9,15³³⁰ und stimmte über sie Klage an s. Thren 1,1.^{331//332}

Uns interessiert an dieser Auslegung im Zusammenhang unserer Fragestellung nicht die Vorstellung von der Erschaffung eines Urmenschen, der die ganze Erde ausfüllte, sondern die Parallele, die zwischen der Paradiesgeschichte und Israel in einer geradezu 1:1-Übertragung gesehen wird. Der Geschehensablauf wird in einer Kette von Ereignissen dargestellt. Vor allem aber wird durch den Ersatz von אֵיכָה (*ajjækka*) durch אֵיכָה (*echa*) die ursprüngliche Frage (wo?) in eine Klage (ach!) umgewandelt. Entsprechend wird V. 10 übergangen und spielt erst bei der Reflexion über V. 11 eine Rolle.

Damit wird die Frage nach Rechenschaft und Verantwortung³³³ zwar nicht ausdrücklich gestellt. Diese scheint aber nach dem weiteren Geschehensablauf als selbstverständlich vorausgesetzt zu sein; denn die Kette der Fragen an Adam, die Frau und die Schlange zeigt, dass diese jeweils für ihren Anteil an dem Geschehensablauf zur Verantwortung gezogen werden, d.h. sie müssen Antwort geben und erhalten auch entsprechend ihrer Antwort ihre jeweilige Strafe.

Die einleitende Frage zu diesem Abschnitt des Midrasch „Wie bist du geworden (wie hast du dich verändert)? Gestern warst du nach meinem Sinn und jetzt bist du nach dem Sinn der Schlange“, zeigt, dass der Midrasch weniger an der Frage nach der Verantwortung als nach dem Sein des Menschen interessiert ist: er ist nicht mehr der, den Gott geschaffen hat, sondern der, der sich der Schlange angepasst hat, selbst עָרוּם (*árum*), listig, bzw. verschlagen geworden.

Dies zeigt sich an den Antworten. Er ist nicht bereit, Verantwortung zu übernehmen, sondern diese auf andere abzuschieben, auf die Frau, indirekt aber sogar auf Gott selbst; denn er bezeichnet diese ausdrücklich als die „Frau, die du mir

-
- im Gesetz des Mose, des Knechtes Gottes, weil wir an ihm gesündigt haben. – וְכָל-יִשְׂרָאֵל עָבְרוּ אֶת-תּוֹרַתְךָ וְסוּר לְבַלְתִּי שְׂמוּעַ בְּקִלְךָ וְתַתֵּךְ עָלֵינוּ הָאֱלֹהִים וְהַשְׁשִׁבְעָה אֲשֶׁר כְּתוּבָה בְּתוֹרַת מֹשֶׁה עֶבֶד-הָאֱלֹהִים כִּי חָטְאוּנוּ לָךְ:
329. Jer 15¹ Und der HERR sprach zu mir: Und wenn auch Mose und Samuel vor mir stünden, so habe ich doch kein Herz für dies Volk. Treibe sie weg von mir, und lass sie weggehen! – וַיֹּאמֶר יְהוָה: אֲלֵי אִם-יַעֲמַד מֹשֶׁה וְשָׁמוּאֵל לְפָנַי אִין נַפְשִׁי אֶל-הָעָם הַזֶּה שְׁלַח מַעַל-פָּנָי וַיִּצְאוּ:
330. Hos 9¹⁵ All ihre Bosheit geschieht zu Gilgal; dort werde ich ihnen Feind. So will ich sie um ihres bösen Tuns willen aus meinem Hause stoßen und ihnen keine Liebe mehr erweisen; denn alle ihre Oberen sind abtrünnig. – כָּל-רָעַתְם בְּגִלְגָל כִּי-שָׁם שְׁנֵאתִים עַל רַע מַעֲלֵייהֶם מִבֵּיתִי אֶגְרָשֶׁם לֹא אוֹסֵף: אֶהְבֶּתֶם כָּל-שְׂרֵיהֶם סוֹרְרִים:
331. Kl 1¹ Wie liegt die Stadt so verlassen, die voll Volks war! Sie ist wie eine Witwe, die Fürstin unter den Völkern, und die eine Königin in den Ländern war, muss nun dienen. – אֵיכָה יִשְׁבָּה בְּדָד הָעִיר – רַבָּתִי עִם הָיְתָה כְּאֶלְמָנָה רַבָּתִי בְּגִלִּים שְׂרָתִי בְּמַדִּינֹת הָיְתָה לְמַס:
332. BerR XIX zu Gen 3,9, a.a.O., S. 85 f.
333. Es ist sicher kein Zufall, dass Lt. Grimmschem Wörterbuch das Verb noch bis ins 18. Jh. gleichbedeutend war mit „beantworten“ und das Subst. „Verantwortung“ nicht vor der 2. Hälfte des 15. Jh. nachweisbar ist. (vgl. <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV00370#XGV00370> – Stand: 17.8.15) – Das Adjektiv „verantwortlich“ ist im Mittelhochdeutschen nicht nachgewiesen; die ältesten Belege stammen aus dem 19. Jh! (ebd.)

zugewandt hast“.³³⁴ Auch diese schiebt die Verantwortung von sich weg auf die Schlange, die sich als letztes Glied in der Kette nicht mehr wehren kann. Aber mit der einleitenden Frage erklärt der Midrasch alle zu „Schlangemenschen“.

Der Midrasch wertet dies auch ausdrücklich so, indem er einen Kontrast zu Hiob sieht und zieht.

„Das steht auch Hi 9,35.³³⁵ Hiob sprach nämlich: Ich bin nicht so wie jener, welcher sagte: das Weib, das du mir gegeben; er folgte den Worten seines Weibes, ich folge den Worten meines Weibes nicht. Nach R. Abba bar Kahana war Dina Hiobs Weib s. Hi 2,10,³³⁶ wo es nicht heißt אַקְבַּל, sondern נִקְבַּל d.i. wir haben Angenehmes im Guten, aber nicht Angenehmes in den Strafen empfangen.³³⁷ „In alledem sündigte Hiob nicht mit den Lippen“ d.i. mit seinen Lippen sündigte er nicht, wohl aber in seinem Herzen. [...] Nach R. Simeon ben Lakisch wurde Adam nicht eher aus dem Gan Eden gestoßen, als bis er Gott gelästert hatte s. Jes 5,4³³⁸.“³³⁹

Raschi geht nicht auf das Problem der Schuldverschiebung ein, sondern sieht in dem Ausdruck „die du mir zur Seite gegeben“ einen Akt der Undankbarkeit, „damit verleugnete er die ihm erwiesene Wohltat.“³⁴⁰ Er spannt mit dieser Aussage den Bogen zur Erschaffung der Frau, weil es für den Mann zuvor nicht gut war, allein zu sein.

Raschi weiß, dass der Traktat Avoda Zara ebenfalls auf diese Stelle eingeht. Dort heißt es im Rahmen von Erörterungen über die Bundestreue des Volkes Israel:

„Die Rabbanan lehrten [Dtn 5,26]: *Möchte dies nur immer ihre Gesinnung bleiben.* Moše sprach zu den Jisraéliten: Ihr Undankbaren,³⁴¹ Nachkommen von Undankbaren. Als der Heilige, gepriesen sei er, zu Jisraél gesagt hatte: *möchte dies nur immer ihre Gesinnung bleiben*, so sollten sie sagen: mache du es doch. Undankbare, denn es heißt [Num 21,5]:³⁴² *die elende Nahrung widert uns an*; Söhne von Undankbaren,

334. הַאֲשֶׁשָׁה אֲשֶׁר נִתְּתָה עִמָּדִי

335. ... denn ich bin mir keiner Schuld bewusst. – כִּי לֹא-כֵן אֲנֹכִי עִמָּדִי: – Der hebr. Text lautet eigentlich wörtlich: „so etwas ist nicht bei mir.“ Damit wird das עִמָּדִי von Gen 3,12 aufgegriffen. Man könnte fast mit moderner Begrifflichkeit von seinem „Schatten“ sprechen!

336. Er aber sprach zu ihr: Du redest, wie die törichten Frauen reden. Haben wir Gutes empfangen von Gott und sollten das Böse nicht auch annehmen? In diesem allen versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen. – וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ כְּדַבֵּר אַחַת הַנְּבִלּוֹת תְּדַבְּרִי גַם אֶת-הַטּוֹב נִקְבַּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת-הָרָע – לֹא נִקְבַּל בְּכֹל-זֹאת לֹא-חָטָא אִיּוֹב בְּשִׁפְתָיו: לֹא נִקְבַּל בְּכֹל-זֹאת לֹא-חָטָא אִיּוֹב בְּשִׁפְתָיו:

337. R. Abba versteht offensichtlich diesen zweiten Teil der Aussage Hiobs nicht als Frage, sondern als (an)klagende Aussage.

338. Was sollte man noch mehr tun an meinem Weinberg, das ich nicht getan habe an ihm? Warum hat er denn schlechte Trauben gebracht, während ich darauf wartete, dass er gute brächte? – מֵה-לַעֲשׂוֹת עוֹד לְכַרְמִי וְלֹא עָשִׂיתִי בְּלוֹ מִדּוּעַ קִוִּיתִי לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים וַיַּעַשׂ בְּאֲשֵׁים: – Der Midrasch versteht den schlechten Ertrag im übertragenen Sinn als Gotteslästerung.

339. BerR XIX zu Gen 3,12, a.a.O., S. 86 f.

340. Bamberger, a.a.O., S.10 – Dessauer, a.a.O., S. 26: כָּאֵן כָּפַר בְּטוֹבָה [ע"ז ה']

341. Der Begriff כְּפוּיִי kommt von dem Verb כָּפַה und bedeutet eigentlich „zwingen“ oder „beschwich-tigen“ – also: Gezwungene

342. Warum hast du uns aus Ägypten geführt, dass wir sterben in der Wüste? Denn es ist kein Brot noch Wasser hier und uns ekelt vor dieser mageren Speise. – לָמָּה הֵעֲלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם לָמוֹת בַּמִּדְבָּר – כִּי אֵין לָחֶם וְאֵין מַיִם וְנִפְשָׁנוּ קָצָה בְּלֶחֶם הַקֶּלֶקֶל:

denn es heißt [Gen 3,12]: *die Frau, die du mir beigesellt hast, gab mir von dem Baum zu essen und ich aß*. Und auch unser Meister Moše deutete es³⁴³ den Jisraéliten erst nach vierzig Jahren an, denn es heißt [Dtn 29,4]: *und ich führte euch vierzig Jahre in der Wüste*, und es heißt [v. 3]: *und Gott gab euch kein Verständnis &c.* Raba sagte: Hieraus ist zu entnehmen, dass der Mensch seinen Lehrer erst nach vierzig Jahren richtig versteht.³⁴⁴

Hier wird nicht mehr nach der Verantwortlichkeit des Menschen gefragt; sondern das Interesse richtet sich auf die Unzufriedenheit des Menschen mit Gottes Gaben. Dabei wird das Murren des Volkes in der Wüste mit der Beschuldigung der Frau, „die du mit beigesellt hast“, verglichen; denn Gott wird für das Ungute verantwortlich gemacht. Warum sich das Volk in Num 21 immer noch in der Wüste und nicht im verheißenen Land befindet, wird im Erzählzusammenhang mit der Weigerung erklärt, in das Land zu ziehen, in dem es nicht nur fruchtbare Bäume und Sträucher gibt, Wein, Feigen, Granatäpfel, Oliven und Datteln, sowie Getreide: Weizen und Gerste – sondern auch Gefahren, z.B. „Riesen“. Die Folgen einer selbstverschuldeten und im Grunde selbstgewählten Lebensweise werden Gott angelastet. Eigene Verantwortung wird ausgeblendet.

5. Schlussbemerkungen

Wir haben ein weites Feld abgeschritten. Ausgehend von üblichen christlichen Deutungen der Schlange im Paradies als sinnbildliche Verkörperung des Teufels und der Interpretation des Satans im Hiobbuch als Versucher haben wir die verschiedensten Formen der Erfahrung mit dem Bösen und deren Benennung in unterschiedlichen biblischen Schriften und Zeitverhältnissen sowie die Deutungen einschlägiger Texte und Begriffe in rabbinischer und frühmittelalterlicher Auslegungstradition kennengelernt.

So unterschiedlich die Vorstellungen im Einzelnen auch sind und waren, sie zeigen alle übereinstimmend, dass Menschen zu allen Zeiten Erfahrungen mit dem Bösen machten und sich damit auseinandersetzen mussten. Die Antworten fielen ganz unterschiedlich aus. Teils wurden die Ursachen im Menschen selbst gesehen – etwa bei der jüdischen Vorstellung vom „bösen Trieb –, teils außerhalb des Menschen – vor allem, wo vom Teufel als Verführer und Versucher die Rede ist. Dementsprechend wird auch die Verantwortlichkeit des Menschen z.T. unterschiedlich bewertet. Am neutralsten sind dabei ausgerechnet die Texte, die in der christlichen Tradition am häufigsten als biblische Belege herangezogen

343. Goldschmidt IX, S. 447, Anm. 137: „Dass die Jisraéliten den oben angeführten Wunsch äußern sollten.“

344. AZ 5a/b – תנו רבנן [דברים ה, כה] מי יתן והיה לבבם זה להם אמר להן משה לישראל כפויי טובה בני כפויי טובה בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל מי יתן והיה לבבם זה להם היה להם לומר תן אתה כפויי טובה דכתיב [במדבר כא, ה] ונפשנו קצה בלחם הקלוקל בני כפויי טובה דכתיב [בראשית ג, יב] האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל אף משה רבינו לא רמזה להן לישראל אלא לאחר ארבעים שנה שנאמר [דברים כט, ד] ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה וכתוב [דברים כט, ג] ולא נתן ה' לכם לב וגו' אמר רבה ש"מ לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין

werden: die Paradiesgeschichte und die Anfangskapitel des Hiobbuches.

Die Schlange im Paradies ist keineswegs die Verführerin, sondern sie prüft den Gehorsam und das Vertrauen des Menschenpaares gegenüber dem göttlichen Handeln und Gebot – leider mit negativem Ergebnis; aber dafür ist nicht die Schlange verantwortlich, sondern der Mensch. Dementsprechend argumentiert später Paulus auch nicht, „wie durch die Schlange die Sünde in die Welt kam“, sondern „wie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist“.

Und im Hiobbuch ist der Satan nicht der Verführer zum Bösen, sondern der kritische „Untersuchungsbeamte“ Gottes, der lediglich die Uneigennützigkeit des Hiob in dessen Frömmigkeit bezweifelt. Sünde kommt im abschließenden Urteil über Hiob nach den ersten schweren Schlägen in den Blick, aber so, dass festgestellt werden kann: „In diesem allen sündigte Hiob nicht und tat nichts Törichtes wider Gott“ (Hi 1,22) und nach dem Befehl mit Aussatz: „In diesem allen versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen.“ (Hi 2,10).

Die Bibel lässt also zunächst einmal die Verantwortung für das Böse in der Welt dort, wo sie hingehört, beim Menschen. Offensichtlich waren die Belastungen und Herausforderungen seit der Fremdherrschaft durch die Seleukiden und später durch die Römer so groß, dass man die Verantwortung für das Böse widergöttlichen Mächten zuschrieb.

28. 8. 2015