

MONIKA ELISABETH GÖTTE

Von den Wächtern
zu Adam

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*

426

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)

J. Ross Wagner (Durham, NC)

426



Monika Elisabeth Götte

Von den Wächtern zu Adam

Frühjüdische Mythen
über die Ursprünge des Bösen
und ihre frühchristliche Rezeption

Mohr Siebeck

MONIKA ELISABETH GÖTTE, geboren 1985; Studium der Theologie in Zürich; 2011–14 SNF-Projektmitarbeiterin bei Prof. Dr. Jörg Frey; 2016 Promotion in Zürich; seit 2011 Pfarrerin der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich in Stäfa (ZH).

ISBN 978-3-16-154847-5 eISBN 978-3-16-154848-2

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Meiner Familie und meinen Freunden

Vorwort

Ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.
Joh 16,33b

Die vorliegende Arbeit ist die für den Druck geringfügig überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Dissertationsschrift, die im Herbstsemester 2015 eingereicht und im Frühjahrssemester 2016 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Samuel Vollenweider als Dissertation angenommen wurde.

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Bösen hat meinen geistigen und geistlichen Horizont immens erweitert und das gerade in einer Zeit, in der die Frage nach einer Hermeneutik des Bösen allgegenwärtig ist. Ich erachte es als ein Privileg, Zeit und Mittel für eine wissenschaftliche Arbeit gehabt zu haben.

Viele haben dazu beigetragen, dass dieses Buch nun vorliegt; ihnen möchte ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen.

Den Herausgebern danke ich für die Aufnahme in die zweite Reihe der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament“ und dem Verlag Mohr Siebeck für die kompetente, effiziente und freundliche Betreuung der Drucklegung und Publikation.

Für wichtige inhaltliche Hinweise und Verbesserungsvorschläge danke ich den Gutachern Prof. Dr. Samuel Vollenweider (Zürich) und Prof. Dr. Loren T. Stuckenbruck (München) sowie Prof. Dr. Tobias Nicklas (Regensburg). Dem Kollegium des Neutestamentlichen Forschungsseminars in Zürich danke ich für die wertvolle Weggemeinschaft und Freundschaft.

Den Mitarbeitenden und der Behörde der Evangelisch-reformierten Kirchgemeinde Stäfa danke ich für ihre Freundschaft, das Interesse an meiner wissenschaftlichen Arbeit und das mir entgegengebrachte Vertrauen.

Meinen Eltern und meiner ganzen Familie danke ich für ihre mannigfaltige Unterstützung: Für die Ermöglichung meines Studiums, für unzählige Stunden der Gemeinschaft und alles, was wir zusammen getragen und erlebt haben. Meiner Familie und meinen Freunden ist dieses Buch in großer Dankbarkeit gewidmet.

Ich danke meinen vielen lieben Freunden für lange Weggemeinschaft, das Tragen von Freud und Leid, für Erlebnisse und Abenteuer, tiefe Gespräche

und ganz viel Humor: Dr. med. vet. Annina Fröhlich, lic. theol. Nicole Frei, Pfrn. Stefanie Porš, Laura Gallela, Peter Baldini, Corinne Stemmer, Sabrina Glükler und meinem wunderbaren Pfarrkollegium Diana Trinkner, Rolf Kühni und Christian Frei.

Für die große und vielfältige Unterstützung und Begleitung in allen Belangen dieser Arbeit danke ich Prof. Dr. Jörg Frey (Zürich), der mir über dieses Projekt hinaus zum unschätzbaren Gefährten geworden ist.

Stäfa, am 29. August 2016

Monika Elisabeth Götte

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1: Einleitung	1
1. <i>Hinführung</i>	1
2. <i>Begriffliche Vorbemerkungen</i>	4
2.1. Zur Frage nach dem Bösen	4
2.2. Zur Interpretation mythologischer Erzählungen	6
3. <i>Typologie der Erklärung des Bösen</i>	10
3.1. Der exklusive Monotheismus	11
3.2. Der Wächterfall	15
3.3. Die dualistische Denkform	19
3.4. Der Fall Adams	25
3.5. Der urzeitliche Satansfall	28
3.6. Die Lehre vom bösen Trieb	33
3.7. Fazit	36
4. <i>Zum Gang der Untersuchung</i>	37
Kapitel 2: Der Wächtermythos und seine Rezeption	40
1. <i>Einleitung</i>	40
2. <i>Das Wächterbuch</i> (1 Hen 1-36)	40
2.1. Einführung	40
2.1.1. Einleitung 1 Henoch	40
2.1.2. Inhaltsübersicht 1 Hen 1-36	42
2.1.3. Zur Literargeschichte des Wächterbuches	44
2.1.4. Datierung	46
2.1.5. Traditionsgeschichtlicher Kontext: Genesis	47
2.1.6. Religionsgeschichtlicher Kontext: Griechische Mythologie ..	49

2.2. Analyse	52
2.3. Kommentar	60
2.3.1. Wortfelder des Bösen im Wächterbuch	60
2.3.1.1. Aufstellung.....	60
2.3.1.2. Zusammenstellung	64
2.3.1.2.1. Ungerechtigkeit und Sünde.....	64
2.3.1.2.2. Illegitime Sexualität	65
2.3.1.2.3. Lehren	66
2.3.1.2.4. Gewalt.....	67
2.3.1.2.5. Gebotsübertretung und Lästerung	68
2.3.1.3. Zusammenfassung und weiterführende Fragestellungen	69
2.3.2. Ordnungsdenken	70
2.3.2.1. Zur Vorstellung kosmischer Ordnung.....	71
2.3.2.2. Bruch der Ordnung.....	73
2.3.2.3. Abschließende Bemerkungen	77
3. <i>Rezeption im frühen Judentum</i>	78
3.1. Das henochische Schrifttum: Variationen des Wächtermythos	79
3.1.1. Die Tiersymbolapokalypse (1 Hen 85-90).....	79
3.1.2. Die Zehn-Wochen-Apokalypse (1 Hen 93,1-10; 91,11-17)...	81
3.1.3. Die Geschichte der Geburt Noahs (1 Hen 106-107).....	83
3.1.4. Die Epistel Henochs (1 Hen 92-105)	85
3.1.5. Die Bilderreden (1 Hen 37-71).....	86
3.1.6. Das Gigantenbuch (4QEnGiants)	88
3.1.7. Das zweite Henochbuch	90
3.1.8. Zusammenfassung.....	92
3.2. Das Jubiläenbuch	94
3.2.1. Einführung	94
3.2.2. Analyse	95
3.2.3. Kommentar	100
3.2.3.1. Der Wächtermythos im Jubiläenbuch	100
3.2.3.2. Dämonologie.....	101
3.2.3.3. Abschließende Bemerkungen	102
3.3. Qumran-Fragmente	103
3.3.1. Das Genesis-Apokyrphon (1Q20).....	105
3.3.2. Damaskusschrift (4Q266-273; 5Q12; 6Q15)	106
3.3.3. Ages of Creation (4Q180-181)	107
3.3.4. Zwischenbemerkung	109
3.3.5. Apotropäische Gebete	110
3.4. Die Patriarchentestamente: Schuld der Frauen	111
3.4.1. Einführung	111
3.4.2. Das Testament des Naphtali	112

3.4.3. Das Testament des Ruben.....	114
3.5. Ben Sira	119
3.6. Das dritte Makkabäerbuch.....	120
3.7. Hellenistisch-jüdische Schriften des ersten Jahrhunderts.....	121
3.7.1. Philo von Alexandrien.....	121
3.7.2. Liber Antiquitatum Biblicarum	123
3.7.3. Josephus.....	123
3.8. Das zweite Baruchbuch: Die Engel im Gefolge Adams.....	125
3.9. Abschließende Bemerkungen	127
4. <i>Frühchristliche Rezeption</i>	129
4.1. Einführung	129
4.2. Der erste Korintherbrief: ‚Wegen der Engel‘?	130
4.3. Der erste Petrusbrief.....	133
4.4. Der Judasbrief.....	136
4.5. Der zweite Petrusbrief.....	139
4.6. Frühe Kirchenschriftsteller.....	141
4.6.1. Justin der Märtyrer	141
4.6.2. Tatian.....	142
4.6.3. Athenagoras	144
4.6.4. Irenäus von Lyon.....	145
4.6.5. Clemens von Alexandrien	146
4.6.6. Bardesanes von Edessa.....	147
4.6.7. Tertullian.....	148
4.6.8. Origenes.....	150
4.6.9. Cyprian	151
4.6.10. Commodianus	152
4.7. Die pseudoclementinischen Homilien.....	153
4.8. Zusammenfassung.....	156
4.8.1. Überblick	156
4.8.2. Zur Rezeption von 1 Henoch im frühen Christentum.....	157
5. <i>Synthese</i>	158
5.1. Übersicht.....	158
5.2. Wesentliche Aspekte	161
5.2.1. Frauen	161
5.2.2. Dämonisches Wirken	163
5.2.3. Zurücktreten des Wächtermythos hinter die Adamtradition	164

Kapitel 3: Adam und weiterführende Traditionen.....	166
1. Einleitung.....	167
2. Genesis 3: Eine Ätiologie der <i>conditio humana</i>	167
3. Rezeption im frühen Judentum.....	171
3.1. Das Henochische Schrifttum.....	171
3.1.1. Das Wächterbuch.....	172
3.1.2. Die Tiersymbolapokalypse.....	173
3.1.3. Die Bilderreden.....	174
3.1.4. Zusammenfassung.....	175
3.2. Das Jubiläenbuch.....	175
3.3. Qumran-Fragmente.....	176
3.3.1. 4Q422.....	176
3.3.2. Adam als herrlicher Protoplast.....	178
3.4. Weisheitsliteratur: Die Verantwortung des Menschen.....	181
3.4.1. Ben Sira.....	181
3.4.2. Sapientia Salomonis.....	185
3.5. Hellenistisch-jüdische Schriften des ersten Jahrhunderts.....	188
3.5.1. Philo von Alexandrien.....	188
3.5.2. Liber Antiquitatum Biblicarum.....	191
3.5.3. Josephus.....	192
3.5.4. Das vierte Makkabäerbuch.....	193
3.6. Das zweite Henochbuch.....	195
3.6.1. Der Sturz des Erzengels.....	195
3.6.2. Adam und der Teufel.....	197
3.6.3. Kommentar.....	199
3.7. Exkurs: Zur Geschichte der Satansgestalten.....	200
3.8. Apokalypsen des ersten Jahrhunderts.....	206
3.8.1. Das vierte Esrabuch: Adam und das <i>cor malignum</i>	206
3.8.2. Das zweite Baruchbuch: Jeder ist sein ‚eigener Adam‘.....	210
3.8.3. Die Apokalypse des Abraham: Azaz’el im Paradies.....	213
3.8.4. Die Apokalypse des Mose: Irreführung durch den Teufel... 215	
3.8.4.1. Einführung.....	215
3.8.4.2. Analyse.....	217
3.8.4.3. Kommentar.....	223
3.8.5. Vita Adae et Evae.....	227
3.8.5.1. Einführung.....	227
3.8.5.2. Kommentierte Analyse.....	227
3.9. Zusammenfassung und Ausblick.....	231
3.9.1. Überblick.....	231

3.9.2. Anthropologische Deutung.....	232
3.9.3. Satanologische Deutung	234
4. <i>Frühchristliche Rezeption</i>	237
4.1. Zu den Figuren des Bösen im frühen Christentum	237
4.2. Adam und Christus bei Paulus.....	241
4.2.1. Einführung	241
4.2.2. Der Teufel.....	241
4.2.3. Eva.....	244
4.2.4. Adam	245
4.2.4.1. Der erste Korintherbrief	245
4.2.4.2. Der Römerbrief	249
4.2.4.3. Abschließende Bemerkungen	252
4.3. Der erste Timotheusbrief.....	254
4.4. Die Offenbarung des Johannes	256
4.5. Frühe Kirchenschriftsteller	262
4.5.1. Justin der Märtyrer	262
4.5.2. Irenäus von Lyon.....	264
4.5.3. Clemens von Alexandrien	265
4.5.4. Tertullian.....	266
4.5.5. Hippolyt von Rom.....	267
4.5.6. Origenes.....	270
4.5.7. Cyprian von Karthago	272
4.5.8. Lactantius.....	273
4.6. Die pseudoclementinischen Homilien.....	273
4.7. Zusammenfassung.....	275
5. <i>Synthese</i>	277
5.1. Übersicht.....	277
5.2. Wesentliche Aspekte	281
5.2.1. Das aufkommende Interesse an der Adam-Tradition	281
5.2.2. Ekklesiologische Implikationen als Kollateralschaden der Rezeption von Gen 3.....	283
5.2.3. Entlastung des Menschen durch die satanologische Deutung von Gen 3	284
 Kapitel 4: Zusammenfassung und Perspektiven.....	 286
1. <i>Unde malum? Ein historischer Abriss</i>	286
2. <i>Von den Wächtern zu Adam</i>	292

3. <i>Pluralität als hermeneutische Herausforderung</i>	296
Bibliographie	301
1. <i>Quellen und Übersetzungen</i>	301
1.1. Bibel (AT, NT, LXX).....	301
1.2. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit.....	301
1.3. Hellenistisch-jüdische Autoren.....	302
1.4. Qumran	303
1.5. Rabbinische Literatur	303
1.6. Frühchristliche Schriften und Kirchenschriftsteller	303
1.7. Griechische und Römische Antike.....	306
1.8. Weiteres	306
2. <i>Hilfsmittel</i>	306
3. <i>Monographien und Aufsätze</i>	308
Stellenregister.....	327
Autorenregister.....	345
Sachregister.....	350

Kapitel 1

Einleitung

1. Hinführung

*„Dass es Böses gibt, bestreitet niemand, der es erlebt.
Und weil jeder Mensch in seinem Leben Böses erlebt,
weil ihm und anderen widerfährt, was für ihn oder für sie böse,
also eine Minderung, Verkehrung, Schädigung
oder Schändung des Lebens ist,
bestreitet niemand ernsthaft die Wirklichkeit von Bösem.
Strittig dagegen ist, und zwar fundamental,
wie diese Wirklichkeit zu verstehen ist:
Worin besteht das Böse? Warum gibt es Böses?
Weshalb hat mich oder Andere dieses Böse getroffen?
Wie lässt sich Böses überwinden?“¹*

Die jüdisch-christliche Überlieferung beantwortet die Frage nach dem Ursprung des Bösen in verschiedenen mythologischen Konzepten. Die unterschiedlichen Entwürfe sind philosophisch, anthropologisch und theologisch von großer Tragweite: Ist das Böse, oder zumindest die Neigung oder der Trieb dazu, im Menschen selbst zu verankern, in seiner selbstmächtigen, willentlichen Übertretung? Ist es somit gleichsam der ‚Preis der Freiheit‘ des Menschen?² Dann ist es schließlich zumindest als Möglichkeit in der kreatürlichen, von Gott selbst herzuleitenden Beschaffenheit des Menschen begründet. Geht es andererseits, konsequent gedacht, auf Gottes eigene Schöpfungsordnung zurück? Oder ist als Ursache mit dem Wirken ‚dämonischer‘ oder ‚satanischer‘ Mächte zu rechnen? Steht der Mensch unter dem Einfluss solcher Mächte, die ihn zum Bösen verleiten oder ihm Böses zufügen? Ist die Welt in ihrem Bestand also ‚dualistisch‘ zu erklären, durch ein Neben- und Gegeneinander böser und guter Mächte? Und wie lassen sich solche Mächte ihrerseits im Rahmen der Schöpfung Gottes verstehen?

Die Ursprungserzählungen der biblisch-frühjüdischen Überlieferungen greifen hier auf eine mythische Vorzeit zurück, beispielsweise auf einen ‚Fall Adams‘ oder auf einen urzeitlichen ‚Engelfall‘. Diese Traditionen sind sodann der Nährboden der aus dem frühen Judentum hervorgehenden christli-

¹ I. U. DALFERTH, *Die Kontingenz des Bösen*, 13–14.

² Cf. R. SAFRANSKI, *Das Böse*, 13.

chen Theologie. In den neutestamentlichen Texten wird der Ursprung des Bösen allerdings nirgendwo zum eigenständigen Thema, vielmehr ist die Reflexion über das Böse fast vollständig von der Frage nach dessen Überwindung und damit von der Erlösung im Horizont des Christusgeschehens her bestimmt. Eigenständiges Gewicht bekommen die mythologischen Erzählungen vom Ursprung des Bösen dann erst wieder in der frühchristlich-apokryphen Literatur, den frühen Kirchenschriftstellern und dann – besonders ausgeprägt – in der Gnosis.

Während einzelne Erklärungsmodelle der Ursprünge des Bösen, wie beispielsweise der Wächtermythos, ausführlich aufgearbeitet wurden, sucht man im Rahmen historisch-philologischer Publikationen indes vergebens nach einer Gesamtuntersuchung. Sind auch hie und da Ansätze einer solchen in Aufsätzen zu finden, liegt keine monographische Erarbeitung vor; eine breite und differenziert ausgeführte vergleichende Arbeit fehlt völlig. Ein religionsgeschichtlicher und hermeneutischer Vergleich der Mythen der Ursprünge des Bösen im frühen Judentum sowie ihrer Rezeptionsgeschichte, gefolgt von einer hermeneutisch vergleichenden Auswertung, ist somit ein Desiderat der Forschung.

In seinem Aufsatz „The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls“ (1995)³ stellt John J. Collins verschiedene mythologische Konzepte über die Ursprünge des Bösen überblicksartig nebeneinander: Den Wächtermythos, die Zwei-Geister-Lehre, sowie die anthropologischen Modelle, die sich in 4 Esra und 2 Bar finden. Dabei wird eine inhaltliche Akzentverschiebung ersichtlich:⁴ Stand die Tradition der gefallenen Wächterengel lange im Vordergrund, lässt sich sodann eine Verschiebung hin zur Verantwortung des Menschen beobachten. Dieser Beobachtung liegt zunächst die Feststellung zugrunde, dass historisch gesehen nicht der ‚Sündenfall Adams‘ am Anfang der Deutungen des Bösen in der Welt steht, sondern der Mythos vom Fall der Wächterengel, welcher im ersten Henochbuch erstmals schriftlich vorliegt.

Die vorliegende Arbeit widmet sich aufgrund der vorangehenden Punkte der vergleichenden Untersuchung von biblisch-frühjüdischen mythologischen Überlieferungen zum Ursprung des Bösen und ihrer frühchristlichen Rezeption unter einem hermeneutischen Leitinteresse: Der Beobachtung, dass sich sowohl in der frühjüdischen Überlieferung als auch im frühen Christentum

³ Weiter R. E. STOKES, *Art. Evil*, 613–615 (von den Wächtern über böse Geister und Satan zu den Menschen und dem Dualismus der Qumran-Texte). Zur Bedeutung des Wächtermythos in der frühjüdischen Apokalyptik siehe L. T. STUCKENBRUCK, *The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition*, passim.

⁴ Siehe auch J. FREY/G. OBERHÄNSLI-WIDMER, *Der Diskurs um ‚das Böse‘*, XII–XIV.

gerade keine übergreifende ‚Master-Erzählung‘ von den Ursprüngen des Bösen findet. Es lässt sich demgegenüber beobachten, dass mehrere Erzählungen mit unterschiedlichen theologischen und anthropologischen Implikationen nebeneinander stehen. Versuche einer Haupt-Erzählung des Bösen sind später anzusiedeln, beispielsweise in der *Vita Adae et Evae*, in welcher Adams- und Teufelstraditionen zusammengeführt werden.

Eine (vorschnelle) Vereinheitlichung verschiedener Erklärungsmodelle wird zum Teil auch noch in der zeitgenössischen Forschung vorgenommen, beispielsweise die Identifikation der Schlange in Gen 3 mit dem Satan.⁵ Im Hintergrund mag das Ideal ‚biblischer Kohärenz‘ oder das Begehren nach einer konsistenten ‚Lehre des Bösen‘ stehen. Demgegenüber ist festzuhalten, dass die verschiedenen Bewältigungsstrategien, die im Laufe ihrer Rezeptionsgeschichte wohl modifiziert und auch kombiniert wurden, zunächst lediglich nebeneinander standen.

Die Pluralität der mythischen Erklärungen bedarf der Reflexion im Hinblick auf den sachlichen Anspruch und die Tragweite der jeweiligen Erklärung: Diese sind ihrerseits als narrative und theologische Versuche zur Bewältigung widersprüchlicher und unbegreiflicher Erfahrungen des Lebens bzw. des Glaubens zu würdigen. Hieraus ergeben sich grundsätzliche Folgerungen zur Deutung apokalyptischer ‚narrativer‘ Traditionen und ihrer theologisch-hermeneutischen Bedeutung.

In der folgenden Untersuchung werden mythologische Erzählungen systematisch aufgefächert und hermeneutisch-vergleichend betrachtet. Leitkategorien der vergleichenden Arbeit sind monistische bzw. dualistische Ansätze, anthropologische bzw. angelologische, dämonologische bzw. satanologische Deutungen sowie die Unterscheidung zwischen Verhängnis und Verantwortung. Durch diese vergleichende Darstellung soll zur hermeneutischen Frage vorgestoßen werden, wie der Wahrheitsanspruch dieser Modelle angesichts ihrer Pluralität zu beschreiben ist und welche Bedeutung der Pluralität der Mythen zukommt.

⁵ Als Beispiel mag der Genesis-Kommentar von Russel Reno (2010) dienen. Der Verfasser stellt die Frage nach der Identität der Schlange und interpretiert Gen 3 aufgrund seiner späteren Rezeptionsgeschichte: Die Schlange sei „a worldly form of Satan, the fallen angel“. R. R. RENO, *Genesis*, 77. Entgegen der historisch-kritischen Tradition (insbesondere Gerhard von Rad) versucht der Verfasser, die Schrift mit der Schrift auszulegen und zieht Texte wie Hi 1–2, Lk 10,17–20 oder Offb 12,9 zur Beweisführung heran (R. R. RENO, *Op. cit.*, 77–78). Die darauf folgenden Seiten bieten einen heilsgeschichtlichen Abriss („salvation history“), in welchem das Wirken Satans geschildert wird. R. R. RENO, *Op. cit.*, 80 Cf. weiter auch J. MCKEOWN, *Genesis*, 34–35; McKeown sieht die Schlange zumindest als Symbol des Bösen. Siehe weiter auch J. B. HYGEM, *Art. Das Böse*, 12.

2. Begriffliche Vorbemerkungen

Weder für den Begriff des ‚Bösen‘ noch des ‚Mythos‘ kann eine allgemein anerkannte Definition wiedergegeben werden, weshalb vorab darzulegen ist, wie sie im Rahmen dieser Untersuchung zu verstehen und zu gebrauchen sind und welche methodischen Implikationen sich daraus ergeben.

2.1. Zur Frage nach dem Bösen

*„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.“⁶*

Die mannigfaltige Darstellung von Bösem in Wort und Bild verrät zweierlei: Einerseits tiefe Abscheu und Irritation, andererseits aber auch große Faszination. Man denke dabei an die frühchristlichen Apokalypsen des Petrus und Paulus, die mittelalterliche Darstellung von Höllenreisen und die phantasiereichen Darstellungen in der Kunst, oder die zeitgenössische Buch- und Filmwelt. Das Böse scheint – zu allen Zeiten – mehr zu faszinieren als das Gute.

Die Vielfalt der Darstellung deutet zugleich auf die relative Offenheit des Begriffs hin. Das ‚Böse‘ begegnet in unterschiedlicher Terminologie, in der Rede vom Schlechten, Schlimmen und Schrecklichen, vom Mangelhaften, Unvollkommenen und Dysfunktionalen, vom Widrigen, Kranken und Fatalen, von Sünde, Schuld und Laster, von Entfremdung und Leid.⁷ Nun kennt aber das antike Judentum noch keinen Abstraktbegriff des Bösen, welcher einheitlich und systematisch gebraucht würde. Eine lemmatische Suche ist daher wenig ertragreich und ungenügend. Vielmehr muss ein phänomenologischer Zugang gewählt werden: Durch eine sorgfältige Inhaltsanalyse soll herausgearbeitet werden, was in der Erzählung als ‚böse‘ beschrieben und bewertet wird und wie dieses Böse wiederum verortet und erläutert wird. Somit kann lediglich von ‚Wortfeldern des Bösen‘ ausgegangen werden.

Wird nach dem Ursprung des Bösen gefragt, fällt auf, dass die ältesten erhaltenen Erläuterungen über Böses im antiken Judentum nicht argumentativer, sondern narrativer Art sind. Dabei scheint der Mythos die geeignete Erzählform zu sein (argumentative Erläuterungen finden sich sodann erst in der

⁶ Johann Wolfgang von Goethe, Faust I, 1338–1344.

⁷ Siehe O. MARQUARD, *Art. Malum I*, 652.

Rezeption). Erzählungen vom Bösen bringen dieses dann beispielsweise in der Terminologie von Sünde oder Gewalt, Tod, Götzendienst oder Unzucht zur Sprache. Zum Begriff ‚Sünde‘ scheint dabei eine besondere Affinität zu bestehen.⁸ Beobachten lässt sich im Weiteren die Bindung von Phänomenen des Bösen an bestimmte Figuren, welche gleichsam zu ‚Repräsentanten‘ des Bösen entwickelt werden. Als älteste bekannte, jedoch kaum systematisierte Phänomene des Bösen können böse Geister bzw. Dämonen genannt werden, wobei das Phänomen relativ diffus bleibt. Greifbarer demgegenüber erscheinen ‚Figuren‘ wie Belial, Mastema oder Satan. Diese Bezeichnungen sind zunächst personifizierte Substantive: Belial (בליעל): ‚Wertlosigkeit‘, ‚Boshaftigkeit‘, Mastemah (משטמה): ‚Feindseligkeit‘, Satan (שטן): ‚Widersacher‘, ‚Anfeinder‘, ‚Ankläger‘. Diese Begriffe scheinen sich dann aber gleichsam zu Eigennamen zu ‚verdichten‘, wobei die ‚personhaften Charaktere‘ mit der Ursprungsbedeutung ihrer Namen zumeist in Zusammenhang stehen. Die ‚Figur Satan‘ beispielsweise steht zumeist in Zusammenhang mit der Erfahrung von Anfeindung oder Anklage. Durch solche Figuren wird dem Erleben von Übermächtigem, Fremdmächtigem, Unheimlichem, Überwältigendem, Übermenschlichem und Übernatürlichem Ausdruck verliehen. Über den ontologischen Status dieser Figuren ist damit freilich wenig ausgesagt.

Grundsätzlich ist zuletzt festzuhalten, dass Böses nicht notwendigerweise per se ‚existiert‘, sondern immer *in Bezug* steht,⁹ das heißt davon abhängig ist, von *wem* ein Ereignis *wie* gedeutet wird. Was als ‚böse‘, oder im Gegenzug dessen als ‚gut‘, bewertet wird, ist nicht unwesentlich von Faktoren wie der Weltanschauung eines Individuums oder Kollektivs und deren Erleben abhängig. Somit ist Böses zumeist auch eine Frage der Deutung; die Gefahr, Böses somit zu individualisieren und letztlich zu depotenzieren ist dabei ebenso offensichtlich.¹⁰ So bewegt man sich unweigerlich in einem Span-

⁸ Christliche Dogmatiken behandeln die Thematik des Bösen sodann auch meistens im Rahmen der Hamartologie.

⁹ Cf. dazu im Wesentlichen I. U. DALFERTH, *Malum*, 100ff.

¹⁰ Wird nichts als ‚an sich‘ böse bezeichnet, kann nicht mehr von einer ‚Macht des Bösen‘ gesprochen werden. Das ist mitunter deshalb als problematisch zu erachten, da damit einer gewissen Beliebigkeit Raum gegeben wird. Die sog. ‚Entbösung des Bösen‘ (nach E.L. Marquard) beschreibt Dalferth (ID., *Das Böse*, 47–65) in drei charakteristischen Strategien: 1) Die Integration des Bösen in die Vorsehung Gottes, wie sie in den großen monotheistischen Religionen als Folge der Konsequenz geschieht: Gott kann durch alles, auch durch das Böse, Gutes wirken. Im christlichen Denken ist für diesen Gedanken das Kreuz aussagekräftigstes Ereignis geworden. Es zeugt von Gottes Beistand auch im Bösen und es bedeutet vor allem, dass das Böse nicht das letzte Wort hat, sondern auf Gutes hin offen ist. Das Böse hat einen Stellenwert in der Vorsehung Gottes, die auf Gutes hin zielt. 2) Im neuzeitlichen Fortschrittsdenken wird der Gottesbezug nicht mehr notwendigerweise vollzogen, das Problem wird anders behandelt. Hier sind verschiedene Denkfiguren vorstellbar, denen aber mehr oder weniger gemeinsam ist, dass das Böse als Station auf einem

nungsfeld zwischen der Gefahr der Verabsolutierung einerseits und der Trivialisierung andererseits. Dieser Problematik kann hier insofern begegnet werden, als vom Bösen nur in einem definierten Weltanschauungshorizont bzw. einem religiösen und kulturellen Kontext gesprochen wird, nämlich im Rahmen frühjüdischer und frühchristlicher theologischer Ausführungen.

2.2. Zur Interpretation mythologischer Erzählungen

Die ältesten Ausführungen über die Ursprünge des Bösen im antiken Judentum sind in Erzählungen zu finden, welche mythologischen Charakter aufweisen. Da keine mehr oder weniger konsensfähige Definition von ‚Mythos‘ vorliegt, wird in der Forschung hauptsächlich von Beobachtungsmerkmalen ausgegangen. Insofern ist eine gewisse Zirkularität in der Argumentation in Kauf zu nehmen und kaum zu vermeiden.

‚Mythos‘ (μῦθος)¹¹ bezeichnete bereits in der Antike eine literarische Gattung, wobei der Mythos nicht mit einem spezifischen ‚Text‘ zu verwechseln ist. Der Text ist lediglich das Überlieferungsgut, der Mythos hingegen liegt quasi ‚dahinter‘ und umfasst auch nicht unbedingt den ganzen Text. Insofern lässt sich sinnvollerweise eher von mythologischen Elementen oder mythologischen Erzählungen sprechen. Methodisch lässt sich selbstverständlich nur von den Texten ausgehen, und auch nur da, wo diese einigermaßen vollständig vorliegen. In der Rezeption begegnen sodann oft nur noch Splitter und Modifikationen jener mythologischen Elemente.

Schon früh wurde innerhalb der antiken Auseinandersetzung zwischen Mythos und Logos unterschieden. Demnach gilt μῦθος als erzählendes, λόγος als vernünftiges Wort. Ein Mythos kann dabei sowohl eine Tatsache als auch eine erfundene Geschichte erzählen. Die antiken und frühen Mythendefinitionen haben sich schnell (auch in der Abgrenzung zum Logos) in letzterer Deutung niedergeschlagen, was allerdings nicht mit einer Geringschätzung des Mythos einherging, wie später im jüdisch-christlichen Denken.¹² Der Mythos

Fortschrittsweg in Kauf zu nehmen ist. 3) Das Böse wird individualistisch euphemisiert, sprich, das Böse als Problem ‚gibt‘ es nur für diejenigen, die es zu einem solchen machen.

Allen diesen Versuchen ist gemeinsam, dass das Böse kontextualisiert und auf eine gewisse Art und Weise entschärft, oder mit Marquard gesprochen, ‚entböst‘ werden kann.

¹¹ Μῦθος geht möglicherweise auf die Bedeutung ‚Gedanke‘ zurück. Der an sich unausgesprochene Gedanke „[...] trägt in sich den Drang ausgesprochen zu werden, wie denn für die Griechen Denken und sprechen ursprünglich zusammenfielen“. Aufgrund der Bedeutungsgeschichte macht die Erschließung vom Wortstamm *mēudh-*, *mudh-* Sinn, „[...] der in mehreren indogermanischen Sprachen in verschiedenen, aber verwandten Bedeutungen (‚sich erinnern‘, ‚sich sehen‘, ‚Sorge‘ usw.) auftaucht [...]“. Diese Ableitung würde für μῦθος auf die Grundbedeutung ‚Gedanke‘ führen [...].“ G. STÄHLIN, *Art. μῦθος*, 772.

¹² So hat Platon seine Mythenkritik zwar am Wahrheitsanspruch des Logos geltend gemacht, wobei er den pädagogischen Wert des Mythos aber gleichwohl herausstellt: Der Mythos bringt nach Platon Sachverhalte zur Sprache, die sich der rationalen Anschauung

wurde dann auch von historischen Berichten unterschieden und drückt demgegenüber etwas aus, das zwar ‚nie war, aber dennoch immer ist‘ (ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί), wie es der neuplatonische Philosoph Sallustius im 4. nachchristlichen Jahrhundert ausdrückte. Die ‚immerwährende Bedeutung‘ des Erzählten rückt somit ins Zentrum.¹³ Die Mythenforschung hat sich durch die Auswertung verschiedener Quellensammlungen aus der Zeit der Renaissance und im Zuge der Aufklärung im 18. Jh. sprunghaft entwickelt,¹⁴ wobei inzwischen verschiedene moderne Mythentheorien vorliegen.¹⁵

Mythen erzählen in der Regel Ereignisse aus der frühesten Zeit (Ur-/Vorzeit). In Mythen über die Herkunft des Bösen wird dargelegt, wie aus einer ‚idealen‘ Urzeit die ‚gegenwärtige‘ (problematisierte) Welt entstand. In der frühjüdischen Mythendichtung gilt die Urzeit als früheste (‚vorisraelitische‘) Zeit der Menschheitsgeschichte, in einigen Fällen kann auch auf die Schöpfungsgeschichte vor der Erschaffung der Menschen Bezug genommen werden. Zumeist begegnen in mythischen Erzählungen sodann Götter oder gottähnliche Figuren sowie z.T. ausgewählte Menschen (‚Helden‘).¹⁶ Oft führen Mythen die himmlische bzw. göttliche Welt und die dortigen Vorgänge vor Augen und geben damit den Blick auf eine Dimension jenseits der gewöhnlichen Begrenzung von Wissen und Wahrnehmung frei.¹⁷ In dieser Hinsicht gleichen Mythen Apokalypsen.¹⁸

des Logos entziehen. Cf. M. KOCH, *Drachenkampf und Sonnenfrau*, 50. Eine äußerst negative Betrachtung von Mythos findet sich dagegen in frühen christlichen Zeugnissen, e.g. 2 Petr 1,16: „Denn nicht weil wir klug ausgedachten Mythen (σεσοφισμένους μύθοις) gefolgt sind, haben wir euch die Macht und das Kommen unseres Herrn Jesus Christus kundgetan....“ Cf. des Weiteren 1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14. Zur Interpretation der Mythen in den neutestamentlichen Schriften cf. G. STÄHLIN, *Art. μῦθος*, 788–791.

¹³ Cf. Sallustius, *De diis et mundo*, 4,9. Viele weitere Mythendefinitionen wurden vorgelegt, wobei aber keine als ‚klassisch‘ bezeichnet werden kann. Ein Überblick über die Begriffsgeschichte findet sich bei K. HÜBNER, *Art. Mythos I*, 597–599 und K. W. BOLLE, *Art. Myth: An Overview*, 6365–6369, ausführlicher bei R. A. SEGAL, *Mythos*, 7–19, sowie J. MOHN, *Mythostheorien*, 208–236 zu Cassirer, Hübner und Eliade.

¹⁴ Cf. K. W. BOLLE, *Art. Myth: An Overview*, 6366.

¹⁵ Zur Forschung siehe K. W. BOLLE, *Op. cit.*, 6365–6368.

¹⁶ In den hier zu betrachtenden mythologischen Erzählungen sind dies zum Beispiel die Wächterengel, eine Teufelsgestalt, Henoah oder Adam (quasi als menschlicher ‚Antiheld‘).

¹⁷ K. W. BOLLE, *Op. cit.*, 6363.

¹⁸ Auch andere Erzählformen weisen Verwandtschaft zum Mythos auf, beispielsweise Märchen, Sagen oder Legenden. Anders als diesen kommt dem Mythos allerdings eine gewisse Autorität zu. Cf. K. W. BOLLE, *Op. cit.*, 6362. Sodann ist auch die Ätiologie in gewisser Hinsicht mit Mythen verwandt, doch kommt letzteren eine umfassendere Bedeutung zu, da sie nicht bloß auf ein Ereignis in der Vergangenheit zurückweisen, um die Gegenwart zu erklären, sondern darüber hinaus umfassende Orientierung geben. Cf. dazu auch K. W. BOLLE, *Op. cit.*, 6362–6363.

Im Anschluss an Michael Koch seien sodann vier Aspekte des Mythos benannt, welche für die vorliegende Arbeit von zentraler Bedeutung sind, „[...] nämlich (1) die Bildhaftigkeit des Mythos, (2) seine Narrativität, (3) seine Pragmatik sowie (4) sein andersartiges Denkangebot“.¹⁹ Somit sind unter Mythen außer-ordentliche²⁰ Erzählungen zu verstehen, welche immer wieder erzählt wurden, „weil sie für Erzähler wie Zuhörer Bedeutung besaßen“.²¹

Mythen tragen somit zum Verständnis der Welt bei: Sie weisen über sich selbst hinaus, denn dem Erzählten kommt eine weiterführende Bedeutung für die Welt zu. Mit Mohn ist diesbezüglich auf die Pragmatik des Mythos aufmerksam zu machen: Mythen kommt eine ‚weltsetzende Orientierungsfunktion‘ zu, die, freilich nur für einen bestimmten Trägerkreis, handlungsweisend ist.²²

Nun stehen im vorliegenden Zusammenhang *Mythen über die Ursprünge des Bösen* zur Debatte. Im Rahmen einer philosophisch-hermeneutischen Untersuchung der Erfahrungen des Bösen hat sich vor allem Paul Ricœur (1913–2005) mit Mythen des Bösen auseinandergesetzt. Selbstverständlich kann die Funktion von Mythen auch im Rahmen anderer Perspektiven gedeutet werden (e.g. sozialpsychologisch, politisch, ethnologisch, religionswissenschaftlich, tiefenpsychologisch...); der hermeneutische Zugang legt sich aufgrund des Anliegens der vorliegenden Arbeit jedoch besonders nahe. Ricœurs Interesse galt u.a. einer anthropologischen Philosophie, insbesondere der Frage nach Freiheit und Fehlbarkeit des Menschen.

In seinem zweibändigen Werk „Phänomenologie der Schuld“ erörtert er die ‚Symbolik des Bösen‘, die den Abschluss seiner Willensphilosophie bildet; dabei wird schließlich die „philosophische Auslegung der symbolischen Reden der Religionen über das Böse, seine Herkunft, seine Herrschaft und seine Überwindung“ thematisiert.²³ Den Mythen kommt die Funktion zu, der Erfahrungsdimension des Bösen einen Platz zu geben; das gedankliche Problem des Bösen wird dabei allerdings nicht gelöst.

Innerhalb einer kulturübergreifenden Betrachtung der Mythen des Bösen beobachtet Ricœur vier mythische Paradigmen, die das Böse in seinen Ursprüngen thematisieren:²⁴

¹⁹ Siehe die M. KOCH, *Drachenkampf und Sonnenfrau*, 57; weiter 58–61.

²⁰ Gelegentlich wird der Begriff des ‚Heiligen‘ verwendet, um auszudrücken „[...] that it is distinct from ordinary, profane, everyday worldly things“. K. W. BOLLE, *Art. Myth: An Overview*, 6359.

²¹ Cf. J. RÜPKE, *Leistung und Grenzen von Mythen*, 39.

²² J. MOHN, *Mythostheorien*, 62.

²³ P. RICŒUR, *Das Böse*, 8 (Vorwort von Pierre Bühler).

²⁴ Cf. im Wesentlichen ID., *Art. Evil*, 2898–2899 und P. RICŒUR/M. OTTO, *Symbolik des Bösen*, 186–187; 195. Der Mythos des Bösen umspannt die Menschheit in einer exemplarischen Geschichte. Durch die Darstellung einer Zeit, die alle Zeiten darstellt oder

- 1) Zunächst sind Schöpfungsmythen zu nennen, welche das Böse innerhalb der Theogonie und damit vor der Entstehung der Menschheit verorten. Diese finden das Böse innerhalb der Welt dann bereits vor und führen es lediglich weiter (e.g. *Enuma eliš*).
- 2) Sodann wird das Böse häufig auf tragische, unvorhergesehene Zwischenfälle zurückgeführt, bei welchen meist Götter (bzw. göttliche Wesen) und Menschen beteiligt sind (e.g. der Prometheusmythos oder der Wächterfall).
- 3) Böses kann auch als Inkarnation der (göttlichen) Seele in das Gefängnis des Leibes („myth of the exiled soul“) thematisiert werden; das Leben gilt als Strafe, welche beispielsweise auf Fehler in einem früheren Leben zurückzuführen ist.
- 4) Schließlich nennt Ricœur ‚Mythen vom verlorenen Paradies‘ (anthropologische Mythen), in welchen der Mensch als alleinige Ursache des Bösen gilt. Das (ethische) Übel geht auf Ungehorsam zurück und die Herkunft des Bösen wird in diesem Paradigma deutlich von der Herkunft des Guten abgesetzt. Partiiell ist Gen 3 hier einzuordnen.

Im historischen Kontext des antiken und frühen Judentums sind die Paradigmen 1) und 3) aus theologischen Gründen (zumindest in dieser Form) nicht denkbar. Hilfreich sind dann vornehmlich die Schlussfolgerungen, die Ricœur aus seinen Untersuchungen zieht, wobei vor allem die Eröffnungsfunktion von Mythen zur Sprache kommt. Eine mythische Erzählung eröffnet ein tieferes Verstehen und bindet die Erfahrungsdimension auf solche Art und Weise ein, dass diese überhaupt erst ent-deckt werden kann.²⁵ So werden Erfahrungen des Bösen in einem bestimmten Verstehenshorizont aufgenommen, aufgedeckt und in narrativer Form gedeutet. Die Erfahrung von Bösem steht nämlich in engem Zusammenhang mit dem Verstehen der Welt. Der Mythos

durch exemplarische Personen erhält die menschliche Erfahrung konkrete Universalität, wobei Ricœur vorsichtig von ‚Archetypen‘ spricht (P. RICŒUR/M. OTTO, *Op. cit.*, 186). Beispielhaft kann hier e.g. Röm 5,12–18 genannt werden, sodann die darauf aufbauende Erbsündenlehre des Augustin. Weiter beobachtet Ricœur, dass jeweils ‚Anfang und Ende der Verfehlung‘ erzählt werden; er nennt dabei ‚Bewegung‘ als entscheidendes Stichwort, denn indem Anfang und Ende erzählt werden, wird der Erfahrung eine Richtung gegeben: Die Gegenwart ist nur ein Moment im Spannungsbogen zwischen Ursprung und Vollendung; die gegenwärtige Erfahrung ist schließlich vom Ganzen der ‚Geschichte von Verderben und Heil‘ durchzogen. Ricœur bringt den Ursprung des Bösen jeweils mit Verfehlung in Zusammenhang: „Noch tiefergründiger will der Mythos zum Rätsel der menschlichen Existenz vordringen, nämlich zu dem Mißklang zwischen der Grundwirklichkeit – dem Zustand der Unschuld, dem Urstand des Geschöpfes, der Wesentlichkeit – und der aktuellen Seinsweise des Menschen als eines Befleckten, eines Sünders, eines Schuldigen.“ P. RICŒUR/M. OTTO, *Op. cit.*, 187. Die derartige Fokussierung auf die Schuldhaftigkeit des Menschen kann selbstverständlich kritisch hinterfragt werden.

²⁵ Cf. P. RICŒUR/M. OTTO, *Op. cit.*, 186–196.

über die Herkunft des Bösen hat somit eine grundlegende Funktion darin, die Welt zu ordnen und grundlegend über sie zu orientieren. In einem monotheistischen Kontext stellt sich diese Frage umso brennender. Mythologische Erzählungen von den Ursprüngen des Bösen vergegenwärtigen die Erfahrung(en) des Bösen in einem exemplarischen Narrativ. Dabei spielen Erfahrungen eine Rolle, die sich in verschiedenen Terminologien (,Wortfelder des Bösen‘) in den zu untersuchenden Texten niedergeschlagen haben, beispielsweise in der Terminologie der Sünde, der Schuld oder der Gewalt. Aus diesen exemplarisch verarbeiteten Erfahrungen ergibt sich zunächst Orientierung und dann eine handlungsweisende Komponente.

3. Typologie der Erklärung des Bösen

Innerhalb der jüdisch-christlichen Überlieferungsgeschichte lassen sich verschiedene Typen mythologischer Erklärungen des Bösen beobachten, die sich zunächst grob in sechs Kategorien unterteilen lassen:

- 1) Zunächst findet sich die schroff undualistische Aussage, dass Gott selbst auch das Böse geschaffen hat;
- 2) demgegenüber kennen manche Texttraditionen eine ‚dualistische‘ Aussageform, welche das Böse auf einen von Gott geschaffenen und eingesetzten (bösen) Geist zurückführt.
- 3) Sodann führt zuerst die henochische Tradition die Vorstellung eines urzeitlichen ‚Zwischenfalls‘ aus, indem das Böse mit dem Fall von Wächterengeln in Verbindung gebracht wird.
- 4) Spätere Traditionen erklären das Böse im Kontext eines anderen urzeitlichen Zwischenfalls, durch den Fall Adams;
- 5) dieser wird hie und da mit einem weiteren vorzeitlichen Engelfall verbunden (Satanssturz).
- 6) Schließlich ist die Erklärung des Bösen aus dem geschaffenen (und zu seinem Tun freien) Menschen selbst bzw. seiner böse ‚Neigung‘ zu bedenken, wie sie in der rabbinischen Lehre vom ‚bösen Trieb‘ vorliegt (mBer 9,5 etc.)²⁶ und in Teilen auf qumranische und andere Texte zurückzuführen ist (1QS III 13ff.; TestAss 1,3–9).²⁷

Diese sechs Typen sind im Folgenden knapp zu skizzieren, wobei zum Teil schon Aspekte der zwei großen Hauptteile vorweggenommen werden.

²⁶ Siehe P. W. VAN DER HORST, *Art. Evil Inclination*, 317–319.

²⁷ Cf. J. FREY, *Flesh and Spirit*, 367–404.

3.1. Der exklusive Monotheismus

Die hebräische Bibel kennt keine systematische Auseinandersetzung mit der Frage nach den Ursprüngen des Bösen. Gleichsam als Nebenprodukt des sog. Kyrosorakels in Jes 45,1–8 findet sich ein theologischer Spitzensatz, welcher zumindest auf den ersten Blick eine (monistische)²⁸ Erklärung für die Ursprünge des Bösen anbietet. Dabei gilt JHWH als einziger Urgrund der Welt, in welchem auch der Ursprung des Bösen zu verorten ist. Diese Verse können als erstes Beispiel eines strikten Monotheismus bezeichnet werden.

Die Debatte um die Ursprünge des Monotheismus kennt verschiedene Extrempositionen: Von der Annahme, der Monotheismus sei bereits durch den historischen Mose am Sinai gestiftet worden, bis hin zur Behauptung, die ganze vorexilische Zeit sei als polytheistisch zu beschreiben.²⁹ Gelegentlich wird der Begriff Monotheismus im Hinblick auf Jes 45 kritisch betrachtet.³⁰ Grundsätzlich besteht allerdings kein Zweifel daran, dass mit

²⁸ Zum Begriff cf. J. MEHLHAUSEN/D. DUNKEL, *Art. Monismus*, 212: „Monismus (vom griech. *μόνος* = einzig, allein) ist die in der Regel sehr allgemeine Bezeichnung für eine Weltanschauung bzw. Weltdeutung, die im Unterschied zum Dualismus oder Pluralismus als Grund der Wirklichkeit nur ein einziges absolutes Prinzip annimmt und die Welt in allen ihren Erscheinungsformen als eine einheitliche Größe zu begreifen versucht. [...] Im allgemeineren Sprachgebrauch bezeichnet Monismus jegliche Zurückführung einer Mannigfaltigkeit auf eine Einheit bzw. die Ableitung verschiedener Phänomene aus einem einzigen Prinzip.“ Eine monistische Konzeption muss die Existenz anderer Mächte (beispielsweise Dämonen) aber nicht grundsätzlich ausschließen, sieht sie aber auf einer anderen Ebene als Gott. Cf. L. W. HURTADO, *Art. Monotheism*, 961–962. So konnte sich auch innerhalb monotheistischer Systeme eine Tradition ‚anderer‘ numinoser Wesen entwickeln.

²⁹ Zur Übersicht siehe R. ALBERTZ, *Geschichte und Theologie*, 359–362.

³⁰ Skeptisch gegenüber dem Begriff Monotheismus in Deuterocesaja ist beispielsweise Saul M. Olyan. Olyan grenzt sich gegenüber denjenigen Forschern ab, die in Deuterocesaja einen strikten oder radikalen Monotheismus sehen. Er führt Stellen wie Jes 40,1–8; 40,25–26; 45,12 und 51,9–11 an, die gegen die Vorstellungen der ausschließlichen Existenz JHWHs sprechen. Siehe zur Ausführungen S. M. OLYAN, *Is Isaiah 40–55 really monotheistic?*, 192–196. Olyan zieht aus seiner Untersuchung das Fazit, dass die Aussage ‚es ist kein Gott außer mir‘ etwas anderes bedeuten muss, als die alleinige ‚Existenz‘, und zwar eher ‚Yhwh’s incomparability and unique power and agency‘. S. M. OLYAN, *Op. cit.*, 198. JHWH komme innerhalb der himmlischen Wesen aber als einzigem der Status אלהים zu (S. M. OLYAN, *Op. cit.*, 199–200). Der Verfasser hält Monotheismus insofern für eine unglückliche Bezeichnung für die Aussagen in Deuterocesaja (es wird aber gleichwohl kein alternativer Begriff vorgeschlagen). Olyans These kann nicht überzeugen; zudem wird der Monotheismusbegriff durchaus differenziert betrachtet. Siehe auch N. MACDONALD, *Monotheism and Isaiah*, 43–61. Lynch zieht es vor, von ‚monotheistic rhetoric‘ zu sprechen, um Spekulationen über die theologischen Auffassungen der jeweiligen Verfasser zu vermeiden, „focusing instead on the theological import of their rhetorical claims“. M. J. LYNCH, *Mapping Monotheism*, 49. Im Folgenden stellt Lynch explizite und implizite Modi monotheistischer Rhetorik vor, womit Jes 45,5–7 als Muster monotheistischer Rhetorik unter verschiedenen zur Sprache kommt. (M. J. LYNCH, *Op. cit.*, 52–56 bzw. 56–65; 67).

Jes 45,5–7 eine beachtenswerte theologische Aussage vorliegt, die monotheistisch genannt werden kann.

Das Kyrosorakel ist zur deuterojesajanischen Grundschrift zu zählen und ist ggf. bereits vor 539 zu datieren,³¹ zumindest aber ist das 6. Jh. vorauszusetzen.³² Die Verse 1–4a beinhalten die Beauftragung des Perserkönigs Kyros, welche mit monotheistischen Aussagen verbunden wird (4b–6b). Darauf werden die schöpfungstheologischen Bedingungen dargelegt (6c–8).³³ Erasmus Gaß weist darauf hin, dass in diesem Text Geschichte, Monotheismus und Schöpfung logisch aufeinander bezogen sind.³⁴

Für die vorliegende Untersuchung sind vor allem die Verse 5–7 von größtem Interesse, welche in diesem Gefüge als Argument dienen:

5 אָגִי יְהוָה נִאֲמִין עוֹד זִוְלָתִי אֵין אֱלֹהִים אַחֲרָיָהּ וְלֹא יִדְעֻנִי:
6 לְמַעַן יֵדְעוּ מִמְזַח־חֲשָׁמַשׁ וּמִמְעַרְבָּהּ כִּי־אֶפְסָ בְלַעְדֵי אָגִי יְהוָה נִאֲמִין עוֹד:
7 יוֹצֵר אֹרֶךְ וּבֹרֵא חֵשֶׁךְ עֲשָׂה שְׁלֹם וּבֹרֵא רָע אָגִי יְהוָה עֲשָׂה כָּל־אֲלֵה:

⁵ Ich bin JHWH und keiner sonst; außer mir ist kein Gott. Ich gürtete dich, aber du hast mich nicht erkannt. ⁶ Damit sie erkennen werden vom Aufgang der Sonne und von ihrem Untergang her, dass keiner ist außer mir; ich bin JHWH und keiner sonst, ⁷ der Licht bildet und Finsternis schafft, der Frieden macht und Böses schafft; ich bin JHWH, der all dies tut.

In der Septuaginta-Übersetzung (um das zweite vorchristliche Jahrhundert entstanden)³⁵ findet sich folgende Textüberlieferung: ⁵ ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν ἐμοῦ θεός, καὶ οὐκ ἦδεις με, ⁶ ἵνα γινῶσιν οἱ ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ οἱ ἀπὸ δυσμῶν ὅτι οὐκ ἔστιν πλὴν ἐμοῦ· ἐγὼ κύριος ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι· ⁷ ἐγὼ ὁ κατασκευάσας φῶς καὶ ποιήσας σκότος, ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακὰ· ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιῶν ταῦτα πάντα. Zunächst fällt auf, dass Vers 5 hier nicht ganz übersetzt wird, so fehlt „ich gürtete dich“ (אָגִי). Vermutlich lässt der Übersetzer hier, wie andernorts (JesLXX 45,1; 50,11), semitische Redewendungen unübersetzt.³⁶ Weiter ist zu bemerken, dass das spezifisch schöpfungstheologische Verb בָּרָא, welches in Gen 1 und Jes 45 am häufigsten begegnet,³⁷ nicht konsequent übersetzt wird, sondern zum Teil mit ποιέω und zum Teil mit κτίζω wieder-

³¹ Siehe dazu E. GAB, *Geschichte und Schöpfung*, 14–15.

³² Zur Einführung siehe weiter K. SCHMID, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*, 132–137, sowie J. VERMEYLEN, *Jesaja*, 392–393.

³³ Zu Gliederung und Abgrenzung siehe E. GAB, *Geschichte und Schöpfung*, 1–9.

³⁴ E. GAB, *Op. cit.*, 22.

³⁵ Siehe dazu R. L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation*, 21–24. Der Übersetzer wird in Alexandria und der dortigen jüdischen Gemeinde zu lokalisieren sein. R. L. TROXEL, *Op. cit.*, 1–35.

³⁶ Siehe Z. OLÁH, *Schöpfungsterminologie in der Septuaginta von Jesaja 44,24–45,25*, 144.

³⁷ Z. OLÁH, *Op. cit.*, 140.

gegeben wird.³⁸ Aus der Perspektive des griechischen Sprachgebrauchs würde sich die Übersetzung des theologisch bedeutsamsten Verbs für die Schöpfertätigkeit Gottes mit κτίζω nahelegen, da κτίζω (z.B. bei Homer) ein „Ausdruck des Erfindens“³⁹ ist und zudem mit der Vorstellung von Herrschaft einhergeht (beispielsweise bei der Gründung von Städten). Vermutlich war diese spezifische Bedeutung für den Übersetzer noch nicht relevant.⁴⁰ Sodann kann zu den Verben ποιέω und κατασκεύαζω Folgendes angemerkt werden: Das Verb „bezeichnet JHWHs Tätigkeit bei der Erschaffung der Welt“ und übersetzt zumeist πνε; κατασκεύαζω wird zumeist für das Herstellen von Gütern durch den Menschen verwendet.⁴¹

Nachdem v.a. 45,5–7 gelegentlich als Kritik am (persisch-) zoroastrischen Dualismus interpretiert wurde,⁴² dürfte direkte literarische Abhängigkeit von zoroastrischen Schriften allerdings kaum anzunehmen sein; zudem ist kaum deutlich zu machen, wieso sich die deuterojesajanische Verfasserschaft gegen die persische Religion hätte abgrenzen wollen. Vielmehr ist das Kyrosorakel auf dem Hintergrund des babylonischen Exils und der Auseinandersetzung mit der spätbabylonischen Marduktheologie zu verstehen.

Friedhelm Hartenstein hat in einer umfassenden Untersuchung über die ‚Schöpfertätigkeit JHWHs‘ im Alten Testament (v.a. Jes 40,12–31)⁴³ und im Vergleich zu babylonischer Theologie die ‚Erschaffung des Himmels‘ als ‚monotheistisches Kernargument‘ ausmachen können: Für die monotheistische Gotteskonzeption ist die Erschaffung des Himmels besonders wichtig,⁴⁴ insbesondere die Vorstellung, dass Gott den Himmel ‚ausspannt‘ (Jes 42,5). Zwar kämen religionsgeschichtlich auch Vorstellungen aus anderen Kulturkreisen in Frage,⁴⁵ die Untersuchung zeigt jedoch, dass v.a. Marduk im Enuma eliš „die [...] nächsten Parallelaussagen vor allem für die deuterojesajanischen Texte“ bietet.⁴⁶ Somit steht der (inklusive) Marduktheologie⁴⁷ eine exklusiv monotheistische JHWH-Theologie entgegen: „Für unseren Zusammenhang ist festzuhalten, dass von Marduk in allen altorientalischen Quellen mit Abstand am ausführlichsten Tätigkeiten bei der Erschaffung des Himmels beschrieben werden. Wichtig ist aber, dass Marduk sich dabei bereits in einer Vorform von

³⁸ Dazu weiter Z. OLÁH, *Op. cit.*, 149–154.

³⁹ Z. OLÁH, *Op. cit.*, 150.

⁴⁰ Z. OLÁH, *Op. cit.*, 150–151.

⁴¹ Z. OLÁH, *Op. cit.*, 152.

⁴² E. GAB, *Geschichte und Schöpfung*, 24 und vor allem F. HARTENSTEIN, *JHWH, Erschaffer des Himmels*, 397–400.

⁴³ Außerdem Jes 42,5; 44,22.24; 45,12.18; 51,13.16; 66,22. Siehe die Aufstellung bei F. HARTENSTEIN, *Op. cit.*, 388.

⁴⁴ F. HARTENSTEIN, *Op. cit.*, 387.

⁴⁵ Aus Palästina kennt man die Vorstellung von El als ‚Besitzer des Himmels‘; aus Ägypten demgegenüber ist nichts Vergleichbares bekannt (F. HARTENSTEIN, *Op. cit.*, 391–394). Zu Parallelen im Zoroastrismus und den Achämenidenschriften cf. F. HARTENSTEIN, *Op. cit.*, 397–400.

⁴⁶ F. HARTENSTEIN, *Op. cit.*, 396.

⁴⁷ Martin Leuenberger weist darauf hin, dass sich auch im babylonischen Umfeld zum Teil „Einzigkeitsaussagen über bzw. -bekenntnisse zu Marduk“ finden und zwar zumeist in Gebetstexten. M. LEUENBERGER, *Kyros-Orakel und Kyros-Zylinder*, 251. Von exklusivem Monotheismus kann aber in diesem Zusammenhang aber nicht gesprochen werden.

Himmel und Erde vorfindet und dass er selbst ein Enkel des An(u), des Himmelsgottes ist und lediglich ausstattet und vollendet, was schon vor ihm begonnen wurde.“⁴⁸ Nur JHWH wird allerdings als *Erschaffer* des Himmels portraitiert.

Im Kyrosorakel lässt sich sodann eine bedeutsame Nähe zum spätbabylonischen Kyroszylinder beobachten. Sowohl der Kyroszylinder als auch das Kyrosorakel blicken auf die Eroberung Babylons durch Kyros II (539 v. Chr.) zurück. Der Kyroszylinder wurde wahrscheinlich von babylonischen Marduk-Priestern verfasst und kann als Ausdruck der „innerbabylonischen Auseinandersetzung um die Suprematie und Geschichtsmächtigkeit Marduks gelesen werden“.⁴⁹ Problematisiert wird vermutlich die eher mardukfeindliche Religionspolitik Nabonids, des letzten babylonischen Königs. So gehen beide Texte (nebst ebenso bedeutenden sachlichen Unterschieden) davon aus, dass der Perser Kyros von einer (fremden) Gottheit, JHWH bzw. Marduk, in Dienst genommen wurde, womit in beiden Fällen ein Beispiel theologischer Geschichtsdeutung vorliegt. Freilich stehen die Texte damit nicht auf derselben Seite: Auch hier steht die inklusive Marduktheologie dem exklusiven JHWH-Monothismus gegenüber.⁵⁰

Wenn so mit ziemlicher Sicherheit davon ausgegangen werden kann, dass die vorliegende Gotteskonzeption auf dem Hintergrund spätbabylonischer Vorbilder zur betrachten und die ‚monotheistischen Transformationen‘ Deuterocesajas „in intensiver Auseinandersetzung mit der dominanten ‚Leitkultur‘ entstanden“ ist, schmälert das in keiner Weise die theologische Leistung.⁵¹ Gleichwohl wird man die ‚Verkündigung des Monotheismus‘ nicht als zentrales Anliegen des Kyrosorakels betrachten können, sondern mit der Aussage über die Einzigkeit JHWHs wird in erster Linie die geschichtliche Heilsbotschaft untermauert.⁵²

Auch 45,7 muss infolgedessen im Kontext der Kyroserwählung betrachtet werden. Dieser Kontext spricht allerdings eher „[...] gegen ein so grundsätzlich ethisch-philosophisches Verständnis von 45,7 im Sinne einer monotheistischen Erklärung über die Herkunft des Bösen, die im Alten Testament einmalig wäre“.⁵³ So ist auch das Schaffen (עשה, ברא oder יצר) von Licht und Finsternis (אור und חשך) sowie Heil und Unheil (שלום und רע) zunächst im Rahmen der geschichtlichen Ereignisse zu deuten. Anders als in Gen 1 kann

⁴⁸ F. HARTENSTEIN, *JHWH, Erschaffer des Himmels*, 397.

⁴⁹ E. GAB, *Geschichte und Schöpfung*, 16 und weiter 12–16. Ausführlich M. LEUENBERGER, *Kyros-Orakel und Kyros-Zylinder*, insb. 245–247 und M. ALBANI, *Deuterocesajas Monotheismus*, passim. Hinter dem Kyroszylinder steht die von der Marduk-Priesterschaft problematisierte Hinwendung des letzten babylonischen Königs Nabonid zum Mondgott Sin auf Kosten Marduks. Siehe dazu u.a. M. ALBANI, *Op. cit.*, 179–182.

⁵⁰ Siehe dazu M. LEUENBERGER, *Kyros-Orakel und Kyros-Zylinder*, 250.

⁵¹ M. LEUENBERGER, *Op. cit.*, 254.

⁵² Siehe M. ALBANI, *Deuterocesajas Monotheismus*, 172.

⁵³ ID., *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen*, 243.

hier statt von einem ‚Natureschaffen‘ von einem ‚Geschichtsschaffen‘ gesprochen werden:⁵⁴ Die geschichtlichen Ereignisse, sowohl das Unheil des Exils als auch das (erhoffte) neuanbrechende Heil der persischen Herrschaft werden auf JHWH zurückgeführt.⁵⁵

Schließlich ist festzuhalten, dass mit Jes 45,4–7 nicht in erster Linie ein philosophisch-theologisches Modell zur Erläuterung der Ursprünge des Bösen vorliegt, sondern ein geschichtstheologisches. Gleichwohl ist die Aussage im gegebenen Kontext beachtenswert: Es werden keine numinosen Kräfte mit den implizierten Unheilserfahrungen in Verbindung gebracht und jegliche Art von dualistischem Denken ist hier fremd. Demgegenüber wird alles Weltgeschehen auf das Wirken Jhwhs zurückgeführt, der somit „für die gesamte Lebenswirklichkeit verantwortlich“ ist.⁵⁶

3.2. Der Wächterfall

Die Frage nach den Ursprüngen des Bösen in der Welt findet im antiken Judentum eine erste ausführlichere Antwort im Mythos von den Wächterengeln. Die Möglichkeit sich verfehlender Engel ist im Alten Testament nur vage angedeutet (Gen 6,1–4), wird dort aber nicht weiter ausgeführt. Im henochischen Schrifttum hingegen wird von dieser Tradition ausführlich berichtet: Das Wächterbuch (1 Hen 1–36), in welchem der Wächtermythos erstmals schriftlich vorliegt, ist Grundlage einer breiten Rezeptionsgeschichte und kommt zugleich als Ausgangspunkt frühjüdischer Dämonologie in den Blick. Dieser älteste uns bekannte Versuch, das Böse auf der Welt zu erklären, macht für Beeinträchtigungen und Schädigungen des menschlichen Lebens wie Krankheiten und Gewalt ‚gefallene‘ Engel verantwortlich.

Im Wächtermythos, wie er sich in 1 Hen findet, werden die Verse Gen 6,1–4 elaboriert: Wächterengel sehen die schönen Töchter der Menschen und steigen auf die Erde hinab, um mit ihnen Kinder zu zeugen, womit sie das von Gott vorgegebene Ordnungssystem durchbrechen. Durch die gemeinsamen Nachkommen (Giganten) werden die Menschen Opfer von Gewalttaten. Zugleich berichtet ein anderer Erzählstrang davon, dass die Wächter die

⁵⁴ E. GAB, *Geschichte und Schöpfung*, 23–24.

⁵⁵ Weitere Ausführungen bei K. BALTZER, *Deutero-Isaiah*, 226–227. Anders Matthias Albani, der ער als ‚geschichtliches Strafhandeln JHWHs an Babylon‘ interpretiert. Siehe M. ALBANI, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen*, 243. Albani kommt zu dieser Einsicht, indem er den Text auf dem Hintergrund altorientalisch-astraler Schöpfungsaussagen betrachtet (lunares JHWH-Verständnis). 1QJes^a ersetzt שלום mit טוב, womit sich ein anderer Sinnzusammenhang ergibt. Es kommen sodann vielmehr die moralischen Komponenten ‚gut‘ und ‚böse‘ in den Blick, wobei der MT mit שלום keineswegs eine moralische Dimension anspricht.

⁵⁶ E. GAB, *Geschichte und Schöpfung*, 22.

Menschen Praktiken wie Kriegskunst oder die Herstellung von Kosmetik lehren, welche zu Gewaltexzessen, Krieg und moralischem Niedergang führen. Die von Gott entsandte Flut vermag sodann zwar die Giganten zu vernichten, doch bleibt die ‚Sünde‘ in Form der (unsterblichen) Geister der Giganten auch nach der Flut bestehen; die bösen Geister führen die Menschen in die Irre und infizieren sie mit Krankheiten. Der Wächtermythos kann somit als Nukleus der frühjüdischen Dämonologie gelten.

Der Wächterfall wird in den übrigen Schriften des henochischen Corpus weiter thematisiert und durchzieht das gesamte Corpus gleichsam als Referenzpunkt. Demgegenüber fällt auf, dass der Adam-Stoff innerhalb dieses Überlieferungsgefüges zwar bekannt, aber nur von geringer Bedeutung war. Besonders bedeutsam ist dabei, dass der Wächtermythos bei weitem älter ist als die Zuschreibung des Bösen an Adam in der Gen 3-Tradition, welcher vor allem in der christlichen Theologie eine herausragende Bedeutung zukommt.

Das Corpus 1 Hen wurde lange Zeit relativ spät datiert. Exemplarisch sei hier das Standardwerk „Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter“ von W. Bousset und H. Gressmann genannt (erste Auflage 1926), in welchem 1 Henoch noch in Abhängigkeit von Daniel gelesen wird: „Mit Daniel beginnt also die apokalyptische Literatur des Judentums. Von Daniel im Stil und in manchen Einzelheiten abhängig ist bereits jenes Sammelwerk von Schriften ähnlicher Tendenz, das nach seiner Überlieferung als das äthiopische Henochbuch (I Henoch) bezeichnet wird.“⁵⁷ So ergibt sich infolgedessen die Spätdatierung „zwischen 164 und 80“.⁵⁸ Auch Martin Hengel datierte die ältesten Teile des Henochbuchs in „Judentum und Hellenismus“ (erste Auflage 1969) noch etwa zeitgleich mit Daniel.⁵⁹ Diese Datierung musste durch die Funde von Henoch-Fragmenten in Qumran korrigiert werden: Durch paläographische Untersuchungen konnte das älteste Henochfragment (4QEn^a) auf die erste Hälfte des 2. Jh. v. Chr. datiert werden,⁶⁰ was wiederum dafür spricht, dass die Abfassung der Texte des Wächterbuchs bis ins dritte vorchristliche Jahrhundert vorgerückt werden kann und zumindest Teile von 1 Hen wesentlich älter sind, als bisher angenommen. Die Frühdatierung von 1 Hen ist für die vorliegende Arbeit von erheblicher Bedeutung: Die Annahme, dass die Adamtradition ‚schon immer‘ im Vordergrund gestanden habe,⁶¹ ist

⁵⁷ W. BOUSSET/H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 12.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 321.

⁶⁰ Cf. J. T. MILIK/M. BLACK, *The Books of Enoch*, 140.

⁶¹ So beispielsweise der Eintrag zum Bösen von Johan Hygen in der TRE (1993): „Den Ursprung des Bösen hat die alte theologische Tradition in der Übertretung der ersten Menschen gefunden. Die Schöpfung sei als solche gut, aber durch den Ungehorsam des paradiesischen Menschenpaares sei die ursprünglich gute Art des Menschen verdorben worden.“

damit deutlich zu korrigieren. Es zeigt sich demgegenüber, dass die Adam-Tradition erst merklich später theologisch und für die Frage nach den Ursprüngen des Bösen bedeutsam wurde.

Außerhalb des henochischen Schrifttums lässt sich im frühen Judentum sodann eine weiterhin breite, wenn auch selektivere und exemplarischere Rezeption des Wächtermythos beobachten.⁶² Die Breite der Rezeption reicht dabei vom Jubiläenbuch als erstem Text außerhalb des Corpus 1 Hen über verschiedene Qumran-Fragmente (e.g. Genesis-Apokryphon, Damaskusschrift, Ages of Creation), die Patriarchentestamente sowie hellenistisch-jüdische Schriftsteller wie Philo und Josephus bis ins frühe Christentum hinein. Somit zeigt sich eine Kenntnis des Wächtermythos über eine zeitliche und geographische Breite. Innerhalb dieses Rezeptionsstranges kommt dem Wächterereignis in Bezug auf Sünde jeweils paradigmatische Funktion zu, zum Teil gilt ihr urzeitliches Vergehen als Referenzpunkt für die Sünde der ‚Gegenwart‘.

Die theologische Pointe dieses Erklärungsmodells unterscheidet sich deutlich vom geschichtstheologischen Modell in Jes 45,5–7. Übel und Sünde werden hier nicht auf Gott selbst zurückgeführt, sondern auf göttliche Wesen. Diese sind aber nicht wie in einer dualistischen Konzeption von Gott eingesetzt, sondern aufgrund eigenen Verschuldens von Gottes Geboten abgefallen, womit Sünde auf willentliche Übertretung göttlicher Wesen im Rahmen eines urzeitlichen Zwischenfalls zurückgeführt wird. Die Menschen kommen hier zunächst also nicht als Initiatoren von Bösem in den Blick und werden nicht mit der Einführung der Sünde in Verbindung gebracht, wie das dann in der Adam-Tradition der Fall sein wird. Der Negativzustand der Welt wird demgegenüber auf eine (hohe) Engelklasse zurückgeführt, wobei die Menschheit vor allem als Opfer einer über sie hereinbrechenden Gewalt zur Sprache kommt. Erst in einem weiteren Schritt werden die Menschen zu Mit-tätern erklärt. Sodann ist vermutlich davon auszugehen, dass die mit den Wächtern in Zusammenhang gebrachten kulturellen Errungenschaften mit der Ausbreitung des Hellenismus in Verbindung zu bringen sind. Indem das Böse seinen Anfang in der himmlischen Welt nimmt, wird es gewissermaßen im Wirkkreis Gottes lokalisiert, gleichwohl ohne es direkt mit Gott zu verknüpfen. Damit ist typologisch ein deutlicher Unterschied zum ‚monistischen Modell‘ zu beobachten. Das Böse wird hier gerade nicht auf Gott zurückge-

Das Böse kam in die Welt, und als Strafe die Übel: Mühsal, Schmerz und Tod.“
J. B. HYGEM, *Art. Das Böse*, 12.

⁶² Zur frühjüdischen Rezeptionsgeschichte des Mythos siehe zuletzt die Dissertation von C. LOSEKAM, *Die Sünde der Engel*; grundlegend und am umfassendsten nach wie vor Devorah Dimants unveröffentlichte Dissertation von 1974 (in neuhebräischer Sprache), außerdem der Aufsatz von M. DELCOR, *Le Mythe de la Chute des Anges*; weiter L. T. STUCKENBRUCK, *The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition*, A. Y. REED, *Fallen Angels*, und A. T. WRIGHT, *The Origin of Evil Spirits*.

führt, sondern auf ihm untergebene aber dennoch göttliche Wesen; Gott wird der Theodizeefrage damit gleichsam enthoben und gilt vielmehr als Wiederhersteller der weltlichen Ordnung sowie als Richter über die Frevler.

Eine in der Forschung offen diskutierte Frage ist, ob neben dem Wächterfall in der frühjüdischen Literatur *weitere Formen eines vorzeitlichen Falles* identifizierbar sind: Die Diskussion entzündet sich hier insbesondere an dem (nicht-essenischen) Weisheitstext 1Q/4QInstruction (bzw. Mūsār lē-Mēvīn) und dort dem Fragment 4Q417 frg. 1 (olim frg. 2). In diesem weisheitlichen Text (Anfang 2. Jh. v. Chr.) findet sich ein Mythologumenon, das erklärt, warum Weisheit den einen offenbart wird, anderen aber verschlossen bleibt. Dabei bietet Instruction eine vermutlich ältere Form jenes weisheitlichen Dualismus, der später in der Zwei-Geister-Lehre zum Ausdruck kommt.⁶³ In beiden Fällen wird eine in die Urzeit zurückreichende Unterscheidung zwischen zwei Gruppen vorgeführt. Neben den auffälligen Termini ‚Volk des Geistes‘ und ‚Geist des Fleisches‘ ist im genannten Fragment besonders die Erwähnung der ‚Söhne Seths‘ sowie des ‚Enosch‘ (4Q417 1 i 14–18) von Bedeutung und dementsprechend strittig. Ist mit Armin Lange davon auszugehen, dass mit dem hebräischen Wort אנוש hier jener Patriarch der Urzeit gemeint, zu dessen Zeit nach Gen 4,26 erstmals der biblische Gottesname angerufen wurde und der nach Jub 4,12 selbst als erster den Namen JHWHs anrief? Trifft diese These zu, dann ist die hier angedeutete ‚Zweiteilung‘ mit der biblischen Zeit des Enosch zu verbinden, d. h. es liegt „ein Mythos zugrunde, der den Engelfall und den Beginn des Frevels zur Zeit der Söhne Seths geschehen läßt.“⁶⁴ Damit läge ein zum Wächtermythos alternativer Typus des Bezugs auf einen urzeitlichen ‚Fall‘ oder ‚Frevler‘ vor. Freilich ist diese Deutung heftig umstritten, andere Interpreten setzen Enosch in diesem Text mit Adam bzw. der Menschheit an sich gleich.⁶⁵ Darüber hinaus sind Lesung und Rekonstruktion des Textes angesichts gewisser Lücken unsicher.⁶⁶ Da im Text allerdings zahlreiche Anspielungen auf Gen 1–3 und die Begrifflichkeit von Gut und Böse zu finden sind (e.g. Gen 1,27 in Zeile 17),⁶⁷ wird Langes These eher in Frage gestellt. Zudem ist die Vorstellung von Adam als Empfänger göttlichen Wissens bekannt (e.g. Jub 3,15), „Enosh, however, is never proclaimed as a recipient of revelation in the Second

⁶³ S. dazu ausführlich J. FREY, *Different Patterns of Dualistic Thought*, 295–308; grundlegend auch A. LANGE, *Weisheit und Prädestination*, 45ff.

⁶⁴ A. LANGE, *Op. cit.*, 88.

⁶⁵ M. J. GOFF, *Wisdom of 4QInstruction*, 96 und ID., *4QInstruction*, 162–163; s. auch J. J. COLLINS, *In the Likeness of the Holy Ones*, 610–612.

⁶⁶ Cf. neben der offiziellen Edition (J. STRUGNELL/D. HARRINGTON, *4QInstruction*, 151) und A. LANGE, *Weisheit und Prädestination*, 50–54 jetzt E. J. TIGCHELAAR, *To increase Learning for the understanding Ones*, 51–60.

⁶⁷ Siehe auch M. J. GOFF, *Discerning Wisdom*, 34–35.

Temple period.⁶⁸ Im Lichte der neueren Forschung ist Langes These von einer zweiten Form der urzeitlichen Engelfalls daher eher abgelehnt worden. Es ist aber gleichwohl daran festzuhalten, dass das Motiv eines vorzeitlichen ‚Unrechts‘ hier angesprochen und in den Rahmen einer göttlichen Bestimmung gerückt wird.

3.3. Die dualistische Denkform

Während Jes 45,5–7 Heil und Unheil gleichermaßen auf Gott zurückführt, ist in dualistischen Denktraditionen demgegenüber von einem von Gott eingesetzten, bösen Geist die Rede. Somit ist Böses letztlich zwar ebenso in der Vorsehung und dem Wirken Gottes zu lokalisieren, gleichwohl aber von ihm zu unterscheiden.

Das älteste bekannte dualistische Muster findet sich in der Vision Amrams, welche z.T. signifikante Parallelen zur Zwei-Geister-Lehre aufweist. VisAm (4Q543–547 [evtl. 4Q548–549]⁶⁹) gilt als vorqumranisch und wird aufgrund der aramäischen Sprache und paläographischer Gegebenheiten auf das 2. oder 3. Jh. v. Chr. datiert. VisAm führt ein kosmologisch-dualistisches Muster vor Augen,⁷⁰ wobei sich in einigen Fragmenten Parallelen zur Zwei-Geister-Lehre beobachten lassen.⁷¹ Auch die Vision Amrams kennt zwei sich gegenüberstehende Kräfte, die (anders als in der Zwei-Geister-Lehre) personal gedeutet werden. Die eine Figur heisst Malkireša (מלכי רשע), der zweite Name ist an keiner Stelle lesbar (anzunehmen wäre Melkišedek). Malkireša herrscht über die Finsternis (משלט על כול חשוכת), der andere Fürst demgegenüber über das Licht (שליט על כול נהורא), 4Q544 2 13–16). Diese beiden Gestalten scheinen eine Debatte über Amram zu führen (והא תרין דאנין עלי, 4Q544 1 10, siehe weiter Zeile 11). Die eine Figur trägt dunkle Kleidung (und das Angesicht einer Otter?),⁷² die andere Gestalt lächelt.⁷³ Vermutlich wird Amram vor die Wahl gestellt, welche der beiden Gestalten über ihn herrschen soll: „Und sie sprachen zu mir: Von welchem von uns beiden...“ (ואמר לי במן מננה אנת[ה]), der Text ist hier ebenfalls unvollständig und teils rekonstruiert). Die vorliegende dualistische Struktur impliziert somit die Idee der Wahlfreiheit und somit nicht notwendigerweise prädestinarianische Vorstellungen.⁷⁴ Bei allen Unklarheiten kann zumindest von einer Teilung der

⁶⁸ ID., *4QInstruction*, 163.

⁶⁹ In den Fragmenten 548–549 finden sich keine direkten Überlappungen mit den anderen fünf Fragmenten, sondern bloß thematische und paläographische Ähnlichkeiten. Zur Einführung cf. H. DRAWNEL, *Art. Amram*, 326–327

⁷⁰ J. FREY, *Art. Apocalyptic Dualism*, 277–278.

⁷¹ In 4Q545 und 4Q549 findet sich die Terminologie nicht, in 4Q546 nur in wenigen übereinstimmenden Worten. In 4Q548 1 ii-2 findet sich die antithetische Thematik in den Begriffen ‚Licht und Finsternis‘, ‚[Wahrheit] und Verrat‘, ‚Ehrlichkeit und Boshaftigkeit‘, ‚Erleuchtung und Zerstörung‘.

⁷² 4Q544 1 13 (כפ[ת]), siehe weiter 4Q543 5–9 5; 4Q547 1–2 III 13. Das Wort פתן ist aber nirgendwo deutlich belegt.

⁷³ 4Q543 5–9 5.7.

⁷⁴ Cf. M. T. BRAND, *Evil Within and Without*, 263.

Menschen zwischen ‚Söhnen des Lichts‘ und ‚Söhnen der Finsternis‘ ausgegangen werden; damit wird auch eine ethische Dichotomie angesprochen (4Q547 I ii 8).⁷⁵

Die eindrücklichste Ausführung einer dualistischen Weltkonzeption findet sich in der Zwei-Geister-Lehre (1QS III 13–IV 26).⁷⁶ Diese gilt heute als ursprünglich eigenständige Konzeption, die aufgrund paläographischer Untersuchungen auf Mitte bis Ende 2. Jh. v. Chr. anzusetzen ist⁷⁷ und in der Sammelhandschrift 1QS im Anschluss an die ‚Bundesliturgie‘ aufgenommen wurde.

Während die Gemeindefrage in zwölf Versionen erhalten ist (1Q-Fragmente und 4Q275), findet sich die Zwei-Geister-Lehre lediglich in 1QS,⁷⁸ und zwar im Anschluss an die Ausführungen über den Eintritt in den Yaḥad und die Abgrenzung der Gemeinde gegenüber den nicht-Mitgliedern (Gegensatz Gott/Belial). Ebendiese Unterscheidung wird durch die Zwei-Geister-Lehre präzisiert, der für sich selbst betrachtet ein stärker eschatologisches

⁷⁵ Siehe auch J. FREY, *Art. Apocalyptic Dualism*, 278.

⁷⁶ Zur Interpretation der Zwei-Geister-Lehre siehe H. LICHTENBERGER, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, 123–141.

⁷⁷ Siehe A. LANGE, *Weisheit und Prädestination*, 130. Die Zwei-Geister-Lehre galt lange als ‚Basis-Ideologie‘ der Qumrangemeinschaft und wurde in Abhängigkeit vom zoroastrischen Dualismus verstanden. Seither mussten diese Thesen mehrfach modifiziert werden: So konnte einerseits deutlich gemacht werden, dass die ‚Lehre‘ ein vorqumranischer Text ist und somit nicht als paradigmatisch für die Theologie des Yaḥad gelten kann, darauf weisen auch eine Reihe terminologischer Differenzen hin, wobei für die Yaḥad-Theologie wichtige Begriffe wie ממשלט בליעל, ממשלט בליעל, ממשלט בליעל oder ממשלט בליעל, sowie die Bezeichnung בליעל fehlen. Weiter finden sich signifikante theologische Unterschiede. Zur Einführung siehe A. LANGE, *Op. cit.*, 126–135, insb. 127–128, sodann J. FREY, *Different Patterns of Dualistic Thought*, 295–296. Andererseits ist man auch vorsichtiger geworden, direkte literarische Abhängigkeiten zu konstatieren. Da eine direkte Abhängigkeit kaum mehr angenommen wird, finden sich vereinzelt Stimmen, die sich gegen den Begriff ‚Dualismus‘ in Qumran aussprechen. So P. HEGER, *Dualism*, passim; Heger möchte für das Verständnis von Qumran-Texten eher von biblischen Quellen ausgehen, als von dualistischen Kategorien. Dem kann entgegengetreten werden, dass der Begriff ‚Dualismus‘ nach wie vor ein sinnvolles Instrument bietet, um ‚fundamentale Dichotomien‘ zu beschreiben. Siehe J. FREY, *Art. Apocalyptic Dualism*, 271. Zur Ausdifferenzierung des vielschichtigen Begriffes ‚Dualismus‘ cf. im Wesentlichen ID., *Different Patterns of Dualistic Thought*, 282–285 und neuerdings ID., *Art. Apocalyptic Dualism*, 271–294. Zoroastrischer Einfluss wird schließlich nicht grundsätzlich ausgeschlossen, man geht aber in der jüngeren Forschung weitgehend davon aus, dass dualistische Muster (1QS, 1QM, 4QMMT) auf eine innerjüdisch-weisheitliche Entwicklung dualistischen Gedankenguts zurückgehen.

⁷⁸ Siehe zu 1QS H. STEGEMANN, *Zu Textbestand und Grundgedanken von 1QS III, 13–IV, 26*, 95–131; zur Analyse der Handschriften der S-Tradition die Monographie von S. METSO, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*; sodann ID., *The Textual Traditions of the Qumran Community Rule*, 141–147. Siehe weiter J. LEONHARDT-BALZER, *Evil, Dualism and Community*, 123; 126.

Gepräge zukommt.⁷⁹ Diskutiert wird insofern der Einfluss der Zwei-Geister-Lehre auf die Theologie des Yahad.⁸⁰ Ein ausführlicher Vergleich des in den ‚gruppenspezifischen‘ Texten vorliegenden Typus dualistischen Denkens mit der Zwei-Geister-Lehre zeigt, dass das dualistische Gedankengut der Lehre vielschichtiger und vielfältiger ist. Gruppenspezifische Texte drücken sich vor allem in kosmologisch-dualistischer Terminologie aus, betonen die Opposition zwischen Gott und Belial und orientieren sich deutlicher an der Zugehörigkeit zum Yahad.⁸¹ In den folgenden Untersuchungen wird die Zwei-Geister-Lehre als für sich stehendes Textstück betrachtet und nicht im Rahmen von 1QS. Zwar besteht kein Konsens bezüglich der literarischen Einheitlichkeit,⁸² doch stehen Schichtenfragen innerhalb der Zwei-Geister-Lehre hier nicht zur Debatte.

Bereits der Beginn des Textstücks weist mit dem Belehrungsauftrag an den Maškil, der die ‚Söhne des Lichts‘ unterweisen soll, auf die weisheitliche Prägung der Zwei-Geister-Lehre hin (למשכיל להבין וללמד את כול בני אור, „An den Lehrer um zu unterweisen und zu belehren alle Söhne des Lichts“; 1QS III 13). Allerdings stehen hier (anders als in der klassischen Weisheit) weder das rechte Erkennen der Torah noch Fragen des alltäglichen Lebens im Zentrum. Vielmehr wird das Verstehen kosmologischer, ethischer und eschatologischer Zusammenhänge thematisiert. Texte der klassischen Weisheit kennen zwar die Unterscheidung zwischen Weisen und Toren, führen dabei aber weder ausgeprägte dualistische Muster noch prädestinationische Vorstellungen ein.⁸³

Die weisheitliche Prägung der Zwei-Geister-Lehre wird vor allem auf dem Hintergrund von Instruction (1Q26, 4Q415–418a und 4Q423) und Mysteries (1Q27; 4Q299–301) deutlich, welche als Brücken zwischen der klassischen Weisheit und der Zwei-Geister-Lehre gelten können. Deren Verfasserschaft könnte also evtl. aus dem Kreis um Instruction und

⁷⁹ A. LANGE, *Weisheit und Prädestination*, 170. Zum Platz der Zwei-Geister-Lehre innerhalb des Wachstums der Gemeinderegeln siehe auch die Diskussion bei C. HEMPEL, *The Treatise on the Two Spirits*, 104–105.

⁸⁰ Siehe A. LANGE, *Weisheit und Prädestination*, 132–135 und J. FREY, *Different Patterns of Dualistic Thought*, 301–307. Cf. 1QH^a, CD, 4Q181, 4Q511, 4Q280.

⁸¹ J. FREY, *Op. cit.*, 301–307, insb. 307. Dabei sei schließlich auf die soziale Funktion der dualistischen Struktur hingewiesen. Siehe dazu J. LEONHARDT-BALZER, *Evil, Dualism and Community*, 146–147: „The social function of this dualism was to cement the community’s identity, to assure the members of God’s lasting support even in the face of the present upper hand of the forces outside the community and to affirm the conviction that ultimately the community’s way of life would be proven to be in accordance with God’s will.“

⁸² Verschiedene Schichten innerhalb des Textumfangs schlagen P. von der Osten-Sacken, J. Duhaime und E. Tigchelaar vor, während J. Licht, A. Lange, H. Stegemann und J. Frey eher von einer literarischen Einheit ausgehen. Zur Diskussion siehe C. HEMPEL, *The Treatise on the Two Spirits*, 110–113.

⁸³ Texte wie Ben Sira legen eine dualistische Struktur zwar nahe (cf. Sir 33), wobei diese aber nicht in Zusammenhang mit der Idee einer festgesetzten Ordnung steht, sondern dem freien Willen des Menschen unterliegt. Cf. weiter J. FREY, *Art. Apocalyptic Dualism*, 282. Zu Ben Sira 33 siehe ID., *Different Patterns of Dualistic Thought*, 297.

Mysteries stammen (so v.a. Armin Lange und Jörg Frey).⁸⁴ Sowohl Instruction als auch Mysteries und die Zwei-Geister-Lehre können als weisheitliche Texte mit apokalyptischer Weltanschauung bezeichnet werden.⁸⁵ Sie befassen sich mit den klassischen Themen der Weisheit, kombinieren diese allerdings mit kosmologischen und eschatologischen Motiven.⁸⁶ Auffallend sind sodann eine Reihe von gemeinsamen Begriffen und Theologumena wie ‚Plan‘ (מחשבה), ‚Geschlechterfolge‘ bzw. ‚Geschichte‘ (תולדות), ‚erben‘ (נחל, und Derivate), sowie die Wendung ‚Gott der Erkenntnis‘ (אל הדעות).⁸⁷ Besonders die Vorstellung der מחשבה Gottes ist bemerkenswert;⁸⁸ mit dem ‚Plan Gottes‘ wird eine prädestinierte Schöpfungsordnung ausgedrückt (siehe IQS III 15).⁸⁹ Die präexistente Weltordnung wird in Instruction und Mysteries mit dem Begriff נהיה רז erläutert (‚das Geheimnis dessen, was ist/was [sein] wird‘).⁹⁰ Der נהיה רז soll vom Verständigen studiert werden, damit er Einsicht gewinnt (e.g. 4Q417 I i 1–8). Dabei kann nur der dafür Vorgesehene dieses Studium unternehmen, da von einer partikularen Offenbarung ausgegangen wird (anders in der klassischen Weisheit). Instruction impliziert (ähnlich wie die Zwei-Geister-Lehre) zwei Gruppen von Menschen: 1) עם רוח (‚geistliches Volk‘, 4Q417 I i 16), Empfänger der Offenbarung, und 2) רוח בשר (‚fleischlicher Geist‘, 4Q417 I i 17).⁹¹ Die antithetische Opposition zwischen Weisen und

⁸⁴ Vorsichtiger M. J. GOFF, *Sapiential Dualism*, 33–34. Goff plädiert dafür, von der Behauptung direkter Abhängigkeit Abstand zu nehmen, bezeichnet aber sachliche Analogien in der Vorstellungswelt der Verfasserschaft als auffällig: „The sapiential tradition was doubtlessly one of the many traditions that influenced the composition of the *Treatise* and other Qumran texts. But isolating the impact of the wisdom tradition on the dualism of the *Treatise* is difficult to achieve. It is not clear that one can identify a direct link of development between types of dualism in Proverbs and the *Treatise*.“ M. J. GOFF, *Op. cit.*, 37. Weiter E. J. TIGCHELAAR, ‚*Spiritual People*‘, ‚*Fleshly Spirit*‘ and ‚*Vision of Meditation*‘, 105–116.

⁸⁵ Cf. M. J. GOFF, *4QInstruction*, 19. Im Anschluss an J. J. COLLINS, *In the Likeness of the Holy Ones*, passim.

⁸⁶ Cf. J. FREY, *Art. Apocalyptic Dualism*, 282.

⁸⁷ A. LANGE, *Weisheit und Prädestination*, 129–130, weiter J. FREY, *Different Patterns of Dualistic Thought*, 298–300.

⁸⁸ 4Q299 [4QMyst^a] 3a ii-b 11; 4Q417 [4QInstr^c] I i 12; IQS III 15. Cf. M. J. GOFF, *4QInstruction*, 22.

⁸⁹ כול היה ונהיה ולפני היותם הכין כול מחשבתם („... alles was ist und was sein wird. Und bevor sie waren, hat er ihren ganzen Plan festgesetzt.“). S. auch 4Q299 3a ii-b 11, כול מחשבת עושה.

⁹⁰ Instruction: 1Q26 1 1.4; 4Q415 6 4; 24 1; 4Q216 2 i 5; 2 iii 9.14.18.21; 17 3; 4Q417 II 8–9.18.21; 1 ii 3; 2 i 11; 4Q418 77 2.4; Mysteries: 1Q27 1 i 3–4. Cf. auch IQS 11 3–4 und Prov 3,19.

⁹¹ Auch Ben Sira unterscheidet sich hier schon von früheren Weisheitstexten, indem Weisheit im Rahmen von Offenbarung erschlossen wird. Cf. J. FREY, *Art. Apocalyptic Dualism*, 283. Weiter ID., *Paulinische Antithese von ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘*, 57–66 und E. J. TIGCHELAAR, ‚*Spiritual People*‘, ‚*Fleshly Spirit*‘ and ‚*Vision of Meditation*‘, insb. 108–109. Collins geht davon aus, dass hier zwei Typen von Menschen gemeint sind („double creation“, siehe J. J. COLLINS, *In the Likeness of the Holy Ones*, 615–618); Frey und Lange interpretieren רוח בשר als ‚sündiges Menschentum‘ (A. LANGE, *Weisheit und Prädestination*, 86–87 und J. FREY, *Paulinische Antithese von ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘*, 57–66); Tigchelaar schließlich ist der Ansicht, dass es nicht in erster Linie um Sünde geht, sondern um Nichtwissen (E. J. TIGCHELAAR, ‚*Spiritual People*‘, ‚*Fleshly Spirit*‘ and ‚*Vision of Meditation*‘, 111–116). Die Frage nach der sachgemäßen Interpretation von עם רוח und

Toren bzw. Gerechten und Frevlern ist ein konstituierendes Element weisheitlicher Texttraditionen. Texte wie *Mysteries* und *Instruction* haben die Topoi der klassischen Weisheit zusammen mit der Vorstellung partikularer Erkenntnis prädestinierter Verständiger in einen apokalyptischen Rahmen integriert und in dualistischen Mustern ausgedrückt.⁹²

In der Zwei-Geister-Lehre beinhaltet die weisheitliche Belehrung der Söhne des Lichts durch den Lehrer die Erläuterung des Ursprungs (bzw. der Geschichte) aller Menschen. Diese Belehrung soll unter drei Aspekten behandelt werden (III 14–15a):⁹³

1) Ein kosmologischer Dualismus konstituiert den äußeren Rahmen (III 15–IV 1): Die Art der Menschen wird auf zwei von Gott geschaffene und eingesetzte apersonale Geistwesen zurückgeführt, den Fürsten des Lichts (שר אורים, auch ‚Geist der Wahrheit‘) und den Engel der Finsternis (מלאך חושך, auch ‚Geist der Lüge‘). Die Gegenwart ist durch deren Auseinandersetzung geprägt, welche bis zur von Gott festgesetzten Zeit der endgültigen Heimsuchung dauert.

2) In Übereinstimmung und Weiterführung dazu wird das Handeln der Menschen gemäß ihrer Zugehörigkeit zum einen oder anderen Los (גורל) in einem ethischen Dualismus beschrieben (IV 2–6). Ihre ethische Qualität steht in Übereinstimmung mit der Zugehörigkeit zum einen oder anderen Los.⁹⁴ An den jeweiligen Taten der Wahrheit oder Gerechtigkeit oder Boshaftigkeit ist eine Tendenz ihrer Zugehörigkeit ersichtlich, gleichwohl wird ihre Bestimmung erst am Ende der Zeit offenbar. Insofern liegt hier eine vielschichtigeren Vorstellung vor als in gruppenspezifischen Texten, in denen die zum *Yahad* gehörenden mit den Erwählten gleichgesetzt werden.⁹⁵ Während die ‚Tempeltheologie‘ die Trennlinie zwischen Israel und den Heiden zieht, ist die Unterscheidung in den gruppenspezifischen Texten innerisraelitisch, zwischen dem *Yahad* und den ‚anderen Israeliten‘. Die Zwei-Geister-Lehre ist hier nochmals partikularer und macht die Bestimmung zu Heil oder Unheil nicht von der Zugehörigkeit zu einer spezifischen Gruppierung (Israel/*Yahad*) abhängig, sondern von Gottes Erwählung.

רוח בשר steht nach wie vor zur Diskussion, kann hier allerdings nicht breiter ausgeführt werden.

⁹² Siehe J. FREY, *Different Patterns of Dualistic Thought*, 296–298 und ID., *Art. Apocalyptic Dualism*, 283.

⁹³ Cf. J. FREY, *Op. cit.*, 281 und ID., *Different Patterns of Dualistic Thought*, 291–294.

⁹⁴ Die dualistischen Muster schlagen sich auch sprachlich nieder. So wird in Bezug auf die Gesinnung der Menschen ethisches Vokabular benutzt (e.g. ‚Söhne der Gerechtigkeit‘), für die Geistmächte kosmologisches Vokabular (e.g. ‚Engel der Finsternis‘). Siehe A. LANGE, *Weisheit und Prädestination*, 156.

⁹⁵ Siehe beispielsweise CD II 2–13: Das Schicksal des Menschen wird durch Zugehörigkeit bzw. nicht-Zugehörigkeit zum *Yahad* (‚Los Gottes‘ oder ‚Los Belials‘) bestimmt. Cf. im Weiteren J. LEONHARDT-BALZER, *Evil, Dualism and Community*, 135–136.