Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 59 (2003)

Artikel: Schafft Gott das Böse? : Schöpfung und Sündenfall biblisch, talmudisch und kabbalistisch gelesen

Autor: Oberhänsli-Widmer, Gabrielle

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961199

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 12.07.2025

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

Schafft Gott das Böse?

Schöpfung und Sündenfall biblisch, talmudisch und kabbalistisch gelesen

von *Gabrielle Oberhänsli-Widmer*[*]

Monographien des Bösen und Biographien des Teufels[1] scheinen sich im Moment besonderer Beliebtheit zu erfreuen, von undifferenzierten Äusserungen prominenter Politiker zum Thema des Bösen ganz zu schweigen. Hinter dieser Präsenz des Themas steckt nicht nur die Faszination des Bösen, sondern ebenso seine Unfassbarkeit und Ambiguität.[2] Das Böse ändert mit Epoche und Kultur Gesicht und Namen: Amalek, Satan, Ketzer, Hexen, Dissidenten, Terroristen – um nur ein paar Beispiele zu nennen. Das Wesen des Bösen lässt sich kaum definieren. Wohl ist die Welt vom Bösen voll, aber dennoch scheint es nichts zu sein, denn es gibt kein Weltelement, das an sich oder gar rundum böse wäre, allerdings ist immer jemand oder etwas böse. So erscheint das Böse im Prädikat, als Eigenschaft.

> „Es ist in Ereignissen, Handlungen und deren Wirkungen zu Hause [. . .]. Das Böse ist ein Relationsbegriff, seine Sache hat mit Handeln und Erleiden, mit menschlichen und sozialen Beziehungen zu tun. Als böse wird erfahren, was bedroht, Ordnungen auflöst, Leben zerstört, Entwicklungen in Katastrophen enden läßt. Es bedeutet im Kern Angriff auf Dasein und Leben [. . .]. Seine Richtung ist der Tod."[3]

---

* Prof. Dr. *Gabrielle Oberhänsli-Widmer*, Theologisches Seminar der Universität Zürich, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich.

1 Hier und im folgenden nur ein paar ausgewählte Titel aus der überbordenden Literatur: S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An alternative history of philosophy*, Princeton, Oxford 2002; R. Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, München, Wien 1997; P. Stanford, *Der Teufel. Eine Biographie*, aus dem Englischen von Peter Knecht, Frankfurt a. M. 2000 [1996]; J. B. Russell, *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*, aus dem Englischen von Susanna Grabmayr und Marie-Therese Pitner, Wien 2000 [1988].

2 C. Colpe / W. Schmidt-Biggemann (ed.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt a. M. 1993.

3 H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985, S. 1–2.

Soweit der Versuch einer Begriffsumreissung, angelehnt an Hermann Häring.

Die Schwierigkeit, das Böse zu fassen, verstärkt sich im Hebräischen, da hier der Begriff nicht einmal zwischen dem Übel im Sinn eines *malum physicum* und dem Bösen als *malum morale* unterscheidet, sondern ‚übel, böse, schlecht, minderwertig, hässlich, verdriesslich, unheilvoll' und ähnliches mehr umschliesst; der unspezifische semantische Charakter des hebräischen ‚böse' (*raʿ*) lässt sich anschaulich durch die Tatsache illustrieren, dass die Septuaginta mehr als 30 verschiedene Begriffe braucht, um diese hebräische Vokabel samt Derivaten griechisch wiederzugeben.[4]

Abgesehen von der unspezifischen Semantik der Vokabel, fällt zudem auf, dass sich von den 787 alttestamentlichen Belegen zur Wurzel und den Derivaten von ‚böse sein' ein massgeblicher Teil auf das Exil bezieht: Das mit *raʿ* bezeichnete Böse in der Hebräischen Bibel ist primär der fatale Einbruch in Israels Geschichte. Und doch ist das babylonische Exil auch die Zäsur, aus der das Judentum grösste geistige Errungenschaften hervorbringt wie etwa den konsequent durchreflektierten Monotheismus oder die Einführung des Schabbat. Mithin wächst aus der Mitte des Bösen höchstes Gedanken*gut*, und insbesondere an diesem Beispiel des Exils eröffnet sich die Ambiguität des Bösen, das nicht selten mit seinem Gegenpart als ‚Gut und Böse' auftritt und das in der biblischen Josephs-Legende meisterlich in dem Satz eingefangen ist, den Joseph an seine Brüder richtet (Gen 50,20): „Ihr, ihr habt Böses gegen mich geplant, Gott aber hat es als Gutes geplant."

So könnte man nun schliessen, dass die Thematik des Guten ebenso ergiebig anzugehen wäre, und als Gegengewicht zu den eingangs angeführten Studien zum Bösen nun einmal ein Aufsatz zum Guten an der Reihe wäre, doch das ist leider weit gefehlt, denn während die gedankliche Analyse des Bösen in den verschiedenen Kulturen einen enormen Gedankenreichtum hervorgebracht hat, beschränken sich die Bilder vom Guten auf ein paar einfache Grundsätze und nicht wenige kitschanfällige Klischees, wobei auch das Judentum keine Ausnahme macht, wenn es sich beispielsweise die Frommen in der kommenden Welt beim Schmaus des Leviathan-Bratens am Tisch des Ewigen ausmalt.[5] Die Funken menschlichen Denkens entzünden sich bedauerlicherweise unvergleichbar stärker an Leid, Tod und Zerstörung als an Güte und Harmonie. So möge nun der wohlwollende Leser, die geneigte Leserin Nachsicht mit mir üben, wenn auch ich mich lieber bösen Rosen als blässlichen Mauerblümchen zuwende.

---

4 C. Dohmen, רעע *rʿʿ*, in: H.-J. Fabry / H. Ringgren (ed.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, Sp. 582–611.

5 bBB 74b–75a.

Die kaum fassbare Definition des Bösen ist für das Judentum weniger problematisch als die Ambiguität des Bösen angesichts des monotheistischen Prinzips. Im religionswissenschaftlichen Kontext darf man die begrifflich philosophischen Definitionen übergehen, denn die Religionen behandeln das Böse nicht in abstrakten Denkkategorien, sondern vielmehr in Symbolen, Mythen und Erzählungen. Doch im Gegensatz zu philosophischen Ansätzen und auch zu dualistischen oder polytheistischen Religionen steht das monotheistische Judentum vor dem Problem, das Böse mit dem einen gütigen und allmächtigen Gott zu harmonisieren: Der Ursprung des Bösen muss im Monotheismus von Gott ausgehen, in Beziehung zu ihm stehen und kann nur bedingt eine autonome Grösse sein. Der alttestamentliche *locus classicus*, welcher explizit auch Böses und Unheil von dem einen und einzigen Gott aus erklärt, ist Jesaja 45,7: „Der ich Licht bilde und Finsternis schaffe, der ich Wohlergehen wirke und Böses schaffe, ich bin es, der Herr, der dies alles wirkt." Ohne hier auf den geschichtlichen Kontext des Exils, auf die Autorschaft Deuterojesajas oder einer eventuellen Fortschreibung einzugehen,[6] bemerke man die skandalöse Anstössigkeit dieser auch andernorts aus dem Zusammenhang gerissenen Aussage, welche in der jüdischen Tradition noch insofern verschärft wird, als das Verb in ‚Der ich Böses schaffe' als *creatio ex nihilo* verstanden wird: Gott als sadistischer Erfinder des Grauenvollen? Leser und Leserin werden diesem Vers mit seinem schöpfungstheologischen Hintergrund im folgenden nochmals begegnen, in seiner je unterschiedlichen Auslegung bei den talmudischen Weisen und ebenso bei den mittelalterlichen Mystikern.

Die Verantwortlichkeit Gottes gegenüber dem Bösen in der Welt, die Theodizee, ist mithin eine der zentralen Fragen der monotheistischen Religionen und des Judentums im Speziellen. Ich übergehe hier die verschiedenen Erklärungsansätze, welche versuchen, die Aporie zwischen einem allgütigen und allmächtigen Gott angesichts der Existenz des Bösen zu lösen, und wende mich in diesem Rahmen ausschliesslich einem Aspekt des Bösen zu, nämlich seinem Anfangspunkt in der göttlichen Schöpfung. Die biblischen und jüdischen Schöpfungserzählungen müssen die deutlichste Antwort darauf geben, in welchem Verhältnis Gott – und Mensch – zum Bösen stehen. Alle anderen Aspekte des Bösen wie beispielsweise die Figur Satans oder die Symbolik Esaus ausklammernd, werde ich im folgenden drei Bilder vom Ursprung des Bösen vorstellen: ein antikes, ein spätantikes und ein mittel-

6 H. Haag, „Ich mache Heil und erschaffe Unheil" (Jes 45,7), in: Festschrift für Joseph Ziegler, Würzburg 1972, S. 179–185.

alterliches. Konkret: die biblische Schöpfungsgeschichte in ihrer alttestamentlichen, talmudischen und kabbalistischen Ausformung. Dabei handelt es sich im Prinzip um immer dieselbe Erzählung von Adam im Paradies, und dennoch entstehen daraus ganz verschiedene Mythen mit ihren je unterschiedlichen Beurteilungen des Bösen. Das Schlusswort wird eine prominente jüdische Persönlichkeit aus dem 20. Jahrhundert ergreifen, welche die Tradition in ihrem Umgang mit dem Bösen ganz massiv angreift.

Doch urteile der umsichtige Leser, die kritische Leserin nun selbst, ob und wann die jüdischen Mythen dem Theodizee-Problem differenzierte Lösungen entgegenzuhalten vermögen oder ob, wann und mit welchen Konsequenzen die jüdischen Weisen das Böse marginalisieren und vor der Realität des Bösen den Kopf in den Sand beschönigender Ansätze stecken.

Gut und Böse in den beiden alttestamentlichen Schöpfungsberichten

Der Ausgangstext zum biblischen Ursprung des Bösen ist zwangsläufig der Schöpfungsbericht in der Genesis. Religionsgeschichtliche Ansätze behandeln das Böse im Schöpfungsgeschehen meist auf zwei Ebenen, einerseits auf der Ebene des Kosmos oder Makrokosmos und andererseits auf der Ebene des Mikrokosmos Mensch. Auch die Hebräische Bibel macht da keine Ausnahme und bietet bekanntlich zwei Schöpfungsberichte, den Weltschöpfungstext Gen 1,1–2,4a und die Paradieserzählung Gen 2,4b–3,24, welche traditionellerweise den Quellen P und J zugeschrieben werden.[7]

Ohne auf eventuelle Wachstumsschichten einzugehen, ist die vorliegende Leitfrage vielmehr: Woher rührt das Böse in der Gesamtkomposition der beiden vorliegenden Texte?

Das Böse taucht erst und erstmals im zweiten Schöpfungsbericht auf, der den Menschen fokussiert, während der erste Schöpfungsbericht den Kosmos als ungebrochen gelungenes göttliches Werk beurteilt. Nicht weniger als

7 Hier ein paar ausgewählte Titel zum Aspekt des Bösen im Auftakt der Genesis: M. Clark, A Legal Background to the Yahwist's Use of "Good and Evil" in Gen 2–3, in: *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), S. 266–278; H. S. Stern, "The Knowledge of Good and Evil", in: *Vetus Testamentum* 8 (1958), S. 405–418; R. Gordis, The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls, in: *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), S. 123–138; G. W. Buchanan, The Old Testament Meaning of the Knowledge of Good and Evil, in: *Journal of Biblical Literature* 75 (1956), S. 114–120; H. J. Stoebe, Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 65 (1953), S. 188–204.

sechsmal qualifiziert der Schöpfer – fern jeder göttlichen Selbstkritik – sein Werk mit ‚gut' und im Anschluss an die Schöpfung des Menschen – sogar mit ‚sehr gut'. Laut dieser Darstellung gibt es in der Schöpfung nichts Böses, das Wort *raʿ* kommt nicht vor.

Ganz anders der zweite Schöpfungsbericht, die Erzählung von Adam und Eva im Paradiesgarten. Hier finden wir die Vorstellung des Bösen an ganz zentraler Stelle – wörtlich und bildlich mitten im Garten – und zwar in der Verbindung des ‚Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse'. Hier ausschnittweise die Passage, die am ehesten einen Hinweis auf den Ursprung des Bösen zu geben vermag, Gen 2,7–9.16.17:

> „Und Gott der Herr bildete den Menschen aus Erde vom Ackerboden, und er hauchte ihm Lebensodem in die Nase. So wurde der Mensch ein lebendes Wesen. Und Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden gegen Osten und setzte dorthinein den Menschen, den er gebildet hatte. Und Gott der Herr liess allerlei Bäume aus der Erde sprossen, lieblich anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten, und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. [. . .] Und Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach: Von allen Bäumen im Garten darfst du essen; nur von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem darfst du nicht essen; denn sobald du davon issest, musst du sterben."

Nach der Bildung Evas aus der Rippe Adams, knüpft der Auftakt der Sündenfallgeschichte direkt an das Motiv des Bösen an, Gen 3,1–6:

> „Die Schlange aber war listiger als alle Tiere des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte, und sie sprach zur Frau: Gott hat wohl gar gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen! Da sagte die Frau zur Schlange: Wir dürfen essen von der Frucht der Bäume im Garten, nur von der Frucht des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esst nicht davon, rührt sie auch nicht an, damit ihr nicht sterbet! Da sagte die Schlange zur Frau: Mitnichten werdet ihr sterben, sondern Gott weiss, dass, sobald ihr davon esst, euch die Augen aufgehen werden und ihr wie Gott sein und wissen werdet, was gut und böse ist."

Die Handlung kann hier unterbrochen werden, da Ausgang und Konsequenzen der Paradieserzählung bestens bekannt sind.

Der Text gibt indes keine direkte Auskunft über die abstrakte Frage nach der Herkunft des Bösen. Dessen Ursprung ist seltsam verdeckt und gewunden: Alles, auch das Böse, passiert in Gottes Machtbereich, doch nicht einfach nach seinem Willen. Keine Rede von einer göttlichen Allmachtstheorie, aber dennoch ist das Böse dem Baum, den Gott sprossen lässt, inhärent. Durch die singuläre Konstruktus-Verbindung als ‚Baum der Erkenntnis von Gut und Böse' entsteht eine doppelte Brechung oder Differenzierung dieses Bösen; Gott wird so nicht ausdrücklich sein Schöpfer genannt, das Böse nur in Verbindungen, nicht als selbständige Grösse vorgestellt.

Die Nuancierung in der Beziehung ‚Gott – Böses' setzt sich fort in der Beziehung ‚Mensch – Böses'. Voller Paradoxa ist das göttliche Verbot: Es

tabuisiert die Erkenntnis, die es voraussetzt: Kann der Mensch das Böse tun, wo er doch offensichtlich noch gar nicht über ein Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse verfügt? Auf jeden Fall ist der Mensch weder böse noch böse geschaffen – im Gegensatz zu dem, was die Rabbinen daraus machen werden. Der Mensch aktiviert lediglich das Böse, verhilft ihm von einer Potentialität zur Aktualität. Aber auch das nur auf Initiative einer erzähltechnischen Zwischengrösse in Form der Schlange – diese explizit ein Geschöpf, das Gott gemacht hatte – und die erst durch die spätere Rezeption zu Satan beziehungsweise Satanael mutieren wird,[8] im Arrangement des Textes jedoch viel eher eine Entlastungsfunktion erfüllt, insofern als der Ursprung des Bösen weder direkt auf Gott selbst noch auf den Menschen zurückgeführt wird.

Die Paradieserzählung bietet mithin keine Lösung, den Ursprung des Bösen festzumachen, und es wäre ja auch verfehlt, hier den Fokus des Textes zu sehen, zielt dieser doch vielmehr auf die menschliche Freiheitstat, die Autonomie, selber zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können – eben wie Gott, gottähnlich –, unterscheiden zu können zwischen Lebensförderndem und Lebensabträglichem. Die Paradieserzählung ist eine Art Pubertätsdrama der Gattung Mensch. Den oder die Verfasser interessiert die Natur des Menschen, und beim Bösen stehen nicht Spekulationen des Ursprungs im Vordergrund, sondern vielmehr dessen Folgen. Das Böse wird im biblischen Schöpfungsbericht unter anthropologisch existentiellem Gesichtspunkt beleuchtet, nicht ontologisch und schon gar nicht kosmisch. Mithin zeichnet die Genesis das Böse als eine zerstörende, vernichtende Macht, die durch den Menschen in die Welt kommt.

Der alttestamentliche Mythos lässt den Ursprung des Bösen dunkel in narrativer Verwicklung, an Gott und Mensch gebunden und ihnen dennoch nicht ursprünglich wesenhaft. Der Plot hält die Balance, einerseits die Einzigkeit und vollkommene Autonomie Gottes zu wahren und andererseits die Freiheit und Würde des Menschen zu retten, der ein gutes Wesen bleiben kann, auch wenn er dem Bösen unterliegt.

---

8 So beispielsweise in der frühmittelalterlichen slawischen Baruch-Apokalypse zu Gen 3; zu einem Abdruck dieses Textes vgl. C. Colpe / W. Schmidt-Biggemann (ed.), *Das Böse*, S. 75.

Das Böse oder der böse Trieb im talmudischen Schrifttum

Ich überspringe nun mutig ein paar Jahrhunderte und blende in das nachbiblische talmudische Schrifttum der Spätantike, in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Wie sehen die Rabbinen, die Verfasser von Talmud und Midrasch, das Böse, wie verknüpfen sie es mit der göttlichen Schöpfung?

In ihrem ungebrochen positiven Votum dem ersten biblischen Schöpfungsbericht vergeichbar, hallt da zunächst eine Sentenz durch die rabbinische Literatur, die alles an Gottes Schöpfung als gut erklärt mit den Worten: „Alles, was der Heilige, gepriesen sei er, getan hat, alles ist zum Guten". Und eine perfekte Illustration dazu liefert der Tannaite Nachum Isch Gamzo, der dieser Philosophie seinen Namen verdankt, wie es die folgende kleine Geschichte aus dem Babylonischen Talmud berichtet, bTaʿa 21a:

> „Man erzählt von Nachum Isch Gamzo, dass ihm beide Augen erblindet waren, beide Hände und beide Füsse abgehauen waren, und sein Körper war voll mit Geschwüren, er lag in einem baufälligen Hause, und die Füsse des Bettes standen in Wasserbecken, damit keine Ameisen auf ihn kämen. [. . .] Weshalb nannte man ihn Nachum Isch Gamzo? – Weil er zu allem, was ihm passierte, zu sagen pflegte: Auch dies ist zum Guten."

Diese Episode sowie die Haltung ihres Protagonisten sind Ausdruck frommer Erbauungsliteratur, wie sie das enorm umfassende talmudische Schrifttum *auch* umfasst, doch ist das nur *ein* Aspekt. Auf der anderen Seite dringt der Talmud in tiefste Schichten theologischer Dialektik, und in solchen Passagen ist die Stellungnahme zum Bösen eine ganz andere.

Eine klassische Stelle zum Bösen bietet der Babylonische Talmud in bBer 7a, wo Mose – einem Märchenmotiv folgend – drei Fragen an Gott stellen darf. Die dritte und letzte Frage lautet:

> „Herr der Welt, warum gibt es einen Gerechten, dem es gut geht, und einen Gerechten, dem es schlecht geht, einen Frevler, dem es gut geht, und einen Frevler, dem es schlecht geht?

Mose stellt demzufolge die Frage nach der Theodizee, und zwar stellt er sie im rabbinischen Erzählarrangement aus der Szene von Ex 33 heraus, der Gottesschau Moses. Das heisst: Für die talmudischen Weisen ist ‚Gott sehen' gleichbedeutend mit ‚die Funktion des Bösen verstehen'. Auf die rabbinisch formulierte Frage des Mose antwortet Gott mit verschiedenen Ansätzen: Tun-Ergehen-Zusammenhang, Ahnenzwang – und man kann hier die weiteren talmudisch-midraschischen Ansätze anfügen: menschliches Leid als göttliche Prüfung, Leid als Adelung des Gerechten, Leid als Läuterung, gerechte Entlöhnung in der kommenden Welt, dem Menschen nicht fassbare Zusammenhänge des göttlichen Willens oder das Böse als Preis der Willens-

freiheit. Die rabbinische Diskussion in Berachot endet indes mit einem Eklat, denn kein Geringerer als Rabbi Meir bestreitet, dass Gott Mose seinen dritten Wunsch erfüllt habe: Selbst Mose, dem grössten aller Propheten und direkten Empfänger der Tora, blieb die Einsicht in das Böse letztlich verschlossen.

Mithin kann kein Mensch das Böse gedanklich fassen. Dennoch orten die Rabbinen den Ursprung des Bösen aber wesentlich klarer als die biblischen Verfasser. Wiederum ist der Ausgangspunkt das Schöpfungsgeschehen, doch diesmal ist das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und dem Bösen in linearen Erzähllinien umrissen. Hier die talmudische Erläuterung zur Erschaffung des Menschen nach Gen 2,7, bBer 61a:

> „Rav Nachman Ben Rav Chisda trug vor: Weshalb steht im Vers ‚Und Gott der Herr bildete den Menschen' (das Wort *wayyiṣer*) mit zwei Juds? – weil der Heilige, gepriesen sei er, zwei Triebe (wörtlich Bildungen) erschuf, einen guten Trieb und einen bösen Trieb."

Aus der Plene-Schreibung des Verbs *yṣr* mit dem wiederholten Jod leitet Rav Nachman das talmudische Seelenmodell von den beiden Trieben ab. Wie so oft in der rabbinische Exegese stehen wohl auch an dieser Stelle Idee und Ideologie vor der konsonanten-orientierten Auslegungsregel. Für die vorliegende Fragestellung wichtig ist jedoch folgendes: Im Gegensatz zu dem dunkel gehaltenen Ursprung des Bösen in der Genesis erklären die talmudischen Weisen, dass Gott das Böse bei der Schöpfung in den Menschen geschaffen hat und dass der Mensch – wenigstens zur Hälfte – böse geschaffen ist.

Die spezifisch rabbinische Definition des Bösen ist eben dieser ‚böse Trieb'.[9] So sagt etwa Resch Laqisch in bBB 16a: „Der Satan, der böse Trieb und der Todesengel sind identisch". Dennoch ist der böse Trieb vor allem auf einer anthropologischen Ebene verankert. Und hier kommt dann die erzieherische Ebene des talmudischen Schrifttums zum Tragen, wenn die Rabbinen immer wieder auf das Mittel gegen das Böse beziehungsweise den bösen Trieb verweisen, wie beispielsweise in bQid 30b mit den Worten:

> „Ebenso sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu Israel: Meine Kinder, ich habe den bösen Trieb erschaffen, und ich habe die Tora als Mittel gegen ihn erschaffen; wenn ihr euch mit der Tora befasst, so werdet ihr nicht in seine Hand ausgeliefert [. . .]."

---

9 Vgl. dazu: E. E. Urbach, The Two Inclinations, in: E. E. Ubach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, translated from the Hebrew by Israel Abrahams, Jerusalem 1975, S. 471–483.894–900; S. Rosenblatt, Inclination, Good and Evil, in: C. Roth / G. Wigoder (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band VIII, Jerusalem 1971, Sp. 1318–1319.

Soweit ein talmudisches Bild des Bösen. In ihrer offenen Diskussion argumentieren die Rabbinen mit einer Pluralität von Meinungen äusserst differenziert, und so lassen sie schliesslich die Unvereinbarkeit zwischen einem Gott, der alles zum Guten tut, und einem Gott, der den Menschen mit dem bösen Trieb schafft, demonstrativ offen. Eine leise Tendenz, das Böse zu domestizieren, kann man schliesslich dennoch festmachen, und zwar wird sie greifbar an der talmudischen Umformulierung des eingangs zitierten Verses Jes 45,7, denn rabbinisch lautet dieser nicht mehr „der ich Wohlergehen wirke und *Böses* schaffe", sondern nach bBer 11a-b: „der ich Wohlergehen wirke und *alles* schaffe [. . .]". Und in dieser Form, die ‚das Böse' mit ‚alles' ersetzt und somit die Vorstellung Gottes als des Schöpfers vom Bösen sehr abschwächt, geht der Vers in die tägliche Liturgie ein und wird bis heute als erster Segensspruch im Morgengebet gesprochen.

Das Böse in der Kabbala

Wiederum überspringe ich die Jahrhunderte, um noch einmal eine herausragende Epoche literarischen jüdischen Schaffens zu beleuchten: das Mittelalter mit seinen zwei Polen, Religionsphilosophie einerseits, Kabbala – also jüdische Mystik – andererseits. Obwohl beide Strömungen stark neuplatonisch und aristotelisch beeinflusst sind, wähle ich für das hier festgelegte Thema die sich schroff antiphilosophisch gebende Kabbala aus, denn die Mystiker des Judentums versuchen bedeutend mehr aus der „Tyrannei des griechischen Begriffsapparates auszubrechen"[10] als die jüdischen Religionsphilosophen und schaffen so eigenständigere denkerische Szenarien.

Die mittelalterlichen jüdischen Weisen entwerfen noch einmal ganz neue Bilder vom Bösen mit einer deutlich veränderten Ausrichtung.[11] Wiederum treffen wir auf dualistische Ansätze, die nun unter neuer Bezeichnung auftreten, nämlich unter dem aramäischen Begriff der *sitra achra*, der ‚anderen Seite'.[12] An dieser anderen Seite fällt zunächst auf, dass es sich nicht mehr um eine anthropomorphe Figur etwa in der Gestalt Satans oder Samaels handelt, sondern dass hier vielmehr destruktive Kräfte kosmischen Ausmasses wirken. Und in der Tat ist der Hauptunterschied zwischen talmudischen

10 G. Scholem, Gut und Böse in der Kabbala, in: *Eranos Jahrbuch* 30 (1961), S. 29–67, dort S. 31.

11 P. Schäfer, Das Böse in der mittelalterlichen jüdischen Mystik, in: C. Colpe / W. Schmidt-Biggemann (ed.), *Das Böse*, S. 90–108.

12 A. Even-Schoschan, *Ha-Millon He-chadasch*. Band II, Jerusalem 1993 [hebr.], S. 912.

und mittelalterlichen Weisen der, dass die Rabbinen das Böse oder den bösen Trieb im Mikrokosmos Mensch beleuchten, während die Kabbalisten einen metaphysischen Grund für das Böse in der Verfassung des Kosmos aufspüren wollen. So hat das Böse in der jüdischen Mystik seinen Ort vorwiegend im Äonenprozess, ist schon im Weltenraum enthalten und somit weitgehend vom Menschen unabhängig zu sehen.

Wohl begegnet auch das Motiv der Verselbständigung des Bösen durch einen Handlungsakt Adams, aber gerade auf dem Hintergrund der spätantiken Rabbinen ist es einfach zu belegen, dass die Mystiker den Menschen deutlich entlasten: So ist etwa laut Esra Ben Salomo aus Gerona, einem spanischen Kabbalisten des 13. Jahrhunderts, Adam nicht mit dem bösen Trieb geschaffen (wie noch im Talmud), der böse Trieb gewinnt vielmehr erst mit dem Essen der Frucht die Herrschaft über seine Seele;[13] gemäss dem *Sohar*, dem Hauptwerk hochmittelalterlicher jüdischer Mystik, hat der Mensch das Böse nicht produziert, sondern dieses vermochte lediglich, sich an ihn zu heften;[14] und schliesslich fällt ganz allgemein auf, dass Adam im Kontext des Bösen nur noch eine unbedeutende Deuteragonistenrolle spielt, während die Bühne des Geschehens von Äonen und göttlichen Emanationen beherrscht wird.

Die mittelalterlichen Kabbalisten machen denn auch das Böse zunächst an den zehn Sefirot fest, das heisst an den zehn Potenzen des göttlichen Seins. Das Modell dieser zehn emanierten Wirkungskräfte Gottes bildet bekannterweise ganz allgemein das Grundgerüst der jüdischen Mystik. Selbstverständlich erklären die Kabbalisten nicht einzelne Sefirot, einzelne göttliche Emanationen, als böse, sondern Böses entsteht da, wo die Harmonie der Sefirot gestört wird, wo Zusammengehöriges auseinandergerissen wird. Als Beispiel nenne ich zunächst Isaak Kohen aus Soria, einen kastilischen Kabbalisten um 1260: Ihm zufolge traten aus der dritten Emanation, der ‚Weisheit', Kräfte der göttlichen Strenge hervor, die sich aus dem Verband der übrigen Sefirot rissen und nun ungemildert und dementsprechend destruktiv wirkten.[15]

Richtete sich bei den talmudischen Weisen das Bemühen um ein Harmonisieren des guten und des bösen Triebes beim Menschen, so verschiebt sich dieses Bemühen bei den Mystikern wiederum auf eine höhere kosmisch-numinose Ebene zu einem Harmonisieren zwischen den Emanationen Gottes, da vornehmlich die Sefirot ‚göttliche Liebe und göttliche Strenge' auseinanderzubrechen drohen, so dass sich das Böse verselbständigen kann.

---

13 G. Scholem, Gut und Böse in der Kabbala, S. 42.
14 G. Scholem, Gut und Böse in der Kabbala, S. 52.
15 G. Scholem, Gut und Böse in der Kabbala, S. 36.

Um den roten Faden des Ursprungs vom Bösen am Beispiel der Schöpfungsgeschichte wieder aufzunehmen, hier nun exemplarisch eine kabbalistische Variation der Paradieserzählung. Als Kostprobe mystischer Tonalität dient an dieser Stelle das Traktat „Das Geheimnis der Schlange und des Gerichts über sie" des spanischen Kabbalisten Josef Gikatilla aus dem 13. Jahrhundert:[16]

> „Wisse, dass die Schlange von Anbeginn ihrer Erschaffung an etwas Wichtiges und Notwendiges für die Harmonie darstellte, solange sie an ihrem Orte stand. Sie war ein grosser Diener, der erschaffen war, um das Joch der Herrschaft und des Dienstes zu tragen. Ihr Haupt überragte die Höhen der Erde, und ihr Schwanz reichte in die Tiefe der Hölle. Doch in allen Welten hatte sie einen angemessenen Ort und bildete etwas ungemein Wichtiges für die Harmonie aller Stufen, einer jeden an ihrem Ort. Und das ist das Geheimnis der Himmelsschlange, die aus dem *Buch Jezira* bekannt ist, die alle Sphären in Bewegung setzt und ihren Umlauf von Osten nach Westen und von Norden nach Süden bewirkt. Und ohne sie hätte keine Kreatur in der ganzen sublunaren Welt Leben, und es gäbe keine Aussaat und kein Wachstum und keine Anregung zur Fortpflanzung aller Kreaturen. Diese Schlange nun stand ursprünglich ausserhalb der Mauern der heiligen Bezirke und war von aussen her mit der Aussenmauer verbunden, denn ihr Hinterleib hing mit der Mauer zusammen, während ihr Antlitz sich nach innen richtete. Es stand ihr nicht an, nach innen zu treten, sondern ihr Ort und ihr Gesetz war, das Werk des Wachstums und der Fortpflanzung von aussen her zu wirken, und das ist das Geheimnis des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse. Darum warnte Gott den ersten Menschen, nicht an den Baum der Erkenntnis zu rühren, solange noch das Gute und Böse beide in ihm verbunden waren, das eine von innen her, das andere von aussen her. Er hätte vielmehr warten sollen, um später die Vorhaut des Baumes, die die erste Frucht darstellt, von ihm abzutrennen. Adam wartete aber nicht, sondern nahm vorzeitig von der Frucht und brachte dadurch ‚einen Götzen ins Allerheiligste', so dass die Kraft der Unreinheit von aussen ins Innere drang [. . .]. Wisse, dass alle Werke Gottes, wenn sie ein jedes an seinem Orte stehen, an diesem ihnen zugeordneten und vorbestimmten Ort ihrer Schöpfung gut sind, wenn sie sich aber empören und ihren legitimen Ort verlassen, so sind sie böse, und darum heisst es (Jes 45,7): ‚Der Harmonie herstellt und das Böse schafft.' "

Im Vergleich mit der biblischen Vorlage fallen hier zunächst die gigantischen Ausmasse auf: Das Haupt der Schlange überragt die Höhen der Erde, und ihr Schwanz reicht in die Tiefen der Hölle. Dann spricht der Text von der harmonisierenden Funktion dieser kosmischen Schlange im Zusammenspiel der Stufen, der Sphären und somit der Sefirot.

Der erste Mensch erscheint in diesem Szenario verschwindend klein, und klein ist auch – jedenfalls kleiner als in der Genesis – sein Vergehen, denn falsch war nur der Zeitpunkt, den er gewählt hatte. Im Gegensatz zum alttestamentlichen Original wird Adam die Frucht des Baums nicht verbo-

16 Zitiert nach G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1988 [1957], S. 437.

ten, er hätte nur warten sollen. Mit seinem verfrühten Agieren verrückt Adam die Dinge, bringt sie an den falschen Ort.

Auffallend ist weiter das Umbewerten der Schlange, die vom Sinnbild des Bösen hier zum Guten hin uminterpretiert wird, wörtlich: „etwas Wichtiges und Notwendiges für die Harmonie" darstellt, ohne die „keine Kreatur in der ganzen sublunaren Welt Leben" hätte; die Schlange ist insofern eine Art Genius der Natur.

Doch wo und worin besteht dann laut diesem Text eigentlich das Böse? Das Böse erscheint als schöpfungsnotwendiger Akt, vor allem aber als aus Verbindungen Herausgerissenes, falsch Verbundenes, falsch Gerichtetes, zur falschen Zeit Erfolgtes. Nicht zuletzt mit diesen abstrakten Aspekten strebt Josef Gikatilla einer unverblümten Beschönigung des Bösen zu, die er in der Schlusspassage auf den Punkt bringt mit dem Satz: „Wisse, dass alle Werke Gottes, wenn sie ein jedes an seinem Orte stehen, an diesem ihnen zugeordneten und vorbestimmten Ort ihrer Schöpfung gut sind [. . .]." Der Autor sucht so, das Böse als ein positiv Seiendes zu erklären; das Wort Harmonie kommt mehrmals vor, und das Ideal der Harmonisierung von Gut und Böse und damit seine Neutralisierung gipfelt im abschliessenden Schriftbeweis Jes 45,7, dem Vers, dem Leser und Leserin bereits in anderer Zurechtbiegung begegnet sind und der diesmal lautet: „Der Harmonie herstellt und das Böse schafft." Der Gegenpol zum Bösen, der angestrebte Wert, ist damit nicht das ‚Wohlergehen' wie im biblischen Vers mit der biblischen Konnotation der Vokabel, erstrebenswert ist vielmehr die Harmonie.

Josef Gikatillas Ausschnitt aus dem „Geheimnis der Schlange und des Gerichts über sie" ist insofern repräsentativ für mystische Ansätze seiner Epoche, als die Kabbalisten beinahe ausnahmslos dahin tendieren, das Böse im göttlichen Gesamtplan als Gutes zu sehen, wobei sie sozusagen eine göttliche Perspektive einnehmen. Das Böse ist folglich primär aus dem Zusammenhang Gerissenes. Kein Bild bekundet das schliesslich schöner als die Auslegung des bereits genannten Esra Ben Salomo zu Gen 2,9, wo der biblische Text ja von zwei Bäumen spricht, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse und vom Baum des Lebens – ein Aspekt, der bisher unerwähnt geblieben ist. Nach dem hochmittelalterlichen spanischen Mystiker waren diese beiden Bäume eigentlich *ein* Baum, hatten eine gemeinsame Wurzel – als Symbol dafür, dass Erkenntnis und Leben nicht auseinandergerissen werden dürfen.[17]

---

17 G. Scholem, Gut und Böse in der Kabbala, S. 40.

Während die spätantiken Rabbinen das Böse aus der Menschenperspektive betrachtet haben, so tun dies die mittelalterlichen Kabbalisten sozusagen aus einer Himmelsperspektive. Beide Schulen in ihrer je eigenen Epoche versuchen von ihrem Blickwinkel her, die Welt wieder ins Lot zu bekommen. Geschah dies bei den didaktisch orientierten talmudischen Weisen mittels Anleitung zum konkreten Verhalten des Menschen, so sind die esoterischen Kabbalisten ganz auf eine umfassende kosmische, mystische Erlösung mittels Kontemplation und einer spekulativen, in die Tora eingreifenden Exegese ausgerichtet.

Beiden Strömungen – Talmud und Kabbala – gemeinsam ist der ausgeprägte Hang zur Harmonisierung, sei es zwischen bösem und gutem Trieb, sei es zwischen kosmischen Grössen wie den Sefirot göttlicher Liebe und Strenge. Klang das rabbinisch im Satz „auch das ist zum Guten" an, so tönt es mystisch „wisse, dass alle Werke Gottes [. . .] am vorbestimmten Ort ihrer Schöpfung gut sind". Die harmonisierende Einbindung des Bösen hin zum Guten verharmlost und banalisiert das Böse insofern, als das Böse nie bekämpft oder besiegt werden soll. Beschwichtigende statt militante Töne bestimmen durchgehend den Umgang mit dem Bösen in der jüdischen Traditionsliteratur.

Soweit der Hauptteil meiner Überlegungen: dreimal dieselbe Geschichte, das Böse im Kontext der Schöpfung des ersten Menschen: alttestamentlich, talmudisch und kabbalistisch erzählt – dreimal dieselbe Geschichte – und dennoch drei ganz verschiedene Geschichten, denn dieses Böse wird biblisch im Drama menschlicher Mündigkeit festgemacht, rabbinisch im angeborenen bösen Trieb des Menschen, kabbalistisch in der kosmischen Verrückung göttlicher Emanationen.

Statt einer zusammenfassenden Auswertung dieser drei Phasen möchte ich an dieser Stelle einen Ausblick ins 20. Jahrhundert geben, denn namentlich hier zeigen sich bestimmte Konsequenzen des Umgangs mit dem Bösen im Judentum, stellt dieser Umgang doch den ideologischen Hintergrund zu Strategien von Leidbewältigung dar.

Abschliessender Ausblick in die Moderne

Bei modernen Denkern, die der jüdischen Traditionsliteratur verpflichtet sind, kann man die Linie ‚Bibel – Talmud – Kabbala' leicht linear weiterziehen. Niemand illustriert dies perfekter als Martin Buber, der 1952 seinen Essay *Bilder von Gut und Böse*[18] veröffentlichte. Ebenfalls von der biblischen

[18] M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, Heidelberg 1986 [1952].

Paradieserzählung ausgehend, interpretiert Buber das ‚Erkennen von Gut und Böse' in der Genesis als das Bewusstsein der Gegensätzlichkeit in der Schöpfung. Adam, der Mensch, kann diese Gegensätzlichkeit nur erkennen, doch nicht mit ihr umgehen; und daraus resultiert das Böse. Gott hingegen ist jeder Gegensätzlichkeit überlegen, hat er doch die Welt in Gegensätzlichkeiten geschaffen. Um diese Souveränität Gottes über die Gegensätzlichkeit in der Schöpfung zu demonstrieren, zieht Buber – einmal mehr, auch er – Jes 45,7 heran: „[. . .] der ich Wohlergehen wirke und Böses schaffe". Den Kabbalisten entleiht Buber den Gedanken, das Böse als ein nicht-geglücktes In-Beziehung-Treten zu bestimmen; und wie die talmudischen Weisen sieht Buber das Böse als ein innerseelisches Geschehen.

So greift Buber auf das talmudische Konzept des ‚guten und des bösen Triebs' zurück, den Trieb (*yeṣer*) als ‚Bilderei', ‚Möglichkeitsbilderei' verstanden, das Bilden von gedanklichen Möglichkeiten, welche im Gegensatz zu dem von Gott Gemeinten, Guten stehen können. Erst der Mensch macht den bösen Trieb böse, indem er ihn vom guten Trieb trennt. Die Tora aber ist das Feuer, in dem das Erz des bösen Triebes geformt wird. Der böse Trieb ist die Leidenschaft und Kraft des Menschen, seine im Wirbel treibende All-Leidenschaft, die aber richtungslos ist und deshalb in die Irre gehen kann, der gute Trieb ist die Richtung zu Gott und sich selbst hin, zu seiner geeinten Seele. Erst durch die harmonisierende Verbindung der beiden Triebe kann der Mensch ganz werden. Soweit Martin Buber.

Rückblickend stellt man mithin fest, dass die jüdische Traditionsliteratur das Böse stets ohne Nennung konkreter Umstände, Namen oder Fakten behandelt – obwohl es ihr an Anschauungsmaterial nicht gefehlt hätte – und das selbst bei Martin Buber 1952 unter dem unmittelbaren Eindruck der Schoa. Man kann diesen Umgang mit dem Bösen eine Flucht in die Vergeistigung nennen, und genau diesen Vorwurf erhob schliesslich die jüdische Philosophin Hannah Arendt, die das Böse ganz konkret, nämlich anhand des Eichmann-Prozesses analysiert hat in ihrem berühmten Report *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen.*[19] In der jüdischen Welt löste Hannah Arendts Buch in den sechziger Jahren einen Skandal aus. Gegen jeden theologischen Ansatz ortete Hannah Arendt die Wurzeln des Bösen in psychologischen Fehlmanipulationen totalitärer Herrschaftssysteme und verfolgte, geleitet von dieser These, akribisch genau, wie der ehemalige SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann zum „gewissenhaften Werkzeug

19 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow, München 1999 [1964].

der Gewissenlosigkeit“[20] werden konnte. Das Skandalon des Buches bestand darin, dass die Philosophin nicht nur Martin Buber vorwarf, die eigentliche Problematik des Falles Eichmann zu ignorieren,[21] sondern dass sie die jüdischen Gemeindeleiter und geistigen Lehrer gleichermassen der absoluten Blindheit bezüglich des Bösen bezichtigte. Da sie das Banale des Bösen nicht erkannt, dem Bösen selber nicht offensiv entgegengetreten seien, hätten sie die Katastrophe mit zu verantworten.

In der Tat ist der rote Faden in den jüdischen Konzepten vom Bösen die Tendenz, Schöpfungsursprünge und Realitäten des Bösen zu bemänteln. Jüdische Strategien zur Überwindung des Bösen sind stets Harmonisierungsversuche, die – ähnlich dem Messiasglauben – zur Passivität verleiten können, denn Ziel im Umgang mit dem Bösen war ja nie seine Bekämpfung und Vernichtung, sondern die Wiederherstellung der Balance zwischen gutem und bösem Trieb, zwischen den Emanationen göttlicher Gnade und göttlichen Zorns. Gegen die daraus gewachsene Lebenshaltung wehrte sich Hannah Arendt.

Wer den gedanklichen Weg des Bösen in der jüdischen Traditionsliteratur zurücklegt, trifft auf zahlreiche differenzierte Bilder und Mythen, die den Ursprung des Bösen im einem einzigen Gott orten, aber wohl gerade deshalb das Böse banalisieren, um einen allgütigen Schöpfer zu entlasten. Wenn ich auch Hannah Arendt nicht in allen Punkten ihrer Analyse folge, so überzeugt sie mich dennoch mit ihrem impliziten Appell, dem Bösen weder theologisch noch praktisch mit Banalisierung, Vertröstung und Verharmlosung zu begegnen, sondern ihm in seiner Banalität, im Kleinen des alltäglich Banalen und im sozialen Zusammenleben die Stirn zu bieten. Die Religion stellt die Weichen für die konkrete Lebensbewältigung, und hier darf das Böse nicht banalisiert, sondern muss in seiner Banalität entlarvt werden. Oder wie Hannah Arendt es ausdrückt: „Ich will verstehen! [. . .] im Guten wie im Bösen dem Wirklichen die Treue halten [. . .] aus Liebe zur Welt.“[22]

---

20 Albert Wucher, zitiert nach H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 45.

21 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 370.

22 Zitiert nach: *Du. Die Zeitschrift der Kultur*: Hannah Arendt. Mut zum Politischen, Nr. 710 (Zürich, Oktober 2000), S. VII.