

logisch zu bestimmen suchen, welchem menschlichen Bedürfnis dieser Glaube entspricht. Aber auch wenn behauptet wird, daß der Mensch im Dämonenglauben die Erklärung des Übels sucht, das ihn ohne Grund überfällt, und daher gleichzeitig nach der Möglichkeit sucht, sich gegen das Übel zur Wehr zu setzen, schließt eine solche religionspsychologische Behauptung noch nicht ein Urteil über Wirklichkeit und Unwirklichkeit dämonischer Wesen ein. Bei einem langen Aufenthalt in Indonesien erstaunte mich, wie fest man dort an böse Geister glaubt, auch Moslems und Christen. Sie bilden eine sehr real erfahrene Wirklichkeit, mit der gerechnet werden muß und gegen die auch etwas getan werden kann und muß. In ein

westliches, kausal geschlossenes Weltbild passen die Dämonen nicht. Aber muß nicht die Begrenztheit dieses Weltbildes zugegeben werden, zumal wo es um Fragen geht, die die menschliche Existenz aufs tiefste betreffen? Wer die Existenz von Dämonen leugnet, wird jedenfalls auf andere Weise eine Antwort geben müssen auf die Frage nach dem Ursprung und dem Sinn des Übels, das den Menschen immer wieder trifft.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

DIRK CORNELIS MULDER

geboren 1919, arbeitete von 1950 bis 1965 in der theologischen Lehre in Java und Indonesien und ist seit 1965 Professor für Religionswissenschaft an der Freien Universität von Amsterdam.

Meinrad Limbeck Die Wurzeln der biblischen Auffassung vom Teufel und den Dämonen

Wir haben uns daran gewöhnt, einfach vom Teufel und den Dämonen zu sprechen, obgleich die Bibel für die Welt der Geister und deren Anführer eine Vielzahl von Namen kennt: Göttersöhne (Gen 6, 2. 4; Ps 29, 1; 89, 7; Ijob 1, 6; 2, 1; 38, 7), die «Haarigen» (Lev 17, 7; Jes 13, 21; 34, 14; 2Chr 11, 15), die «Trockenen» (Jes 13, 21; 34, 14), unreine oder böse Geister (Mk 1, 23. 26f; 3, 11; Mt 10, 1; 12, 43), Dämonen (Mk 1, 34. 39; Mt 9, 33f), Mächte und Gewalten (Röm 8, 38; Eph 1, 21; Kol 1, 16), Satan (Sach 3, 1f; Ijob 1, 6–12; 2, 1–6; 1Chr 21, 1; Mk 1, 13; Röm 16, 20), Teufel (Mt 4, 1. 5. 8. 11; Lk 8, 12; Joh 6, 70), Verderber (Ex 12, 23), Asasel (Lev 16, 8. 10), Lilit (Jes 34, 14), Beelzebul (Mk 3, 22; Mt 10, 25; Lk 11, 15. 18f) u. a. m. Doch wir zweifeln im allgemeinen nicht daran, daß die Träger dieser vielfältigen Namen letztlich ein und demselben Bereich zugehören: der Welt der bösen, gefallenen Geister. Ja, diese Namensvielfalt scheint von

vonherin darauf hinzuweisen, daß das Phänomen der dämonischen Mächte «nicht mit *einem* der im übrigen traditionellen, ja konventionellen Begriffe begriffen werden kann, sondern sozusagen zwischen allen diesen Begriffen liegt, diese also mehr oder weniger auf es hindeuten, aber es nicht eigentlich sachgemäß erfassen».¹

Wer freilich der Herkunft dieser Namen genauer nachgeht und die Anlässe bedenkt, bei denen sie vorkamen, kann diese Überzeugung schwerlich teilen.

Die Dämonen

Fragt man nach den Wurzeln des biblischen Dämonenglaubens, so ist zunächst an den Dämonenglauben zu erinnern, den die israelitischen Stämme aus vorjahwistischer Zeit in den Jahweglauben mitbrachten und der uns beispielsweise in der ältesten Beschreibung des Pascharitus Ex 12, 21–23 (J) begegnet: Nach einem uralten Nomadenbrauch wird hier «der Verderber» abgewehrt, von dem bei Frühlingsvollmond Verderben für Mensch und Vieh zu befürchten war.² Ebenso dürfte die Sitte, dem gefürchteten Wüstendämon Asasel einen Bock als Opfer zu schicken (vgl. Lev 16, 7–10), schon aus Israels früher Nomadenzeit stammen und erst in späterer Zeit mit dem Ritus des Veröhnungsfestes und dadurch mit dem Jahweglauben in Verbindung gebracht worden sein. Die Erfahrung, daß das Leben und der Besitz zu jeder Zeit durch letztlich unerklärliche Mächte vernichtet werden konnten, ließ die israelitischen Stämme

noch vor der Übernahme des Jahweglaubens an eine Vielzahl übermenschlicher, dämonischer Mächte glauben – nicht anders als die Babylonier, die Ägypter und die Bewohner Kanaans.³

Die Verbreitung dieses Glaubens in der Umwelt Israels hatte nun freilich zur Folge, daß Israel auch in späterer Zeit trotz seines Glaubens an die Einzigkeit Jahwes (Dtn 6,4) nicht nur an dem Glauben an dämonische Mächte festhielt, sondern diesen auch noch unter dem Einfluß der außerisraelitischen dämonologischen Vorstellungen ausbaute. So dürfte das Verbot, Ungleichartiges zu vermengen (Dtn 22,8–11), das Getreidefeld und den Weinberg völlig abzuernten (Lev 19,9f) oder die Früchte neu gepflanzter Fruchtbäume zu pflücken (Lev 19,23–25), ebenso auf den kanaanäischen Dämonenglauben zurückgehen wie die Verehrung der «Haarigen» (Lev 17,7; 2Chr 11,15) und die Vorstellung, daß die Trümmerstätten von Dämonen bewohnt werden (Jes 13,21; 34,14). Die auffällige Entfaltung des jüdischen Dämonenglaubens nach dem babylonischen Exil hingegen läßt sich nur aus Israels Begegnung mit der ausgeprägten babylonischen Dämonologie verstehen. Das Tor aber, durch das diese vorjahwistischen und außerisraelitischen Vorstellungen in Israels Glaubensleben Eingang fanden, war die Angst und Sorge: die Angst vor der dämonischen Einwohnung,⁴ die Sorge um die weitere Fruchtbarkeit der Herden, des Feldes und des Weinbergs, die Sorge um den Schutz des militärischen Aufgebots (vgl. Dtn 20,7) usw.

Ohne Zweifel versuchte die israelitische Theologie, die überkommenen dämonologischen Vorstellungen dem Jahweglauben zu integrieren. So zögerte sie nicht, die Dämonen durch Jahwe selbst zu ersetzen (vgl. Gen 32,25–32; Ex 4,24–26 sowie Ex 12,23 [J] mit Ex 12,13 [P]) oder den Dämon wenigstens zu einem Engel aufzuwerten (vgl. Ex 12,23 mit 2Sam 24,16: aus dem «Verderber» wird ein «verderbender Engel»). Auch scheute sie sich nicht, den Dämonenglauben einfach in den Jahwekult einzubauen (vgl. Lev 14,2–9; 16; Num 19,1–10; 21,6.8f), während sie jahweunabhängige magische Anschauungen und Praktiken aufs schärfste verbot (vgl. Ex 22,17f; Lev 19,31; Dtn 18,9–12). Dennoch läßt die Entwicklung der frühjüdischen Dämonologie keinen Zweifel daran, daß es zu der von der Theologie intendierten *Aufhebung* des Dämonenglaubens im Bewußtsein des Volkes nicht gekommen war. Im Gegenteil! Galt für die ältere jahwistische Theologie die Krankheit als von Jahwe gewirkte Züchtigung und Strafe

(vgl. Num 12,9–14; Dtn 28,21f; 2Sam 24; Ps 88.102) und blieben Krankheit und Unglück selbst noch für Ijob ein von Jahwe verhängtes Schicksal (vgl. 6,4; 7,17–21; 42), so sah die spätere Zeit in beidem erneut ein Werk der Dämonen (vgl. 1Hen 15,11f; Mk 9,17f; Mt 9,32f). Ja, wollte der Sprecher von Ps 91,5f gerade den Dämonenglauben des Volkes treffen, «der mit seinen Rudimenten altsemitischer, ägyptischer und sumerischer Religiosität ganz und gar nicht in die jahwistische Religion hineinpaßte», da es für ihn außer Jahwe keine andere Kausalität gab, «so daß eine dämonologische Aussageintention für diesen streng jahwistischen Belehrungstext von vorneherein auszuschließen ist»,⁵ so gab der griechische Übersetzer diesem Psalmversatz neue einen dämonologischen Sinn: An die Stelle der Sache, von der im hebräischen Text die Rede ist (*ḫṯb* = Seuche) trat das *δαίμόνιον μεσημβριῶν* der Mittagsdämon. Die Vorstellung, trotz Gottes Allmacht dem böartigen Treiben unheimlicher Mächte ausgeliefert zu sein, hatte die gesamte bisherige Theologie nicht überwinden und ausmerzen können.

Die Überwindung des Dämonenglaubens und der Dämonenfurcht

Fragt man nach den Gründen für das Weiterbestehen der Dämonenfurcht in Israel, so hilft ein Blick auf jenes Denken weiter, das in der Gemeinschaft von Qumran seine klarste Ausprägung fand; denn obgleich die Gemeinschaft von Qumran zutiefst von der Existenz böser Geister überzeugt war, findet sich in ihrem Schrifttum *keine* Spur des herkömmlichen Glaubens an Krankheits- und Schadensdämonen.

Nun liegt es zwar nahe, in den «bösen Geistern» Qumrans nur eine variierende Bezeichnung für die traditionellen Dämonen zu sehen, doch spricht folgende Beobachtung gegen eine derartige Annahme: Die Dämonen waren nach frühjüdischer Auffassung nichts anderes als die Geister jener (getöteten) Riesen, welche die gefallenen Engel mit den Menschentöchtern gezeugt hatten (1Hen 15,8–12). Dieser Glaube war auch Qumran bekannt (vgl. Jub 10,5; CD 2,19f). Doch während nach herkömmlichem Verständnis die Dämonen keine Beziehung zu Satan hatten, vielmehr ein eigenes unkontrollierbares Heer zwischen Himmel und Erde bildeten,⁶ wurden sie von Qumran mit den Geistern Belials identifiziert.⁷ In ihrem grundsätzlich dualistischen Weltbild war kein Raum für ein drittes, unabhängiges Reich böser Geister: Wenn

Gott *zwei* Geister geschaffen hatte, von denen er den einen liebt und den anderen haßt, und wenn diese beiden Geister *zwei* «Lose» bzw. «Herrschaftsbereiche» repräsentieren (vgl. 1 QS 3, 14–4, 26; 1 QM 13, 4f. 10), dann mußten auch die später gewordenen bösen Geister notwendigerweise dem Herrschaftsbereich des Engels der Finsternis eingegliedert werden (vgl. Jub 10, 7–9). Das heißt, die Wurzel für diese Zuordnung der Dämonen zu Belial bzw. Mastema war der logische Zwang eines bestimmten weltanschaulichen Systems.

Gerade diese Zuordnung der dämonischen Schadensgeister zu Belial hatte nun aber die Überwindung der Dämonenfurcht zur Folge; denn wurde das Wirken der Dämonen bisher als irrational und unberechenbar empfunden, so haftete dem Wirken der «Plageengel Belials» jetzt nichts Unheimliches mehr an. Gott hatte dieses ja schon von Anfang an festgelegt (vgl. 1 QH 1, 17; 1 QS 3, 14f) – für die einen zum Heil und ewigen Frieden (1 QS 4, 6f; 1 QH 9, 10. 24f), für die anderen zum Übermaß an Plagen und zum Untergang (1 QS 2, 6; 4, 11f; CD 8, 1f). Aus diesem Grund wäre es für den Glaubenden ebenso töricht gewesen, sich vor den Heimsuchungen durch die Geister Belials zu fürchten (1 QS 1, 17f) wie sie durch irgendwelche exorzistische Praktiken vertreiben zu wollen,⁸ vollzogen sie ja nur Gottes heilsame Züchtigung am einzelnen (vgl. 1 QH 9, 23–25; 1 QM 17, 8f).⁹ Nur einer konnte daher die Geister Belials fortschelten: Gott selbst (1 QM 14, 10).¹⁰

Diese Identifizierung der Dämonen mit den Geistern Belials hatte nun allerdings noch eine weitere Konsequenz: Die Dämonen, die bislang nur als Verursacher der physischen Übel galten, wurden nun auch zu moralischen Verführern (vgl. Jub 10, 1; TestJud 23, 1) – allerdings nur in den Augen jener, die sie Belial zuordneten! Für das volkstümliche Denken, aber auch für die spätere rabbinische Lehre war der «böse Trieb» der eigentliche Verführer zum Bösen, während Satan und die Dämonen auch weiterhin nichts miteinander zu tun hatten. Nur wo diese Tatsache übersehen wird, kann der Eindruck entstehen, als ob Jesu exorzistische Tätigkeit in den Augen der jüdischen Volksscharen ein Kampf gegen Satan gewesen wäre.

Götter als Dämonen

Es gehört wohl zu den überraschendsten Entdeckungen der biblischen Dämonologie, daß die Bibel keineswegs immer dasselbe meint, wenn sie von den Dämonen (*τὰ δαιμόνια*) spricht. Gewiß be-

zeichnet sie damit sehr oft Krankheits- und Schadensdämonen (Tob 3, 8. 17; 6, 7. 13–17; Mk 1, 34. 39; 7, 26. 29f u. ö.), aber nicht immer geht es, wenn von den Dämonen die Rede ist, um derartige Schadensdämonen; denn mit diesem Wort konnte auch die machtvolle Wirklichkeit der heidnischen Götter bezeichnet werden, die ja keineswegs von allen biblischen Autoren negiert wurde (Dtn 32, 17; ψ 95, 5; ψ 105, 37; Jes 65, 3; Bar 4, 7; 1 Kor 10, 20f).

Diese Bezeichnung der heidnischen Götter muß im Zusammenhang mit dem hellenistischen Dämonenverständnis gesehen werden;¹¹ denn spätestens seit Xenokrates war es im griechisch sprechenden Raum nicht nur üblich geworden, in den Dämonen, den Mittlern zwischen den Menschen und der vollkommenen Gottheit, die eigentlichen Adressaten der Opfer und des Kultes zu sehen, sondern sie auch für alle Auswüchse und alles Anstößige im Kult verantwortlich zu machen. «So wurde man der Würde der Gottheit gerecht und konnte doch auch bei der Volksreligion einen realen Hintergrund anerkennen.»¹² Das heißt, weil es für ein geläutertes philosophisches und religiöses Bewußtsein unmöglich geworden war, Riten, die gegen die Moral und Humanität verstießen, auf den Willen der Gottheit selbst zurückzuführen, wurden die Dämonen zu deren Grund und Ziel gemacht. Die Dämonen sollten die Gottheit entlasten.

Von hier aus ist es zu verstehen, daß die heidnischen Götter zwar nicht vom AT selbst,¹³ jedoch von der Septuaginta und von Paulus dann *δαίμονια* genannt wurden, wenn sie als die wirklichen Adressaten eines verkehrten Kultes ins Blickfeld kamen. Als solche fehlte ihnen jedoch – für die Septuaginta wie für Paulus – jede Beziehung zum Teufel; denn das Reich des Teufels war für beide weit weniger umfassend als es für uns heute zu sein scheint.

Satan

Auch wenn es für die letzten neutestamentlichen Schriftsteller schon fast selbstverständlich war, alle Erfahrungen des Bösen mit dem Teufel in Verbindung zu bringen (vgl. 1 Tim 3, 6f. 11; 5, 15; Jak 4, 7; 1 Petr 5, 8; Offb 2, 9. 10. 13; 3, 9), so war dies doch keineswegs immer der Fall gewesen; denn bis zur Zeit des babylonischen Exils hatte das Herz des Menschen, ja Gott selbst in Israel als Ursprung des Bösen gegolten (vgl. Gen 6, 5. 13; 8, 21; 1 Kön 11, 3–8; 12, 28; Ps 51, 12 – Dtn 29, 3; 1 Sam 26, 19; 1 Kön 12, 15; Jes 45, 7).¹⁴ Erst in nachexilischer Zeit bahnte sich in dieser Auffassung ein Wechsel

an, indem das Böse auch mit der Gestalt des Satans in Zusammenhang gebracht wurde.

Die erste Stelle, an der wir innerhalb des AT dem Satan begegnen, findet sich beim Propheten Sacharja (ca. 520 v. Chr.): Der Prophet schaut in einer Vision den Satan (*haššāfān*) als Ankläger und Widersacher¹⁵ des Hohenpriesters Jeschua, der in schmutzigen Kleidern vor dem Engel Jahwes steht (vgl. 3, 1–7). Auch wenn der Anlaß und das Anliegen dieser Vision nicht eindeutig bestimmbar ist, so ist doch *eines* völlig klar: Der Satan tritt hier noch keineswegs als Verursacher des Bösen im Leben Jeschuas auf. Sein Erscheinen schafft vielmehr die Möglichkeit, die Schuld, die Jeschua aus persönlichen oder amtlichen Gründen zu tragen hatte, zur Sprache kommen zu lassen – freilich nur, um sie als vor Gott bedeutungslos darzustellen.

Einen Schritt weiter geht das Buch Ijob. Satan erscheint hier als Verursacher des physisch Bösen, das den Unschuldigen trifft und Gott immer wieder ins Unrecht zu setzen scheint (1–2). Der im Grunde unerträgliche und doch so naheliegende Gedanke (vgl. Jes 45, 7!), daß Gott auch dem Gerechten Leid zufügen könnte, wird dadurch abgewehrt, daß Satan – analog den griechischen *δαίμονια* – zum eigentlich Schuldigen erklärt wird.

Fragt man nach dem Grund, weshalb die Gestalt Satans erst im nachexilischen Schrifttum auftaucht und für das theologische Denken relevant wird, so bietet die veränderte politische Situation Israels eine naheliegende Erklärung:¹⁶ Im persischen Reich, dessen Teil das jüdische Volk geworden war, war die Kontrolle des ganzen Reichs und die Aufsicht über alle Beamten einem höchsten Beamten anvertraut. Er trug den Titel «Auge des Königs», denn er wurde auch zur Inspektion in die Provinzen geschickt. Durch ihn war der König allwissend und allgegenwärtig.

Es ist nun auffallend, daß die Vorstellung von dem durch seine auf Erden umherschweifenden Boten und «Augen» allwissenden Gott gerade bei Sacharja und Ijob eine besondere Rolle spielen (vgl. Sach 1, 8–10; 4, 2; 6, 1–7; Ijob 1, 6–8; 2, 1–3). Dies legt den Schluß nahe, daß die veränderten politischen Verhältnisse auch das theologische Denken und die Darstellungsweise Sacharjas und des Verfassers des Ijobbuches beeinflussten. Die Darstellung des himmlischen Hofstaats wurde von der konkreten Situation am persischen Königshof mitgeprägt. Dadurch dürfte sich auch Satan als «Auge» Gottes aus dem himmlischen Hofstaat herauskristallisiert haben, wobei er freilich in beiden Fällen eine verschiedene Funktion zu erfüllen hatte.

Die weitestgehende alttestamentliche Aussage über Satan findet sich im sogenannten chronistischen Geschichtswerk (ca. 300 v. Chr.): Satan tritt an die Stelle des irrationalen, unberechenbaren Zornes Jahwes, der nach 2 Sam 24, 1 gegen Israel entbrannt war, David zur Volkszählung verführt hatte und so an der über Israel hereinbrechenden Pest mitschuldig geworden war. Hatte es 2 Sam 24, 1 noch geheißt: «Und der Zorn Jahwes entbrannte abermals gegen Israel, und er stiftete David an wider sie, indem er sprach: Geh hin, zähle Israel und Juda», so lautet jetzt der Bericht: «Und Satan trat auf gegen Israel, und er stiftete David an, Israel zu zählen» (1 Chr 21, 1). Offensichtlich war es für die frühjüdische Theologie undenkbar geworden, daß Jahwe an der Sünde eines Menschen und am Unheil seines Volkes mitschuldig werden könnte (vgl. 2 Chr 36, 14–16). Was lag da näher als auch diese Verführung Davids dem aus Sacharja und Ijob bekannten Widersacher des Menschen (nicht Gottes!) zuzuschreiben?

Trotzdem unterscheidet sich das alttestamentliche Satansverständnis immer noch wesentlich von der späteren Teufelsauffassung: 1. Satan gilt nicht als ein gefallener Engel, vielmehr ist er von Natur aus ein Menschenfeind. 2. Satan steht in keiner Beziehung zu anderen dämonischen Mächten. Dem Frühjudentum war zwar die Vorstellung von «gefallenen Engeln» nicht fremd (vgl. Gen 6, 1–4), doch galt nicht Satan als deren Anführer, sondern Semjasa oder Asasel (vgl. 1 Hen 6–11). Auch konnte nach frühjüdischer Vorstellung gerade von diesen gefallenen Engeln keine weitere Verführung ausgehen; denn man war überzeugt, daß sie schon jetzt gebunden in der Unterwelt auf ihre ewige Bestrafung warteten (1 Hen 10, 4–6. 11–13; 19, 1; 67, 4–13; Jub 5, 6). 3. Obgleich Satan die Verführung Davids zur Volkszählung zugeschrieben wurde, galt er doch keineswegs als derjenige, der einen jeden Menschen zur Sünde verführen möchte. Auch jetzt hielt die jüdische Theologie noch daran fest, daß es der Mensch selbst ist, der sich zum Sünder macht (vgl. Koh 7, 29; Sir 15, 11–17).¹⁷ Es ist kein Zufall, daß dort, wo von der *fortwährenden* Verführung des Teufels gesprochen wird, nicht von Satan, sondern von Belial/Mastema die Rede ist.

Belial

Der im frühen Judentum aufgekommene Dualismus, der das spätere christliche Teufelsverständnis wesentlich beeinflusste, läßt sich nur aus der beson-

deren politisch-religiösen Situation des jüdischen Volkes in den letzten zwei Jahrhunderten vor Christus verstehen.¹⁸

Da zumindest ein Teil der jüdischen Frommen infolge ihres Geschichtsverständnisses überzeugt war, am Ende der Zeiten zu leben, in denen Israel in die Irre gegangen und daher von Gott den Heiden ausgeliefert war (vgl. Jub 1, 15–18; 23, 16–27; 1 Hen 93, 10), wurde der unter den Makkabäern begonnene Freiheitskampf für sie zum Anlaß, den baldigen eschatologischen Kampf Israels, der «Söhne des Lichts», gegen die Völker, die «Söhne der Finsternis», zu erwarten (vgl. 1 QM 1). Deren Anführer wurde im Anschluß an Nah 2, 1 «Belial» genannt und in Anlehnung an das Danielbuch mit Hilfe von Aussagen geschildert, die ihren festen Sitz in der alttestamentlichen Tradition vom «Tag Jahwes» mit ihrer Beschreibung des endzeitlichen Feindes Gottes hatten. In dieser Tradition läßt sich nun aber «eine bemerkenswerte Entwicklung in dem Verständnis des eschatologischen Feindes beobachten. In Nah 1f und Ez 38f ist der feindliche Angreifer durchaus noch mit irdischen Zügen gezeichnet. Die Schilderung des Endzeitkönigs in Dan dagegen sprengt diesen Rahmen. Der eschatologische Herrscher ist dämonisiert und mit überirdischer Macht ausgestattet: Er erhebt sich bis zum Heer des Himmels, wirft einige von den himmlischen Wesen zu Boden und zertritt sie (8, 10).»¹⁹ Diese Dämonisierung des Endzeitkönigs liegt nun auch in dessen Identifizierung mit der Unterweltsgottheit «Belial» (vgl. Ps 18, 5 = 2 Sam 22, 5) vor. «Die Verteufelung des Endzeitkönigs hat den Boden dafür bereitet, an die Stelle des irdischen endzeitlichen Feindes und damit als endzeitlichen Feind eine überirdische Macht auftreten zu lassen.»²⁰

Der erwartete eschatologische Kampf blieb freilich aus. Statt dessen mußten die Frommen, die sich inzwischen unter der Führung des Lehrers der Gerechtigkeit zur Gemeinschaft von Qumran zusammengeschlossen hatten (CD 1, 3–11; 3, 12–16), infolge ihrer besonderen Lebensform Anfeindungen durch das eigene Volk erfahren (1 QH 5, 22–28; 1 QpHab 11, 4–8). Dies führte dazu, daß der ursprünglich am Gegensatz zwischen Israel und den Völkern ausgerichtete Dualismus auf das eigene, geteilte Volk übertragen wurde. Die «Söhne des Lichts» waren nun die Glieder der eigenen Gemeinde, die «Söhne der Finsternis» ihre Gegner, die «Welt». Zugleich wurden Michael (vgl. Dan 12, 1) und Belial, die Führer im eschatologischen Kampf, unter Einfluß der qum-

ranischen Schöpfungs- und Prädestinationstheologie (vgl. 1 QH 1; 10, 3–12) mit der Schöpfungsüberlieferung selbst verbunden «und anthropologisch als die beiden Geister interpretiert, die Gott dem Menschen bei der Schöpfung gesetzt hat, um in ihnen als den Geistern der Wahrheit und des Frevels bis zum Eschaton zu wandeln (1 QS 3, 17b–19)».²¹

Doch auch diese einfache Scheidung zwischen Gemeinde und Welt wurde nochmals korrigiert. Angesichts der Tatsache, daß die Frommen nicht nur einen verschieden großen Geistanteil besaßen (1 QS 4, 15–18a), sondern auch noch in Schuld zu fallen vermochten, wurde die Existenz des einzelnen nun ebenfalls dualistisch ausgelegt. Das heißt, die Erfahrung, um Gottes willen nicht nur mit den eigenen Glaubensgenossen, sondern sogar mit sich selbst im Kampf liegen zu müssen, wurde im Licht der einstigen und des zukünftigen heiligen Kriegs gegen die Völkerschaften der Welt als Zeichen dafür verstanden, daß jeder einzelne unter dem Einfluß *übermenschlicher*, gottfeindlicher Mächte steht, die ihn Gott und Gottes Welt zu entziehen versuchen. Daß diese Interpretation der eigenen menschlichen Gespaltenheit freilich nicht die einzig mögliche ist, zeigen sowohl die paulinischen Ausführungen Röm 7 als auch die rabbinische Lehre vom «bösen Trieb».

Die neutestamentliche Satanologie

Vergleicht man das frühjüdische Teufels- und Dämonenverständnis mit dem des NT, so besticht letzteres ohne Zweifel durch seine größere Geschlossenheit: Satan und die Dämonen bilden *ein* Reich; Satan, Beliar, Beelzebul ist ein und dieselbe Person; Satan ist der Herr *dieser* Welt usw. Freilich, bei genauerem Zusehen zwingen gerade die Gründe, die über die frühjüdische Satanologie und Dämonologie hinaus zu dieser Vereinheitlichung führten, zu großen Bedenken.

Satan und die Dämonen

Anders als im frühen Judentum bilden Satan und die Schadensdämonen nach dem NT *ein* Reich. Diese Überzeugung stützt sich vor allem auf den Beelzebulstreit (Mk 3, 22–30 parr) sowie auf die Antwort Jesu an die zurückkehrenden 70 (72) Jünger (Lk 10, 17–20). Nun zeigt allerdings die genaue Analyse beider Texte, daß sie auf ein bestimmtes dämonologisches bzw. satanologisches Problem *reagieren*.

Der Beelzebulstreit: Die jüdische Seite versuchte, die Bedeutung von Jesu Exorzismen herabzusetzen; denn ihretwegen waren Teile des Volkes bereit, an Jesus als den Sohn Davids zu glauben (Mt 12, 23) und ihretwegen akzeptierten sogar jene jüdischen Exorzisten den Namen Jesus als antidämonische Macht, die sonst nicht gewillt waren, Jesu Jünger zu werden (Mk 9, 38f; Apg 19, 13f). Daher wurden die von Jesus und im Namen Jesu gewirkten exorzistischen Erfolge entgegen aller jüdischen und heidnischen Praxis auf einen bösen Geist zurückgeführt²² – ja nicht nur auf einen bösen Geist; denn sollte Mk 3, 23 parr als Gegenargument Durchschlagskraft haben, so mußte bereits mit dem Vorwurf «durch Beelzebul die Dämonen auszutreiben» beabsichtigt sein, Jesu Exorzismen als verführerisch und damit als etwas Satanisches darzustellen. Das heißt, es war nicht Jesus, der hier bewußt eine Verbindung von Satan und den Dämonen vornahm und damit die wahren Zusammenhänge aufdeckte, sondern es war die Feindseligkeit der Gegner Jesu, die diese Beziehung herstellte. Ihre Verteufelung der Exorzismen Jesu widerspiegelt sich im Beelzebulstreit und damit bestimmt letztlich sie bis heute das christliche Dämonenverständnis.²³

Satan als Verführer

Entschiedener als das frühe Judentum führt das NT Sünden der einzelnen auf Satan zurück. Bedenkt man freilich, in welchen Situationen und für wessen Verhalten Satan zunächst verantwortlich gemacht wurde, so wird man auch hier nachdenklich; denn es ist im allgemeinen²⁴ das der jeweiligen Gegner: der Unglaube derer, die sich der Gemeinde nicht anschließen (Mk 4, 15 parr); die Verkündigung derer, die ein anderes Evangelium als das paulinische predigen (Röm 16, 17–20; 2 Kor 11, 1–15); das Wirken der Antinomisten (Mt 13, 38f. 41f) und Antichristen (1 Joh 2, 18f); das «heidnische» Leben (Eph 2, 2); die Feindseligkeit der Christenverfolger (Offb 2, 9f. 13); das gesamte Leben «der» Juden (Joh 8, 41–45). Im Gegensatz dazu wird Satan nicht erwähnt, wenn es um die «gewöhnlichen» Verfehlungen der Gläubigen geht. So wird der Glaube aufgegeben, weil man keine Wurzeln hat oder weil die Sorgen der Welt und die Gier nach Reichtum «das Wort» ersticken (Mk 4, 16–19 parr). Wer in der Gemeinde dem Schuldiggewordenen nicht verzeiht, ist nicht vom Satan verführt, sondern unverständlich (Mt 18, 23–35). Es ist die Schwäche des Fleisches, die den

Jünger versagen läßt (Mk 14, 38 par). Ja, wer als Christ sündigt, hat doch nicht den Teufel zum Vater (vgl. 1 Joh 1, 8–2, 2 mit 3, 9f). Erst nachdem das Verhalten der Gegner mehr und mehr mit Satan in Verbindung gebracht worden war, wurde es – ähnlich wie im Qumran – üblich, auch das auffällige Versagen der Christen auf den Teufel zurückzuführen (vgl. 1 Tim 3, 6f; 2 Tim 2, 25f). Hierbei kann jedoch nicht übersehen werden, daß dieses satanologische Verständnis von den großen Theologen des NT nicht geteilt wird (so besteht etwa für Paulus keine wesentliche Beziehung zwischen *σάαξ* und *σατανάς*, jedoch zwischen *σάαξ* und *ἀμαρτία*).

Satan und das Leiden

Ein gegensätzliches Bild bietet das NT auch bei der Beurteilung des Leidens Jesu und der Christen; denn es stimmen ja nur Lukas und Johannes darin überein, daß Satan Jesu Passion verursachte (Lk 4, 13; 22, 3f. 31f; Joh 13, 2. 27). Nach Mk 8, 32f; Mt 16, 22f (von Lk gestrichen) hingegen wollte Satan Jesu Passion *verbindern*. Daher sahen Markus und Mattäus Satan auch weder in Judas noch bei der Gefangennahme Jesu und der Flucht der Jünger am Werk. Für beide war es Gott, der Jesus auslieferte und die Jünger zerstreute (Mk 14, 27. 48f; Mt 26, 31. 52–54, von Lk gestrichen). Ein unbedeutender Unterschied? Wohl kaum, denn es sind gerade Lukas und Johannes, die Jesu Passion *an sich* keinen positiven Sinn abgewinnen konnten. Jesu Leiden war nötig, weil Jesus wegen der Macht der Finsternis (Lk 22, 53b) nur durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit eingehen (24, 26) und so zum «Anführer des Lebens» werden konnte (Apg 3, 15; vgl. Joh 3, 14f; 12, 24. 32). Nicht aber war Jesu Passion seine Lebenshingabe für die vielen (Mk 10, 45; Mt 20, 28, fehlt bei Lk).

Darin nur eine Zufälligkeit zu sehen verbietet die Beobachtung, daß sich derselbe Unterschied auch zwischen 1 Petr und Offb bei der Beurteilung der Christenverfolgung zeigt; denn im Gegensatz zu Offb gilt der Staat 1 Petr keineswegs als Verkörperung Satans (vgl. Offb 13 mit 1 Petr 2, 13–17) – und dies, obgleich 1 Petr auch negative Erfahrungen mit dem Staat machen mußte: Die Briefadressaten werden als Christen (4, 16) und nicht als moralische Übeltäter vor Gericht gestellt (vgl. 2, 20; 4, 15), und ihre Prozesse sind nicht lokal begrenzt, sondern betreffen die gesamte Christenheit (5, 9). Der eigentliche Unterschied zwischen Offb und 1 Petr besteht also nicht in einer unterschiedlichen Schärfe der Verfolgungssituation, sondern

in der Bewertung des Leidens. Während es 1 Petr möglich ist, die eigenen Bedrängnisse so positiv durchzustehen, daß er sogar noch an die Gewinnung jener denken kann, die den Christen Leid zufügen (vgl. 2, 12, 15, 18–21; 3, 1f. 9, 15–17), gibt es für den Seher nur «Durchhalteparolen» (vgl. Offb 2, 7, 11, 17, 29; 3, 6, 12, 21; 13, 9f). Und so führt er, ähnlich wie Lukas und Johannes, die Verfolgungen und Leiden auf Satan zurück. Das heißt, bestimmte negative Erfahrungen mit dem Wirken Satans zu erklären, liegt offensichtlich jenen neutestamentlichen Theologen nahe, denen es unmöglich ist, das Negative positiv zu durchstehen.

Satan und die Mächte

Wie sehr die neutestamentliche Satanologie von innerkirchlichen Schwierigkeiten mitbestimmt wurde, läßt schließlich auch das «Mächte»-Verständnis des Epheserbriefs erkennen, das sich nicht unwesentlich von dem des Apostels Paulus und des Verfassers des Kolosserbriefs unterscheidet. Für beide waren diese Mächte ja keine gefallenen, satanischen Wesen, sondern jene Engelheere, die die Schöpfung strukturieren und bislang das Schicksal der Menschen bestimmten.²⁵ Ein ganz anderes Verständnis begegnet nun im Epheserbrief, der sich – wie schon der Kolosserbrief²⁶ – auch gegen die Gefahr wendet, die der Christologie durch die Kosmologie drohte; denn offensichtlich war dem Kolosserbrief gerade in diesem Punkt kein entscheidender Erfolg beschieden gewesen.

Doch gerade wenn man die sich fortsetzende Gefährdung der Christologie durch die Kosmologie ernst nimmt, kann man die veränderte Charakterisierung der kosmischen Mächte nicht unbesehen nachsprechen; denn sie erscheinen hier weitaus negativer bewertet. Hatte zum Beispiel Kol 2, 14 die «Verordnungen» der Mächte grundsätzlich als berechtigt anerkannt – obgleich die einzelnen dadurch praktisch zu Feinden Gottes wurden (1, 21) –, so bestimmt Eph 2, 2 das vorchristliche Leben als ein Leben «gemäß dem Äon dieser Welt, gemäß dem Herrscher im Machtbereich der Luft, dem Geist, der jetzt noch in den Söhnen des Ungehorsams wirkt» – und damit als ein Leben «unter den Begehungen unseres Flei-

ches» und unter Gottes Zorn (2, 3). Und waren die «Elementarmächte», von denen sich die Kolosser nicht mehr versklaven lassen sollten, zunächst «Engel», denen man (wenigstens theoretisch) dienen konnte (vgl. Kol 2, 18), so sind sie nun zu «Weltherrschern dieser Finsternis, Geistwesen der Bosheit in den himmlischen Bereichen» und damit zu Verbündeten des Teufels geworden (Eph 6, 11f). Dazu stimmt, daß es für den Verfasser des Epheserbriefs keine Allversöhnung (so noch Kol 1, 20), sondern nur noch eine Allzusammenfassung gibt (Eph 1, 10), während die Versöhnung auf den Raum der Kirche beschränkt wird (2, 16). Und genügte es Kol 2, 16–23, die Gläubigen zur Freiheit vom Anspruch der kosmischen Mächte zu ermuntern, so werden sie Eph 6, 10–17 zum Kampf gegen diese Mächte aufgerufen.

Gelang es dem Verfasser des Epheserbriefs damit, das Wesen dieser Mächte wirklich genauer zu erfassen, oder erlag er nur der Versuchung, die kosmischen Mächte wegen ihrer Gefährlichkeit für die Christologie einfach zu verteufeln?

Satan und die Negativität des Denkens

Fragt man abschließend nach den möglichen gemeinsamen Wurzeln der biblischen Auffassung vom Teufel und den Dämonen, so fällt eines auf: Es ist nicht einfach die Erfahrung des physisch oder moralisch Bösen, die die einzelnen biblischen Verfasser veranlaßt, mit dem Teufel und den Dämonen zu rechnen. Erst dort, wo die Angst herrscht, weil die vielfältigen Formen des Übels sich einem umfassenden theologischen Verständnis entziehen, beginnen die Menschen des Alten und Neuen Bundes von Dämonen zu sprechen. Und erst dort, wo einzelne Vorgänge infolge eines bestimmten Gottesverständnisses nicht mehr unmittelbar mit Gott selbst in Verbindung gebracht werden können oder das Verhalten anderer als gefährliche Bedrohung des eigenen Lebens und Glaubens empfunden wird – erst dort wird in der Bibel mit der Wirksamkeit Satans gerechnet. Wo diese negativen Voraussetzungen jedoch nicht gegeben sind, sucht man in den biblischen Schriften vergebens nach gewichtigen dämonologischen oder satanologischen Aussagen.

¹ H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament = *Quaestiones Disputatae* 3 (Freiburg i. Br. 1963) 15.

² H. Haag, Vom alten zum neuen Pascha (Stuttgart 1971) 16–18.

³ Vgl. H. Haag, Teufelsglaube (Tübingen 1974) 143–149.

⁴ Vgl. O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr (Stuttgart 1970) 117–137.

⁵ P. Hugger, Jahwe meine Zuflucht (Münsterschwarzach 1971) 205.

⁶ Vgl. W. Förster, *δαίμων*: ThWNT II, 14: «Zur Beurteilung der tannaitischen Dämonenanschauungen ist es zunächst wichtig, daß die Geister nicht in eine feste Verbindung mit dem Satan gebracht sind, was auch in späterer Zeit nicht geschieht.»

⁷ Diese sekundäre Identifizierung wird Jub 10,10-12 besonders deutlich: Die Engel lehren Noach die Heilung der von den Dämonen bewirkten Krankheiten «samt ihren Verführungskünsten, damit er durch die Bäume die Erde heile».

⁸ Wer als besessen gilt, wird *gesteinigt*, vgl. CD 12,2f!

⁹ Vgl. dazu M. Limbeck, Von der Ohnmacht des Rechts (Düsseldorf 1972) 53-60.

¹⁰ Es ist gewiß kein Zufall, daß die Schadensdämonen auch im Denken eines Philo von Alexandrien, eines Paulus oder Johannes keine Rolle spielten, während sie für das hellenistische Weltbild von ungeheurer Bedeutung geworden waren, vgl. E. Schweizer, Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst: Mensch und Kosmos (Zürich 1960) 39-50.

¹¹ Vgl. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II (München 1950) 243-245.

¹² M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes (Göttingen 1909) 135.

¹³ Der vom AT Dt 32,17; Ps 106,37 verwendete Ausdruck *šādīm* bedeutet «die Schwarzen» = die Unheimlichen; Ps 96,5 ist von den *'aelilim* = Nichtse(n) die Rede; Jes 65,3; Bar 4,7 fehlt ein hebräisches Äquivalent.

¹⁴ Vgl. H. Haag, Kommt das Böse vom Teufel?: Wort und Wahrheit 25 (1970) 99-113.

¹⁵ Die Grundbedeutung des dem Wort Satan zugrundeliegenden Verbs ist «anfeinden» (Ps 38,21; 71,13; 109,4.20.29), die des Namens daher «Feind, Gegner» (1Sam 29,4; 2Sam 19,23; 1Kön 5,18).

¹⁶ Vgl. H. Haag, Teufelsglaube 201-203.

¹⁷ Daran änderte sich auch nichts Entscheidendes, als Satan im jüdischen Bewußtsein zum Verführer des *ersten* Menschenpaares wurde, vgl. M. Limbeck, Satan und das Böse im NT: H. Haag, Teufelsglaube 284f.

¹⁸ Vgl. vor allem P. von der Osten-Sacken, Gott und Belial (Göttingen 1969).

¹⁹ von der Osten-Sacken aaO. 76.

²⁰ AaO. 76.

²¹ AaO. 132.

²² Zum religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial vgl. M. Limbeck, Beelzebul – eine ursprüngliche Bezeichnung für Jesus?: H. Feld, Wort Gottes in der Zeit (Düsseldorf 1973) 31-42.

²³ Zu Lk 10,17-20 als lukanischer Komposition vgl. Satan und das Böse im NT 283-286.

²⁴ Eine Ausnahme: 1Kor 7,5, doch galt die Verführung zur Unzucht deshalb als eine *besondere* satanische Versuchung, da Satan bereits Eva zur Unzucht verführt haben soll (vgl. auch 2Kor 11,2f).

²⁵ Gegen Schlier aaO. 14 Anm. 13. Zur genaueren Begründung vgl. Satan und das Böse im NT 352-357. Da es sich bei den von Paulus, Kol und Eph erwähnten Mächten und Gewalten um kosmische Größen handelt, sollte man darauf verzichten, diese Vorstellungen gegen solche aus der modernen Zivilisation («Sachzwänge» u. ä.) auszutauschen.

²⁶ Vgl. J. Lähnemann, Der Kolosserbrief (Gütersloh 1971).

MEINRAD LIMBECK

geboren 1934. Er studierte in Tübingen und Bonn Philosophie und Theologie, ist Doktor der Theologie, war von 1966-1974 Assistent an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen und ist seit September 1974 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Katholischen Bibelwerk Stuttgart. Er veröffentlichte u. a.: Die Ordnung des Heils (Düsseldorf 1971), Von der Ohnmacht des Rechts (Düsseldorf 1972), Satan und das Böse im Neuen Testament: H. Haag, Teufelsglaube (Tübingen 1974) 271-388, Kommentar zum Markusevangelium (Stuttgart 1968).

Karl Kertelge

Jesus, seine Wundertaten und der Satan

Im irdischen Wirken Jesu spielen die Exorzismen eine erhebliche Rolle. Sie sind charakteristisch dafür, wie er seine Sendung versteht und vollzieht. Einerseits zeigen sich in den neutestamentlichen Berichten von den Exorzismen Jesu Vorstellungselemente und Praktiken, die nicht spezifisch biblisch, sondern für die Zeit Jesu im allgemeinen nachweisbar sind und offenkundig im engen Zusammenhang mit der antiken Kosmologie und Anthropologie stehen. Andererseits lassen die Texte deutlich erkennen, daß sich Jesus nicht schlechthin einer verbreiteten dämonistischen Weltanschauung anschließt und ihre Voraussetzungen be-

stätigt, sondern diese bei aller zeitlichen und weltbildlichen Gebundenheit an entscheidender Stelle durchstößt und die unverwechselbare Qualität seines Wirkens offenbart.

Im Zusammenhang mit den Exorzismen Jesu stellt sich auch die Frage nach seinem Verhältnis zum «Teufel» bzw. «Satan». Religionsgeschichtlich ist zwischen «Dämonen» und «Satan» zu unterscheiden. Dennoch stehen beide Vorstellungen innerhalb der Jesusüberlieferung des Neuen Testaments in einem bestimmten, theologisch relevanten Zusammenhang.

I. Heilungen und Exorzismen

Als *Wundertaten* Jesu werden in den synoptischen Evangelien vor allem die Heilungen und Dämonenaustreibungen vorgestellt. Ihre Kennzeichnung als *δυνάμεις* – im Unterschied zu *σημεία* im Johannesevangelium – läßt zunächst an die göttliche Heilkraft des Wundertäters denken, die sich den körperlich und geistig kranken Menschen mitteilt