

Jörn Kiefer
Gut und Böse

Herders Biblische Studien
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von
Christian Frevel (Altes Testament)
und
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 90

Jörn Kiefer

Gut und Böse

Jörn Kiefer

Gut und Böse

Die Anfangslektionen der Hebräischen Bibel

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Claudia Wild, Konstanz

Herstellung: Těšinská Tiskárna, a.s.

Printed in the Czech Republic

ISBN (Print) 978-3-451-37793-8

ISBN (E-Book) 978-3-451-84793-6

Vorwort

Die Frage nach Gut und Böse gehört zu den Grundfragen der Menschheit. Bis heute hat sie nicht an Bedeutung verloren. Auf der Suche nach einer gerechten Gesellschaft und in ethischen Konfliktfällen fragen wir nach dem Guten. Angesichts von Leid und Gewalt versuchen wir das Böse zu begreifen, um es fassbar und damit beherrschbar zu machen.

Für das jüdische, aber vor allem das christliche Verständnis von Gut und Böse spielt die biblische Urgeschichte (Genesis 1–11) eine wesentliche Rolle. Ihre Erzählungen bilden die Grundlage jeder biblisch-theologischen Studie über den Menschen und sein Verhältnis zu Gott, und ihre anthropologischen und hamartiologischen Aussagen stellt so gut wie jede christliche Dogmatik an den Anfang der entsprechenden Kapitel. Das hat nicht nur pragmatische Gründe, sondern entspricht durchaus der Intention des Textes: Die biblische Urgeschichte steht ja nicht einfach nur am Anfang des biblischen Lesestoffes, sie will selbst als Vorgabe der weiteren Lektüre verstanden werden. Sie bietet ein Vorwissen über Gott und die Welt, das für die folgenden Lektionen unerlässlich ist. In diesem Sinne sind die ersten Kapitel der Genesis Anfangslektionen – für die Thematik ‚Gut und Böse‘ sogar in einem dreifachen Sinn: Sie stehen am Anfang der abendländischen Denktradition über Gut und Böse. Sie sind, in ihrer Endgestalt, bewusst als Anfang eines biblischen Kanons konzipiert. Und sie wollen selbst vom Anfang erzählen: vom Anfang der Menschheit, vom Anfang der Beziehungsgeschichte zwischen Gott und Mensch und darin auch vom Anfang des Guten und Bösen.

Nun sind solchermaßen theologisch beanspruchte Texte im Laufe der Zeit unvermeidlich mit allerlei dogmatischen Urteilen und Vorurteilen überzogen worden. Die hier vorgelegte Untersuchung möchte dazu beitragen, die theologiegeschichtliche Patina abzutragen und die Botschaft der biblischen Texte selbst freizulegen. Diese ausgesprochen kritische Absicht lässt sich in einer hermeneutischen Testfrage zuspitzen: Sind die ersten Kapitel der Genesis wirklich noch prägende Anfangslektionen für unsere theologische Sicht auf Gut und Böse, oder sind sie nur noch ein weit zurückliegender Ausgangspunkt, der selbst längst aus dem Blick geraten ist? Das Ziel muss darin bestehen, den urgeschichtlichen Aussagen über Gut und Böse im Kanon der biblischen Stimmen neu Gehör zu verschaffen, sie wieder ernst

zu nehmen als Anfangslektionen, die für das Verständnis aller folgenden Texte, auch des Neuen Testaments, grundlegend und richtungsweisend sind.

Mein Vorhaben, vom dogmatisch überformten Wissen zu den ursprünglichen biblischen Aussagen durchzudringen, steht in der Tradition der klassischen Biblischen Theologie, die schon vor 200 Jahren angetreten war, um die Exegese aus der Abhängigkeit von der Dogmatik zu befreien und zur Basis theologischen Nachdenkens zu machen. Die Frage nach Gut und Böse hat seitdem nichts an Brisanz verloren und lohnt jede Anstrengung, sich abermals *ad fontes* zu begeben, womöglich verschüttete Quellen wieder aufzudecken und die Anfangslektionen der Hebräischen Bibel neu für sich sprechen zu lassen.

Mein herzlicher Dank gilt allen, die mich in den Jahren meiner Arbeit an diesem Thema inspiriert, begleitet und unterstützt haben: Prof. Stefan Beyerle für seine Ermutigung und mancherlei Anregungen, der Alttestamentlichen Sozietät der Universitäten Greifswald und Rostock für die Diskussion meiner Thesen, Prof. Christian Frevel für die konstruktive Kritik und die freundliche Aufnahme in Herders Biblische Studien, Maria Steiger vom Verlag Herder für die Begleitung der Drucklegung, der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland und dem Pommerschen Evangelischen Kirchenkreis für Druckkostenzuschüsse, sodann meiner Kirchengemeinde für all die Sonntags- und Alltagsgespräche, die mein theologisches Nachdenken geprägt und geschärft haben, und zugleich für das Wohlwollen, das sie meiner wissenschaftlichen Arbeit entgegengebracht hat, meiner Familie, die mir Halt und meinem Forschen einen weiteren Horizont gegeben hat, und unserem Schöpfer, dessen Wort nie bloßer Gegenstand meiner Forschungen geworden, sondern immer auch und vor allem ihre Quelle geblieben ist.

Jörn Kiefer im Mai 2018

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Abkürzungen	11
Einleitung	13
Kapitel 1	
Begriffe und Grundzüge der alttestamentlichen Rede von Gut und Böse	19
1. Die alttestamentliche Rede vom Guten	20
1.1 Die Wurzeln טוֹב und יָטִיב	20
1.2 Andere hebräische Ausdrücke für Akzeptanz und positive Bewertung	20
1.3 Die priesterlichen Kategorien ‚heilig‘ und ‚rein‘	22
1.4 Die Definition des Guten in der Hebräischen Bibel	23
2. Die alttestamentliche Rede vom Bösen	29
2.1 Die Wurzel רָעָה	29
2.2 Die Definition des Bösen in der Hebräischen Bibel	31
Kapitel 2	
Vorüberlegungen zur Urgeschichte (Gen 1–11)	45
1. Methodische Vorüberlegungen	45
2. Die Urgeschichte in synchroner Perspektive	48
3. Die Kompositionsgeschichte von Genesis 1–11	51
4. Das Vokabular von Gut und Böse in der Urgeschichte	83
Kapitel 3	
Die Schöpfung (Gen 1,1–2,4a)	87
1. Abgrenzung und Einordnung	87
2. Was ‚gut‘ ist	90
2.1 Die ausdrückliche Beurteilung	90

Inhaltsverzeichnis

2.2	Was der Bestimmung der Geschöpfe entspricht	94
3.	Was dem Guten entgegen steht	102
3.1	Die Vorwelt-Gegebenheiten	102
3.2	Astralmächte und mythische Ungeheuer?	115
4.	Der gute Anfang als hoffnungsvolles Prinzip	117

Kapitel 4

Die Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24)	119	
1.	Die literarische Einheit	119
2.	Die heile Welt des Anfangs: Gen 2,4b-25	124
3.	Der Verlust des Paradieses: der ‚Fall‘ von Gen 3	140
3.1	Sind die Angeklagten schuldig?	143
3.2	Ist das Strafmaß angemessen?	183
3.3	Welche Rolle spielt die Schlange?	209
4.	Die bleibende Bedeutung der Erzählung	216
4.1	Der ‚Sündenfall‘?	216
4.2	Ätiologisch und prototypisch – die zwei Lesarten der Paradieserzählung	221

Kapitel 5

Der Brudermord und seine Folgen (Gen 4)	225	
1.	Gen 4 als Fortsetzung der Paradieserzählung	225
2.	Der ‚Sündenfall‘ von Gen 4	229
3.	Gen 4 und die Frage nach Gut und Böse in der Urgeschichte	243

Kapitel 6

Die Einmischung der Elohim-Söhne (Gen 6,1–4)	247	
1.	Einordnung	247
2.	Deutungsmöglichkeiten	251
3.	Die Ordnungsstörung von Gen 6,1–4	260

Kapitel 7

Die Sintflut (Gen 6,5–9,17)	269	
1.	Textschichten und Redaktion	269
2.	Altorientalische Flutmythen	271
3.	Die Begründung der Flut	274
3.1	Der nichtpriesterliche Flut-Prolog (6,5–8)	276

3.2 Die priesterliche Flutbegründung (6,11–13)	290
4. Der Sintflut-Held	296
5. Gottes Wandlung	300
6. Der Neuanfang nach der Flut	303
6.1 Der nichtpriesterliche Flut-Epilog	304
6.2 Der priesterliche Flut-Epilog	312
7. Gut und Böse in der Sintflut-Erzählung – Fazit	317

Kapitel 8

Noahs Bloßstellung (Gen 9,18–29)

321

1. Einordnung in die Urgeschichte	321
2. Das Vergehen	325
3. Die Strafe	326
4. Noahs Rolle	334
5. Die Funktion der Erzählung im Rahmen der Urgeschichte	335

Kapitel 9

Die Babel-Erzählung (Gen 11,1–9)

339

1. Zerstreung als Leitthema der Erzählung	339
2. Sprachverwirrung und Sprachenvielfalt	347
3. Sich einen Namen machen	348
4. Historischer Hintergrund und Entstehungsgeschichte	354

Kapitel 10

Das Szenario der Urgeschichte

367

1. Das Leitthema	367
2. Der Spannungsbogen	372
2.1 Der Beginn der Erzelterngeschichte als Ziel und Zäsur ...	375
2.2 Das Sintflut-Ende als Zäsur	376
2.3 Das Proprium von Gen 9,18–11,26	379

Kapitel 11

Grundzüge von Gut und Böse in der Urgeschichte

387

1. Das Gute	387
2. Das Böse	389
2.1 Die Ursachen für das physische Böse	389
2.2 Die Ursachen für das moralische Böse	391

Inhaltsverzeichnis

3. Der Mensch zwischen Gut und Böse: Freiheit, Verantwortlichkeit und Interaktion mit Gott	392
4. Gott zwischen Gut und Böse: die Theodizee-Frage	397
5. Die Überwindung des Bösen	400

Kapitel 12

Zusammenfassende Thesen	403
--------------------------------------	------------

Anhang	439
---------------------	------------

Digitale Konkordanzen	439
-----------------------------	-----

Literaturverzeichnis	440
----------------------------	-----

Stellenregister	485
-----------------------	-----

Sachregister	491
--------------------	-----

Einleitung

Was ist gut und was ist böse? Wann ist ein Mensch gut, wann ist er böse? Wodurch wird ein Mensch böse und wie wieder gut? Wann empfinden wir etwas, das wir erleben, als gut, wann als böse? Warum gibt es überhaupt Böses auf der Welt, warum nicht nur Gutes? Und was ist mit Gott: kann er gut oder böse genannt werden, und welche Rolle spielt er in diesem Drama?

Die Frage nach Gut und Böse gehört zu den Grundfragen der Menschheit. Schon in den altorientalischen Kulturen standen angesichts von Leid und Gewalt das ethische Potenzial des Menschen wie auch Gerechtigkeit und Güte der Götter zur Debatte. Das geistige Ringen um ‚Sünde‘ und ‚Theodizee‘ war niemals nur theologisches Spezialinteresse, sondern hat immer schon Recht und Ethik entscheidend beeinflusst. Beide Fragerichtungen haben bis heute nicht an Bedeutung eingebüßt. Noch immer tun sich weltanschauliche Gräben in anthropologischen Grundsatzurteilen auf, und für rechtliche, ethische und politische Entscheidungen ist es nicht unerheblich, ob ihnen ein optimistisches oder pessimistisches Menschenbild zugrunde liegt. Auch die Theodizee-Problematik ist durchaus noch gesellschaftlich relevant, spielt sie doch im Prozess der Säkularisierung und des um sich greifenden Atheismus keine unwichtige Rolle. Sie hat zweifellos nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts, allen voran der Holocaust, an Brisanz gewonnen und ist für moderne Gläubige eine allzeit offene Wunde. Die Frage nach Gut und Böse bleibt eine brennende Frage.

Für die jüdischen und christlichen Antwortversuche spielt die biblische Urgeschichte (Genesis 1–11) eine primäre Rolle. Die Erzählungen vom Anfang der Menschheit, die gleichzeitig das Urmenschliche beschreiben, sind für die Thematik von Gut und Böse im wahrsten Sinne des Wortes ‚Anfangslektionen‘. Sie stehen nicht nur am Anfang des biblischen Kanons und haben damit richtungweisende Funktion, sie bilden in der christlichen Tradition auch so gut wie immer den Ausgangspunkt des Nachdenkens über Gut und Böse. Bis heute stellt jede christliche Dogmatik die anthropologischen und hamartiologischen Aussagen der biblischen Urgeschichte an den Anfang der entsprechenden Kapitel. Und jede biblisch-theologische Studie über den Menschen und sein Verhältnis zu Gott beginnt selbstverständlich mit diesen ‚Anfangslektionen‘.

Texte, die so im Fokus stehen, sind naturgemäß theologisch aufgeladen und sicher zuweilen überladen mit Ansprüchen, Interessen und Behauptungen. Angesichts der langen und reichen Auslegungsgeschichte kann es nicht überraschen, dass sich gerade über Adam und Eva, die Schlange im Paradies, Kain und Abel, die Sintflut und den Turm zu Babel allerhand Vorurteile in den theologischen Schubladen angesammelt haben. Deshalb ist die Absicht dieser Untersuchung ihrem Wesen nach eine kritische: Ihr Ziel ist es, die theologisch brisanten Texte der Urgeschichte aus der Umklammerung der Dogmatik zu lösen, die aus ihnen seit Jahrhunderten tiefe Weisheit geschöpft, den Brunnen dabei aber eben auch mit ihren Vor- und Fehlurteilen eingetrübt hat. Schlagworte wie Sündenfall und Erbsünde oder Interpretationsmuster wie die Schlange als Satan, der Tod als der Sünde Sold und die Frau als Einfallstor des Bösen haben sich fest ins kollektive Bewusstsein des christlichen Abendlandes eingepägt. Aber welche theologischen Urteile sind wirklich von den ureigenen Aussagen der Genesis-Texte gedeckt, und aus welchen spricht die kreative Stimme der Traditionsgeschichte?

An diesem Punkt verfolgt diese Untersuchung eine kritische Absicht. Sie will dazu beitragen, theologiegeschichtliche Patina von den Texten abzutragen und die originalen urgeschichtlichen Aussagen über Gut und Böse sichtbar zu machen, damit sie wieder wahr- und ernstgenommen werden können als das, was sie im Kanon der Bibel sein wollen: Anfangslektionen, die für das Verständnis aller folgenden Aussagen, auch der des Neuen Testaments, grundlegend und richtungsweisend sind.

Das dogmatische Vorverständnis der urgeschichtlichen Gedanken über Gut und Böse ist nun aber nicht nur für die Dogmatik oder die biblische Hermeneutik problematisch, es hat auch in der alttestamentlichen Exegese für Verzerrungen gesorgt. Denn traditionsgeschichtlich aufgeladene Begriffe und Motive wie Sündenfall oder Ursünde beeinflussen und prägen insgesamt die Lesart der Urgeschichte. Deshalb ist ein Abtragen der dogmatischen Patina auch für die Gesamtinterpretation und die Einordnung von Gen 1–11 entscheidend. So kann und muss hinterfragt werden, ob die Anfangskapitel der Genesis wirklich eine eskalierende Sündengeschichte darstellen wollen oder im Schema ‚Sünde – Gnade‘ der Erzelterngeschichte gegenübergestellt werden können. Um es in ein umstrittenes Schlagwort der Forschungsgeschichte zu fassen: Erzählt erst die Erzelterngeschichte ‚Heilsgeschichte‘, oder tut dies auch die Urgeschichte schon, und wenn ja, in welcher Hinsicht? Damit ergibt sich als zweites Ziel dieser Untersuchung, die Leitmotive und das Szenario der Urgeschichte, die mit der Thematik von Gut und Böse eng verknüpft sind, neu zu bestimmen.

Natürlich wird hier keine Pionierarbeit unternommen. Die alttestamentliche Wissenschaft hat ihrem Ruf als kritische Wissenschaft auch bei der Auslegung von Gen 1–11 alle Ehre gemacht. So wurde in den letzten

Jahrzehnten nicht nur die traditionelle Darstellung einer ‚jahwistischen‘ Theologie der Urgeschichte in Frage gestellt, sondern überhaupt intensiv Kritik geübt an der Rede von ‚Sünde‘ im Allgemeinen und an der Bezeichnung ‚Sündenfall‘ im Besonderen. Damit erübrigt sich eine kritische Sichtung der Quellen jedoch nicht. Ganz im Gegenteil: manche im Einzelnen berechtigte Kritik ist in ihren Pauschalisierungen unangemessen. Wenn die Urgeschichte nicht von ‚Sünde‘ und Gen 3 nicht von einem ‚Sündenfall‘ spricht, wovon handeln sie dann? Beschreibt das moderne Schlagwort ‚Autonomie‘ die Thematik treffender? Geht es in den urgeschichtlichen Erzählungen wirklich nur um die unvermeidliche Ambivalenz menschlichen Lebens oder gar um einen notwendigen Reifeprozess? In diesem Sinne hatten schon die Pioniere der Aufklärung die Paradieserzählung ausgelegt, um damit ihr Ideal vom emanzipierten Menschen zu untermauern. Diese Deutung wurde in den letzten Jahrzehnten immer häufiger von Exegetinnen und Exegeten übernommen und der traditionellen Deutung nach dem Sünde-Strafe-Muster entgegengehalten. Hier scheint mir eine kritische Revision – und zwar im Wortsinn: eine neue Sichtung der biblischen Textzusammenhänge – dringend geboten.

Vor allem müssen die kritischen Einzelbeobachtungen im Rahmen einer Gesamtsicht der Urgeschichte neu gewertet werden: Wenn man Gen 3 als Erfolgsgeschichte der menschlichen Emanzipation beurteilt, wie verhält sich dazu die Fortsetzung in Gen 4–11? Gerade diese Gesamtschau ist in der jüngeren Forschungsgeschichte deutlich zu kurz gekommen. Neben der Menge höchst qualifizierter und spezialisierter Einzeluntersuchungen zu Texten und Themen aus Gen 1–11 stehen in neuerer Zeit einige redaktionsgeschichtliche Arbeiten, die sich mit den übergreifenden Strukturen der Urgeschichte befassen. Die biblisch-theologische Auswertung bleibt dagegen weitgehend Kommentaren und groben Überblicken in Lexika und einleitenden Kurzdarstellungen vorbehalten. In dieser Beziehung hofft die vorliegende Arbeit eine Lücke zu schließen.

Eine inhaltliche, theologische Wiedererwägung unter Berücksichtigung der kompositionellen Zusammenhänge ist besonders dann, wenn es um biblisch-theologische Orientierung in konkreten Problemfeldern geht, wesentlich – und für die Thematik Gut und Böse auch erfolgversprechend. Beispielsweise hinsichtlich der drängenden Frage nach der Theodizee: Der programmatisch voranstehende Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a) und die theologisch geradezu revolutionäre Aussage des Sintflut-Rahmens (Gen 8,20–22), die alles, was folgt, in einen völlig neuen Horizont stellen, können theologisch schwergewichtige Antworten beisteuern. Aber auch die in der biblischen Theologie oft vernachlässigten, weil befremdlichen Erzählungen Gen 6,1–4 und 9,18–27 oder die allseits bekannte, aber in ihrer Aussage doch oft verkannte Babel-Erzählung bieten Anknüpfungs-

punkte, dem chaotischen oder systemimmanenten ‚Bösen‘ in der Welt denkerisch eine Struktur abzutrotzen und es in den Glauben an einen guten Gott zu integrieren.

Einer Auslegung biblischer Texte steht heute ein vielfältiges Instrumentarium für eine synchrone oder diachrone Analyse zur Verfügung. Da diese Untersuchung in besonderer Weise auf die ursprüngliche Intention der Texte zielt – nämlich erklärtermaßen auf die Abgrenzung von ihrer traditionsgeschichtlichen Verwertung, sei sie dogmatischer, kreativer oder spiritueller Art – müssen die Texte historisch, also auch diachron gelesen werden. Weil es letztlich aber um die Deutung des kanonischen, für die Glaubensgemeinschaft verbindlichen Textes geht, ist die Untersuchung zuallererst und zu guter Letzt auch einer synchronen Perspektive verpflichtet. Sie folgt dem Konzept einer ‚diachron reflektierten Synchronie‘, indem sie versucht, die exegetischen Beobachtungen, die in einem ‚close reading‘ am Text gewonnen werden, anhand von diachronen Überlegungen einzuordnen und gegebenenfalls zu präzisieren (vgl. die Einleitung zu Kap. 2).

Angesichts der vielen, die sich bereits intensiv mit Gen 1–11 beschäftigt haben, und im Bewusstsein der Fülle kluger Einsichten, die ihnen zu verdanken sind, ist eine exegetische Untersuchung gerade dieser Texte zu wissenschaftlicher Demut verpflichtet. Denn wer immer es unternimmt, den ungezählten Buchseiten, die bereits der Urgeschichte gewidmet wurden, neue, eigene hinzuzufügen, wird es im Bewusstsein tun, nur *eine* Stimme in einem überaus vielstimmigen und fast immer auch disharmonischen Chor zu vertreten. So gut wie jedes Einzelproblem der Urgeschichte ist vielfach behandelt worden. Es kann deshalb nicht darum gehen, innovative Antworten auf einzelne Fragen zu erbringen. Das Innovative dieser Untersuchung wird in der Systematisierung und der Klärung von Positionen zu suchen sein. Dieser Forschungssituation sind auch die umfangreichen Literaturangaben, Zitate und Fußnoten geschuldet. Ganz bewusst sollen sie anzeigen, dass mein eigenes Urteil nicht ohne Gegenstimmen bleibt, aber dennoch auch für andere plausibel ist. Trotz dieses Anspruchs, meine eigenen Überlegungen in der Forschungsgeschichte zu verankern, konnte aus Platzgründen in vielen Fällen nur auf die neuere Literatur verwiesen werden. Die Pionierarbeiten lassen sich aber von dort aus unschwer zurückverfolgen.

Die Beschäftigung mit der Urgeschichte und der enormen Menge an Literatur, hat mir die Augen geöffnet, dass heute neue exegetische Tugenden gefragt sind: Nicht mehr Originalität, sondern Zustimmungsfähigkeit muss angestrebt werden. Das gilt nicht nur in exegetischen Einzelfragen, sondern vor allem auch bei literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Hypothesen, die mit ihrer ausufernden Komplexität und Widersprüchlichkeit die alttestamentliche Wissenschaft mehr und mehr in Verfall bringen, Experimentierfeld hochbegabter Individualisten zu sein. Wenn

im Folgenden manche redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen vage bleiben, so darf das getrost als Unsicherheit des Exegeten gewertet werden, und der Verweis auf den hypothetischen Charakter meiner diesbezüglichen Thesen ist durchaus mehr als eine Floskel.

Der Gang der Untersuchung ist schnell skizziert: Nach einer Erschließung der Wortfelder und der semantischen Besonderheiten der hebräischen Rede von ‚gut‘ und ‚böse‘ (Kapitel 1), wenden sich die folgenden Kapitel der Urgeschichte zu: zunächst ihrer synchronen und diachronen Einordnung in den Pentateuch (Kapitel 2), dann den sieben relevanten Erzählungen (Kapitel 3–9). In diesen Einzeluntersuchungen wird es darum gehen, die je eigenen Sichtweisen und Beurteilungen von Gut und Böse herauszuarbeiten und den Dialog, in den die verschiedenen urgeschichtlichen Stimmen treten, zur Sprache zu bringen. Kapitel 10 fragt danach, welche Gemeinsamkeiten, möglicherweise auch in der Beurteilung von Gut und Böse, die verschiedenen Erzählungen aufweisen und ob sich daraus Leit motive bzw. ein Szenario der Urgeschichte als ganzer ableiten lassen. Kapitel 11 bündelt die verschiedenen urgeschichtlichen Aussagen zu Gut und Böse und ordnet sie in systematisch-theologischer Hinsicht. Kapitel 12 fasst alle Ergebnisse noch einmal thesenartig zusammen und kann für einen schnellen Überblick wie eine Kurzfassung der Untersuchung gelesen werden.

Kapitel 1

Begriffe und Grundzüge der alttestamentlichen Rede von Gut und Böse

Gut und Böse sind Grundbegriffe unserer Sprache und unseres Denkens. Intuitiv bezeichnen wir mit ihnen die Pole ethischen und lebenspraktischen Handelns. Aber so selbstverständlich wir sie gebrauchen, so schwer fällt ihre Definition. Das ist im biblischen Hebräisch nicht anders als in modernen Sprachen. Aus Platzgründen konzentriert sich die Begriffsklärung in diesem Kapitel auf die hebräischen Vokabeln, die philosophischen und alltagssprachlichen Hintergründe der im Deutschen gebräuchlichen Begriffe fließen en passant mit ein. Wesentlich für unser Thema ist es, auf die Besonderheiten der biblisch-hebräischen Rede von Gut und Böse aufmerksam zu machen: Wo liegen die Gemeinsamkeiten, wo die Unterschiede im Sprachgebrauch? Gibt es beispielsweise Parallelen zu der im Deutschen üblichen Unterscheidung zwischen ‚böse‘ und ‚schlecht‘? Oder lässt sich die aus dem theologischen und philosophischen Diskurs bekannte Differenzierung in ontisch (bzw. physisch) und moralisch Gutes oder Böses im hebräischen Sprachgebrauch und Denken wiederfinden? Über rein begriffliche Klärungen hinaus ist also zu fragen, wo sich die Auffassungen von Gut und Böse in der Hebräischen Bibel mit unseren Definitionen berühren und wo sie sich abheben. Ein wichtiger Punkt dabei ist das Problem, woran die Beurteilung als ‚gut‘ oder ‚böse‘ überhaupt festzumachen ist: an der Absicht des Täters, an der Einschätzung des Opfers oder am Urteil eines Dritten, der den ‚objektiven‘ Tatbestand feststellt? Zur Begriffsuntersuchung gehört schließlich auch das weitere Wortfeld. Hier ist zu klären, in welcher Beziehung explizit theologische Vokabeln wie ‚Sünde‘ oder ‚Gerechtigkeit‘, ‚Unreinheit‘ oder ‚Heiligkeit‘ zu ‚gut‘ und ‚böse‘ stehen.

1. Die alttestamentliche Rede vom Guten

1.1 Die Wurzeln טוב und יטב

Das deutsche Wort ‚gut‘ hat im hebräischen טוב sein Äquivalent.¹ Das Adjektiv טוב wird oft substantiviert verwendet, meistens als Abstraktum: ‚etwas Gutes‘ bzw. ‚das Gute‘. Das denominierte Verb טוב mit der Nebenform יטב bedeutet im Grundstamm ‚gut sein‘ in vielerlei Hinsicht, im Kausativ ‚etwas (für jemanden) gut machen‘ oder ‚Gutes bewirken‘. Daneben gibt es die beiden Substantivbildungen טובה und טוב, die sich in ihrer Semantik vielfach überschneiden. Ihr Bedeutungsspektrum reicht von ‚Hab und Gut‘ und ‚Wohlstand‘ über ‚Guttat‘ und ‚Güte‘ bis zu ‚Schönheit‘, ‚Wohlergehen‘, ‚Glück‘ und ‚Segen‘.² Eine Ableitung vom Kausativstamm ist מִיטַב ‚das gute Teil‘. In den aramäischen Teilen des Alten Testaments sind das Adjektiv טב ‚gut‘ und das Verbum טאב ‚gut sein‘ belegt.

Als Grundbegriffe der Sprache und des Denkens werden Ableitungen der Wurzeln טוב und יטב im Alten Testament häufig gebraucht³ und – darin stimmen die biblischen Sprachen mit den modernen europäischen überein – inhaltlich ganz unterschiedlich gefüllt: טוב genannt werden können nicht nur Dinge⁴, sondern auch Handlungen⁵, Haltungen⁶, Umstände⁷ und auch Subjekte als solche, sowohl Menschen⁸ als auch Tiere⁹ sowie Gott¹⁰.

1.2 Andere hebräische Ausdrücke für Akzeptanz und positive Bewertung

Neben Ableitungen der Wurzeln טוב und יטב treten Lexeme, die spezielle Aspekte des Gutseins beschreiben:

1 Vgl. zum Folgenden die einschlägigen Wörterbuch-Artikel: STOEBE 1971a; HÖVER-JOHAG 1982; GORDON 1997.

2 Vgl. STOEBE 1971a, 662–664; GES.¹⁸ 420f; KRÜGER 1997.

3 STOEBE 1971a, 653: 738 Mal hebräisch und 3 Mal aramäisch (ohne Eigennamen).

4 Z. B. der Baum (Gen 3,6), Honig (Spr 24,13), Öl (Ps 133,2), Israels Land (Dtn 6,18) und Boden (Jos 23,13).

5 Z. B. für Gott musizieren (Ps 147,1), Weisheit erwerben (Spr 3,14), summarisch das ‚Werk‘ des Menschen (Koh 12,14).

6 Z. B. Selbstbescheidung (Spr 25,7).

7 Z. B. die Lage einer Stadt (2Kön 2,19) oder Ruhe (Gen 49,15). Das Alleinsein des Menschen ist laut Gen 2,18 *nicht* gut.

8 Z. B. der freigebige Mann in Ps 112,5 oder der Gerechte in Jes 3,10.

9 Z. B. Gen 1,21.25.

10 Z. B. Ps 25,8; zu weiteren Stellen s. u. S. 387, Anm. 1.

Formal entsprechen dem funktionalen und zugleich subjektiven Charakter des Guten Begriffe, die Akzeptanz ausdrücken, wie ‚gefallen‘ (נאה III, ערב, נעים), ‚angenehm, lieblich sein‘ (מצא חן, חפץ, רצה/רצון), ‚wählen‘, ‚erwählen‘ (בחר), ‚lieben‘ (חשק, אהב, ידד).

Inhaltlich finden sich viele Überschneidungen bei Eigenschaften, die immer wieder als gut bewertet werden und als moralische Werte gelten, wie Gerechtigkeit/Gemeinschaftstreue (Wurzel צדק)¹¹, Aufrichtigkeit/Rechtsschaffenheit (Wurzel ישר)¹², Recht (משפט)¹³, Wahrheit/Treue (אמת)¹⁴, Güte/Liebe (חסד)¹⁵, אהב¹⁶ oder Barmherzigkeit (Wurzel רחם)¹⁷. Besonders ישר, משפט und צדק stehen oft als nachprüfbare Normen des Guten neben טוב.¹⁸ Als Eigenschaften Gottes, die in hebräischer Denkweise zwar nicht sein Wesen, aber doch konsequent sein Tun bestimmen, sind sie dem Menschen zum Vorbild gesetzt und zur Nachahmung anempfohlen.¹⁹ Das gute

11 Vgl. יטב/טוב in Verbindung mit צדק: Jer 22,15; Ps 52,5; 145,7; Spr 2,9; 16,8. Zu צדק als ‚Gemeinschaftstreue‘ vgl. KOCH 1961; KOCH 1998, 51–55.

12 Vgl. טוב und ישר in Dtn 6,18; 12,25.28; Jos 9,25; 1Sam 29,6; 2Kön 10,3.30; Jer 26,14; 40,4; Mi 7,4; Ps 25,8 (von Gott); 125,4; Spr 17,26; 2Chr 14,1; 31,20 (beide Wurzeln auch noch Mi 2,7; Spr 28,10; Neh 9,13), also vor allem in deuteronomistischen Texten (vgl. OBERFÖRCHER 1981, 110f). Zu ישר s. u. S. 27, Anm. 59.

13 טוב/יטב in Verbindung mit משפט: Jes 1,17; Jer 7,5; 22,15; Ez 20,25; Am 5,15; Mi 6,8; Mal 2,17; Ps 112,5; 119,39; Hiob 34,4; Spr 2,9; 16,8; 18,5; 24,23; Koh 12,14; Neh 9,13.

14 טוב/יטב in Verbindung mit אמת: 2Kön 20,3.19; Jes 38,3; 39,8; Jer 32,41; Spr 14,22; Neh 9,13; 2Chr 31,20.

15 טוב/יטב in Verbindung mit חסד: Jes 63,7; Jer 33,11; Mi 6,8; Ps 23,6; 25,7; 63,4; 69,17; 86,5; 100,5; 106,1; 107,1; 109,21; 118,1.29; 136,1; Spr 14,22; Rut 3,10; Est 2,9; Esr 3,11; 1Chr 16,34; 2Chr 5,13; 7,3.

16 Von Gott geliebte Menschen: Dtn 4,37; 7,7f; 10,15.18; 1Kön 10,9 || 2Chr 2,10; 2Sam 12,24; Jes 48,14; Jer 31,3; Hos 9,15; 11,1.4; 14,5; Zef 3,17; Mal 1,2; Ps 47,5; 146,8; Spr 3,12; 15,9; 22,11; Neh 13,26 – Verhalten, das JHWH liebt, als ethischer Maßstab: Jes 61,8; Ps 11,7; 33,5; 37,28; 45,8; 99,4; Spr 15,9; 22,11 – Liebe als Gebot: Lev 19,18.34; Dtn 6,5; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20; Jos 22,5; 23,11; 1Kön 3,3 – mit טוב verbunden: Gen 27,9; Dtn 15,16; Rut 4,15; Ps 34,13; 52,5; Spr 19,8; Hld 1,3; Am 5,15; Mi 3,2; 6,8.

17 Vgl. טוב und רחם in Ex 33,19.

18 Dazu s. u. S. 27.

19 JHWH liebt das Recht (Jes 61,8). Er ist „ein Gott des Rechtes“ (אלהי משפט: Jes 30,18), ein „Gott der Treue“ (אל אמת: Ps 31,6) und pauschal „gerecht“ (צדיק) und „aufrichtig“ (ישר: Ps 119,137); vgl. die kumulativen Bezeichnungen Dtn 32,4; Ps 111,7f; 119,137; Neh 9,13. Die Gnadenformel in Ex 34,6; Ex 20,5f; Num 14,18; Dtn 5,9f; 7,9f; Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 86,15; 103,8–13; 145,8; Neh 9,17.31f charakterisiert JHWH wesentlich als gnädigen Gott. – Zu Gottes Treue (אמת) vgl. Dtn 5,10; Jes 38,18f; 61,8; Jer 33,6; Mi 7,20; Sach 8,8; Ps 19,10; 25,5; 30,10; 31,6; 43,3; 54,7; 71,22; 86,11; 91,4; 111,7f; 132,11; 146,6; Dan 9,13; Neh 9,13.33; vgl. Jer 10,10; Sach 8,3;

Ergehen als erfahrbares Lebensglück beschreibt die Wurzel אָשַׁר, die vor allem in der אֲשֶׁר־Formel ‚Selig...!‘ belegt ist.²⁰

1.3 Die priesterlichen Kategorien ‚heilig‘ und ‚rein‘

Ein Gott gemäÙes Verhalten kann auch in den Begriffen ‚heilig‘ (קֹדֶשׁ) und ‚rein‘ (טָהוֹר) erfasst werden.²¹ Heiligkeit und Reinheit waren ursprünglich kultische Anforderungen und auf das Kultpersonal beschränkt. Durch die Trägerkreise der deuteronomistischen Theologie und die sogenannte Heiligkeitsschule wurden die priesterlichen Kategorien später ‚demokratisiert‘. Heiligkeit und Reinheit blieben nicht mehr nur Themen für kultische Profis, sondern wurden alltagsrelevant. In diesem erweiterten Horizont sind Heiligkeit und Reinheit dann sowohl im kultischen als auch im ethischen Bereich diejenigen Verhaltensweisen, die Begegnung und Gemeinschaft mit Gott ermöglichen.²² Sie vollziehen sich in beiden Bereichen durch klare Trennung, Absonderung und Unterscheidung vom Profanen und Unreinen.²³

Ps 119,142.151.160; 2Chr 15,3; zum Parallelismus Gnade (חֶסֶד) und Treue (אֱמֻנָה): Ex 34,6; 2Sam 2,6; Ps 25,10; 26,3; 40,11f; 57,4.11; 69,14; 86,15; 89,15; 108,5; 115,1; 117,2; 138,2 – zu Gottes Recht(sordnungen) und rechtem Gericht (מִשְׁפָּט): Dtn 33,10; Lev 18,4–5.26; 19,37; 20,22; 25,18; 26,15; 1Kön 6,12; Jes 26,8f; 58,2; Jer 1,16; 5,4f; 8,7; Ez 5,6–7; 11,20; 18,17; 20,11.13.19.21.24; 39,21; Zef 3,8; Ps 48,12; 97,8; 111,7; 119,13.20.3 0.39.43.52.75.137.160; Neh 9,13 – zu Gottes Gerechtigkeit (צְדָקָה): Gen 18,25; Ex 9,27; Dtn 32,4; Jes 45,21; 56,1; 61,8; Jer 11,20; 12,1; Zef 3,5; Sach 8,8; Ps 11,7; 50,6; 89,15; 92,16; 97,2; 98,9; 99,4; 103,6; 116,5; 119,75.137.142; 129,4; 145,17; Klgl 1,18; Dan 9,7.14; Esr 9,15; Neh 9,8.33; 2Chr 12,6 – zum Parallelismus ‚Recht und Gerechtigkeit‘: Jes 33,5; Jer 9,23; Hos 2,21; Ps 33,5; 36,7; 72,1; 89,15; 97,2; 99,4; 103,6; Hiob 37,23; vgl. Ps 19,10; 119,7.62.106.164; vgl. Ps 111,7f.

20 Der Ausdruck אֲשֶׁר־ ist 44 Mal belegt, davon 26 Mal in den Psalmen.

21 Zur Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe vgl. Ex 30,35; 37,29; Lev 10,10; 16,19; Jes 66,17; Ez 22,26; 44,23. An Lev 10,10 und Ez 44,23 wird deutlich, dass es sich bei Reinheit und Heiligkeit um parallele Konzeptionen handelt: beide beruhen auf *Unterscheidung* und *Trennung* (s. u. mit Anm. 23).

22 Vgl. Ps 15,1–5; Ps 24,3–5, auch Hiob 4,17 (צְדָקָה || טָהוֹר), die Heiligkeitsformel, die sich sowohl auf rituelle Gebote als auch auf ethische Forderungen bezieht (Lev 11,44f; 19,2; 20,26; vgl. 20,7f; vgl. RENDTORFF 2001, 85.119–121), und auch die übertragene Redeweise von der Reinheit des Herzens (Spr 20,9; Ps 51,4.9.12) oder der Lippen (Jes 6,5–7).

23 Vgl. בָּדַל Hif. in Lev 10,10; 11,47; 20,25f; Ez 22,26 (dazu RENDTORFF 2001, 119–121; JANOWSKI 2014, 136–139). An Lev 10,10 und Ez 44,23 wird deutlich, dass sowohl Reinheit als auch Heiligkeit auf Unterscheidung und Trennung beruhen. Der zweite und dritte Teil des Buches Levitikus entfalten jeweils das Unterscheidungsgebot in die eine bzw. andere Richtung: Lev 11–15 in Bezug auf die Unter-

1.4 Die Definition des Guten in der Hebräischen Bibel

1.4.1 Das Gute wird funktional bestimmt

Was in der neuzeitlichen Philosophie als einzige konsensfähige Definition des Guten übrig geblieben ist²⁴, hat auch für טוב in der Hebräischen Bibel Gültigkeit: Das Gute ist funktional zu bestimmen.²⁵

Ob nun in Bezug auf Dinge²⁶, Worte²⁷ oder Taten²⁸, immer ist es das Taugliche, Zweckdienliche oder einfach nur Angenehme. So sind Worte und Botschaften ‚gut‘, wenn sie den Adressaten willkommen sind und günstig erscheinen.²⁹ Taten heißen ‚gut‘, wenn sie für eine Sache als förderlich beurteilt werden.³⁰ Etwas gut zu tun bedeutet, es sachgemäß, kunstfertig oder sorgfältig zu tun³¹ und nicht unbedingt sittlich gut. Man kann sogar das Böse ausgesprochen ‚gut‘ ausführen (טוב׳ Hif., Mi 7,3).

Selbst die ethisch gute Tat hat im alttestamentlichen Verständnis einen überwiegend funktionalen Aspekt. Für den Menschen, sein Wollen und Tun ist das Gute vor allem das Lebensdienliche. Wo er vor die Alternative

scheidung von ‚rein‘ und ‚unrein‘, Lev 17–26 in Bezug auf die Unterscheidung von ‚heilig‘ und ‚profan‘ (vgl. RUWE 1999, 45–52). Grundlegend für die auf Absonderung zielenden Reinheits- und Heilighkeitsforderungen ist zum einen das göttliche ‚Trennen‘ beim Schöpfungswerk (בדל׳ Hif.: Gen 1,7.14.18; dazu s. u. S. 103), zum anderen die Herausführung aus Ägypten als Absonderung von den Völkern (Lev 20,16; בדל׳ Hif.; vgl. 11,45; 22,32f; 25,38; Dtn 14,2.21). Zur ordnenden Trennung im Kult vgl. außerdem Ez 44,19.23; 46,20 und die abgestufte Heiligkeit z. B. Ex 26,33.36; 40,3.5 (dazu JENSON 1992, 89–114). Zur fundamentalen Bedeutung von Grenzsetzung und Differenzierung im theologischen System der Priesterschrift vgl. auch WILLI-PLEIN 1997, 155; RUWE 1999, 108–120; KONKEL 2009, 598; JANOWSKI 2009; JANOWSKI 2010, 39–41; SMITH 2010, 90–93; SCHELLENBERG 2016.

24 Die philosophiegeschichtlichen Versuche, das Gute *inhaltlich* zu bestimmen, gelten in der Neuzeit als gescheitert. Allein Aristoteles’ *formale* – genauer gesagt: *funktionale* – Beschreibung des Guten, leuchtet bis heute allgemein ein: „‚Gut‘ heißt, was Ziel-Maßstab ist od[er] ihm entspricht und seiner Verwirklichung dient...“ (RIESENHUBER 1995, 1114).

25 Vgl. HÖVER-JOHAG 1982, 324: „Am häufigsten ist auch im AT die zweckimmanente Bedeutung für *tob*. Unter dem Aspekt der Eignung oder des Nutzens einer Sache oder Person liegt der Schwerpunkt dabei auf dem funktionalen Aspekt als etwas, das in der rechten Ordnung steht, seinem Wesen, d. h. seiner Aufgabe, entspricht.“ Vgl. GORDON 1997, 353: „a state or function appropriate to genre, purpose, or situation“.

26 Gen 2,9; Lev 27,10.12.14.33; Jer 24,2.3.5.

27 Jos 21,45; 1Kön 12,7 || 2Chr 18,12; Spr 15,30; 25,25.

28 1Sam 16,16.23; 19,4.

29 Z. B. Gen 40,16; 1Sam 9,10; Jes 52,7.

30 Z. B. Dtn 1,14; ex negativo: Ex 18,17; 1Sam 26,16.

31 So mit טוב׳ Hif.: Ex 30,7; Jer 1,12; 1Sam 16,17; Jes 23,16; Ez 33,32; Ps 33,3.

gestellt wird, zwischen Gut und Böse zu wählen, hat er zu entscheiden, „was dem Leben nützt und was ihm schädlich ist, ohne daß zunächst eine moralische Beurteilung erfolgt“³².

Das Gute im Sinne der Hebräischen Bibel ist also kein Wert an sich, es hat eine Funktion, ein Ziel. Es dient dem Leben. Und weil für den Erhalt des Lebens eine funktionierende Gesellschaft notwendig ist, ist das Gute auch das Gemeinschaftsfördernde. Die oft parallel zu טוב / טוב verwendeten Begriffe מִשְׁפָּט ‚Recht‘ und צְדָקָה ‚Gemeinschaftstreue‘³³ sind nur der konkrete Ausdruck einer grundlegenden Einsicht: Gut ist, was Gemeinschaft schafft und erhält. Böse ist, was sie stört.³⁴

1.4.2 Einheit von moralisch und ontisch Gutem

Die funktionale Definition von טוב und טוב ist der gemeinsame Bezugspunkt für das moralisch Gute und das ontisch Gute, also das vom Menschen praktizierte und das von ihm erfahrene Gute. Beides gilt als טוב, weil es lebensförderlich ist.

Gute Dinge oder gute Umstände lösen Wohlbefinden beim Menschen aus. Charakteristischerweise bezeichnet etwa das Substantiv טוב ‚Güter‘, die Wohltun, daher ‚Wohlstand‘ oder ‚Schönheit‘, in der Summe das, was als ‚Glück‘ erfahrbar ist.³⁵ ‚Gut‘ bedeutet hier zunächst angenehm, dann lebensförderlich. Derselbe semantische Grundton ist auch deutlich vernehmbar, wo vom menschlichen Herzen (לֵב) ausgesagt ist, es sei טוב. Hier geht es nie um innere, moralische Werte, sondern immer um ein Wohlbefinden.³⁶ Das ‚gute Herz‘ steht in der Hebräischen Bibel für einen – durch Essen, Trinken und Fröhlichkeit – heiteren Gemütszustand.³⁷

32 STOEBE 1971a, 659. Zur Wahl zwischen Gut und Böse, die eine Entscheidung zwischen Leben und Tod ist, s. u. S.192f.

33 S. o. S. 21, Anm. 11 und 13.

34 Vgl. HÖVER-JOHAG 1982, 331: Das Gute liegt „in der Rückkehr zur allzeit gültigen Ordnung JHWHs“, in der „Wahrung des Rechtes“.

35 Vgl. Gen 24,10; 45,18.20.23 etc. In Hos 10,11; Sach 9,17 (und Ex 33,19?) steht der Aspekt der Schönheit im Vordergrund. Zu טוב לֵב in Jes 65,14 s. u. mit Anm. 37.

36 Anders das ‚reine‘ (Ps 24,4; 51,12; 73,13; Spr 22,11), das ‚ungeteilte/ganze‘ (Jer 32,39; Ez 11,9; Ps 119,80; 1Chr 29,19; 2Chr 16,9; 30,12), das ‚beschnittene‘ (Dtn 30,6), das Gott ‚erkennende‘ (Jer 24,7) oder ‚fürchtende‘ (Jer 32,40), das ‚neue‘ (Ez 18,31; 36,26), das in einem Bußakt ‚zerrissene‘ (Joel 2,13) oder ‚zerbrochene‘ (Ps 51,19), das fest auf Gott ‚ausgerichtete‘ (Hiob 11,13; Ps 108,2; 1Chr 29,18; 2Chr 30,19), das ‚treue‘ (Neh 9,8) und das ‚weise‘ (Ps 90,12; Spr 10,8; vgl. 1Kön 3,12; Hiob 9,4; Spr 16,21.2; 23,15; Koh 7,4; 8,5) Herz.

37 Fast immer durch entsprechende Vokabeln im Kontext angezeigt: 1Kön 8,66 || 2Chr 7,10; Est 5,9; שְׂמֵחַ; Koh 11,9; שְׂמֵחַ; Koh 9,7; שְׂמֵחָה; Ri 16,25; שָׂחַק, צָחַק; Jes 65,14; רִגְוִן; 2Sam 13,28; Est 1,10; חָיִי; Ri 18,20; 19,6.9.21f; Rut 3,7; אָכַל, שָׂתָה; 1Kön 21,7; אָכַל; Spr 15,15; מִשְׂתָּה; 1Sam 25,36; שָׂבַר.

Aber auch das moralisch Gute ist lebensförderlich. Es ist ‚gut‘ – nicht weil es einem Ideal entspricht, sondern weil es auf ein gutes Ziel zuläuft. Überall in der Hebräischen Bibel begegnet die Überzeugung: Gutes-Tun tut gut – mir und den anderen. Der philosophische Streit zwischen einer Metaphysik, die das Gute als vorgegebene Idee und moralische Verpflichtung begreift, und Hedonismus oder Utilitarismus, die das Gute allein an seinen angenehmen oder nützlichen Auswirkungen messen, ist der Hebräischen Bibel prinzipiell fremd. Moralisch Gutes und ontisch Gutes bilden in ihr eine Einheit. Sie ist am Wohlergehen in gleichem Maße interessiert wie am Wohlverhalten.

Dieser ‚hedonistische‘ Anteil der Semantik von טוב ist theologisch bedeutsam. Nach alttestamentlicher Überzeugung ist beides dem Menschen aufgegeben und angemessen: die subjektive Bestimmung des Guten als etwas, was nützt oder einfach nur angenehm ist – biblisch gesprochen: was „das Herz mit Freude füllt“ (Ps 4,7f) –, und seine ‚objektive‘ Bestimmung durch Gott und seine Gebote, wobei auch letzteres Freude, ja Vergnügen bereiten kann.³⁸ Gutes Ergehen und Gutes-Tun sind eben unauflösbar miteinander verknüpft.³⁹

1.4.3 Das Gute ist relational

Das Gute ist im Alten Testament keine absolute, universal gültige Größe, sondern muss in vielerlei Hinsicht und je konkret bestimmt werden: Es ist relational.

Ein beredtes Zeugnis dafür legen die 71 Belege ab, wo eine Form von טוב oder יטב in Relation zu einem mit ל eingeführten, indirekten Objekt näher bestimmt, also der Nutznießer des Guten ausdrücklich genannt wird: ‚gut für jemanden oder etwas‘.⁴⁰

Selbst die ‚Gutheit‘ Gottes ist im Hebräischen nie als abstrakte Eigenschaft verstanden.⁴¹ Vielmehr ist das Gute auch hier in Relation zu sehen. Sie wird zum Teil ausdrücklich angezeigt⁴², häufiger aber durch das parallel verwendete חסד⁴³ ‚Güte, Liebe‘, das ja nicht ohne ein Gegenüber zu

38 Vgl. Ps 112,1; 119,47.70.77.117.143.174.

39 Zum weisheitlichen Postulat eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs s. u. S. 389f.

40 Gen 2,9; 12,13.16; 40,14 etc.

41 Vgl. STOEBE 1971a, 662.

42 Ps 73,1; 86,5; 145,9; Klg 3,25; mit ל und Dativobjekt.

43 Vgl. die Lobpreisformel כִּי יְטוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ „denn er ist gut und seine gütige Liebe für ewig“ (1Chr 16,34; 2Chr 5,13; 7,3; Esr 3,11; Ps 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 136,1; Jer 33,11); andere Zusammenstellungen von טוב und חסד mit Bezug auf Gott: Jes 63,7; Mi 6,8; Ps 23,6; 25,7; 63,4; 69,7; 86,5; 109,21; auf Menschen bezogen: Spr 14,22; Rut 3,10.

denken ist: Gottes Gutsein äußert sich in seiner Güte und Liebe den Geschöpfen gegenüber.

Gutes kann immer nur in seinen konkreten Bezügen bestimmt werden. Das gilt nicht nur hinsichtlich seiner Nutznießer, sondern auch hinsichtlich seines Maßes. Das Gute ist nämlich nicht nur relational, sondern auch relativ: Es gibt mehr oder weniger Gutes. Neben den Gegensatz von ‚gut‘ und ‚böse‘ bzw. ‚gut‘ und ‚schlecht‘ tritt also die Alternative ‚gut‘ und ‚weniger gut‘ bzw. ‚gut‘ und ‚besser‘. Das Abwägen des relativ Besten spielt in der biblischen Weisheitstradition eine wichtige Rolle, wie die *ṭov-min*-Sprüche zeigen.⁴⁴ Hier erweist sich das Gute jeweils als die bessere Alternative.⁴⁵

1.4.4 Das Gute ist subjektiv

Was für den einen gut ist, muss es für einen anderen nicht sein. Es ist ein subjektives Urteil.⁴⁶ Das Gute liegt deshalb nicht einfach auf der Hand. Es fordert nicht nur die Einsicht des Menschen, sondern auch seine Zustimmung. Das gilt auch und in besonderem Maße für das in *Gottes* Urteil Gute.

Nicht zufällig ist im Alten Testament 59 Mal die Redefigur ~ טוב/טובי *ṭob/ṭobi* ‚gut in den Augen von...‘ belegt.⁴⁷ In jüngeren Texten kann es heißen, etwas oder jemand sei ‚gut vor (לפני)‘ Gott⁴⁸ oder dem König⁴⁹ bzw. einer anderen menschlichen Autorität⁵⁰. Ob nun gute Dinge, gute Taten oder gute Menschen – immer sind sie *für jemanden*, nach seiner oder ihrer Einschätzung ‚gut‘. In den Augen anderer aber kann die Beurteilung ganz anders ausfallen. Einleuchtend wird die Subjektivität des Guten, wo

44 Koh 9,16.18; Spr 8,11.19; 22,1; Spr 28,6; Ps 37,16; 63,4; 84,11; KlgI 4,9; 1Sam 15,22.

45 Die Konstruktion mit *ṭob-comparationis* ist bei טוב häufiger als bei anderen Adjektiven (vgl. STOEBE 1971a, 657). Diese Definition des Guten als bessere Alternative entspricht in bemerkenswerter Weise modernen philosophischen Definitionsversuchen des Guten: Gut ist, was dazu stimuliert, eine bestimmte Sache oder Handlung einer anderen vorzuziehen und sie insofern als ‚gut‘ zu beurteilen. HILPERT 1995, 1115, nennt dies die „finale Konzeption des Guten“.

46 Wenn das hebräische טוב „ganz allgemein die positive subjektive Stellungnahme zu einem Sachverhalt bezeichnet, wobei oft offen bleibt, ob diese Entscheidung richtig ist“ (STOEBE 1971a, 656), so nimmt dieser Befund gewissermaßen die neuzeitliche Skepsis gegenüber der Erkennbarkeit eines *objektiv* Guten vorweg. Im Hedonismus und Utilitarismus wird das Gute streng *subjektiv* definiert: als das Angenehme bzw. das Nützliche.

47 Gen 16,6; 19,8; 20,15; 34,18; 41,37; 45,16 etc. HÖVER-JOHAG 1982, 328, zählt ohne die verbalen Belege von טוב und טובי 42 Stellen.

48 Koh 2,26; 7,26; 2Chr 31,20.

49 Est 3,9; 5,8; 7,3; Neh 2,5.6.7; vgl. Esr 5,17: aramäisch.

50 Est 5,14; vgl. 1Sam 25,36; vgl. auch zu den beiden vorigen Anm. STOEBE 1971a, 657.

טוב oder טוב י für ‚Schönheit‘ stehen.⁵¹ Menschen können sogar dann etwas für ‚gut‘ befinden, wenn die äußeren Bedingungen das Gegenteil vermuten lassen.⁵² Die Bewertung schlimmer Erfahrungen als ‚gut‘ ist ein zutiefst persönliches Urteil.⁵³ Sogar der Tod kann dann subjektiv als ‚gut‘ beurteilt werden.⁵⁴

Was subjektiv טוב ist, muss nicht moralisch gut sein.⁵⁵ Selbst Gewalt kann ‚gut in jemandes Augen‘ genannt werden.⁵⁶ Wie leicht die zwangsläufig subjektive Bestimmung des Guten in Willkür umschlagen kann, zeigt die Erfahrung heute wie damals. Nicht zufällig setzt die biblische Prophetie den willkürlichen Fehleinschätzungen das göttliche „Wehe!“ entgegen (Jes 5,20). Um zu verhindern, dass Subjektivität und Relativität des Guten zu seiner völliger Relativierung führen, tritt an die Stelle der Vielfalt menschlicher Meinungen die Autorität Gottes. Das Gute *in Gottes Augen*, also das, woran Gott Gefallen hat⁵⁷, ist nämlich durch Gottes offenbarten Willen durchaus erkennbar. Es ist nicht einfach nur subjektiv ‚gut‘, es ist auch anerkanntermaßen ‚recht‘ (ישר), ‚rechtmäßig‘ (משפט) und ‚gerecht‘ (צדק).⁵⁸ Diese häufig im Kontext von טוב gebrauchten Vokabeln stehen für nachprüfbar Maßstäbe im juristischen und sozialen Bereich.⁵⁹ Was in Gottes Augen ‚gut‘ ist, ob es sich nun in allgemein bekannten Gesetzen⁶⁰

51 Ex 2,2; Est 1,11; 2,2–5.7.9.

52 Ex 14,12; Num 11,18; 14,3; 1Sam 27,1; 2Kön 25,24; Jer 40,9; 42,6.

53 Ps 119,71.

54 Jona 4,3; vgl. Ps 63,4.

55 Das Gegenteil ist der Fall bei Abrahams Notlüge in Gen 12,13 oder Israels Talent, sich neue Liebhaber zu suchen in Jer 2,33 (טוב י Hif.).

56 Gen 16,6; Ri 19,24; 1Sam 11,10; 24,5; Est 3,11; 8,8, vgl. V. 13.

57 Vgl. mit רצה רצון: z. B. Ex 28,38; Num 14,8; Ps 147,11; Spr 12,2; 1Chr 28,4; 29,17; mit חפץ: z. B. 1Kön 10,9; Jes 56,4; 62,4; Ez 33,11; Mi 6,7; 7,18; Mal 2,17; Ps 5,5; 18,20; 41,12; Koh 5,3; 2Chr 9,8; mit בחר: z. B. Jes 58,5f; 65,12.

58 S. o. S. 21 mit Anm. 11–13.

59 Zum quasi objektiven, juristischen Maßstab, den ישר zur Beurteilung als ‚gut‘ beisteuert, vgl. HÖVER-JOHAG 1982, 329. Dies belegt sehr schön Spr 17,26. Dennoch bleibt auch ישר prinzipiell ein subjektives Urteil: Es wird wie טוב oft näherbestimmt durch ~ בְּעֵינַי „in den Augen von...“. Meistens ist etwas יָשָׁר im Urteil JHWHs (Ex 15,26; Dtn 6,18; 12,25.28; 13,19; 21,9; 1Kön 11,33.38; 14,8; 15,5.11; 22,43; 2Kön 10,30; 12,3; 14,3; 15,3.34; 16,2; 18,3; 22,2; Jer 34,15; 2Chr 14,1; 20,32; 24,2; 25,2; 26,4; 27,2; 28,1; 29,2; 34,2; vgl. Jer 27,5), zuweilen aber auch im subjektiven Urteil von Menschen (Jos 9,25; Jer 26,14; Jer 18,4; 40,4; 1Chr 13,4; vgl. 1Sam 29,6). Dabei kann es auch Fehlurteile geben (Dtn 12,8; Ri 17,6; 21,25; Spr 12,15).

60 Z. B. Dtn 6,18; 12,28; 2Chr 14,1; 2Chr 31,20.

oder in konkreten Anweisungen für besondere Situationen⁶¹ äußert, wird für den Gläubigen zum – nun also doch: objektiven – Maßstab des Guten.

Und dennoch hält die Hebräische Bibel das Bewusstsein wach, dass die Einschätzung als ‚gut‘ keine selbstverständliche, sondern eine bewusst eigenommene Perspektive ist: Menschen werden aufgefordert, sich zu diesem Werturteil zu entschließen. Sie werden in weisheitlicher Perspektive eingeladen, den guten Weg einzuschlagen, oder in deuteronomistischer Eigenart ermahnt, das Leben zu wählen, was letztlich bedeutet, Gott und seiner Einschätzung des Guten beizupflichten.⁶²

1.4.5 Das Gute als Erfüllung einer geschöpflichen Bestimmung.

Die Funktionalität und Zweckmäßigkeit des Guten ist im Kontext des Glaubens an einen Schöpfer mehr als ein ‚Funktionieren‘. Das Gute am Geschaffenen muss vielmehr als eine Stimmigkeit zwischen Berufung und Dasein verstanden werden. Dem Leben der Geschöpfe liegt der Wille des Schöpfers zugrunde. An seiner Absicht wird das Gute bemessen. Das Gute liegt folglich in der Übereinstimmung von Anlage und Funktion (z. B. bei den Bäumen in Gen 2,9) bzw. von Wesensbestimmung und Lebensweise (beim Menschen). Der Begriff ‚Bestimmung‘ kann hier als hermeneutischer Schlüssel dienen. Gerade in seiner Doppeldeutigkeit umschreibt er treffend, was in der Hebräischen Bibel als ‚gut‘ für den Menschen gilt. Denn beide Aspekte finden sich hier nebeneinander – einerseits die ‚Bestimmung‘ im Sinne einer Anweisung (‚was dem Menschen bestimmt ist‘) und andererseits im Sinne einer Zielsetzung (‚wozu der Mensch – aufgrund seiner Beschaffenheit – bestimmt ist‘).

In dieser Zweipoligkeit schwingt die Frage mit, ob der Mensch das Gute autonom durch Vernunft und Erfahrung oder theonom durch göttliche Gesetze zu bestimmen hat. Auch im Alten Testament stehen Menschen in diesem Spannungsfeld von Theonomie und Autonomie. Und es ist nicht überall ausgemacht, welche Seite die größere Anziehungskraft hat. Natürlich spielt die *theonome* Bestimmung durch göttliche Gebote und menschliche Gesetzgebung, die den Gotteswillen in soziale und kultische Ordnungen übersetzt, eine zentrale Rolle. Aber das weisheitliche Denken, das der Schöpfung ihre Ordnungen ablauscht und die Vernunft als göttliche Gabe hochachtet, hat der Hebräischen Bibel auch einen starken Zug zu einer *autonomen* Bestimmung des Guten eingeprägt. Neben dem offenbarten ‚Du sollst‘ steht also durchaus gleichberechtigt das aus der geschöpflichen Beschaffenheit durch Erfahrung oder Vernunftleistung

61 Z. B. Num 24,1; 1Sam 3,18; 2Sam 10,12; 1Kön 3,10; 2Kön 20,3 || Jes 38,3; 1Chr 19,13.

62 S. u. S. 413.

erkannte oder abgeleitete ‚Ich muss, damit...‘. Diese weisheitliche Eigenverantwortung ist alles andere als gottlos, weil sie das vernünftig ermittelte Ziel (‚damit...‘) als *Gottes* Zielbestimmung für den Menschen begreift. Ganz abgesehen davon drängt auch die theonome Bestimmung des Guten auf Anerkennung und Zustimmung, mithin auf einen autonomen Akt beim Menschen.⁶³

Auch wenn die Hebräische Bibel keinen Begriff dafür hat, gehört das Konzept einer geschöpflichen ‚Bestimmung‘ zu ihren schöpfungstheologischen Grundlagen: Der Baum ist gut, wenn er seiner Bestimmung, Frucht zu tragen, gerecht wird. Der Mensch ist gut, wenn er seiner geschöpflichen Bestimmung gemäß lebt. Wieder erweist sich, dass טוב sowohl das ontische als auch das moralische Gute umfasst: Alles, was ist, ist ‚gut‘ in dem Maße, in dem es seiner geschöpflichen oder wesensmäßigen Verfasstheit entspricht.

2. Die alttestamentliche Rede vom Bösen

2.1 Die Wurzel רעע

Das hebräische Pendant zu ‚böse‘ und Antonym zu טוב ist das Adjektiv רע, das oft substantiviert verwendet wird. Aus seiner Wurzel רעע sind außerdem das Verb im Qal, Nif'al und Hif'il sowie die Substantive רָעָה, רַע, und מִרַע abgeleitet.⁶⁴

Während in europäischen Gegenwartssprachen beim Gegenteil von ‚gut‘ in einen moralischen (‚böse‘, ‚evil‘, ‚mal‘) und einen gegenstandsbezogen, funktionalen (‚schlecht‘, ‚bad‘, ‚mauvais‘) Begriff unterschieden wird, können Derivate der Wurzel רעע sowohl von Dingen als auch von Taten oder Absichten ausgesagt werden. Das Hebräische differenziert nicht zwischen ontisch-funktionalem ‚Schlechtem‘ und moralischem ‚Bösen‘. Auch die philosophische Unterscheidung von moralischem ‚Bösen‘ und physischem ‚Übel‘ wird von der hebräischen Wurzel רעע unterwandert. Das Adjektiv kann mit ‚schlecht‘ oder ‚böse‘ bzw. substantiviert ‚das Schlechte‘ oder ‚das Böse‘ übersetzt werden, das Verb mit ‚schlecht oder böse sein‘

63 Zum Verhältnis von Autonomie und Theonomie s. u. den Exkurs S. 195–198.

64 Vgl. hierzu und zum Folgenden die einschlägigen Lexikon-Artikel: STOEBE 1976a; DOHMEN 1993; BAKER 1997. Insgesamt gibt es 780 Belege im Alten Testament (vgl. DOHMEN 1993, 585); davon zu unterscheiden: רעע II, eine Nebenform des west- und südsemitischen רָסַס ‚zerbrechen‘ (vgl. DOHMEN 1993, 584; GES.¹⁸ 1258f; DCH 7,531f).

(Qal), ‚schlecht oder böse ergehen bzw. behandelt werden‘ (Nif.) und ‚etwas Schlechtes oder Böse verursachen‘ (Hif.). Das Substantiv רַע kann nicht nur ‚Boshaftigkeit‘, sondern auch ‚Schlechtigkeit‘ im Sinne von Unbrauchbarkeit⁶⁵ bedeuten oder einen schlechten, aber nicht moralisch bösen Gemütszustand⁶⁶ bezeichnen. רָעָה und das Hapaxlegomenon מָרַע stehen dagegen nicht für das funktional Schlechte, sondern bedeuten immer ‚Böses, Übel‘ oder als Abstraktbegriff ‚Bosheit‘.

Vokabeln der Wurzel רעע I kommen in allen Teilen der Hebräischen Bibel vor, auffällig häufig in den von deuteronomistischer Theologie geprägten Büchern.⁶⁷ Das semantische Feld der Wurzel רעע umfasst neben willentlicher moralischer Bosheit⁶⁸ auch materiellen⁶⁹ oder emotionalen⁷⁰ Mangel sowie die Schädigung von Leib und Leben, unabhängig davon, ob ein böser Wille dahinter steht⁷¹. Manches Tun oder Verhalten erfüllt den Tatbestand von רעע in mehreren Kategorien: So gilt Gewalt gegen Mitgeschöpfe als moralische Bosheit – oft ist das schon durch die Wahl spezifischer, keineswegs neutraler Begriffe wie חָמַס ‚Gewalttat‘, עָרִיץ ‚Gewalttäter‘, oder ענה Pi. ‚unterdrücken‘ ausgesagt⁷² –; sie schädigt Leib und Leben und zieht materiellen und seelischen Mangel nach sich.⁷³

65 Z.B. von Feigen (Jer 24,2f.8; 29,17) oder Kühen (Gen 41,19).

66 Z.B. Koh 7,3; Neh 2,2.

67 Vgl. DOHMEN 1993, 589.

68 Vgl. רע oder רָעָה als Objekt zu Verben des Tuns, Sagens oder Planens: mit עשה: Jes 56,2; Mal 2,17; Ps 34,17; Spr 2,14; Koh 4,17; 8,11.12; Neh 9,28; 2Chr 33,9; außerdem die Wendung עשה הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה (s. u. S. 33); בפעל: Mi 2,1; גמל: Ps 7,5; Spr 31,12; חרש: Spr 6,14; 12,20; 14,22; die Wendung „Bosheit deiner Taten“ (רַע מַעֲלָלֶיךָ) o. Ä.: Dtn 28,20; Jes 1,16; Jer 4,4; 21,12; 23,2; 26,3; 44,22; Hos 9,15; Ausdrücke des Redens und Planens: Gen 8,21; Koh 9,3; Ez 11,2; Hos 7,15; Ps 41,6.8; 109,20; 141,4; Spr 15,26; außerdem die parallel verwendeten hebräischen Sündenbegriffe חטא, רשע, רשע, פָּשַׁע (dazu s. u. S. 34–41); אַשְׁמָה: Esr 9,13; vgl. Ps 34,22; עוֹלָה: Ps 37,1; אָוֶן: Jes 31,2; Ps 64,3; 94,16; vgl. Spr 17,4.

69 Gen 41,19f; Lev 27,10.12.14; Num 20,5; 2Kön 2,19; 4,41; Jer 24,2f.8; 29,17; Spr 20,14; 25,19; Koh 1,13; 4,8; 5,13.

70 Gen 40,7; 44,31.34; Jona 4,1.6; Neh 2,2.

71 Durch Tiere: Gen 37,20.33; Lev 26,6; Ez 5,17; 14,15.21; 34,25; Waffen: Jes 32,7; Ez 5,16; Ps 144,10; Krankheit: Dtn 7,15; 28,35; Hiob 2,7; Koh 6,2; 2Chr 21,19; Züchtigung (מוֹסָר): Spr 15,10. Vgl. außerdem die Parallelbegriffe: חָמַס ‚Gewalttat‘ (Jona 3,8; Ps 140,2; vgl. Gen 6,5.11); עָרִיץ ‚Gewalttäter‘ (Jes 13,11; Jer 15,21); ענה Pi. ‚unterdrücken‘ (Dtn 26,6); שחת Hif. (transitiv) ‚verderben‘ (Jes 1,4; 11,9; 14,20; 65,25); הרס ‚zerstören‘ (Jer 31,28; vgl. 24,6); כלה Pi. ‚austilgen‘ (Jos 24,20); מוח Hif. ‚töten‘ (1Kön 17,20); הרג (Jes 14,20); „unschuldiges Blut vergießen“ (Jes 59,7).

72 Belege mit רעע im Kontext s. o. Anm. 71.

73 Zu den drei Rubriken des semantischen Feldes vgl. FARO 2013.