



universität
wien

DISSERTATION

Stoffe des Alten Testaments in der schwedischen Prosaliteratur des 20. Jahrhunderts

Verfasserin

Mag. phil. Charlotte Karlsson-Hager

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A394

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Skandinavistik

Betreuer:

Dr. Sven Hakon Rossel

Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere:

- dass ich die Dissertation selbstständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und auch sonst keiner unerlaubten Hilfe bedient habe.
- dass ich dieses Dissertationsthema bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe.
- dass diese Arbeit mit der vom Begutachter beurteilten Arbeit übereinstimmt.

Gumpoldskirchen, im April 2012

Mag. phil. Charlotte Karlsson-Hager

Danksagung

Ich bedanke mich bei allen Menschen, die mir während der Ausführung dieser Dissertation geduldig und hilfreich zur Seite standen und mir immer wieder wertvolle Ratschläge gaben.

Mein besonderer Dank gilt meinen beiden Betreuern, Professor Sven Hakon Rossel und Professor Ludger Schwienhorst-Schönberger, die mir mit ihren Anregungen und ihrer konstruktiven Kritik eine unüberschätzbare Hilfe waren.

Frau MMag. Helene Peterbauer war mir bei der Übersetzung der englischen Abstracts behilflich, und Bengt Elin trug maßgeblich beim Korrekturlesen des schwedischen Abstracts bei. Frau DDr. Mag. Gertraud Rotlauf gab mir immer wieder praktische Ratschläge bei der Ausführung der Dissertation. Ihnen allen bin ich zu tiefstem Dank verpflichtet.

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	1
1. EINLEITUNG.....	5
1.1 Methode.....	7
2. DIE SCHRIFTEN DES ALTEN TESTAMENTS.....	11
2.1 Textgeschichte der Schriften des Alten Testaments.....	11
2.2 Die Kanonisierung.....	14
2.3 Aufbau des Alten Testaments.....	15
2.4 Auslegungsarten	17
3. DIE SCHÖPFUNGSMYTHE.....	33
3.1 Die Schöpfung der Welt und der ersten Menschen im Alten Testament	34
3.2 Die Schöpfung und die ersten Menschen in jüdischen Sagen und religiösen Schriften	45
3.3 Rezeption der Schöpfungserzählung in der Literatur.....	54
3.4 Schwedische Romane, die sich mit der Schöpfung der Welt beschäftigen	59
3.4.1 <i>De utsatta</i> von Birgitta Trotzig	59
3.4.2 <i>Evas bok</i> von Marianne Fredriksson.....	79
3.4.2.1 Exkurs zu New Age	96
3.4.3 <i>Djävulen och Gud</i> von Mare Kandre	102
3.4.3.1 Exkurs zum Lilith-Mythos	113
4. DIE KAIN UND ABEL-MYTHE	123
4.1 Die Kain und Abel-Mythe im Alten Testament	123
4.2 Die Kain und Abel-Mythe in jüdischen Sagen und religiösen Schriften	130
4.3 Rezeption der Kain und Abel-Mythe in der Literatur	136
4.4 Zwei Traditionsmuster	138

4.4.1	Die jüdisch-christliche Tradition – Abel als Retter.....	139
4.4.1.1	Kain und Abel bei Philo von Alexandrien	139
4.4.1.2	Kain und Abel im Neuen Testament.....	140
4.4.1.3	Kain und Abel bei Augustinus	141
4.4.1.4	Kain und Abel bei Emanuel Swedenborg	142
4.4.2	Die Tradition der Revolte.....	143
4.4.2.1	Kain bei Lord Byron	143
4.4.2.2	Kain bei Charles Baudelaire.....	145
4.4.2.3	Kain bei Hermann Hesse.....	148
4.5	Schwedische Romane zum Thema Kain und Abel	150
4.5.1	<i>Abel Amatus Ohmberg</i> von Willy Kyrklund.....	150
4.5.2	<i>Kain</i> von Bengt Anderberg	158
4.5.3	<i>Kains memoarer</i> von Lars Gyllensten.....	174
4.5.3.1	Exkurs zur Gnosis	198
4.5.4	<i>Kains bok</i> von Marianne Fredriksson	210
5.	DIE ERZÄHLUNG ÜBER KÖNIG DAVID UND BATHSEBA AUS DEM 2. BUCH SAMUEL	224
5.1	Die Samuelbücher bis zum Ende der Thronnachfolgeerzählung im 1. <i>Buch der Könige</i>	224
5.2	Die Erzählung über König David und Bathseba in jüdischen Sagen 236	
5.3	Rezeption der Erzählung über König David und Bathseba in der Literatur	241
5.4	<i>Bat Seba</i> von Torgny Lindgren	244
6.	ZUSAMMENFASSUNG.....	281
7.	BIBLIOGRAPHIE	302
	ABSTRACTS.....	312

Abstract deutsch	312
Abstract englisch.....	314
Abstract schwedisch.....	316
LEBENSLAUF	322

1. EINLEITUNG

Kein anderes Buch hat Religion und Kultur des Abendlandes so stark beeinflusst wie die Bibel. Seine Wirkungsgeschichte reicht weit über ihr religiöses und theologisches Potential hinaus: sei es in Form von biblisch geprägten Formulierungen und Sprachbildern oder durch die Verarbeitungen biblischer Stoffe und Motive und der in ihnen vorkommenden Figuren in Literatur, Kunst und Musik. Die Bibel zählt zu den bedeutendsten Werken der Weltliteratur, die gemäß dem deutschen Philosophen Hans-Georg Gadamer (1900-2002) „sprechend bleiben, obwohl die Welt, zu der sie sprechen, eine ganz andere ist“.¹ Sie widersteht den Veränderungen der Welt und stellt als Vermittlungsträger von äußerer und innerer Wirklichkeit, aber auch von Vergangenheit und Gegenwart, indem sie die Grunderfahrungen der Menschheit anspricht, auch in unserer heutigen, zunehmend säkularisierten modernen westlichen Welt eine unerschöpfliche Inspirationsquelle dar.

Durch ihr wirkungsgeschichtliches Potential üben die biblischen Erzählungen Einfluss auf ihre Rezipienten aus. Die Erzählphantasie ist ein grundlegendes Merkmal der *conditio humana* zur menschlichen Selbstbehauptung und Welterschließung. Das gilt insbesondere für Autoren, bei denen der Rezeptionsakt ihre schöpferische Kreativität in Gang setzt, sodass sie ihrerseits ein neues Werk schaffen, indem sie Stoffe, Motive oder Figuren aus der Bibel übernehmen und transformieren. Sie treten dadurch in einen Diskurs mit den theologischen Aussagen der Bibel, stellen sie reflektierend in Frage, parodieren sie, widersprechen ihnen oder verweisen auf andere Deutungsmöglichkeiten.

Schweden gilt als eines der am stärksten säkularisierten Länder der Welt. Die schwedische Zeitung „*Dagen*“ vom 16. Februar 2009 berichtet, dass laut einer Gallupuntersuchung nur 17 Prozent der schwedischen Bevölkerung der Religion eine wichtige Rolle in ihrem Leben zuschreiben.² Im Gegensatz dazu behauptet

¹ Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl. Tübingen, 1965. (S. 165)

² <http://www.dagen.se/dagen/article.aspx?id=162899>

die schwedische Philosophin Fredrika Spindler (1966) in einem Beitrag der schwedischen Tageszeitung „*Svenska Dagbladet*“ vom 5. Dezember 2007, dass religiöse Vorstellungen weiterhin großen Einfluss auf die schwedische Gesellschaft ausüben: „‘Världens modernaste land’ är inte så säkulariserat som vi tror. Trots en allmän avkristning har religionen ett starkt grepp om oss svenskar.“³ (‘Das modernste Land der Welt’ ist nicht so säkularisiert wie wir glauben. Trotz einer allgemeinen Entchristianisierung hat uns die Religion stark im Griff.)⁴ Christliches Gedankengut ist ihrer Meinung nach im Denken und Handeln der schwedischen Bevölkerung tief verankert und äußere sich in christlichen Bräuchen und Ritualen, die insbesondere zur Weihnachtszeit, aber auch bei anderen feierlichen Gelegenheiten gepflegt werden. Beispiele dafür sind das Luciafest, das am 13. Dezember zu Ehren der Heiligen Lucia von Syrakus als ein Lichtfest⁵ begangen wird, und die feierlichen kirchlichen Zeremonien, von denen der Semesterabschluss in den Schulen begleitet wird. Auch die Tatsache, dass ein Großteil der Kinder getauft wird, und viele Trauungen und Begräbnisse in einem kirchlichen Rahmen begangen werden, zeugen davon, dass die Säkularisierung nicht so weit fortgeschritten ist, wie viele vermuten.

Das Fortleben biblischer Erzählungen zeigt sich auch in der schwedischen Literatur des 20. Jahrhunderts. In dieser Arbeit werden Prosawerke von schwedischen Autoren präsentiert, die in unterschiedlichster Weise Bezug auf Erzählungen und Mythen des Alten Testaments nehmen. Das Ziel dieser Dissertation besteht darin, die transliterarischen und interdiskursiven Beziehungen in der schwedischen Prosaliteratur des 20. Jahrhunderts mit Schriften des Alten Testaments aufzuspüren und im Vergleich mit den überlieferten Texten, auf die sie Bezug nehmen, ihre Funktion und Aussage zu analysieren.

Anhand von sieben Romanen und einer Novelle, die nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengestellt wurden, soll gezeigt werden, wie ihre Autoren biblische Stoffe und Motive schöpferisch umgesetzt haben. Drei biblische Stoffe

³ http://www.svd.se/nyheter/idagsidan/existentiellt/sverige-ar-mer-kristet-an-vi-tror_188017.svd

⁴ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

⁵ Vor der Einführung des Gregorianischen Kalenders galt der 13. Dezember als Mittwintertag.

wurden ausgewählt: die Schöpfungsmythe und die Kain und Abel-Mythe aus dem ersten Buch Mose, der *Genesis*, sowie die Erzählung über König David und Bathseba im 2. *Buch Samuel*.

Die Schöpfungserzählung der *Genesis* liegt den Romanen *De utsatta* (Die Ausgesetzten) von Birgitta Trotzig (1957), *Evas bok* (Eva) von Marianne Fredriksson (1980) *Djävulen och Gud* (Der Teufel und Gott)⁶ von Mare Kandre aus dem Jahr 1993 zugrunde. Die Novelle „Abel Amatus Ohmberg“ aus der Novellensammlung *Ångvälten* (Die Dampfwalze)⁷ (1948) von Willy Kyrklund, der Roman *Kain* (1949) von Bengt Anderberg, der 1963 erschienene Roman *Kains testamente* (Kains Testament) von Lars Gyllensten und der Roman *Kains bok* (Abels Bruder) von Marianne Fredriksson aus dem Jahr 1981 basieren auf der Kain und Abel-Mythe in *Genesis* 4,1-16. Die Erzählung über König David und Bathseba aus dem 2. *Buch Samuel*, die sich bis in das 1. *Buch der Könige* erstreckt, wurde von Torgny Lindgren in seinem 1984 erschienenen Roman *Bat Seba* (Bathseba) bearbeitet.

1.1 Methode

Literarische Werke, die auf einem früheren Werk basieren, bezeichnet Gérard Genette als Literatur auf zweiter Stufe und subsumiert sie unter dem Begriff Hypertextualität. Durch unterschiedliche transtextuelle Verfahren wird aus einem bereits vorliegenden Text, dem sogenannten Hypotext, ein neues Werk, der Hypertext,⁸ in dem sich die Präsenz des Hypotextes unter veränderten Vorzeichen widerfindet. In dieser Arbeit, deren Gegenstand darin besteht, eine Untersuchung

⁶ Die Übersetzung des Romantitels stammt von Charlotte Karlsson-Hager, da keine Übersetzung des Romans vorliegt.

⁷ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

⁸ Ein Hypertext bezieht sich auf mehr oder weniger offensichtliche Weise auf einen Hypotext, ohne diesen unbedingt zu erwähnen oder zu zitieren. Ein früherer Text wird durch einen anderen überlagert. Er entsteht durch die Operation einer Transformation. In: Genette, Gérard: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993. (S. 14 f)

der hypertextuellen Verfahrensweisen und der sich daraus ergebenden zum Bibeltext differierenden Bedeutungen zu erarbeiten, werden die von Genette eingeführten Begriffe für alle Formen der Hypertextualität verwendet. Genette unterscheidet zwischen Transformationen, zu denen die Parodie mit einer spielerischer, die Travestie mit satirischer und die Transposition mit ernster Funktion gehören, und Nachahmungen, denen er das Pastiche mit spielerischer die Persiflage mit satirischer und die Nachbildung mit ernster Funktion zuordnet. Die Grenzen ihrer Unterscheidung sowohl nach Kategorien als auch funktionell sind durchlässig, sodass auch gemischte Verfahren möglich sind.

Ähnlich wie in der jüdischen Schriftdeutungstradition Midrasch⁹ handelt es sich bei den Hypertexten um eine Mischung von Deutung und Neuerfindung des bereits vorliegenden biblischen Textes. Mittels ihrer schöpferischen Phantasie gestalten Autoren eine künstlerische Umsetzung der rezipierten biblischen Erzählungen, wodurch ein neues Werk entsteht, in das sie ihr Denken und ihre Sensibilität einfließen lassen. Durch unterschiedliche transformative Methoden wird die ursprüngliche Bedeutung des Hypotextes auf die eine oder andere Weise modifiziert. Dieser neuentstandene Text kann einerseits anhand des biblischen Textes ausgelegt werden, eröffnet aber seinerseits die Möglichkeit, als eine Transformation oder Nachahmung des ihm zugrundeliegenden Bibeltextes gelesen zu werden, wodurch sich eine andere, völlig neue Deutung ergeben kann.

Der Aufbau der Arbeit gestaltet sich in mehreren Arbeitsschritten. Im ersten Kapitel wird einleitend die Entstehung der Schriften des Alten Testaments und ihre Besonderheit als Traditions- und Fortschreibungsliteratur erläutert, auf den Prozess der Kanonisierung eingegangen sowie die Entwicklung unterschiedlicher Auslegungsmethoden im Laufe der Geschichte der Bibelexegese veranschaulicht. In einem nächsten Schritt wird der biblische Text selbst auf der Grundlage von bibelexegetischen Werken näher analysiert und interpretiert, um den Vergleich mit den Werken der schwedischen Autoren zu ermöglichen. Durch die Darstellung der biblischen Stoffe in jüdischen Sagen, Apokryphen oder anderen

⁹ Midrasch ist die Auslegung religiöser Texte im rabbinischen Judentum. <http://de.wikipedia.org/wiki/Midrasch>, Zugriff am 25.11.2009

religiösen Schriften sowie durch einen kurzen Überblick über den Niederschlag des Stoffes in literaturhistorischem Zusammenhang, der auf dem Lexikon über *Stoffe des Weltliteratur*¹⁰ von Elisabeth Frenzel basiert, wird die Wirkungsgeschichte der biblischen Stoffe aufgezeigt und mögliche Interpretationsparallelen in den ausgewählten Werken ermittelt.

Der Hauptteil widmet sich den Werken der ausgewählten schwedischen Autoren, die mittels einer immanenten Textanalyse in Kombination mit dem heuristischen Verfahren des Vergleichs anhand des Hypotextes analysiert werden und die charakteristischen Ähnlichkeiten und Unterschiede aufzeigen soll. Die Einflüsse werden als konstitutive, zur Genese des Werkes führende und die Bedeutung des neuen Werkes mitbestimmende Faktoren identifiziert. Aufgrund der Auswahl der biblischen Stoffe, Motive und Figuren bzw. durch die Feststellung, welche Reduktionen oder Erweiterungen vorgenommen wurden, wird die Textfunktion des Einflusses erschlossen und interpretiert. In einem nächsten Schritt wird das Besondere, Einmalige und Individuelle des jeweiligen literarischen Werkes eruiert und festgestellt, welche Funktion und Bedeutung die adaptierten Stoffe, Motive und Figuren durch das transformierende Verfahren erlangen.

Aussagekräftige Passagen der Werke werden in der Originalsprache zitiert. Wenn eine deutsche Übersetzung des betreffenden Werkes vorliegt, wird diese im Anschluss an das schwedische Zitat angeführt. Von der Novelle „Abel Amatus Ohmberg“ von Willy Kyrklund sowie von dem Roman *Djävulen och Gud* von Mare Kandre liegt keine deutsche Übersetzung vor, daher werden die Zitate dieser Werke wie auch die des Romans *Kain* von Bengt Anderberg von der Autorin dieser Arbeit selbst ins Deutsche übertragen.

Da sich in der Auswahl der Stoffe und Themen und durch die Art ihrer Umsetzung durch ästhetische Mittel auch der Gedanken- und Empfindungshorizont des Autors niederschlägt, wird in einem kurzen Lebenslauf und in Form signifikanter Aussagen zu seinem Werk die Persönlichkeit des Autors beleuchtet. Die in den jeweiligen Werken zum Tragen kommenden bedeutsamen ideengeschichtlichen

¹⁰ Frenzel, Elisabeth: *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 10. Auflage, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2005.

Strömungen bzw. mythologischen Figuren werden in Exkursen erläutert und sollen der Erhellung des Hintergrundes der Werke dienen. Einige der ausgewählten Werke widerspiegeln deutlich die geistesgeschichtliche Entwicklung und das kulturelle Klima ihrer Zeit, deswegen soll auch dieser Aspekt zur Sprache kommen und die literaturwissenschaftliche Analyse in einen historisch-kulturellen Kontext gestellt werden.

Der deutsche Philosoph Hans Blumenberg (1920-1996) führt an, dass die biblische Welt im Gegensatz zu den durch die antiken Quellen übermittelten Mythen „auf dem Niveau literarischer Manifestationen nahezu ungegenwärtig“¹¹ sei, da die Festlegung in einem geschriebenen Buch mit seiner unvergleichlichen Präsenz im Gedächtnis der Menschen die Gestalten der Bibel dem Zugriff des Dichters entziehe. Diese Arbeit wird zeigen, dass die moderne schwedische Prosaliteratur sich auch im säkularisierten 20. Jahrhundert intensiv mit den biblischen Mythen und Erzählungen auseinandergesetzt und diese schöpferisch umgestaltet hat.

¹¹ Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft 1805, Frankfurt am Main, 1979. (S. 239 f)

2. DIE SCHRIFTEN DES ALTEN TESTAMENTS

Literaturwissenschaftlern, die mit der Bibel und insbesondere den Schriften des Alten Testaments nicht ausreichend vertraut sind, soll an dieser Stelle ein kurzer zusammenfassender Überblick über die Entstehung und die verschiedenen Auslegungsformen der biblischen Texte gegeben werden.

Die christliche Bibel besteht aus einer Sammlung von Büchern und unterteilt sich in das Alte und Neue Testament. Da sich diese Arbeit vorwiegend mit Stoffen, Motiven und Figuren des Alten Testaments in der modernen schwedischen Literatur beschäftigt, wird das Hauptaugenmerk auf die Schriften des Alten Testaments gerichtet und nur dort, wo es notwendig erscheint, Zitate aus bzw. Erklärungen zum Neuen Testament abgegeben.

2.1 Textgeschichte der Schriften des Alten Testaments

Die älteste bekannte Bibelhandschrift ist der Propheten-Kodex aus Kairo (895 n. Chr.) von Moshe ben Ascher, der das Deuteronomistische Geschichtswerk und alle Prophetenbücher bis auf das *Buch Daniel* enthält. Aus dem Jahr 925 n. Chr. stammt der Kodex Aleppo, von dem nur drei Viertel erhalten geblieben sind. Die einzige vollständige Bibelhandschrift ist der hebräische Text, der Codex Petropolitanus (1008 n. Chr.), der früher Codex Leningradiensis genannt wurde wegen seines Aufbewahrungsortes in der öffentlichen Bibliothek in Leningrad. Es waren die Masoreten, daher auch die Bezeichnung masoretischer Text, die im 8. bis 10. Jahrhundert n. Chr. diese Handschriften anfertigten und die hebräisch-aramäische Konsonantenschrift, die keine Vokale kennt, vokalisiert, um so die genaue Aussprache festzulegen und Mehrdeutigkeiten auszumerzen. Alle anderen Fassungen wurden verdrängt und gingen verloren. Man spricht daher vom masoretischen Problem, da die ältesten bekannten Handschriften mehr als tausend Jahre jünger sind als die Originalschriften und daher trotz sorgfältiger Weitertradierung eine Quelle für Abschreibfehler darstellten.

Einen Wendepunkt stellte der Fund einer großen Anzahl Handschriften, darunter auch biblischer Texte, in der Synagoge von Alt-Kairo (1896/97) dar, die bis ins 6. Jahrhundert v. Chr. zurückreichen und den Nachweis erbrachten, dass es bereits Vorstufen in palästinensischer und babylonischer Vokalisation für die masoretischen Texte gegeben hat.

Die Schriften des Alten Testaments entstanden im alten Vorderen Orient nicht als Autorenliteratur, sondern als Traditionsliteratur, die in erster Linie auf sachliche und inhaltliche Zusammenhänge fokussierte. Sie diente dem Zweck, aus dem überlieferten Gedankengut die Bedeutung für die jeweils aktuellen Gegebenheiten herauszufiltern bzw. neu zu interpretieren. Beim Abschreiben der Texte wurden dem bereits Überlieferten Erklärungen und aus anderen Zusammenhängen Bekanntes hinzugefügt, sodass man von einer Fortschreibungsliteratur spricht, die zu einem ständigen Anwachsen der Texte führte.

Erst ab dem 2. Jahrhundert v. Chr., im Zuge der Hellenisierung des Vorderen Orients, lässt sich das Einsetzen einer Autorenliteratur beobachten. Beispiele dafür sind das Buch Kohelet und das Buch Jesus Sirach, die in dieser Zeit entstanden.

Aufgrund der Schwierigkeit, die Entstehung vieler biblischer Schriften genauer zu datieren, wird die Literaturgeschichte der Bibel an einschneidenden historischen Ereignissen festgemacht und unterteilt sie in drei Hauptphasen: die vorexilische Zeit, deren Beginn nicht datiert werden kann, die jedoch im Jahr mit der Zerstörung des 1. Jerusalemer Tempels endete, die exilische Zeit (587-539 v. Chr.) und die nachexilische Zeit ab 539 v. Chr., deren Ende entweder mit der Zerstörung des 2. Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. durch die Römer oder durch den Bar-Kochba-Aufstand im Jahr 135 n. Chr. als Endpunkt der Geschichte Israels angesetzt wird.

Das Judentum, das in der hellenistischen Diaspora lebte und der hebräischen Sprache entfremdet war, veranlasste im 3. Jahrhundert v. Chr. die Übersetzung der Tora (die fünf Bücher Moses) durch 72 gelehrte Männer aus Jerusalem in die griechische Sprache. Nach und nach wurden auch die anderen Bücher des Alten Testaments übersetzt und es entstand die *Septuaginta*. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels war das Judentum ihres religiösen Mittelpunktes beraubt und in

Gefahr, seine Identität zu verlieren. Daher berief es sich in erster Linie auf die Heilige Schrift als Legitimation. Viele der ins Griechische übersetzten Schriften wurden von ihnen nicht anerkannt. Daher unterscheidet sich die griechische Übersetzung vom masoretischen Text vom Umfang her, denn sie enthält einige Bücher, die sogenannten deuterokanonischen Bücher, die das Judentum nicht in den Kanon der hebräischen Bibel aufnahm. Die Christen behielten die griechische Übersetzung bei und sie wurde durch die Weiterüberlieferung der Kirche zur Grundlage des christlichen Alten Testamentes.

Die Unterschiede zwischen dem griechischen und hebräischen Text führten zu ersten Formen textkritischer Wissenschaft. Origenes aus Alexandria versuchte 240-45 n.Chr. in seiner *Hexapla* eine Übereinstimmung der beiden Texte herzustellen, indem er die Septuaginta nach dem hebräischen Text korrigierte. Ein Großteil seines umfangreichen Werkes ging verloren, doch konnte mittels einer syrischen Übersetzung, der *Syrohexapla*, Origenes Bearbeitungsmethode rekonstruiert werden.

390-405 n. Chr. übersetzte Hieronymus (ca. 347-420) den damaligen, protomasoretischen hebräischen Text des Alten Testamentes in die lateinische Sprache. So entstand die *Vulgata*, die für die abendländische Tradition bestimmend wurde, während die *Septuaginta* die Bibel der Ostkirche blieb. Nach der reformatorischen Bewegung, die sich auf den hebräischen Text als Grundlage berief und die deuterokanonischen Bücher ausschied, erklärte das Konzil von Trient (1546) die *Vulgata* zum maßgeblichen Text der römisch-katholischen Kirche.

Weitere wichtige Bibelübersetzung sind die Targumim ins Aramäische, das kurz nach dem Beginn des babylonischen Exils die hebräische Alltagssprache verdrängt hat, und die syrische Peschitta, die wahrscheinlich im 1./2. Jahrhundert nach Chr. entstand und für beide syrische Konfessionen, die Jakobiten und Nestorianer, verbindlich ist.

Die Textfunde aus Qumran (1947-1956) in der Wüste Juda, die mehr als 190 Fragmente biblischer Schriftrollen vorwiegend aus dem 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. umfassen, legen davon Zeugnis ab, dass zu dieser Zeit mehrere nebeneinander bestehenden Textformen des Alten Testamentes im Umlauf waren. Die

meisten Handschriften sind in hebräischer Sprache und in assyrischer Quadratschrift geschrieben.

2.2 Die Kanonisierung

Die Bibel besteht aus einer Vielzahl von Büchern, die im Laufe der Zeit zu einer Einheit zusammengefasst wurden. Lange gab es keinen Begriff für diese Sammlung von Schriften. Erstmals erwähnte der jüdische Schriftsteller Flavius Josephus den griechischen Begriff „biblia“, der Bücher, Schriftrollen, Briefe oder Dokumente bedeutet. Er bezeichnete damit die Tora (5 Bücher Mose) sowie die Sammlung aller Heiligen Schriften. Im 2. Jh. n. Chr. entstand der Name Altes Testament in Auseinandersetzung mit dem christlichen Häretiker Marcion, der nur Teile des Neuen Testaments als verbindlich für das Christentum gelten lassen wollte. Erst im 4. Jh. n. Chr. setzte sich das lateinische Lehnwort „Biblia“ als Bezeichnung für die Bücher des Alten und des Neuen Testaments durch.

Der Großteil der Bücher des Alten Testaments entstand durch einen langen Überlieferungsprozess in mündlicher oder schriftlicher Form. Aus einem kleinen Bestand des 6. Jahrhunderts v. Chr. (etwa ein Zehntel des heutigen Buches)¹² bildete sich durch aktualisierende Deutung und Hinzufügung, die den tieferen Sinn der Schriften erhellen sollten, im Laufe von Jahrhunderten der Korpus des Alten Testaments. Daher gibt es kaum Texteinheiten, die nicht mehrere literarische Schichten aufweisen.

Ungefähr gleichzeitig mit dem Ende der Perserzeit kam das ständige Anwachsen der Texte langsam zum Stillstand, die Texte verfestigten sich. Nach wie vor entstanden laufend Auslegungen und Aktualisierungen, die nun jedoch parallel zu der sich verfestigenden Sammlung liefen.

Das älteste uns bekannte Gesamtverzeichnis des hebräischen Kanons stammt von dem jüdischen Schriftsteller Flavius Josephus, das in seiner Schrift *Contra Apionem* aus dem Jahr 95 n. Chr. enthalten ist. Frühestens im 2. Jahrhundert n.

¹² Levin, Christoph: Das Alte Testament, Verlag C.H.Beck, München, 2001. (S. 25)

Chr. wurde eine kanonische Büchersammlung für alle jüdischen Gemeinden fixiert. Der biblische Kanon (abgeleitet vom griechischen Wort kanón = Maßstab) ist eine Sammlung von normativen Schriften, die den Maßstab für den Glauben darstellen, der jedoch unterschiedlichen Umfang und Anordnung je nach seiner Trägerschaft aufweist.

Das Urchristentum übernahm den Kanon der Juden, den sie allerdings in griechischer und lateinischer Übersetzung las. Um 400 n. Chr. wurde die erweiterte Septuagintafassung von der westlichen Kirche als Heilige Schrift anerkannt, die östliche Kirche schloss sich dieser Entscheidung im 7. Jahrhundert an. Beim Konzil von Trient im Jahr 1546 wurden die in griechischer Sprache vorliegenden Bücher Tobit, Judit, die Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Baruch und Makkabäer I und II für kanonisch erklärt, das Gebet des Manasse und $\frac{3}{4}$ Esra als nichtkanonisch befunden.

2.3 Aufbau des Alten Testaments

Die hebräische Bibel des Judentums, auch Tanach genannt, besteht aus 39 Büchern und weist eine Dreiteilung in Gesetz (Tora), Propheten (Nebiim) und Schriften (Ketubim) auf. Die Tora ist der grundlegende Teil des hebräischen Kanons, in dem die Weisung als Wort Gottes eine besondere Rolle spielt.¹³ Der zweite Teil wird als Kommentar zur Tora verstanden und enthält die Bücher Josua, Richter, Samuel 1 und 2, Könige 1 und 2 und die großen Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel. Danach folgen die zwölf kleinen Propheten in Analogie zu den zwölf Söhnen Jakobs. Der dritte Teil des hebräischen Kanons, die Schriften, enthalten Bücher weisheitlichen Charakters, Gebete und Schriften, die erst relativ spät entstanden. Die theologische Dreiteilung geht bereits auf vorkanonische

¹³Y:\304 AT\1Schwienhorst-Schönberger\VO-Skripten\WS 08-09\Fundex I – neuer Studienplan\Kapitel 1 Hinführungen und Tora.doc (S. 3)

Zeiten zurück und fußt auf einer Verkettung der Teile durch Thema- und Stichwortzusammenhang.¹⁴

Das christliche Alte Testament (Einheitsübersetzung)¹⁵ weist einen vierteiligen Aufbau in Tora oder Pentateuch, Bücher der Geschichte, Bücher der Weisheit und Bücher der Prophetie auf und umfasst 46 Bücher. Die Bücher sind nach Gattungsmerkmalen und chronologischen Gesichtspunkten zusammengestellt. Der Aufbau der *Septuaginta* wurde mit geringfügigen Modifikationen beibehalten. Die Septuaginta umfasste gegenüber dem Hebräischen Kanon sieben zusätzliche Bücher, die als deuterokanonisch bezeichnet werden. Dazu zählen die Geschichtsbücher Makkabäer 1 und 2, das 3. Buch Esra, Tobit und Judit, die Lehrbücher Weisheit Salomos und Jesus Sirach und das prophetische Buch Baruch und Makkabäer 1 und 2, sowie Zusätze zu den Büchern Ester und Daniel. Martin Luther griff bei seiner Übersetzung auf den hebräischen Text zurück und nahm die deuterokanonischen Bücher aus dem Kanon heraus. Sie werden in den reformierten Kirchen Apokryphen genannt und Martin Luther bezeichnete diese als „Bücher, so der Heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind“.¹⁶ Er stellte sie zwischen Altes und Neues Testament.

Die katholische Einheitsübersetzung ordnet nach dem Prinzip Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft. Die Bücher des zweiten Kanonteils sind die Bücher der Geschichte als Zeugnisse der Vergangenheit, im dritten Teil folgen die Bücher der Weisheit, die Anweisungen für das Leben in der Gegenwart geben. Die Bücher der Propheten, die von den Christen als messianische Weissagungen verstanden werden, bilden den vierten Teil und künden von der Zukunft. Sie stellen das direkte Bindeglied zum Neuen Testament dar.

Die Nationalkirchen von Ägypten, Äthiopien, Syrien, Armenien und Georgien bezogen weitere jüdische Schriften wie den Aristeasbrief, das Buch der Jubiläen, die Psalmen Salomos, das Buch Henoch, das 4. Buch Esra, die Testamente der zwölf Patriarchen u.a. in ihren Kanon ein. Diese Schriften werden als

¹⁴ Zenger, Erich: Die Bücher der Geschichte. Eigenart und Bedeutung der Geschichtserzählungen Israels. In: Einleitung in das Alte Testament. Hg. Erich Zenger, Gottfried Bitter, Ernst Dassmann, Hans-Josef Klauck, Herbert Vorgrimler, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1995. (S. 25)

¹⁵ Die derzeit kirchenamtliche Bibelausgabe der röm.-kath. Kirche im deutschsprachigen Raum

¹⁶ Levin, Christoph: Das Alte Testament. Verlag C.H. Beck, München, 2001. (S. 20)

Pseudiepigraphen bezeichnet und stellen aufschlussreiche Quellen für die Religionsgeschichte des Judentums zur Zeit des Hellenismus und des Römischen Imperiums dar.

2.4 Auslegungsarten

Da es sich bei den Schriften der Bibel um Traditions- und Fortschreibungsliteratur handelt, lässt sich ein konkreter Ausgangspunkt der Auslegung nicht bestimmen, denn es gehört zu den Wesensmerkmalen von Traditionsliteratur, dass bestehende Texte in Form einer produktiven Rezeption ständig erweitert und aktualisiert werden und dadurch bereits auch ausgelegt werden, denn das Gotteswort, das sich in den Schriften manifestiert, sollte nicht nur weitertradiert werden, sondern in einen Dialog mit der Gegenwart gebracht werden. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass die Anfänge der biblischen Auslegung in den Schriften selbst zu finden sind. Die Auslegung der Bibel kann deswegen nur unter Einbeziehung ihrer literarischen Eigenart und dem Aspekt des sich herausbildenden Kanons betrachtet werden.

Nach der Kanonisierung, die nach dem Prinzip „nichts wegnehmen und nichts hinzufügen“¹⁷ erfolgte, wie dies in Deuteronomium 4,2¹⁸ vorgegeben war, bezog sich die produktive Rezeption im Frühjudentum und Frühchristentum nicht mehr auf die biblischen Texte, sondern verlagerte sich auf einzelne Stoffe oder die Neugestaltung großer Textpassagen.

Um die Unterschiede zwischen Christentum und Judentum aufzuzeigen, soll als erstes die historische Entwicklung der jüdischen Bibel und die jüdische Hermeneutik in einer kurzen Zusammenfassung dargestellt werden.

Die mündliche Auseinandersetzung der jüdischen Gemeinde mit der Tora (fünf Bücher Moses) lässt sich bis in die nachexilische Zeit innerbiblisch nachvollziehen. Im Buch Nehemia 8-10 wird erzählt, wie dem Volk das Gesetz vorgelesen und erklärt wurde, sodass es alle verstehen konnten. Diese Erläuterungen bildeten

¹⁷ Dohmen, Christoph: Die Bibel und ihre Auslegung. Verlag C.H. Beck, München 1998. (S. 15)

¹⁸ Ihr sollt nichts hinzutun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davontun, sondern die Gebote Jahwes, eures Gottes, halten, die ich euch gebe.

die ersten Ansätze einer Auslegung, die sich danach in einem mündlichen Dialog über viele Generationen fortsetzte. Später wurden diese in schriftlichen Sammlungen zusammengefasst und eine Zweiteilung vorgenommen. Die Halacha umfasst alle Bestimmungen religionsgesetzlicher Art wie in der Tora angelegt und sind normativ. Die Haggada zeichnet sich durch ihren narrativen Charakter aus und umfasst einen reichen Schatz an Erzählungen, Gleichnissen, Legenden, Lehren und Streitgespräche, die nicht verbindlich sind, aber zum rechten Tun anhalten sollen.

Am Ende der Wirkungszeit der frühen Toralehrer, der Tannaiten (ca. 70-230 n. Chr.) entstand die erste verbindliche Zusammenfassung der mündlichen Tora, die Mischna, die Ende des 2. Jh. n. Chr. abgeschlossen war. Daneben wurden die ursprünglich mündlichen Auslegungen der biblischen Bücher als Midraschim sowie erläuternden Übersetzungen ins Aramäische, die Targume genannt werden, gesammelt. Weitere Erläuterungen auf der Grundlage der Mischna wurden im Talmud, das neben dem Tanach (die Heilige Schrift des Judentums) bedeutendste Schriftwerk des Judentums, aufgenommen. Da es zwei Zentren rabbinischer Schriftauslegung gab, lag im 5. Jh. n. Chr. der fertige Jerusalemer Talmud vor, am Ende des 7. Jh. der babylonische, der sich letztlich durchsetzte.

Das Mittelalter war die Blütezeit der halachischen und haggadischen Bibelauslegung. Bereits die frühe rabbinische Auslegung hatte zwischen dem wörtlichen Schriftverständnis (peschat) und einer allegorischen Auslegungsmethode (derasch) unterschieden, wobei letztere für die Tora verboten war und vorwiegend zur Interpretation der weisheitlichen Schriften verwendet wurde. Rabbi Salomo ben Isaak (1040-1105), auch Raschi genannt, hob in seinen Kommentaren die Vorrangstellung des Literalsinnes hervor. Einen neuen Impuls erfuhr die Auslegung durch die Entwicklung der jüdischen Mystik, auch Kabbala genannt. Moses de Leon (ca. 1240-1305) gilt als Autor des Sohar, dem bedeutendsten Werk dieser Strömung. Am Ende des 13. Jahrhunderts legte Bachja Ben Ascher aus Saragossa die Methode des vierfachen Schriftsinnes vor, die zwischen der literalen Auslegung (peschat), der allegorischen (remez), der homiletischen oder erbaulichen (derasch) und der mystischen (sod) unterschied.

Ein wesentliches Merkmal der Jüdischen Bibelauslegung besteht bis heute darin, dass nicht die Analyse eines Textes im Vordergrund steht, sondern in einer narrativen Exegese Erzählfäden der Schriften weitergesponnen werden und mit Erfahrungswerten verknüpft werden. Dadurch entsteht ein lebendiger Dialog, der sich durch Offenheit gegenüber unterschiedlichen Verständnisarten auszeichnet. Die Bibel als göttliche Offenbarung wird nicht als eine durch die Kanonisierung abgeschlossene Überlieferung betrachtet, sondern beweist ihre Gültigkeit für jede Generation, die sich um das Erkennen der Wahrheit bemüht.

Durch die christologische Auslegung, die in Jesus Christus den in der Heiligen Schrift verheißenen Messias erkennt, entstand die Bibel der Christen in zwei Teilen, in Form des Alten und des Neuen Testaments. Das Neue Testament umfasst heute die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn Briefe des Apostels Paulus, den Brief an die Hebräer, sieben sog. Katholische Briefe und die Offenbarung des Johannes und werden im spezifischen Verständnis des Christentums als Auslegung der Schriften des Alten Testaments gelesen.

Der griechische Kirchenschriftsteller Origenes (185/186-253/254 n. Chr.) begründete die allegorische Auslegung des Alten Testaments, die für das Christentum von großer Bedeutsamkeit war, da auf diese Weise die Bibel Israels auch als Heilige Schrift der Kirche gelesen werden konnte. Damit wurde dem Argument, dass die Heilige Schrift im Literalsinn von Israel und dem Judentum spricht, begegnet, und ein Brückenschlag zwischen Altem und Neuem Testament gelegt. Die Lehre vom dreifachen Schriftsinn, die in der von ihm gegründeten alexandrinischen Schule später noch weiter entwickelt wurde, basierte darauf, dass Worte mehrere Bedeutungen enthalten können. Ausgehend von der platonischen Anthropologie, die zwischen Leib (soma), Seele (psyché) und Geist (pneuma) unterscheidet, verwendete Origenes dieses Prinzip zur Deutung der biblischen Schriften. Er verstand den wörtlichen Sinn als Leib der Bibel, ihre Seele vermittelt den tieferen Sinn – die allegorische Auslegung – während der Geist der Schrift den Sinn des endzeitlichen Ziels des Lebens und des Glaubens erschließt. Der Frage, wo die Grenze der Allegorese zu setzen sei, trat man mit dem Verweis auf die „Regula fidei“ entgegen, einem Prinzip, das sich darauf stützte, dass die Allegorese nichts zu Tage fördere, was nicht an anderer Stelle wörtlich gesagt sei.

Neben der alexandrinischen Schule etablierte sich zur Zeit des Frühchristentums (4. und 5. Jh.) die antiochenische Schule, die sich auf den den Literalsinn der Bibel berief und unter Anwendung dieser hermeneutischen Methode die auf Christus verweisende Heilsgeschichte bestätigt fand.

Im späten Mittelalter entwickelte sich in weiterer Differenzierung der Grundunterscheidung von Origenes die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, der aus vier sich aufeinander beziehenden Schritten besteht. Augustinus von Dänemark fasste diese im 13. Jahrhundert in einem lateinischen Merkvers zusammen: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.“ („Der Buchstabe lehrt das Geschehene; was zu glauben ist, die Allegorie; der moralische (Sinn), was zu tun ist; wohin zu streben ist, die Anagogie.“)¹⁹ Diese Auslegungsform diente einerseits dem Ziel der heilsgeschichtlichen Kontextuierung der christlichen Existenz zwischen Auferstehung und Wiederkunft des Erlösers Jesus Christus, andererseits der Herstellung einer Synthese von Altem und Neuem Testament.

Da aufgrund fehlender festumschriebener Auslegungskriterien die Gefahr allzu subjektivistischer Deutungen bestand, richtete sich das Interesse christlicher Exegeten des Spätmittelalters verstärkt wieder auf den hebräischen und griechischen Urtext der Bibel. Diese Bemühungen gipfelten schließlich in der Reformation, die es sich mit den Humanisten – prominente Persönlichkeiten waren Erasmus von Rotterdam (1465-1536) und Melanchthon (1497-1560) – zur Aufgabe gemacht hatten, die Ursprünge des Christentums zu erforschen. Martin Luther lehnte die Allegorese als Methode der Schriftauslegung ab und legte seiner Bibelübersetzung die Hebräische Bibel und ihren Kanon zugrunde. Als Folge der reformatorischen Bemühungen in Richtung des Schriftprinzips „sola scriptura“, das die Bibel als einzige Grundlage und Maßstab der christlichen Lehre festlegte, und in Verbindung mit dem in der Neuzeit verstärkt aufkommenden Interesse an historischen und philologischen Grundlagen der Heiligen Schrift wurde der ursprüngliche Schriftsinn mit der Begründung, die historische Entwicklung habe zu „Minimierungen und Verwässerungen der idealen Ideen und Gedanken“²⁰

¹⁹ Dohmen, Christoph: Die Bibel und ihre Auslegung. Verlag C.H. Beck, München 1998. (S. 49)

²⁰ Ebda: (S. 57)

geführt, bevorzugt. Nur der Ursprungssinn könne den aktuellen, den der damaligen Zeit entsprechenden Sinn wiedergeben. Die Reformatoren wandten sich gegen eine Überfremdung der christlichen Wahrheit durch das Wirken der kirchlichen Tradition und der Autorität des Lehramts, das sich in der Dominanz der menschlichen Autorität gegenüber der Autorität der Schrift äußere.

Im Zuge der Aufklärung, in der sich die Vernunft von der dogmatischen Bevormundung der Kirche löste und ihre vernunftbetonten Denkgesetze etablierte, setzte sich die historisch-kritische Forschung in der Bibelwissenschaft durch, die bis heute ihre Bedeutung nicht eingebüßt hat. Dieser Ansatz sieht die biblischen Texte als historische Dokumente und untersucht sie mit Methoden, die auch von anderen Wissenschaften angewendet werden. Aufgrund vielfacher Überschneidungen mit dem reformatorischen Gedankengut wurde sie von der evangelischen Theologie nach einem konfliktträchtigen Diskussionsprozess übernommen und weiterentwickelt, während sich die katholische Kirche lange Zeit ablehnend dazu stellte. Erst im Jahr 1943 wurde sie von Papst Pius XII. offiziell anerkannt. Die historisch-kritische Biblexegese untersucht die historische Stimmigkeit der in der Bibel berichteten Ereignisse, die historischen Bedingungen für die Entstehung des Textes, deren historische Entwicklung sowie ihre Bedeutung in der jeweiligen geschichtlichen Situation. Sie bedient sich dabei sechs verschiedener wissenschaftlicher Methodenschritte wie Textkritik, Literaturkritik, Form- und Gattungskritik, Motiv- und Traditionskritik, Überlieferungskritik sowie Kompositions- und Redaktionskritik. Eine zunehmende Verselbständigung einzelner Methodenschritte führte dazu, dass der eigentliche Zweck dieser Auslegungsart, nämlich eine umfassende Textauslegung im Sinne einer Synthese aus den Augen verloren wurde. Die aus dieser Methode gewonnenen Einsichten in die Geschichte der Textgenese hatten zur Folge, dass die frühchristliche und mittelalterliche Methode der Textdeutung, die den ursprünglichen Sinn des Textes mit dem jeweils aktuellen gleichsetzte, kritisch hinterfragt wurde.

Ausgehend von der Überzeugung, dass biblische Texte wie andere mythologische, religiöse, traditionelle und literarische Texte ein breites Spektrum von Deutungsmöglichkeiten zulassen, antwortete die moderne Bibelauslegung mit einer Vielzahl verschiedenster Interpretationsmethoden als Alternative zur historisch-

kritischen Forschungsmethode. Einige dieser neuen hermeneutischen Zugänge sind in erster Linie textorientiert. Durch die Rezeptionsforschung auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft wurde dem Leser als Rezipienten eine zunehmend sinnstiftende Funktion zuerkannt. Sinn und die Bedeutung eines Textes wurden nicht mehr als objektive Größen definiert, sondern werden erst durch die Rezeption des Lesers konstituiert. Auf dieser Grundlage entwickelten sich leserorientierte Zugänge. In einem kurzen Überblick, der sich auf die Beschreibung der verschiedenen gearteten Auslegungsmethoden des evangelischen Theologen Horst Klaus Berg *Ein Wort wie Feuer* stützt, werden diese kurz skizziert.

In den 1920er-Jahren entstand die Existenziale Auslegung. Einer der Hauptvertreter war der evangelische Neutestamentler Rudolf Bultmann. Er ging von der Frage aus, wie ein Text der Vergangenheit angesichts seiner Geschichtlichkeit eine auf den Einzelnen betreffende Anrede werden kann.²¹ Bultmann verstand Geschichte nicht nur als Verlauf des Weltgeschehens, sondern bezog sie auf das Dasein des Einzelnen. In den Schriften des Alten und Neuen Testaments seien die gleichen menschlichen Grundfragen wie Glück, Sorge und Angst verschlüsselt in Form von Mythen thematisiert, die auch den heutigen Leser bewegen und ihm über seine eigene Existenz Klarheit gewinnen lassen. Daher sei das Verhältnis des Interpreten zur Überlieferung ein existentielles und es gehe darum, in einem Vorgang der Entmythologisierung herauszufinden, welche Grundfragen in den Mythen dargestellt werden. In einem nächsten Schritt sei zu hinterfragen, welche Lebenseinstellungen des heutigen Lesers angesprochen und in Frage gestellt werden und welche Schlüsse daraus gezogen werden können, um die Einstellung und das Verhalten zu ändern. Bultmann führte diesen anthropologischen Ansatz weiter und versuchte ihn auch theologisch zu begründen. In seinem Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ (1925) führt er aus: „Wenn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muss geantwortet werden: Nur als ein Reden von uns“.²² In Mythen sieht er ein Mittel, das es dem Menschen ermöglicht, die Rätsel der Welt sprachlich manifest werden zu lassen. Durch die

²¹ Berg, Horst Klaus: *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*. Kösel Verlag, München, 1991. (S. 95)

²² Ebda: (S. 97)

existentiale Deutung könne die Bibel, die sich einer mythischen Sprache bedient, heute wieder neu verstanden werden.

Die linguistische Interpretation geht zunächst davon aus, dass der zu untersuchende Text eine kohärente Einheit darstellt. Sie lässt die Geschichte und die Kontexte des Textes sowie die Rezeptionsbedingungen des Lesers völlig außer Acht und konzentriert sich einzig und allein darauf, welchen Gesetzen die Komposition eines Textes folgt. Es geht ihr darum, konstante Strukturen eines Textes zu erfassen und diese für den Auslegungsprozess fruchtbar zu machen. Der Bibelleser soll sich auf den Text einlassen, um darin eigene Erfahrungen wiederzuerkennen und neue Sichtweisen zu entdecken. In Bezug auf die Bibelauslegung als historisch gewachsener Text zeigt diese Methode ihre Begrenzung, da sie ihre Diachronie ausklammert.

Zu den bekanntesten neuen hermeneutischen Ansätzen zählt die tiefenpsychologische Auslegung. Maria Kassel, eine der bedeutendsten Vertreterinnen der Tiefenpsychologischen Interpretation, kritisierte den rationalistischen Ansatz der Historisch-Kritischen Exegese, der den christlichen Gehalt der biblischen Schriften verkürze und zum Teil auch verfälsche, indem er dessen Einbettung in die Tiefenschicht der menschlichen Seele nicht berücksichtige. Sie betonte, dass die Texte des Alten und Neuen Testaments „nicht nur theologische Aussagen transportieren, sondern dass sie in einer Tiefenschicht menschliche Grunderfahrungen in religiöser Perspektive abgelagert haben, die die Autoren und Tradenten oft gar nicht bewusst formuliert haben.“²³ Die existentielle Bedeutung der Texte sei in diesen bereits angelegt und könne durch eine adäquate Interpretation freigelegt werden. Auch Eugen Drewermann unterscheidet zwischen zwei Ebenen der Textauslegung: Aufgabe der Exegese sei es, die literarische und historische Bedeutung des Textes zu veranschaulichen, die als Vorbereitung zur eigentlichen Interpretation diene, die den verborgenen Sinn des Textes zu entdecken ermöglicht.

Die Tiefenpsychologische Auslegung basiert auf den Grundsätzen und Methoden von Sigmund Freud und Carl Gustav Jung. Insbesondere das Denken von C. G.

²³ Berg, Horst Klaus: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. Kösel Verlag, München, 1991. (S. 139)

Jung gab dieser Auslegungsmethode entscheidende Impulse. Er betonte, dass die Menschheit in ihrer frühen Geschichte Erfahrungen eines ganzheitlichen, integrierten Lebens gesammelt habe, die im „Kollektiven Unbewussten“ gespeichert wurden. Diese Urerfahrungen drücken sich in Form von „Archetypen“, symbolischen Bildern, in Mythen und biblischen Texten aus. Jung selbst unternahm zwar niemals den Versuch, seine Theorien in Bezug auf die Bibelinterpretation anzuwenden, betrachtete jedoch „die Aussagen der Heiligen Schrift als Äußerungen der Seele“.²⁴ Die Anhänger der tiefenpsychologischen Auslegungsmethode griffen seine Ideen auf und meinten, dass sich in biblischen Schriften menschliche Tiefenerfahrungen aufspüren lassen. Eugen Drewermann kritisierte die Historisch-Kritische Auslegung wegen der Distanz, die sie im Leser verursache, indem sie aufzeige, dass die biblischen Autoren nicht den heutigen Rezipienten im Blickfeld hatten, sondern sich an ein damaliges Publikum wandten. Durch die Konzentration auf die unter der Oberfläche liegende tragende Bedeutung der Texte können diese vom Ballast überkommener Weltbilder befreit und damit die historische Distanz aufgehoben werden. In der Verbindung der theologischen Aussagen mit dem seelischen Geschehen in biblischen Erzählungen entstehe schließlich eine Synthese von Glauben und Erfahrung, wenn der Leser bzw. Hörer die Bereitschaft zeigt, sich dem kollektiven Unbewussten zu öffnen. Dies könne zu einem Prozess der Selbstfindung und Entwicklung des Menschen im Horizont einer Gotteserfahrung beitragen, wenn die im Text geschilderten Ereignisse nicht nur auf der Ebene ihrer äußeren Realität gedeutet werden, sondern auch als Geschehen innerhalb der Psyche.

Die tiefenpsychologische Auslegungsmethode war und ist nach wie vor umstritten. Die Kritik bezieht sich einerseits darauf, dass man ihr eine Instrumentalisierung der Bibel im Sinne einer einseitigen Psychologisierung vorwirft, andererseits dass die Grenzen dieser Methode nicht anerkannt werden und zu einer Überschätzung führen können.

Bei der interaktionalen Auslegungsmethode handelt es sich um eine Weiterführung der bereits oben besprochenen Existentialen Interpretation, die aufgrund

²⁴ Lang, Bernhard: Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel. Kösel Verlag, München, 1995. (S. 53)

ihres hohen Abstraktionsniveaus der Analyse des menschlichen Lebens ihre Wirksamkeit verfehlt hatte. Daher versuchte man mittels neuer Ansätze die Interaktion zwischen der Bibel und dem modernen Menschen neu anzuregen. Da Grundkategorien wie Angst, Entfremdung oder Sorge sich als zu allgemeine Begriffe erwiesen hatten, wurden konkrete Alltagserfahrungen in die Auseinandersetzung mit den biblischen Texten eingebunden. Nicht mehr die Spezialisten der wissenschaftlichen Theologie als Repräsentanten einer akademisch ausgerichteten Bibelauslegung sollen die Aufgabe der Vermittlung übernehmen, sondern der Laie als Subjekt der Auslegung mit seiner Fähigkeit, das Leben kritisch zu betrachten und Erfahrungen zu verarbeiten, rückt ins Zentrum. Die sogenannte „Schreibtischhermeneutik“ wird ersetzt durch eine Erfahrungshermeneutik. Die Bibel selbst soll nicht mehr nur ehrfürchtig als „heiliges Buch“ gelesen werden, sondern als Impuls für eine kritische Auseinandersetzung in einer Gruppe dienen, bei der auch Vorbehalte und Abwehrreaktionen der Rezipienten zur Sprache gebracht werden sollen. Die seelischen Kräfte des Rezipienten sollen aktiviert werden, um zu einer erlebnisbezogenen Auslegung zu führen. Wichtig dabei sei eine gewisse Distanz zum Text, aber auch die Einfühlung durch die Identifikation mit den im Text behandelten Personen und deren Handlungen und Entscheidungen. Nach einer unmittelbaren Kontaktaufnahme mit dem Text erfolgt eine Phase der Distanzierung, die in Form einer kritischen Exegese vor zu subjektivistischer Deutung schützen soll. In einem dritten Schritt wird die Distanz wieder aufgehoben und die neuen Erfahrungen aus dem Text auf die eigene Existenz des Rezipienten bezogen.

Als Kritikpunkte an der Interaktionalen Bibelauslegung werden die Gefahr der Überschätzung ihrer gruppenspezifischen Möglichkeiten und die Gefahr einer zu stark emotional gesteuerten Herangehensweise an die biblischen Texte genannt. Bei der ursprungsgeschichtlichen Auslegung handelt es sich um eine produktive Weiterentwicklung der Historisch-Kritischen Auslegung. Sie verfolgt wie diese einen diachron orientierten Ansatz und erforscht die historischen Bedingungen, die zur Entstehung der Bibeltex te führten. Dabei werden die Texte als Sprachgeschehen zwischen einem Autor und einem Adressaten definiert, deren reale Lebensverhältnisse in den Fokus des Interesses gerückt werden. Ausgehend von

der Theorie des Wachstums der biblischen Texte, das durch ständige Fortschreibung und Aktualisierung der tradierten Texte erfolgte, läßt die genaue Beobachtung dieser Wachstumsringe unter Miteinbeziehung sprachwissenschaftlicher und religionssoziologischer Aspekte den Text in seiner geschichtlichen Funktion und Dynamik verstehen. Indem gezielt nach der Situation des Verfassers gefragt wird – welche Zustände, Entwicklungen oder Konflikte veranlassten ihn zum Sprechen, an welche Adressaten wandte er sich, welche Absicht verfolgte er damit und welche Mittel setzte er dafür ein – wird die geschichtliche Funktion des Textes erschlossen. Dadurch werden die Texte einerseits als Produkte eines literarischen Prozesses, andererseits auch als Handlungen von Menschen, die die Tradition weiterführen und sich mit ihrer Gegenwart kritisch auseinandersetzen, ausgewiesen.

Der Nachteil dieser Methode wird in ihrer Arbeitsaufwendigkeit gesehen, da die für die Erschließung notwendigen Informationen nicht immer im Text selbst zu finden sind, sondern andere historische Quellen erforderlich machen.

Die Materialistische Auslegungsmethode setzt wie die Ursprungsgeschichtliche Exegese bei der Klärung der historischen Situation an, in der ein Text entstand und erkennt wie diese in der biblischen Überlieferung einen freiheitsgeschichtlichen Prozess. Sie geht insofern weiter, als dass sie in den in der Bibel geschilderten realen Lebensverhältnissen Modelle für eine durch den Glauben inspirierte subversive Praxis orten, die auch in der Gegenwart Aktualität haben.

Die Praxis bildet den Ursprung der theologischen Reflexion, die Theologie selbst kommt danach. Die Bibel wird als Lebensäußerung von Unterdrückten verstanden. Gott selbst verurteilt Ungerechtigkeit und Unterdrückung, daraus folgt ein Aufruf zum Handeln mit dem Ziel einer Veränderung der Gesellschaft, „damit die Erde nicht mehr im Besitz weniger bleibt, sondern wieder zum Lebensraum aller wird, denen Gott sie zgedacht hat.“²⁵ Die Befreiung erfolge durch die Lösung von Götzen wie Machtstreben und Gewinnsucht, die das kapitalistische Wirtschaftssystem hervorgebracht haben und ideologisch stützen.

²⁵ Berg, Horst Klaus: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. Kösel Verlag, München, Calwer Verlag, Stuttgart, 1991. (S. 232)

Die Kritik bei dieser Methode bezieht sich auf ihre Arbeitsaufwendigkeit und die Gefahr einer zu willkürlich angelegten Interpretation.

Die Feministische Auslegung geht von der Feststellung aus, dass die weiblichen Identifikationsfiguren der biblischen Schriften in der Geschichte des Christentums funktionalisiert wurden: Eva als Inbegriff der Sünde, deren Begehrlichkeit der Lust Eingang in die Welt verschaffte, im Neuen Testament übernimmt Maria Magdalena die Rolle der triebhaften Frau. Ihnen wurde als positives Gegenbild Maria, die Mutter Jesus als Urbild der Reinheit gegenübergestellt. Aus der Sicht der Feministischen Theologie entstanden diese undifferenzierten Frauenbilder im Rahmen patriarchalischer Machtbestrebungen, deren Absicht auf eine von Männern dominierte Herrschaftsordnung abzielte. Das frauenfeindliche Bild sei infolge einer patriarchalischen Redaktion, vor allem aber durch eine patriarchalische Rezeption der Bibel entstanden. Die biblischen Frauenfiguren wurden entweder in die Männerwelt eingepasst oder ignoriert, wenn sie nicht in dieses Schema passten.

Die Feministische Theologie beschäftigt sich mit der Aufspürung patriarchalischer Überlagerungen in den Bibeltexten mit Hilfe der Historisch-Kritischen Methode, hinterfragt die Aussagen über das Gottesbild als Gestalt mit rein männlichen Attributen und bemüht sich um die Wiederentdeckung und Rehabilitation biblischer Frauengestalten. Sie versteht sich als Befreiungstheologie und erhält dadurch auch eine politische Funktion. Ausgehend von der Erfahrung der Unterdrückung der Frauen in einer männerdominierten Gesellschaft stellt sie dieser eine Gegenkultur entgegen, deren Grundprinzipien durch Begriffe wie Ganzheitlichkeit, Gewaltverzicht, Liebe als Basis des Lebens und des Glaubens, Gleichheit und Gegenseitigkeit festgesetzt werden. Es gehe dabei nicht um die Ersetzung der androzentrischen Sicht durch eine gynozentrische, sondern durch die Säuberung der biblischen Texte von patriarchalischen Überlagerungen sollen die der Bibel immanenten Orientierungsangebote und heilende Kräfte für beide Geschlechter genützt werden.

Kritische Stimmen werfen der Feministischen Hermeneutik ein Überschreiten der Grenzen der biblisch begründeten Theologie sowie die Überbewertung subjektiver oder gruppenspezifischer Erfahrung vor.

Wie die Materialistische und die Feministische Auslegung verfolgt auch die Lateinamerikanische Auslegung (Relectura) einen befreiungstheologischen Ansatz. Unter den armen Bauern Lateinamerikas entstand eine neue Art der Erschließung von Bibeltexten. Im Gegensatz zur traditionellen Bibelexegese, die einen Text zuerst auslegt und danach den Bezug zur Gegenwart herstellt, geht dieser Ansatz zuerst von der gegenwärtigen Lebenspraxis der Armen und Ausgebeuteten aus und erst in einem zweiten Schritt erfolgt die Reflexion. Eine Relectura der Bibel wird als Möglichkeit zur Standortbeschreibung der eigenen Situation, die das Potential eines Befreiungsimpulses freisetzt, verstanden. Die Texte werden in Form einer Erschließung von Kontexten gelesen, in dessen Mittelpunkt die Beziehung zur Gruppe und zur Gegenwart steht. Auf dieser Grundlage werden die Bedeutung und die Dynamik eines Textes freigelegt. Die eigene Geschichte der Unterdrückung wird in Form der Relectura aufgearbeitet mit dem Ziel, sich von Unterdrückung und Ausbeutung zu befreien.

Kritische Einwände gegen diese Methode beziehen sich wie auch bei anderen befreiungstheologischen Ansätzen auf die Gefahren einer willkürlichen Interpretation, aber auch auf eine aufwendige Erarbeitung der Relectura-Texte.

Die Intertextuelle Auslegung richtet ihr Augenmerk auf die Beziehungen, die zwischen einzelnen Texten bestehen und er- und begründen durch Rückbezüge auf frühere Texte die Kontinuität der biblischen Texte im Gesamten. Ein Zusammenspiel der unterschiedlichen Texte wird dabei vorausgesetzt.

Unterschiedliche Beziehungen lassen sich im innerbiblischen Bereich feststellen: sie können im Bereich der Typologie, der Verheißung und Erfüllung, den verschiedenen Wachstumsstufen innerhalb eines Textes oder auch Themen, Motive oder Personenbeschreibungen liegen. Das Alte Testament wird als Ergebnis eines langen Wachstumsprozesses verstanden, der infolge von neuen Erfahrungen zur Umgestaltung der Texte führte und als Folge der in ihnen verarbeiteten Erfahrungswerte einen Bedeutungszuwachs erfuhr. Die Frage nach der Bedeutsamkeit wird dabei in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Dadurch wird der Historismus überwunden und ein erfahrungsbezogenes Verstehen der Bibel angeregt. Da die biblische Überlieferung als prinzipiell unabgeschlossen

gilt, wird der heutige Bibelrezipient zur Aufnahme und Weiterführung der Erfahrungswelt der biblischen Erzähler ermuntert.

Kritiker der intertextuellen Auslegung werfen ihr die Gefahr einer zu willkürlichen Deutung vor, der jedoch durch eine Zusammenarbeit mit der Historisch-Kritischen Methode begegnet wird.

Die wirkungsgeschichtliche Auslegung nimmt ihren Ausgang von den literaturwissenschaftlichen Konzeptionen der Rezeptionsästhetik und versucht durch die Aufarbeitung der Wirkungsgeschichte die biblischen Texte zu erschließen. Sie beschränkt sich jedoch nicht nur auf das Gebiet der Bibelwissenschaft und Theologie, sondern weitet ihr Arbeitsfeld auch auf Literatur, Kunst und Musik aus. Die Diskrepanz zwischen der Situation des Entstehens eines Textes oder Kunstwerkes und der Situation des heutigen Rezipienten wird als hermeneutisches Problem erkannt und in den Prozess der Auslegung einbezogen. Die Bibeltexte werden daher als kein fertiges Produkt angesehen, sondern ihr Aussagepotential im Horizont des jeweiligen kulturell-gesellschaftlichen Umfeldes verortet. Aus der Art, wie ein biblischer Stoff oder ein biblisches Motiv verarbeitet wird, welche moralisierende, kritische, psychologische oder pädagogische Intentionen dabei in den Vordergrund gestellt werden, lässt sich feststellen, welche Ideale, Probleme und Zielsetzungen für den Produktionsprozess entscheidend waren und wie sich diese Intentionen im Laufe der Geschichte verändert haben. Auf diese Weise wird der Weg eines Textes durch die Geschichte untersucht.

Durch die wirkungsgeschichtliche Auslegung sollen neue Sichtweisen des biblischen Textes erschlossen werden. Eine Konfrontation mit unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten, die meistens mit den spezifischen Lebensverhältnissen des Zeitraumes, aus dem sie stammen, korrespondieren, kann den Blickwinkel des Rezipienten erweitern und Impulse zu seiner eigenen hermeneutischen Standortbestimmung geben.

Kritische Einwände beziehen sich auf die Gefahr einer unkritischen Rezeption, wenn die biblischen Texte unreflektiert als Autorität übernommen werden und problematische Rezeptionssituationen, wie etwa die Funktionalisierung von Texten nicht berücksichtigt werden.

Ausgehend von der Erkenntnis, dass die Bibel in säkularisierten Gesellschaften immer mehr an Bedeutung verlor, entwickelte sich die Auslegung durch Verfremdung, deren Ziel darin besteht, die Bibel mithilfe dieser Methode „als Stimme und Botschaft von draußen“²⁶ wieder in das Bewusstsein der Menschen zu bringen. Die Methode der Verfremdung wurde von Bertold Brecht zum Zweck der Erneuerung des Theaters eingesetzt. Er wollte das Selbstverständliche unverständlich machen, um durch diesen Effekt das Selbstverständliche umso verständlicher zu machen. Es geht dabei um einen Akt der Provokation, der den Rezipienten aus erstarrten Verhaltensmustern und Sichtweisen befreien soll. Dieser Ansatz verfolgt die Überwindung des historischen Abstands und die Erfahrungsbezogenheit biblischer Texte. Durch deren Weitergestaltung bzw. Neugestaltung wird ihre Unabgeschlossenheit und immerwährende Aktualität hervorgehoben. Der Leser wird durch eine produktive Auseinandersetzung ermuntert, selbst Stellung zu nehmen und sich selbst über sein eigenes Verhältnis zur Bibel klar zu werden. Kritische Gegenstimmen verweisen auf die Gefahr der Willkürlichkeit und des Missbrauchs der biblischen Texte.

Um eine Systematisierung der verschiedenen Auslegungskonzepte bemüht sich die integrative Auslegung, indem sie verschiedene Aspekte und Ansätze miteinander zu verbinden versucht. Dabei haben sich zwei Richtungen entwickelt. Die erste ist am Text orientiert und nimmt ihren Ausgang von der Feststellung der Angemessenheit der Methode auf den Text. Danach versucht sie, die verschiedenen Methodenschritte in Relation zueinander zu stellen. Dieses Modell erinnert in seiner Arbeitsweise an die historisch-kritische Methode. Die zweite Richtung ist leserorientiert und setzt bei den Erfahrungswerten der Leser an. Die Beurteilung der verschiedenen Auslegungsmethoden richtet sich danach, inwiefern und in welchem Ausmaß es ihnen gelingt, die ursprünglichen Intentionen des Bibeltextes dem heutigen Rezipienten zu erschließen.

Neue Entwicklungen innerhalb der Bibelwissenschaft, richten den Forschungsschwerpunkt auf die kanonische Endgestalt der biblischen Texte, man spricht daher von der kanonischen Exegese. Diese verfolgt einen synchronen Ansatz und

²⁶ Berg, Horst Klaus: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. Kösel Verlag München und Calwer, Stuttgart, 1991 (S. 367)

verweist auf die Mehrdeutigkeit der Schriften. Das Wort Gottes, das sich in den Schriften offenbart, wird nicht als Wort der Vergangenheit gedeutet, sondern man geht von der Überzeugung aus, dass die Stimme Gottes auch heute noch in ihnen vernehmbar ist und die göttliche Offenbarung nicht an Aktualität eingebüßt habe. Es wird von der Einheit der Schrift ausgegangen, die durch die historisch-kritische Auslegung aufgrund ihrer Spannungen und Widersprüche in Frage gestellt und zum Teil sogar verworfen wurde. Auch der traditionellen Methode des mehrfachen Schriftsinns war die Polyphonie der Heiligen Schrift nicht entgangen. Sie verortete sie jedoch nur auf der ersten, literalen Bedeutungsebene und sah ihren Zweck darin, im Leser oder Hörer eine kritische Reflexion auszulösen, um so im Idealfall zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, die auf einer tieferen Ebene angelegt sei. Die kanonische Auslegung bemüht sich um eine Synthese der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn als Leitmodell, das jedoch die Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese miteinbezieht. Die literaturhistorischen Besonderheiten der Heiligen Schrift sollen „mit ihren theologiegeschichtlichen in Verbindung“²⁷ gebracht werden.

An dieser Methode der Auslegung kritisieren manche Exegeten ihre vermeintlich fundamentalistische Herangehensweise und die Gefahr einer willkürlichen Auslegung.

Alle vorgestellten Methoden beschäftigen sich mit unterschiedlichen Aspekten der Bibeltexte und zeigen unterschiedliche Zugangswege. Dadurch erhebt sich die Frage, ob sie in allen Kontexten als gleichwertig anzusehen sind. Christoph Dohmen meint daher, dass der Begriff Methode daher nur für jene Auslegungsarten angewendet werden sollte, deren Instrumentarium sich für die Aufbereitung jedes Textes eignet, während andere eher als „Zugangs- oder Leseweisen“ klassifiziert werden sollten. Darüberhinaus stelle sich die Frage, ob es für eine Glaubensgemeinschaft nicht doch einer verbindlichen Auslegung der Bibel bedarf, um eine gemeinsame Grundlage für Kommunikation und Diskussion zu bieten.²⁸ Er schlägt daher einen relationalen Pluralismus bei der Bibelauslegung vor, bei dem die verschiedenen Ansätze, Zugänge und Methoden aufeinander

²⁷ Dohmen, Christoph: Die Bibel und ihre Auslegung. Verlag C.H. Beck, München, 1998. (S. 91)

²⁸ Ebda: (S. 81)

bezogen werden. Daraus ergäbe sich wieder die Frage nach mehreren Schriftsin-
nen (S. 108), wie die Kirchenväter bereits erkannt hatten.

3. DIE SCHÖPFUNGSMYTHE

Die Erzählung über die Schöpfung des Kosmos und der ersten Menschen in der Genesis weist eine lange und umfangreiche Rezeptionsgeschichte auf. Die Werke berühmter Dichter und Künstler wie Dante Alighieri, John Milton, Pedro Calderón de la Barca, Michelangelo Buonarroti und Albrecht Dürer legen Zeugnis davon ab, in welchem Ausmaß die biblische Erzählung als Ausgangspunkt für grundsätzliche Fragen über die Beschaffenheit des Menschen und seines Schicksals diente. Vor allem die christlichen Auslegungstradition der mythischen Ursprungsgeschichte in Gen 1 - 3,24, in der Adam und Eva durch den Sündenfall als negative Schlüsselfiguren der Heilsgeschichte fungieren, deren Schuld durch den Tod am Kreuz durch Jesus Christus wieder geheilt wird, fand in Kunst, Musik und Literatur reichhaltigen Niederschlag. Im Mittelalter stand vor allem der heilsgeschichtliche Aspekt der Mythe im Mittelpunkt des Interesses, der schließlich durch eine soziale Sichtweise des Lebens des ersten Menschenpaares nach der Vertreibung aus dem Paradies abgelöst wurde. Seit der Aufklärung wird der Sündenfall nicht mehr als Verfehlung oder Sündenfall des Menschen gesehen, sondern als notwendiger Schritt zur Befreiung durch die Erlangung der Erkenntnis, die den Menschen befähigt, bewusst zu leben und sich – wie Immanuel Kant formuliert – „(...) aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“²⁹ zu begeben.

Einleitend soll zuerst die Erzählung der Genesis wiedergegeben werden mit Interpretationsansätzen aus unterschiedlichen bibelexegetischen Werken. Anhand jüdischer Sagen und anderer religiöser Schriften wird eine Übersicht verschiedener Ausführungen und Auslegungen dieses Stoffes präsentiert. Im nächsten Kapitel wird die Wirkungsgeschichte der Schöpfungserzählung in der Literatur untersucht. Es muss nicht darauf hingewiesen werden, dass es sich bei der Fülle dessen, was zu diesem Thema geschrieben wurde, nur um einen begrenzten Ausschnitt handeln kann.

²⁹ Kant, Immanuel: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Werke Bd. IV. Hrsg. E. Cassirer, Berlin 1922. (S. 333)

3.1 Die Schöpfung der Welt und der ersten Menschen im Alten Testament

Die ersten drei Kapitel der Genesis, die wahrscheinlich aus zwei Schöpfungserzählungen bestehen,³⁰ beinhalten eine Sammlung von verschiedenen ineinander verwobenen Erzählmotiven. Sie handeln von der Entstehung des Kosmos, der Entstehung von Flora und Fauna und der Schöpfung des Menschen. Grundlegende Menschheitsprobleme werden thematisiert: Woher kommt der Mensch, was ist seine Bestimmung, warum gibt es das Böse und woher kommt es, wenn Gott eine gute Welt geschaffen hat? Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wie auch das Verhältnis der Menschen untereinander sind Kernpunkte der Schöpfungsmythe.

Der hebräische Urtext bezeichnet den Urzustand vor der Schöpfung als „Tohuwabohu“,³¹ das die Konnotation von ödem und unwirtlichem Land beinhaltet. Durch die Schöpfung erfolgt eine Entwicklung „vom Chaos zum Kosmos“, das Chaos wird gebändigt. Im Buch der Weisheit 11,17 (vermutlich in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. entstanden)³² wird von „ungeformtem Stoff“ als Urstoff gesprochen. 2 Makkabäer 7,28,³³ wahrscheinlich kurz nach 124 v. Chr. entstanden,³⁴ erwähnt die „Schöpfung aus dem Nichts“ (creatio ex nihilo). In der

³⁰ die ältere vorpriesterschriftliche Menschenschöpfungserzählung Gen 2,4b-3,24) und die etwa im 6. Jh. v. Chr. entstandene priesterschriftliche Welschöpfungserzählung (Gen 1,1-2,4a). Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Als Mann und Frau erschaffen. Aspekte biblischer Anthropologie. In: Zum Aufbruch ermutigt, Kirche und Theologie in einer sich wandelnden Zeit. Freiburg, Basel, Wien, Herder 2000. (S. 20, Fußnote 6) Neuerdings wird erwogen, Gen 2,4-3,24 als teilweise bzw. zur Gänze als Fortschreibung von Gen 1,1-2,3 (Priesterschrift) anzusehen. Vgl. Andreas Schüle: Der Prolog der hebräischen Bibel, Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11), Theologischer Verlag Zürich, 2006. (S. 31)

³¹ Y:\304 AT\1Schwienhorst-Schönberger\VO-Skripten\WS 08-09\Fundex I – neuer Studienplan\Kapitel 1 Hinführungen und Tora.doc

³² Y:\304 AT\1Schwienhorst-Schönberger\VO-Skripten\SS 2010\Fundex IV\Paper\ab Tobit.docx (S. 7)

³³ „Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen und so entstehen auch die Menschen.“

³⁴ Y:\304 AT\1Schwienhorst-Schönberger\VO-Skripten\SS 2010\Fundex IV\Paper\ab Tobit.docx (S. 6)

christlichen theologischen Deutung wird Gott als Ursache aller außergöttlichen Wirklichkeit gesehen, d.h. Gott ist die alleinige Ursache für die Entstehung der Welt.

Andreas Schüle räumt einen Einfluss der mesopotamischen Epen *Enuma Elisch*, *Atramchasis* und *Gilgamesch* auf die biblische Urgeschichte ein,³⁵ verweist jedoch darauf, dass es sich bei der Bibelerzählung um „selektive und theologisch eigenständige Adaptionen“ (S. 22) der in den Epen vorkommenden Stoffe handle. Dies manifestiert sich unter anderem dadurch, dass die Schöpfung in *Enuma Elisch* nicht mit einer Kosmogonie, also Gestaltung der Welt, sondern mit der Theogonie, der Geburt der Götter beginnt, die nicht als bereits vor aller Zeit existierend verstanden werden wie Gott im biblischen Text.

Der biblische Text über die Schöpfung stellt eine geschlossene Einheit dar, der sich durch die räumliche Aufteilung des Universums in Himmel, Erde und Meer, die zeitliche Erstreckung über sieben Tage mit dem Wechsel von Tag und Nacht, sowie durch die Art des Schöpfungsaktes in Form des Sprechen Gottes und seines handwerklichen Schaffens auszeichnet. Im Gegensatz zu den Schöpfungsmythen des vorbiblischen Orients, in denen Arbeit als eine entehrende Tätigkeit beschrieben wird, wird dem Schaffen Gottes, dem Werk seiner Hände und damit der Arbeit ein hoher Stellenwert eingeräumt. Die Art, wie Gott die Schöpfung plant und ausführt, zeigt eine aufwärtsstrebende Tendenz: beginnend mit der Geologie über das Licht zur Flora, den Tieren und zuletzt den Menschen. Am sechsten Tag nach der Erschaffung des Menschen, betrachtet Gott sein Werk und befindet die Schöpfung für sehr gut. (Gen 1,31) Der jüdische Theologe Pinchas Lapide (1922-97) kommentiert dazu: „Es ist kein Kompliment, das Gott sich selber macht oder dem Menschen erteilt, sondern er sagt: Wenn ihr die Schöpfung in dieser Harmonie, die ich euch darbiete als mein Geschenk, weiter so weise regiert, wie ich es euch vorgetan habe, dann in der Tat kann man das ‚sehr gut‘ nennen.“³⁶

Die Erschaffung des Menschen ist gemäß Gen 1,26-29 das letzte Schöpfungswerk Gottes. In der vorpriesterlichen Paradieserzählung (2,7-24) wird berichtet, wie

³⁵ Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Genesis 1-11), TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2009. (S. 20 ff.)

³⁶ Lapide, Pinchas: War Eva an allem schuld? Gespräche zur Schöpfung. Matthias-Grünwald-Verlag, 1985. (S. 57)

Gott den Menschen aus dem Staub der Erde „adama“ formt und ihm Leben einhaucht. Der Name „adam“ (das Wort leitet sich von „adama“ her und bedeutet wörtlich übersetzt Erdling) bedeutet Mensch und ist an dieser Stelle nicht als Eigenname (nomen proprium), sondern als Gattungsname (nomen appellativum) zu verstehen. Die Schöpfung des ersten Menschen gestaltet sich in zwei aufeinander folgenden Akten: der Mensch wird aus Erde geformt, danach wird ihm der Lebensatem Gottes in oder durch die Nase eingeblasen. Daraus leitet sich ein doppelter Ursprung des Menschen ab, der seine ganze Existenz bestimmt. Er ist als Teil der Erde ein erdverbundenes Wesen, trägt aber auch göttlichen Atem, den Geist, in sich. Dadurch unterscheidet er sich von den Tieren.

Gott setzt den Menschen in den Garten Eden und betraut ihn mit der Aufgabe, das Land zu bebauen und zu bewahren. Damit er nicht alleine sei, erschafft Gott die Tiere, die im Gegensatz zum Menschen nicht beatmet werden. Da der Mensch unter den Tieren kein Wesen findet, das ihm entspricht, lässt Gott aus der Rippe des Adam (Menschen) die Frau (hebräisch „ischa“) entstehen. Auf einen interessanten Hinweis zur Entstehung Evas aus der Rippe des Adams macht Helmut Uhlig in *Die Sumerer Volk am Anfang der Geschichte*³⁷ aufmerksam. Der französische Keilschriftexperte Père Scheil und der Sumerologe Samuel N. Kramer sahen einen möglichen Zusammenhang zwischen einer der vielen mythologischen Erzählung der Sumerer mit der biblischen Erzählung über die Erschaffung Evas. Das Wort „ti“ bedeutete in der sumerischen Sprache Pfeil, Waffe, aber auch Leben und Rippe. Der sumerische Gott Enki erkrankte nach dem Verzehr von Kräutern, wovon unter anderem eine Rippe befallen wurde. Durch Ninti, der Göttin oder Herrin der Rippe wird Enkis Rippe geheilt. Ninti kann aber auch in einer umfassenderen Bedeutung als Göttin oder Herrin, die Leben schafft, verstanden werden. Die beiden Forscher vermuteten, dass aufgrund der vielen Parallelen zwischen sumerischen Mythos und Altem Testament sich das Motiv der Erschaffung Evas aus Adams Rippe aus der sumerischen Sinngleichheit von Rippe und Leben des Zeichens „ti“ ableiten könnte.

³⁷ Uhlig, Helmut: *Die Sumerer Volk am Anfang der Geschichte*. C. Bertelsmann Verlag, München, 1976. (S. 85) Vgl. auch Christoph Uehlinger, *Eva als „lebendiges Kunstwerk“*. Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21-22 und 3,20: BN 43, 1988. (S. 99)

Jetzt erst, durch die Schöpfung der Frau, wird der erste Mensch zum Mann (isch), erfolgt eine geschlechtliche Differenzierung: „Mannsein und Frausein liegt ein ursprüngliches, gemeinsames Menschsein zugrunde,³⁸ daher wurde die Frau nicht aus der Rippe des Mannes geschaffen, sondern aus der Rippe des ersten Menschen.³⁹ Dadurch entstehen erstmalig Mann und Frau, die sich gegenseitig ergänzen. Die Frau ist daher kein dem Mann untergeordnetes Wesen wie dies in vielen traditionellen Interpretationen zum Ausdruck kommt, sondern eine gleichwertige Partnerin, die ihm in allen Lebenssituationen hilfreich zur Seite stehen soll.

In der priesterlichen Schöpfungserzählung (Gen 1,27) schafft Gott den Menschen als sein Abbild (Imago Dei) und gibt ihm in Form von Mann und Frau den Auftrag, sich zu vermehren, sich die Erde untertan zu machen und über Pflanzen und Tiere zu herrschen. Durch die Ebenbildlichkeit mit Gott wird seine Kreativität und Fähigkeit zur Gestaltung seines Lebensraumes hervorgehoben, das Wesen des Menschseins bestimmt: „Bild Gottes zu sein impliziert eine Affinität zu den Eigenschaften und Fähigkeiten Gottes, allerdings in einem menschlichen Maßstab.“⁴⁰ Der Mensch ist nicht wie Gott, doch verfügt er als einziges Wesen der Schöpfung über die Fähigkeit, Gottes Schöpfungsauftrag auf Erden zu erfüllen. Andreas Schüle verweist aber auch darauf, dass neuzeitliche Theologien auf einem „unendlichen Abstand“⁴¹ zwischen Gott und Mensch basieren, der jegliche Ähnlichkeit ausschließt.

Der Ausdruck „über Pflanzen und Tiere herrschen“, wie er in der priesterlichen Welterschöpfungserzählung (Gen 1,26) benutzt wird, ist im Sinne einer Herrschaft, „die dem ordnenden und bewahrenden Handeln Gottes entspricht“⁴² zu verstehen. Der Bezeichnung des Menschen als Abbild Gottes umfasst aber auch das Potential

³⁸ Y:\304 AT\1Schwienhorst-Schönberger\VO-Skripten\WS 08-09\Fundex I – neuer Studienplan\Kapitel 1 Hinführungen und Tora.doc (S. 13)

³⁹ Schwienhorst-Schönberger Ludger: Als Mann und Frau erschaffen, Aspekte biblischer Anthropologie. In: Zum Aufbruch ermutigt. Kirche und Theologie in einer sich wandelnden Zeit. Für Franz Xaver Eder. Herausgegeben von Peter Fonk, Karl Schlemmer, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2000. (S. 24)

⁴⁰ Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Genesis 1-11), Theologischer Verlag Zürich, 2009. (S. 44)

⁴¹ Ebda: (S. 44)

⁴² Ebda: (S. 45)

der freien Willensentscheidung des Menschen, die Fähigkeit, seine Instinkte zu beherrschen und die Gabe der Liebe, die ihn vor allen anderen Lebewesen auszeichnen. Andererseits birgt dieser Begriff auch die Gefahr einer Selbstüberschätzung, die den Menschen dazu verleiten kann, Gott gleich werden zu wollen und selbst Gott zu spielen, wie im Mythos vom Turmbau zu Babel aufgezeigt wird. Gottes Auftrag soll laut Pinchas Lapide dahingehend verstanden werden, dass der Mensch die Schöpfung nicht nur verantwortungsvoll verwaltet, sondern sie weiter entfaltet, um sie in einem besseren Zustand an seine Nachkommen weitergeben zu können.⁴³

Für den Menschen pflanzt Gott einen Garten im Land Eden. Die Geographie der mythischen Welt wird eng mit der inhaltlichen Aussage verknüpft und lässt sich in Form von drei konzentrischen Kreisen beschreiben. Der innerste Kreis umschließt den Garten Eden (das Paradies). Er ist umgeben vom Ackerland. Während diesen beiden die Gottesnähe gemeinsam ist, bezeichnet der äußerste Kreis einen Bereich fern von Gott, in dem „Willkür und Unmaß herrschen“. ⁴⁴ Jeder dieser Bereiche bezeichnet eine distinkte Form von menschlicher Existenz: unmittelbare Gottesnähe im Garten Eden, das Leben auf dem Ackerland außerhalb des Gartens mit seinen Mühen und Plagen oder ein gottfernes Leben wie es dem Brudermörder Kain beschieden war.

Laut Gen 2,15⁴⁵ liegt die Bestimmung des Menschen und der Zweck seiner Existenz darin, im Garten Eden zu arbeiten, ihn zu bebauen und zu hüten. Dass der Mensch vom Baum der Erkenntnis essen wird, scheint nicht im Plan Gottes eingeschlossen gewesen zu sein. Dafür sprechen die Schuldsprüche, die Gott gegenüber dem Menschenpaar und der Schlange in Gen 3,14-19 ausspricht als Folge ihrer Verfehlung. Man könnte den Text aber auch dahingehend verstehen, dass der Ackerboden außerhalb des Garten Edens, aus dem der Mensch geschaffen wurde, und zu dem er nach der Vertreibung aus dem Paradies wieder zurück-

⁴³ Frei zitiert nach Pinchas Lapide. In: Lapide, Pinchas: War Eva an allem schuld? Gespräche zur Schöpfung. Matthias-Grünwald-Verlag, 1995. (S. 53)

⁴⁴ Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Genesis 1-11), TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2009. (S. 51)

⁴⁵ „Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte.“

kehrt, trotz aller Beschwernisse und der Realität des Todes den ihm angemessenen Platz auf Erden darstellt. Andreas Schüle kommt zu dem Schluss, dass der Text bewusst „kontrastierende Bilder menschlicher Existenz“ entwirft, die den elementaren Konflikt des menschlichen Daseins reflektieren: der Mensch kann nicht unschuldig und sorgenfrei wie im Gottesgarten leben und gleichzeitig die Mündigkeit des Lebens auf dem Ackerboden beanspruchen.

Im Garten Eden lässt Gott Bäume wachsen, worunter sich in der Mitte des Gartens laut Gen 2,9 der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse befindet. Gott verbietet Adam vom Baum der Erkenntnis zu essen, da er sonst sterben muss (Gen 2,16). Die Schlange überredet Eva, von den verbotenen Früchten zu essen, und sie gibt auch Adam davon. Dass es sich bei der Frucht um einen Apfel gehandelt haben soll, wie dies wirkungsgeschichtlich tradiert wurde, wird im Text nicht erwähnt, sondern stammt aus der Tradition anderer mythischen Erzählungen⁴⁶ und resultiert aus einer Fehldeutung, die durch die Übersetzung der griechischen Septuaginta ins Lateinische erfolgte. Das lateinische Wort „malum“ kann sowohl Apfel als auch böse bedeuten.⁴⁷ Der Apfel als eine der ältesten Sammel Früchte der Menschheit gilt seit alters her als Fruchtbarkeits- bzw. Liebessymbol. Wegen seiner Kugelgestalt wurde er auch als Sinnbild für die Ewigkeit aufgefasst. Im Hohenlied des Alten Testaments (Hld 2,3 und 8,5) bildet ein Apfelbaum das Symbol für die Intimität zwischen Mann und Frau. In Literatur und Kunst wird der Apfel als Symbol der Verlockung und des Sündenfalls verwendet.

Während Gen 2 den Menschen mit seinem Wunsch nach Geselligkeit darstellt, steht in Gen 3 sein Streben nach Weisheit im Mittelpunkt. Als aktiver Part wird Eva geschildert, die mit der Schlange ein theologisches Gespräch führt. Adam nimmt daran nicht teil. Obwohl Eva zum Zeitpunkt als Gottes Verbot bezüglich

⁴⁶ In der keltischen Tradition war der Apfel ein Symbol für spirituelles Wissen. Die Äpfel der Iduna schenken den Asen der nordischen Mythologie ewige Jugend. Die goldenen Äpfel der Hesperiden galten als Sinnbild der Unsterblichkeit. In: Becker, Udo: Lexikon der Symbole, Freiburg, Herder Verlag, 1998. (S. 21 f.)

⁴⁷ Lapide, Pinchas: War Eva an allem schuld? Gespräche über die Schöpfung. Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1995. (S. 90)

des Baumes der Erkenntnis an Adam erging, noch nicht geschaffen war, zeigt sich, dass sie darüber Bescheid weiß.

Über Evas Rolle beim Sündenfall gehen die Interpretationen weit auseinander. Im Gegensatz zur christlichen Deutung, die auf eine lange Tradition frauenfeindlicher Interpretation zurückblickt, in der die Frau als verführbarer und anfälliger für die Sünde erscheint, vertritt Pinchas Lapide als jüdischer Theologe die Meinung, dass bezüglich der Anfälligkeit für die Sünde kein Unterschied zwischen den Geschlechtern besteht. Die Schlange, die mit Recht als schlaueste unter den Tieren gilt, habe die Frau als ein mit einer lebhafteren Phantasie, Neugierde und Entschlusskraft begabtes Geschöpf erkannt und wandte sich daher bewusst an Eva. Dennoch sei nicht Eva die Hauptschuldige bei der Übertretung von Gottes Gebot, sondern Adam, an den das Gebot ergangen ist. Er nimmt in dieser Situation eine passive Rolle ein und lässt sich von der Frau wider besseres Wissen zum Genuss der verbotenen Früchte überreden. (S. 86) In der jüdischen Tradition, die keinen Sündenfall und auch keine Erbsünde kennt, erscheint Eva als Lebensspenderin in keinem negativen Licht. Hier erfüllt Lilith, die erste Frau Adams, diese Funktion. (siehe 3.4.1.1 Exkurs zum Lilith-Mythos). Schüngel-Straumann, eine Vertreterin der feministischen Bibelexegese meint, dass die christliche Theologie in einer zweitausend Jahre alten Tradition die Rolle der Frau als Verführerin und Untergebene des Mannes betont und dadurch das christliche Frauenbild negativ geprägt hat. Eine selektive Leseart der Bibel und die daraus folgende androzentrische Interpretation habe dazu geführt, dass „nicht immer zur Geltung kam, was wirklich darin enthalten ist, sondern oft das herausgesucht wurde, was man gerade brauchte, um bestimmte Tendenzen zu unterstreichen oder eigene Interessen zu stützen.“⁴⁸ Die Ursache ortet sie in in den leibfeindlichen und frauenfeindlichen kulturellen Strömungen der Spätzeit des Alten Testaments (ab dem 2. Jh. v. Chr.), die alte Erzählungen erotisierten. Eros und Schönheit wurden dämonisiert. Das führte dazu, dass biblische Frauengestalten umgedeutet wurden. In Bezug auf die Eden-Erzählung wurde die sexuelle Begierde als typisches Attribut der Frau hervorgehoben, durch die das Böse in die Welt kam. Der katholische Theologe

⁴⁸ Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 1989. (S. 5)

Ludger Schwienhorst-Schönberger betont ebenfalls, dass sich aus dem narrativen Verlauf der biblischen Erzählung nicht ableiten lässt, dass die Frau in besonderer Weise für die Tat verantwortlich gemacht wird.⁴⁹

In Gen 3,22 bestätigt Gott: „Seht, der Mensch ist geworden wie wir, er erkennt Gut und Böse.“ Worin die Erkenntnis besteht, wird im Text nicht näher definiert. Die beschriebene Konsequenz der Erkenntnis über Gut und Böse ist das Innewerden der Nacktheit und das Erwachen des Schamgefühls. Die Nacktheit wurde unterschiedlich interpretiert. Vielfach wurde eine sexuelle Komponente in den Vordergrund gestellt, die davon ausgeht, dass Mann und Frau durch den Genuss der verbotenen Früchte sich ihrer Geschlechtlichkeit bewusst werden. Eine andere Auslegung versteht den Zustand der Nacktheit als das Erkennen der Entfremdung von Gott, die sich in Form von Angst und Scham ausdrückt. Aber nicht nur das Verhältnis zu Gott ist gestört, sondern auch die zwischenmenschliche Beziehung erliegt einer Trübung. Das drückt sich in Adams Verhalten deutlich aus. Er macht seine Gefährtin verantwortlich für das Vergehen, an dem beide beteiligt waren. Nach ihrer Verfehlung stellt Gott die Menschen zur Rede. Er spricht sie als moralisch verantwortliche Wesen an. Beide schieben die Verantwortlichkeit für ihr Handeln auf andere ab: Adam auf Eva, Eva auf die Schlange. Sie reagieren durch Schuldverdrängung und Beschuldigungen anderer. So wird aufgezeigt, dass die Menschen noch unreife, moralisch unfertige Geschöpfe sind, die erst lernen müssen, mit ihrer neuerworbenen Erkenntnis umzugehen. Die gewonnene Erkenntnis ist ambivalent, weil sie auch die Perspektive des Scheiterns in sich einschließt. Zwischen der Erkenntnis von Gut und Böse und deren Umsetzung herrscht eine Kluft, die überwunden werden muss. Dieser Herausforderung sind die Menschen noch nicht gewachsen. Die Sicht des Menschen als Gottes Abbild wird hier einer kritischen Begutachtung unterzogen.

In den Schuldsprüchen Gottes (3,14-19) drückt sich aus, was den Menschen außerhalb des Garten Edens erwartet und wie sich die Realität der Menschheit auch heute gestaltet: Kinder werden unter Schmerzen geboren, der Mensch muss

⁴⁹ Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Als Mann und Frau erschaffen. Aspekte biblischer Anthropologie. In: Zum Aufbruch ermutigt. Kirche und Theologie in einer sich wandelnden Zeit. Für Franz Xaver Eder. Herausgegeben von Peter Fonk, Karl Schlemmer, Ludger Schwienhorst-Schönberger. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2000. (S. 26)

seinen Lebensunterhalt durch harte Arbeit erwerben, er ist anfällig für Krankheiten, wird alt und muss sterben. Helen Schüngel-Straumann macht darauf aufmerksam, dass Gen 2 und 3 zwei parallele Erzählungen darstellen, die auf die grundsätzliche Ambivalenz des menschlichen Lebens verweisen. In Gen 2 wird gezeigt, wie Gott den Menschen und sein Verhältnis zu ihm und untereinander geschaffen hat, Gen 3 berichtet darüber, wie sich dieses Verhältnis wirklich gestaltet. Die Phase der Menschheitsgeschichte, in der Gott für die Lebensgrundlage des Menschen sorgte, ist beendet. Ab nun ist der Mensch mündig und ist auf sich selbst gestellt.

Gott verflucht die Schlange⁵⁰ dazu, auf dem Boden zu kriechen⁵¹ und Staub zu fressen. Er prophezeit Feindschaft zwischen der Frau und der Schlange. Eine eigenartige Aussage, hinter der Pinchas Lapide eine zoologische oder anthropologische Tatsache vermutete. Er meinte dazu: „Der antike Mensch wusste, dass Frauen eine instinktive Angst vor Kriechtieren, Schlangen und Reptilien hatten. Dieser Tatsache wurde eine moralische Dimension angehängt.“⁵² Schüngel-Straumann bezeichnet die Schlange einerseits als Symbol der Weisheit, aber auch als „Symbol für in der Sicht alttestamentlicher Autoren verpönte Kulte.“⁵³ Als nächstes wendet sich Gott an Eva und spricht:

Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen. (Gen 3,16)

⁵⁰ Die Schlange ist ein Symbol für den kanaanäischen Fruchtbarkeitskult, insbesondere für die sexuelle Kraft des mythischen Gottes Baal. Im Alten Testament zählt die Schlange zu den unreinen Tieren, sie repräsentiert das Urbild der Sünde und des Satans, gilt aber auch als Symbol für Klugheit. Dadurch, dass die Schlange sich häutet, verjüngt sie sich regelmäßig und sammelt im Laufe ihrer vielen Leben Weisheit und gilt als unsterblich. Während sie in mesopotamischen Texten die Funktion einer Hüterin von Lebensbäumen oder –pflanzen hat, tritt sie in der Genesis als Verführerin auf, die Eva dazu verleitet, von den Früchten des verbotenen Baum zu essen. Aus: Becker, Udo: Lexikon der Symbole, Herder Taschenbuch, Freiburg, 1998. (S. 257 ff.)

⁵¹ Es ist nicht klar, wie sich die Verfasser der Paradieserzählung das Aussehen der Schlange vorstellten.

⁵² Lapide, Pinchas: War Eva an allem schuld? Gespräche über die Schöpfung. Matthias-Grünwald-Verlag, 1985. (S. 97)

⁵³ Schüngel-Straumann, Helen: Genesis 1-11 Die Urgeschichte. In: Kompendium Feministische Bibelauslegung. Hg. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloher Verlagshaus, 2007. (S. 4)

Die Rolle der Frau wird auf Gebärerin von Nachkommen festgelegt, deren Verlangen nach ihrem Mann mit einem Herrschaftsanspruch seinerseits beantwortet wird. Die Aussage über die Schwangerschaften der Frau impliziert gemäß christlichem Verständnis, dass sich der Mensch nun im Gegensatz zum Leben im Garten Eden selbst fortpflanzen muss. Die Aufgabe des Gebärens wird dabei der Frau zugedacht. Demnach hätte es im Paradies keine Sexualität gegeben. Die jüdische Sichtweise hingegen betont, dass Sexualität durchaus ein Bestandteil im Leben der ersten Menschen ist und verweist auf Gen 2,24, wo es heißt: „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch.“ Dieses „ein Fleisch Werden“ wird sowohl als Einswerden im Geschlechtsakt, als auch mit dem Gebären eines Kindes gedeutet.⁵⁴

In der zweiten Aussage klingt ein hierarchisches Verhältnis zwischen den beiden Geschlechtern an, das durch die Herrschaft des Mannes über die Frau zum Ausdruck kommt. Andreas Schüle erklärt, dass der Ausdruck „herrschen“ im Sinne von Umsicht und Ordnung zu verstehen ist, d.h. dass der Mann für seine Frau zu sorgen hat und bezieht sich auf das soziale System im antiken Israel, in dem die Frau keinen Rechtsstatus hatte. Er räumt jedoch ein, dass aus heutiger Sicht eine kritische Hermeneutik in Bezug auf die Stellung der Frau ihre Berechtigung hat. (S. 80 f.) Die feministische Exegese versteht unter den beiden Aussagen ätiologische Zustandsschilderungen und keine Gebote.⁵⁵ Schwienhorst-Schönberger interpretiert die Mühsal der Schwangerschaft als Störung des Selbstbezuges der Frau und die Herrschaft des Mannes über sie als Störung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau als Folgen des Sündenfalls.⁵⁶

In den Strafsprüchen, mit denen sich Gott an Adam wendet, kommt die Beschwerde der Arbeit und die Endlichkeit des Menschen zum Ausdruck:

⁵⁴ Lapide, Pinchas: (S. 98)

⁵⁵ Schüngel-Straumann: Genesis 1-11 Die Urgeschichte. In: Kompendium Feministische Bibelauslegung. Hg. Von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998. (S. 5)

⁵⁶ Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Als Mann und Frau erschaffen Aspekte biblischer Anthropologie. In: Zum Aufbruch ermutigt. Kirche und Theologie in einer sich wandelnden Zeit. Hg. Peter Fonk, Karl Schlemmer, Ludger Schwienhorst-Schönberger. Herder, Freiburg Kassel Wien, 2000. (S. 28)

Weil du auf deine Frau gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem zu essen ich dir verboten hatte: So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. Dornen und Disteln lässt er dir wachsen und die Pflanzen des Feldes musst du essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du genommen. Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück. (Gen 3,17-19)

Es fällt auf, dass Gott nicht Adam und Eva verflucht, sondern nur die Schlange und den Ackerboden. Beides hat aber für den Menschen negative Folgen. Insbesondere die Verfluchung der „adama“ bedeutet für den Menschen eine mühevollen Existenz. Die Arbeit – im Paradies noch positiv bewertet als ursprüngliche Bestimmung des Menschen – wird nun als Mühsal bezeichnet. Erst jetzt gibt Adam der Frau ihren Namen, Chawwa (Eva). Chawwa bedeutet auf Hebräisch die Mutter alles Lebenden. Der Name verweist auf Evas Rolle als Urmutter aller kommenden Menschengenerationen. Pinchas Lapide nennt noch zwei weitere Konnotationen, die im Namen mitschwingen: die Sprecherin und die Sinngeberin. Dem Begriff Sprecherin haftet seiner Meinung nach möglicherweise eine leichte Kritik bezüglich Evas Rolle im Gespräch mit der Schlange an, nämlich dass sie zu viel gesprochen habe. Die Funktion der Sinngeberin ist dagegen ausschließlich positiv besetzt, sie hebt das Wesen der Frau als intuitives Wesen hervor, das in vielen Dingen den tieferen Sinn erfasst. Eine Fähigkeit, in der die Frau dem Mann überlegen ist. (S. 99)

Gott stellt für Adam und Eva Kleidung aus Fellen her. Schüle sieht darin eine grundlegende theologische Aussage, die aufzeigt, dass Gott trotz des Ungehorsams weiterhin für den Menschen sorgt. (S. 82) Damit die Menschen nicht auch noch vom Baum des Lebens essen und dadurch unsterblich und gottähnlicher werden, schickt Gott sie weg aus dem Paradies und lässt den Weg zum Baum des Lebens durch Kerubim und das lodernde Flammenschwert bewachen (Gen 3, 24). Die Paradieserzählung als typisierender Text bezieht sich nicht auf ein konkretes Ereignis, sondern berichtet in Form einer Mythe, was sich in jedem Menschen immer wieder ereignet, nämlich sein Fall in die Sünde. Es geht in erster Linie um eine Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Pinchas Lapide deutet die Vertreibung aus dem Paradies trotz all seiner negativen Folgen als

Fortschritt in der Entwicklung des Menschen und meint, dass der Sündenfall in einer mystischen Deutung als Beginn der wahren Menschwerdung gesehen werden kann. Ohne die Vertreibung aus dem Paradies wäre der Mensch nicht zu dem geworden, was er heute ist, mit all dem Guten und Bösen, das ihm innewohnt. (S. 101)

3.2 Die Schöpfung und die ersten Menschen in jüdischen Sagen und religiösen Schriften

Zum Vergleich mit den für diese Arbeit maßgeblichen Schriften des Alten Testaments seien einige der jüdischen Sagen und Mythen, die Micha Josef Bin Gorion gesammelt hat und die 1962 neu herausgegeben wurden, erwähnt. Sagen und Mythen ranken sich durch das gesamte nachbiblische jüdische Schrifttum. Die ältesten stammen aus der Epoche der autoritativen talmudisch-midrassischen Literatur, die im Anschluss an die biblisch-hellenistische Zeit folgte und sich über den Zeitraum von einem Jahrtausend erstreckte. Mehr als die Hälfte der jüdischen Sagen stammt aus dieser Zeit. Die Mystik ließ viele alte urheidnische Mythen und Vorstellungen wieder auferstehen, die zur Zeit der Entstehung des jüdischen biblischen Kanons verdrängt worden waren. So treten in diesen Sagen neben Gott auch Dämonen, Engel und Geister auf wie auch leibliche Vermittler zwischen Jahve und Israel.

Die Sagen knüpfen an die Schriften des Alten Testaments an und erweitern sie in der Absicht „die menschlichen Geschehnisse und die Geschehnisse der Welt auszulegen.“⁵⁷ Dabei bleiben sie nicht immer nur bei einem Thema, sondern verweben manchmal unterschiedliche Themen miteinander, und es ist nicht ungewöhnlich, dass sie einander widersprechen. Die in ihnen behandelten Motive wiederholen sich und variieren, sodass zahlreichen Variationen nebeneinander bestehen, die einander erklären und ergänzen. Die Sagedichtung erfüllte den Zweck, die Leerstellen der Schriften des Alten Testaments durch Phantasie, Deutung und Auslegung zu füllen.

⁵⁷ Bin Gorion, Micha Josef: Die Sagen der Juden. Gesammelt von Micha Josef Bin Gorion, neu hg. von Emanuel Bin Gorion. Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1962. (S. 7)

Da sich eine Zeit- und Quellenbestimmung für viele der Sagen als schwierig oder unmöglich erwies, ordnete Micha Josef Bin Gorion die Sagen nicht nach einem genetischen Prinzip, sondern nach Themenkreisen, die einen weiten Bogen – beginnend mit der Urzeit bis zur Zerstörung des ersten Tempels um 587/86 v. Chr. – spannen.

Eine Auswahl aus dem reichen Sagenschatz zur Kosmogonie und Anthropogonie der Urgeschichte in der Genesis soll in diesem Kapitel zitiert werden, um die Vielfalt der Interpretationsversuche des biblischen Textes anschaulich zu machen. Während in der christlichen Auslegungstradition, die sich an der griechischen Übersetzung der Septuaginta orientiert, der Schöpfungsbericht nicht klar zwischen Vorwelt und Schöpfung unterscheidet, interpretiert die jüdische Traditionslinie die beiden ersten Verse der Genesis als Darstellung der Welt vor dem Schöpfungsakt. Eine Sage versucht, eine Vorstellung davon zu geben, wie diese Vorwelt ausgesehen haben mag und nennt drei Urelemente, die schon von jeher existierten:

Drei Dinge waren noch vor der Welt da: das Wasser, der Wind und das Feuer. Das Wasser ward schwanger und gebar die Finsternis, das Feuer ward schwanger und gebar das Licht, der Wind ward schwanger und gebar die Weisheit. Diese sechs Elemente regieren auch die Welt: der Wind und die Weisheit, das Feuer und das Licht, die Finsternis und das Wasser. (S. 20)

In Genesis 1,1-2 wird das Tohuwabohu, das auf der Erde im Anfang herrschte, als wüst und wirr bezeichnet. In einer der jüdischen Sagen wird das Tohuwabohu plastischer beschrieben:

Die Erde war zu Anfang „Tohu“ und „Bohu“, und Finsternis lag auf der Tiefe. „Tohu“, das war ein grüner Streifen, der die ganze Welt umgab und von dem die Finsternis ausging; „Bohu“, das waren Abgründe voll schlammiger Steine, durch die das Wasser rieselte. (S. 16)

Im Widerspruch zu obiger Sage, die das Feuer und den Wind als präexistente Elemente auswies, steht die Auslegung der folgenden Sage, die Feuer und Wind als Wirkungsformen der von Gott geschaffenen Engel erklärt:

Am zweiten Tage schuf Gott das Himmelsgewölbe und die Engel, das irdische Feuer und das Feuer der Unterwelt. Die Engel sind Feuer,

wenn sie vor dem Herrn ihren Dienst tun, und werden zu Winden, wenn sie seine Botschaften verrichten. (...) Dann sprach Gott: Es werde eine Feste! Und er schied die oberen Wasser von den unteren Wassern. Wäre keine Feste da, die Welt wäre von den Wassern verschlungen worden (...) (S. 21)

Dass es für die Schöpfung der Welt mehrerer Versuche bedurfte, berichtet die folgende Sage:

Der Herr schuf Welten und zerstörte sie, er pflanzte Bäume und riss sie heraus, denn sie waren noch unschön, und einer befahl den andern. Und er fuhr fort Welten zu schaffen, heißt es, und Welten zu zerstören, bis er unsere Welt erschuf; da sprach er: An der hier habe ich mein Wohlgefallen, jene gefielen mir übel. (S. 17)

Eine Sage, die wahrscheinlich zur Zeit der jüdischen Mystik entstand, gibt eine Kurzfassung des Schöpfungsberichts. Außerirdische Geschöpfe wie die Engel, mythische Lebewesen wie der Leviathan und auch die Hölle werden als Werke Gottes bezeichnet:

Der Herr schuf alle Tage je drei Dinge. Am ersten Tag schuf er den Himmel, die Erde und das Licht; am zweiten Tag schuf er die Feste, die Hölle und die dienstuenden Engel; am dritten schuf er die Bäume, die Gräser und die Flüsse; am vierten schuf er die Sonne, den Mond und die Sterne; am fünften schuf er die Fische, den Leviathan und die Vögel; am sechsten Tage sollte er das Zwiefache schaffen, für den Tag vor dem Sabbar und für den Sabbat. Der Herr vollendete die Schöpfung Adam und Evas und alles Viehs; und als er dieses vollendet hatte, wollte er noch mehr Dinge vollbringen, aber da ereilte ihn der Sabbat. Der Herr segnete den siebenten Tag, denn an ihm ruhte er von allen seinen Werken, die er schuf und machen sollte. (...) der Sabbat brach an, und die Arbeit blieb unvollendet. (S. 34)

Während obige Sage Gottes Schöpfungswerk als unvollendet deutet und damit ausdrückt, dass der Zeitrahmen nicht ausreichte, um ein perfektes Werk zu schaffen und implizit auf die auf der Erde herrschenden Nöte anspielt, erklärt eine andere Sage die Welt als einen Ort, den Gott nach einem dualistischen Ordnungsprinzip geschaffen hat:

In seiner Weisheit und in seiner Allmacht schuf der Herr in der ganzen Welt alles zu zweit und allenthalben ist das eine das Gegenstück des

anderen oder eine Ergänzung des andern, und wäre das eine nicht da, so könnte auch das andere nicht bestehen.

Wäre kein Tod, so wäre kein Leben, aber wäre kein Leben, so wäre kein Tod. Ohne Frieden gäb's keinen Krieg, ohne Krieg gäb's keinen Frieden; der Herr schuf arm und reich, klug und töricht, Leben und Tod. Sonst sähe man nicht den Unterschied zwischen Ordnung und Verwüstung. Er schuf die Anmut und schuf den Abscheu; er schuf Mann und Weib, Feuer und Wasser; er schuf Eisen und Holz, Licht und Finsternis, Wärme und Kälte, Meer und Land, Speise und Hunger, Trank und Durst; er schuf das Gehen und das Hinken, das Sehen und das Blindsein, das Hören und das Taubsein, das Reden und das Stummsein; er schuf die Arbeit und das Nichtstun, den Kummer und die Lust, das Lachen und das Weinen, die Krankheit und das Heilsein – all dies, um die Allmacht des Herrn kundzutun.

Hätte es der Herr nicht anstellen können, dass Kinder geboren würden, ohne dass Mann und Weib zusammenkämen? Aber nein, alles entsteht nur durch Vereinigung und durch Gegensatz; der Mann kann ohne Weib nicht zeugen, das Weib ohne Mann nicht gebären. (S. 31 f)

Bei der Schöpfung des Menschen sind böse Geister zugegen, die den Menschen von vornherein korrumpieren wollen. Gott lässt dies aber nicht zu. Anders als in der biblischen Schöpfungsgeschichte ist die Frau wie eine Art siamesischer Zwilling mit dem Mann zusammengewachsen und wird von Gott durch Zersägen von ihm getrennt. Beide haben Anteil an einer heiligen Seele.

Als Gott Adam erschaffen hatte, machte er ihn vollkommen und schuf ihn Mann und Weib zugleich. Als aber Adams Gestalt vollendet ward, kamen von der ungerechten Seite der Welt Tausende von Geistern herbeigeeilt, und ein jeder von ihnen wollte in den Leib des Menschen eingelassen werden. Doch es gelang keinem, und Gott schrie sie alle an. Also lag der Mensch da ohne Geist, und alle Geister umringten ihn, bis eine Wolke kam und sie davonstieß.

In dieser Stunde sprach der Herr: Die Erde bringe hervor lebendige Seele, und er blies in die Nase des Menschen den Odem des Lebens ein. Da ward der Mensch zur lebendigen Seele. Und als Adam sich emporreckte, war sein Weib noch mit ihm zusammengewachsen, und die eine heilige Seele, die er innehatte, war sein sowohl wie des Weibes. Alsdann zersägte der Herr den Menschen in zwei Teile und voll-

endete das Weib und brachte es zu Adam fertig und wohlgebildet, gleichwie man die Braut dem Bräutigam zuführt. (S. 65)

Über den Sündenfall berichtet einer der Sagen:

Die Engel waren voll Eifersucht auf den Menschen und sprachen vor dem Herrn: O Herr aller Welten! Was ist der Mensch, dass du sein gedenkest? Und der Herr sprach zu ihnen: Wie ihr mich im Himmel preiset, so rühmt er mich auf Erden als den Einzigen.

Als die Engel dies vernahmen, sprachen sie zueinander: Solange wir kein Mittel gefunden haben, das den Menschen zum Straucheln brächte, werden wir gegen ihn nichts ausrichten. Aber Semaël war der größte Fürst im Himmel (...) Und Semaël ging und verband sich mit den obersten Heerscharen gegen seinen Herrn; er versammelte sein Heer und stieg hinab und begann nach einem Genossen Ausschau zu halten. Er sah sich die Geschöpfe an, die der Herr erschaffen hatte, aber unter ihnen war keines, dessen Klugheit so auf das Böse gerichtet gewesen wäre wie die Schlange. Die Schlange war listiger als alle Tiere des Feldes und glich von der Gestalt einem Kamel. Da bestieg Semaël die Schlange und ritt auf ihr. (...) (79 f)

Die Schlange weiß, dass sie den Mann durch ihre Redekunst nicht betören kann und wendet sich daher an die Frau. Mit einer Frage, die der in der Genesis ähnelt, findet sie bei Eva Gehör, die ihr bestätigt, dass den Menschen verboten wurde, vom Baum in der Mitte des Gartens zu essen. Die Schlange antwortet:

Nicht ein Befehl ist dieser Satz, sondern Missgunst ist er. Denn in der Stunde, da ihr davon essen werdet, werdet ihr selber wie Gott sein. Was tut denn Gott? Er schafft Welten und zerstört Welten und auch ihr werdet imstande sein, Welten zu schaffen und zu zerstören; er macht Geschöpfe lebendig und tot, und auch ihr werdet lebendig und tot machen können; Gott weiß nämlich, dass, sobald ihr davon esset, eure Augen sich auftun werden. (...)

Da ging das Weib und berührte den Baum, aber da erblickte sie den Todesengel, der ihr entgegenschritt. Sie sprach in ihrem Herzen: Vielleicht ist's wahr, und ich sterbe nun, und der Herr wird Adam ein anderes Weib schaffen; ich will es nun anstellen, dass auch er mit mir von dem Baume esse; sind wir des Todes, so sterben wir beide; bleiben wir am Leben, so leben wir beide. Da nahm sie von den Früchten des Baumes und aß und gab auch ihrem Manne davon, und er aß.

Wie aber Adam von den Früchten des Baumes genossen hatte, sah er sich nackt dastehen, seine Augen wurden aufgetan, und seine Zähne wurden stumpf. (S.71)

Wie im obigen Kapitel 3.1 Die Schöpfung der Welt und der ersten Menschen in der Bibel erwähnt, erfolgte im Lauf der christlichen Wirkungsgeschichte zunehmend eine frauenfeindliche Auslegung des Textes der Genesis. Diese Tradition lässt sich bis in die letzten Jahrhunderte vor der Zeitenwende zurückverfolgen und ist bis heute nicht zur Gänze ausgemerzt. An Hand einiger ausgewählter Beispiele soll diese Entwicklung an dieser Stelle nachgezeichnet werden. Ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. bis über die Zeitenwende hinaus entstanden ein umfangreicher Korpus an apokryphen Schriften, die großen Einfluss auf das geistige Leben dieser Zeit nahmen und insbesondere auch die Schriftsteller des Neuen Testaments maßgeblich beeinflussten. Die Apokryphen beinhalten Auslegungen alter überlieferter Schriften, oft mit der Absicht, sie den neuen historischen Entwicklungen anzupassen.

Im 2. Jh. v. Chr. entstand das apokryphe Jubiläenbuch, dessen Autoren sich intensiv mit der Interpretation der Genesis und in deren Rahmen auch mit der Schöpfungsgeschichte beschäftigten. Dieser Text markiert gemäß Helen Schüngel-Straumann einen „Schnittpunkt im Übergang zu immer größerer Frauenfeindlichkeit in den letzten zwei Jahrhunderten vor der Zeitenwende.“⁵⁸ Das Jubiläenbuch betont die Zweitrangigkeit der Frau und insbesondere ihre Unreinheit:

In der ersten Woche ist geschaffen worden Adam und seine Seite, die Frau. Und in der zweiten Woche zeigte er sie ihm. Und deswegen ist gegeben das Gebot, sieben Tage zu beachten für das Männliche und für das Weibliche zweimal sieben Tage in Unreinheit. Und nachdem vollendet waren für Adam 40 Tage auf der Erde, auf welcher er geschaffen worden war, brachten wir ihn (die Engel) in den Garten Eden, damit er bebaue und bewahre. Und seine Frau aber brachten wir am 80. Tag. (...) Und deswegen ist geschrieben ein Gebot auf den Tafeln des

⁵⁸ Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989. (S. 61)

Himmels in bezug auf die Gebärende: Wenn sie ein Männliches geboren hat, soll sie sieben Tage bleiben in ihrer Unreinheit – entsprechend den anfänglichen sieben Tagen. Und 30 Tage und drei Tage soll sie bleiben im Blut ihrer Reinheit. (...) Und was das Weibliche betrifft: Zweimal sieben Tage entsprechend den zweimal sieben anfänglichen ihrer Unreinheit. 60 Tage und sechs Tage soll sie bleiben im Blute ihrer Reinheit. Und es sollen sein im ganzen 80 Tage.⁵⁹

Das äthiopische Henochbuch, eine Sammlung von unterschiedlichen Schriften, die bis ans Ende des 3. Jahrhunderts zurückreichen, gehört zum Kanon der äthiopisch-orthodoxen Kirche, aber nicht zum jüdischen oder christlichen Kanon. Dennoch erfreute es sich bei frühchristlichen Schriftstellern und Theologen großer Beliebtheit.

Nicht Moses steht im Mittelpunkt der Handlung, sondern Henoch, der siebente in der Generationenfolge nach Adam. Da sich die Schriften weniger an Gen 3 als an Gen 6,1-4⁶⁰ orientieren, wird eines der Hauptthemen des Henochbuches – der Ursprung des Bösen – durch die sexuelle Verführung und einer dadurch erfolgenden Verunreinigung der Göttersöhne durch die Menschentöchter erklärt. „Die Rezeptionsgeschichte des Hen-Textes zeigt, dass diese Züge weiter vergrößert und die sexuelle Begierde mit der Frau gleichgesetzt wird; durch diese Begierde kommt letztlich das Böse in die Welt, es wird dämonologisch erklärt!“⁶¹

Bereits in christlicher Zeit, nach 70 n. Chr. entstand die *Apokalypse Abrahams*, die eine detaillierte, stark erotisierte und misogyne Interpretation des Versuchungsgeschehens liefert, in der Eva mit der Begierde gleichgesetzt wird:

Schaue noch in der Darstellung, wer Evas Verführer gewesen ist und welches die Frucht des Baumes ist, (und) du wirst wissen, was geschehen wird und wie es deinem Samen unter den Menschen geschehen wird am Ende der Tage des Äons (...) da sah ich einen Mann von sehr hoher Gestalt und schrecklicher Breite, von unvergleichlichem Aussehen; dieser umarmte sich mit einem Weib, das im Aussehen und

⁵⁹ Berger, Klaus: Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh, 1981. (S. 333 f)

⁶⁰ Gen 6,1-4 ist ein fragmentarischer Text, der über Göttersöhne und Menschentöchter erzählt, aus deren Verbindung Helden hervorgingen.

⁶¹ Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989. (S. 64)

der Gestalt dem Manne gleichsah; und sie standen unter einem Baum im Garten Eden. Und die Frucht dieses Baumes war einer Weintraube ähnlich. Und hinter dem Baume stand etwas wie eine Schlange, sie hatte Hände und Füße, die denen eines Menschen glichen, und an den Schultern Flügel: sechs rechts und sechs links; und sie hielt in der Hand eine Traube von dem Baum. Und sie lockte die beiden herbei, die ich umschlungen gesehen hatte. Und ich sprach: ‚Wer sind die beiden, die sich umschlingen, oder wer ist derjenige, der zwischen ihnen ist, oder was ist die Frucht, die sie essen, Starker Urewiger?‘ Und er sprach: ‚Dies ist der Trieb des Menschen, dies ist der Adam; und dies ist die Begierde auf Erden, dies ist Eva; und das, was zwischen ihnen ist, das ist die Gottlosigkeit ihres Unternehmens zum Verderben, das ist Asasel⁶² selbst.⁶³

Etwa zur selben Zeit der *Apokalypse Abrahams* entstanden viele neutestamentliche Schriften, in denen sich die frauenfeindliche Tradition fortsetzt. In einem der Pastoralbriefe, die zum Corpus Paulinum gehören, 1 Tim 2,8-15 wird die Frau als zweitgeschaffen und explizit als Verführerin bezeichnet. Es obliege ihr daher, sich unterzuordnen, demütig zu sein und sich mit der Mutterrolle als Rettungsanker aus ihrer fatalen Situation zu begnügen:

Auch sollen die Frauen sich anständig, bescheiden und zurückhaltend kleiden; nicht Haartracht, Gold, Perlen oder kostbare Kleider seien ihr Schmuck, sondern gute Werke; so gehört es sich für Frauen, die gottesfürchtig sein wollen. Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen.

Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot. Sie wird aber dadurch gerettet werden, dass sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt.

Schüngel-Straumann meint, dass der Verfasser des 1. Timotheusbriefes auf leibfeindliche antike Traditionen zurückgreift, die bewirkten, dass die Frauen, die

⁶² Asasel ist der Vertreter des Reichs des Bösen, der Teufel. Vgl. Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. (S. 70 f)

⁶³ Philenko-Sayar, Belkis/Sayar Marc: Die Apokalypse Abrahams, (JSRZ V/5) Gütersloh, 1982. (S. 445 f)

im Urchristentum eine tragende Rolle spielten, in eine untergeordnete Position zurückverwiesen wurden.⁶⁴

Der Kirchenvater Augustinus (354-430 n. Chr.) definiert die Stellung der Frau aufgrund ihrer Geschlechtlichkeit als zweitrangig. Ihre Bestimmung liege in der Funktion als Hilfe bei der Fortpflanzung und der Aufzucht der Kinder. Für andere wichtige Bereiche des Lebens wie die Unterstützung bei der Arbeit, Gespräche und Freundschaften wäre ein Mann besser geeignet als eine Frau.

Eine besonders frauenfeindliche Aussage lieferte der Kirchenvater Tertullian (um 200 n. Chr.) in einer Schrift über die Putzsucht der Frau, in der er Eva sogar für den Tod Jesus Christus verantwortlich macht:

In Schmerzen und Ängsten gebierst du, Frau, und dem Manne bist du zugewandt, und jener beherrscht dich: Und du weißt nicht, dass du eine Eva bist? (...) Du bist das Tor des Teufels, du bist die Entsieglerin jenes Baumes, du bist die erste Deserteurin des göttlichen Gesetzes; du bist es, die den überzeugt hat, dem sich der Teufel nicht zu nahen vermochte; du hast das Bild Gottes, den Menschen Adam, mit Leichtigkeit zerschlagen; wegen deines Verdienstes, das ist der Tod, musste auch der Sohn Gottes sterben: und da hast du noch im Sinn, dich über deinen Fellkleidern zu schmücken?⁶⁵

Im Hochmittelalter übernahm Thomas von Aquin (1225-1274) die Anthropologie des griechischen Philosophen Aristoteles, die nur den Mann als vollwertigen Menschen definiert, von dem sich die Frau ableitet. Der männliche Samen enthalte den zu zeugenden Menschen zur Gänze, die Frau fungiere nur als Brutstätte für das werdende Leben. Wenn bei der Zeugung ein Mädchen entsteht, sei dies auf eine Schwäche der Kraft des Samens zurückzuführen. Dieses Denken fand durch Thomas von Aquin Eingang in das theologische Denken. Der Sündenfall wurde dann dergestalt interpretiert, dass sich die Schlange an die Frau als weniger vernunftsbegabtes Wesen wendet, die den Mann dazu bringt, mit ihr gemeinsam gegen Gottes Gebot zu verstoßen. Da die Frau mit weniger Vernunft und Verstand begabt ist als der Mann, sei es die Aufgabe des Mannes zu herrschen, während die Frau zum Dienen und Gehorchen bestimmt sei.

⁶⁴ Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989. (S. 39)

⁶⁵ Tertullian, de Cult.fem. I,1 (CCHr.SL I) (S. 343 f)

3.3 Rezeption der Schöpfungserzählung in der Literatur

Der Mythos der Schöpfung des ersten Menschenpaares und ihrer Vertreibung aus dem Paradies durch den Sündenfall findet in der Literatur umfangreichen Nachhall. Eine Auswahl der literargeschichtlich bedeutenden Werke, die diesen Stoff zum Ausgangspunkt einer literarischen Auseinandersetzung mit dem biblischen Text genommen haben, soll hier genannt werden.⁶⁶

Die ersten literarischen Niederschläge des Stoffes finden sich bereits im vorchristlichen jüdischen Schrifttum. Das ursprünglich jüdische *Adamsbuch* verbreitete sich in verschiedenen orientalischen Bearbeitungen, von denen die Version des armenischen Bischofs Arachel aus dem 13. Jahrhundert die bedeutendste ist. Im 4. Jahrhundert wurde das griechische *Adamsbuch* unter dem Titel *Vita Adae et Evae* in die lateinische Sprache übersetzt. Es handelt von Adam und Eva nach dem Sündenfall. Eva und ihr Sohn Seth versuchen vergeblich das Öl der Barmherzigkeit aus dem Paradies zu holen. Es wird ihnen der Erlöser versprochen, der ihre Sünde vergeben und sie aus der Unterwelt erlösen wird.

In der christlichen Literatur des Mittelalters wurde der Sündenfall in engem Zusammenhang mit der Erlösung durch Jesus Christus gesehen. Die antagonistische Rolle von Adam und Eva zu Christus und Maria wurde stark betont. In den mittelalterlichen Nacherzählungen des Sündenfalls wie in der *Wiener Genesis* (6. Jh.) oder der *Altsächsischen Genesis* (9. Jh.) spielt der Teufel bei der Verführung Evas eine entscheidende Rolle. Im *Ezzolied* und der *Anegenge*, zwei frühmittelhochdeutschen Dichtungen aus dem 11. und 12. Jahrhundert wird der Heilsplan Gottes im Zusammenhang mit dem Sündenfall in den Vordergrund gerückt. Das Gedicht *Adam und Eva* (13. Jh.) von Lutwin handelt auf moralisierende Weise über die Schöpfung und das Leben von Adam und Eva bis zur Neubevölkerung der Welt nach der Sintflut.

Auch das religiöse Schauspiel des Mittelalters betonte den heilsgeschichtlichen Zusammenhang des Sündenfalls. Passionsspiele wie etwa der Wiener *Ludus Paschalis* (13./14. Jh.) oder *Sündenfall* (15. Jh.) von Arnold Immessen umspannen die ganze Heilsgeschichte vom Sündenfall bis zur Auferstehung Christi bzw.

⁶⁶ Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2005. (S. 9 ff.)

bis zur Jugend Marias. In der anglonormannischen *Repraesentatio Adae* aus dem 12. Jh. verkünden Adam und Abel den Erlöser, das erste Menschenpaar wird von Teufeln in die Hölle gebracht.

Im späteren Mittelalter erfolgte eine Konzentration auf die soziale Komponente des Stoffes, indem das mühevollen Leben der ersten Menschen nach der Vertreibung aus dem Paradies als Urzustand der Menschheit beschrieben wurde. Der englische Priester John Ball (1335-1381) setzte sich im Bauernkrieg für die Aufhebung der Standesgrenzen ein. Berühmt wurde sein Ausspruch: „Als Adam grub und Eva spann, wo war da der Edelmann?“

In den bürgerlichen Dramen des 16. Jahrhunderts werden Adam und Eva als Bauern- oder Bürgerpaar dargestellt, das dem Sündenfall als Opfer der rachesüchtigen Teufel anheimfällt, jedoch mit der Aussicht auf Erlösung getröstet wird. Beispiele dafür sind *Protoplastus* (1545) von Hieronymus Ziegler, die *Tragedia von Schöpfung fal und außtreibung Ade auß dem paradeyß* (1548) von Hans Sachs sowie *Adam und Heva* (1550) von Jakob Ruoff. Der niederländische Humanist und Dramatiker Georgius Macropedius schrieb 1552 das Drama *Adamus*, in dem Adam die Schicksale der Menschen bis zur Ankunft des Messias gezeigt werden. In *Action von dem Anfang und Ende der Welt* (1580) von Bartholomäus Krüger wird das ganze Panorama der Heilsgeschichte ausgebreitet und Adam deren Endziel verheißen. Die ungleichen Kinder Evas waren ein beliebtes Motiv als Folge eines Briefes von Melanchthon, in dem er die Verteilung der Stände an Evas Kinder von deren Prüfungsergebnissen in der lutherischen Lehre abhängig gemacht hatte. Heinrich Knaust, Hans Sachs und Sixtus Birck verarbeiteten dieses Motiv.

Das Drama *Adamo* des Italieners Giambattista Andreini stellte im 17. Jahrhundert eine Erneuerung des mittelalterlichen Passionsspiels dar. Es soll später John Milton zu der Figur des Satans in *Paradise lost* angeregt haben.⁶⁷ Der Niederländer Joost van den Vondel beschreibt in seinem Drama *Adam in Ballingschap* (1665) die Untadeligkeit des Menschen vor dem Sündenfall bis zur Verführung als Rache Luzifers. Während all diese Werke noch vom göttlichen Heilsplan

⁶⁷ Dtv-Lexikon der Weltliteratur, herausgegeben von Gero von Wilpert, Bd. 1, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971.

getragen sind, stellten die Heroiden Christoph Friedrich Kiene mit *Poetische Nebenstunden* (1680) und Heinrich Anselm von Zigler und Kliphausen mit *Heldenliebe der Schrift Alten Testaments in 16 anmutigen Liebesbegebenheiten* (1691) die galant-erotische Komponente des Stoffes in den Mittelpunkt.

1667 erschien John Miltons berühmtes episches Gedicht *Paradise Lost*, das die Versuchung des ersten Menschenpaares als Ergebnis ihres freien Willens auslegt. Gott zeigt ihnen vor der Vertreibung den Verlauf der Heilsgeschichte bis zur Erlösung, wodurch er den Menschen ihre Würde lässt und sie nicht verdammt. Die Patriarchaden⁶⁸ und biblischen Dramen des 18. Jahrhunderts stehen unter Milton`s Einfluss. Im Drama *Der Tod Adams* (1757) von Friedrich Gottlieb Klopstock setzt sich Adam mit seiner Sterblichkeit auseinander. Mit demselben Thema beschäftigt sich auch das Drama *Der Tod des ersten Menschen* (1776) von Johann Jakob Bodmer sowie Gedichte von Johann Caspar Lavater und Adam Weishaupt. Der dänische Dichter Johannes Ewald schrieb 1769 das Gedicht *Ode om Syndefaldet* und das Drama *Adam og Eva*, die zeigen, dass Gottes Güte seine Gerechtigkeit nicht außer Kraft setzt.

Die Aufklärung bewirkte, dass die Literatur des 19. Jahrhunderts den Sündenfall in einem neuen Licht sah. Nicht mehr die heilsgeschichtliche Perspektive stand im Mittelpunkt des Interesses, der Sündenfall wurde als Krisensituation beim Übergang des Menschen zur Erkenntnis interpretiert. Eine starke Beeinflussung durch den Prometheus-Mythos, die sich insbesondere in einer neuen Bewertung der Kainfigur niederschlug, sowie infolge der Erweiterung des Stoffes durch die Figur der Lilith entstanden erste humoristische literarische Bearbeitungen. Im Epos *Adam og Eva* (1826) des dänischen Schriftstellers Jens Baggesen geht das erste Menschenpaar aus Ehrgeiz und Langeweile des Paradieses verlustig. In der Erzählung *Der erste Mensch und die Erde* (1930) von August Gottlob Eberhard wird Adam in den antiken Götterhimmel versetzt und verliebt sich in Venus. Erst als ihm diese die nach ihrem Bild geschaffene Eva schenkt, kann er sich zu einem Leben auf der Erde entschließen. Heinrich Heine zeichnet in seinem Gedicht *Adam der Erste* (1844) einen aufmüpfigen Adam, der sich bei Gott über die

⁶⁸ Patriarchaden sind Epen, die alttestamentliche Patriarchengeschichten behandeln. Meyers Großes Konversations-Lexikon, Bd. 15, Leipzig, 1908. (S. 506)

Vertreibung aus dem Paradies beklagt und ihn wegen seiner Verbote in Frage stellt.

Im Drama *Tragödie des Menschen* (1861) des ungarische Dichters Imre Madách zeigt der Teufel Adam und Eva anhand der europäischen Kulturgeschichte die Zukunft, worauf Adam Selbstmord begehen möchte. Durch die Mutterschaft Evas wird der Teufel vertrieben und Adam schöpft neue Hoffnung. Ähnlich pessimistisch gestaltet sich das Mysterium *De creatione et sententia vera mundi* (1897) von August Strindberg (1849-1912), in dem der Teufel Eva zum Genuss der verbotenen Früchte überredet, da sie dadurch von allen Schmerzen befreit würde und die Freuden des Todes genießen könne. Er stellte dieses Mysterium seinem autobiographischen Roman *Inferno* (1897) voran. Das Drama *Adam* (1884) von Richard von Kralik ist ein modern gestaltetes Mysterienspiel, in dem Adam freiwillig – ohne die Verführung des Teufels – von den verbotenen Früchten kostet.

In der neueren Literatur wird weniger der Stoff selbst bearbeitet, sondern die Figuren Adam und Eva gelten als Symbole für die Menschheit. Im gesellschaftskritischen epischen Gedicht *Adam homo* (1847/48) des dänischen Autors Frederik Paludan-Müller erreicht die Titelgestalt zwar einen hohen gesellschaftlichen Status, der aber mit einem moralischen Verlust einhergeht. Erst durch eine ehemalige Jugendliebe erfolgt die Rettung aus der Verdammnis. Der Roman *Adam Mensch* aus dem Jahr 1889 des deutschen Naturalisten Hermann Conradi zeigt einen Mann, der sich von allen Traditionen löst, jedoch sexueller Zügellosigkeit anheimfällt.

Unterschiedlichste Gestaltungsvarianten finden sich in der amerikanischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. In der Gedichtsammlung *Leaves of Grass* (1855) von Walt Whitman und dem Roman *Deerslayer* (1841) seines Landsmannes James Fenimore Cooper herrscht der unbelastete Mensch in einer unberührten Natur vor. Nathaniel Hawthornes Roman *The Marble Faun* (1860) beschreibt die tragische Unausweichlichkeit des Sündenfalls, während Herman Melville im Roman *Billy Budd* (1891) im Sündenfall eine Vorstufe zur Erlösung sieht. Der amerikanische Dramatiker Thornton Wilder zeichnet in *By the Skin of our Teeth* (1942) ein Menschenpaar, das durch seinen Überlebenswillen allen Versuchungen

und sogar Krieg und Eiszeit überwinden kann. Mark Twain veranschaulicht in den beiden Erzählungen *Extracts from Adam's diary* (1893) und *Eve's diary* (1905) zwei sich konträr gegenüberstehende Beschreibungen von Eva. Während Adam sie als geschwätzige, unruhestiftende Frau erlebt, präsentiert sie sich in ihrem Tagebuch als kritische, alles hinterfragende Frau.

Der Engländer George Bernard Shaw (1856-1950) schrieb 1921 einen fünfteiligen Dramen-Zyklus mit dem Titel *Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch*, in dem die Geschichte der Menschheit von ihren Anfängen bis ins frühe 20. Jahrhundert nachgezeichnet wird. Adam und Eva entscheiden sich, nachdem sie von der Schlange über ihre Sterblichkeit erfahren haben, für den Tod, um einem unerträglichen ewigen Leben ein Ende zu setzen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die erotische Komponente der biblischen Erzählung hervorgehoben. Der Gegensatz der Geschlechter wie auch die Diskrepanz zwischen Geist und Trieb waren die vorherrschenden Motive in den Dramen *Die ersten Menschen* (1908) von Otto Borngräber, *Adam* (1911) von Siegfried Lipiner oder *Adam* (1917) von Arno Nadel. Auch der Roman *Adam and Eve, Though He Knew Better* von John Erskine aus dem Jahr 1927 schließt sich diesem Motiv an.

In seiner breit angelegten Tetralogie *Joseph und seine Brüder* (1933-43) beschreibt Thomas Mann das Paradies als beglückenden und zugleich furchterregenden Ort, der von Anfang an das Los der Menschen bestimmt. Der Sündenfall wird als Reifeprozess des Menschen gesehen, der ihn befähigt, sein ambivalentes Schicksal anzunehmen. Ein dazu konträrer Standpunkt wird im Roman *Die Selbstverbrennung* (1982) von Helmut Lange eingenommen, der die Erkenntnis als Quelle der Illusionslosigkeit der Menschheit beschreibt.

In der Komödie *Adam und Eva* (1972) des deutschen Dramatikers Peter Hacks wird der Sündenfall als bewusste Entscheidung und Schritt zur Reife und Bewusstwerdung des Menschen beschrieben. George Tabori schuf mit seinen *Goldberg-Variationen* (1991) ein Drama, das sich als eine Mischung von Tragikomödie, Posse und Parodie erweist. Die Vertreibung aus dem Paradies wird hier durch die Vertreibung aus dem Himmelbett des Paares Adam und Eva durch einen eifersüchtigen Liebhaber realisiert. In der Paraphrase der Adam und Eva-

Erzählung des Österreichers Adolf Holl (1930) *Wo Gott wohnt. Die Geschichte einer langen Bekanntschaft*⁶⁹ (1976) wird die Versuchung des ersten Menschenpaares psychologisiert und der Sündenfall als erster Beischlaf gedeutet.

3.4 Schwedische Romane, die sich mit der Schöpfung der Welt beschäftigen

3.4.1 *De utsatta* von Birgitta Trotzig

Die schwedische Autorin Birgitta Trotzig (1929-2011) zählte zu den bedeutendsten Autoren der schwedischen Literatur der Gegenwart. Sie wurde in Göteborg geboren und übersiedelte später mit ihren Eltern nach Kristianstad im Nordosten der schwedischen Provinz Schonen. Diese Stadt und ihre Umgebung bilden den Hintergrund in einigen ihrer Romane wie auch in *De utsatta* (Die Ausgesetzten). 1951 begann Birgitta ihre schriftstellerische Laufbahn mit der Novellensammlung *Ur de älskandes liv* (Aus dem Leben der Liebenden), die auf poetische Art die Träume von Selbstbestimmung junger Frauen beschrieb. Das Studium der Literatur- und Kunstgeschichte beendete sie als sie ihren ersten Roman *Bilder* (Bilder) zu schreiben begann. 1954 verließ sie Schweden, verbrachte zunächst ein Jahr in Italien, um sich 1955 gemeinsam mit ihrem Mann in Frankreich niederzulassen, wo sie bis 1969 ihren Wohnsitz hatte. Im selben Jahr ihres Umzuges nach Frankreich, 1955, konvertierte Birgitta Trotzig, die ursprünglich aus einem säkularisierten Milieu kam, zum Katholizismus. Diese Entscheidung schien vielen ihrer schwedischen Zeitgenossen unverständlich in Kombination mit ihrer radikalen politischen Einstellung. Birgitta Trotzig verteidigte ihre Konversion mit dem Argument:

⁶⁹ Niehl, Franz W.: Adam und Eva im Garten der Wonne. In: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Band 2. Personen und Figuren. Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1999. (S. 53)

Om man då skulle välja kristendomen, (...) borde det vara i en så ursprunglig form som möjligt. (...) I de gamla kyrkornas rituellt centrerade kristendom är det "bilden" som är centrum – sakramentet, bilden av det gudomliga, en bild som upplevs som på samma gång verklighet, den enda bild som "innehåller och förmedlar det den återger". (...) Vad man än ofta kan säga om prelater och påvar, så är katolska kyrkans signum en kämpande humanism!⁷⁰

(Wenn man sich entschloss, das Christentum zu wählen, sollte es in einer so ursprünglichen Form wie möglich sein. (...) Im auf Riten basierenden Christentum der alten Kirchen steht das „Bild“ im Zentrum – das Sakrament, das Bild des Göttlichen, ein Bild, das gleichzeitig als Wirklichkeit erlebt wird, das einzige Bild, das „genau das enthält und vermittelt, was es darstellt“. (...) Was immer auch über Prälaten und Päpste gesagt wird, das Signum der katholischen Kirche ist ein kämpfender Humanismus.)⁷¹

Da Birgitta Trotzig ihre sprachlichen und kulturellen Wurzeln als unabdingbare Voraussetzung für ihr literarisches Schaffen ansah, kehrte sie mit ihrem Mann und ihren vier Kindern nach Schweden zurück. Sie hatte Akklimationschwierigkeiten und kritisierte die negativen Auswirkungen des schwedischen Wohlfahrtsstaates, die sie in Form von Repression und Entmündigung sah, die ihrer Meinung nach ein Klima schufen, das einem produktiven Kunstschaffen abträglich war. In dem Aufsatz *Det sekulariserade Sverige: Det sakralas hemligheter* (Das säkularisierte Schweden: Die sakralen Geheimnisse), einer Gemeinschaftsstudie über das damalige Schweden, schrieb sie 1987, dass es wenige Länder gäbe, „där idealet om konformitet med det allmänna, det allmännas normer, normerna som definierar det normalt godtagna – utopin om enheten m a o⁷² – har trängt så djupt in i den enskilde, skapat ett så järnhårt och trängt normalitetsbegrepp.“ (wo das Ideal der Konformität mit der Allgemeinheit, den Normen der Allgemeinheit, der Normen, die das normal Anerkannte – die Utopie der Einheit und Einheitlichkeit mit anderen Worten – so tief in das einzelne Individuum eingedrungen sind und einen so strikten und engen Normalitätsbegriff geschaffen haben.) Religion, Kunst und

⁷⁰ Pleijel, Agneta: Människan, skapelsen, skapandet. Ett samtal med Birgitta Trotzig. In: Ord&bild, Nr. 1, Stockholm, 1982. (S. 8 ff)

⁷¹ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

⁷² Abkürzung für: med andra ord (mit anderen Worten)

Literatur stellen für Trotzig eine Bastion gegen das egozentrierte Weltbild und die moderne Welt dar, die ihrer Meinung nach von allen Symbolen entleert wurde und als einziger Ausdruck für das Innerste im Menschen, die Seele dient: „Dikten eller konsten är nästan det enda instrument som på vissa plan låter oss få reda på hur det verkliga är inne i människan.“⁷³ (Die Dichtung oder Kunst sind fast die einzigen Instrumente, die uns auf einer gewissen Ebene erfahren lassen, wie es wirklich im Inneren des Menschen aussieht.) Über ihr eigenes schriftstellerisches Schaffen meint Birgitta Trotzig: „Min värld, den som finns i mina böcker, är helt och hållet en värld 'före etiken'. Där har ont och gott ingen betydelse. Det enda som betyder något är upplevelsorna och händelserna som störtar in.“⁷⁴ (Meine Welt, die in meinen Büchern existiert, ist zur Gänze eine Welt 'vor jeder Ethik'. In ihr haben Böse und Gut keine Bedeutung. Das einzige was zählt sind die Erlebnisse und die Ereignisse, die eintreffen.)

Birgitta Trotzig schrieb poetische Prosa, aber auch gesellschafts- und literaturkritische Essays. Ab dem Jahr 1993 bis zu ihrem Tod war sie Mitglied der Schwedischen Akademie.

Der Roman *De utsatta* erschien 1957 und wurde 1967 ins Deutsche übersetzt.⁷⁵ Er trägt den Untertitel „En legend“ (Eine Legende) und basiert auf einer historischen, politischen und soziologischen Schilderung der dänisch-schwedischen Geschichte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Autorin selbst betont jedoch, dass ihre Werke nicht Ausdruck einer politischen Einstellung oder Ideologie seien, sondern dass die in ihren Romanen dargestellte äußere Realität einer inneren Landschaft entspreche.⁷⁶ In einer ausdrucksstarken Bildsprache, die sich durch kurze Absätze, die manchmal nur aus einem einzigen Satz bestehen und häufig durch die Konjunktionen „und“ oder „aber“ eingeleitet werden, gestaltet Birgitta Trotzig eine Erzählung, die von Abgründigkeit und Vieldeutigkeit geprägt ist und

⁷³ Agneta Pleijel: Människan, skapelsen, skapandet. Ett samtal med Birgitta Trotzig. (Der Mensch, die Schöpfung, das Schaffen. Ein Gespräch mit Birgitta Trotzig.) In: Ord&bild, Nr. 1, Stockholm, 1982. (S. 17)

⁷⁴ Ebda: S. 18

⁷⁵ Die deutsche Übersetzung erfolgte durch Solita Feltscher. Alle Übersetzungen der folgenden Zitate aus dem Roman stammen aus dieser Übersetzung.

⁷⁶ Helena Försås-Scott: Swedish Women's Writing 1850-1995, The Athlone Press, London & Atlantic Highlands, NJ, 1997. (S. 153)

zeigt, dass nach einem Weg durch Leid und Erniedrigung letztlich die Gnade Gottes erreicht werden kann. Aus der Perspektive eines allwissenden Erzählers wird der Plot in einem absteigenden Handlungsverlauf erzählt und gewährt in Form von erlebter Rede introspektive Einblicke in das kognitive und emotionale Innenleben der Charaktere des Romans.

Dem Roman als Paratext vorangestellt ist ein Bibelzitat aus dem Psalm „Bitte um Vergebung und Neuschaffung“: „Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde; wasche mich, dass ich schneeweiß werde.“ (Ps 51,9) Es handelt sich um einen Psalm Davids, nachdem dieser sich an Bathseba vergangen hatte. Ein ähnliches Motiv, allerdings auf der Ebene einer Vater-Tochter-Beziehung ohne sexuellen Hintergrund liegt auch diesem Roman zugrunde.

Die Handlung spielt in der Stadt Christianstad⁷⁷ und seiner Umgebung in der Provinz Schonen vor und zur Zeit des Schonischen Krieges (1675-79). Zu Beginn des Romans gehört die Provinz noch zum dänischen Königreich, die Verwaltung obliegt einem Vogt, der den Bauern einen großen Teil ihrer Einkünfte in Form des Zehnten, einer Steuer in Form von Naturalien abpresst. Da der sandige, karge Boden nur wenig Ertrag bringt, leben sie in ärmsten Verhältnissen und leiden unter Hungersnot.

Da die bis dahin dänische Provinz Schonen 1658 im Frieden von Roskilde den Schweden zugesprochen wurde, kommt es zu Aufständen in der Bevölkerung. Die Freischärler, die unter dem Namen Snapphanar⁷⁸ (Schnapphähne) in die Geschichte eingingen, stellen durch Überfälle auf die schwedischen Truppen eine Bedrohung für die schwedischen Versorgungslinien dar. Der schwedische König verhängt drakonische Strafen, um dieser Widerstandsbewegung Herr zu werden: „– långt borta i natten i en skog hängde snapphanarna med huvudena svartrökta neråt: aska och bränder översandade därunder och lämnade. (S. 49) (– weit weg, im Dunkel des Waldes, hingen die Schnapphähne mit den schwarzgeräucherten Köpfen nach unten: Asche und mit mit Sand zugedeckte Brände lagen verlassen darunter. (S. 52). Ein erbittertes Ringen zwischen Dänemark und Schweden um

⁷⁷ Sowohl im schwedischen Original als auch der deutschen Übersetzung wird die Schreibung Christianstad verwendet, die heutige Orthographie bevorzugt Kristianstad.

⁷⁸ Auf dänisch: snapphaner

die Vorherrschaft über die Provinz entflammt, wobei es den Dänen unter Christian V. gelingt, die Stadt Christianstad 1576 wieder einzunehmen. Die Romanhandlung lehnt sich eng an die realen historischen Fakten der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden skandinavischen Ländern an und zeigt deren fatale Auswirkungen auf die Bevölkerung der Provinz und insbesondere auf die Hauptfigur, den Pfarrer Isak Graa.

Der Pfarrer Isak Graa lebt mit seiner Familie an der Peripherie des Dorfes Tosteberga, wo man ihm das schlechteste Stück Land zugeteilt hat, von dessen Ertrag und dem Zehnten, den ihm die Bauern nur zögerlich abliefern, er ein bescheidenes Auslangen findet. Seinem Amt als Pfarrer geht er gewissenhaft nach, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit sind für ihn zentrale Werte, die seinem Leben Sinn geben und ihn über die Armut hinwegtrösten: „(...) han sätter sig inte i skuld: han är rättfärdig, rättfärdig, rättfärdig.“⁷⁹ (Er lädt keine Schuld auf sich: er ist gerecht, gerecht, gerecht.)⁸⁰

Als seine Frau stirbt, lässt sie ihn mit zwei Kindern alleine zurück. Der Sohn Cornelius verlässt das Haus, um Theologie zu studieren, die viel jüngere Tochter Jakobine wird von einer Haushälterin in hausfraulichen Dingen unterwiesen und später mit dem um 32 Jahre älteren geschäftstüchtigen, wohl situierten Stoffhändler Söved Fischer aus Christianstad verheiratet. Jakobine fügt sich in ihr Schicksal und Isak Graa, der für seine demütige, unscheinbare Tochter keine Liebe aufbringt und in ihr nur eine Belastung sieht, ist froh, für sie einen Mann in guten finanziellen Verhältnissen gefunden zu haben. Die Gerechtigkeit des Pfarrers entpuppt sich als Selbstgerechtigkeit, die ihn glauben lässt, das Bestmögliche für Jakobine getan zu haben. Die religiöse Einstellung des Pfarrers als Vertreter einer Religion des Gesetzes anstatt einer Liebesreligion wird problematisiert.

Im Pfarrershaus wird es still, die Kontakte mit seinen Kindern verlieren sich, da der Sohn keine enge Bindung zu seinem Vater hat und der Schwiegersohn keinen Wert auf eine nähere Bekanntschaft mit seinem unter ärmlichen Verhältnissen lebenden Schwiegervater legt.

⁷⁹ Trotzig, Birgitta: *De utsatta. En bok för alla*. 1997. (S. 13)

⁸⁰ Trotzig, Birgitta: *Die Ausgesetzten. Eine Legende*. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1967. (S. 14)

Isak Graa erfüllt weiterhin seine Pflichten als Pfarrer der Gemeinde, sie werden ihm jedoch zunehmend zur Routine und Überdruß macht sich in ihm breit. Er beginnt an der Sinnhaftigkeit seiner Lebensaufgabe als Verkünder des Wortes des Herrn zu zweifeln und erlebt eine Krise der ausbleibenden Erfahrung Gottes. In seinem Hochmut und seiner Selbstgerechtigkeit erwartet er einen Lohn für seine aufopfernde Tätigkeit in der Kirchengemeinde, der nicht eintrifft. Er wartet auf etwas, das seinem Leben wieder Sinn geben könnte:

Ty tjänarens rättfärdighet: det var Herren som lät sin skugga falla över tjänarens väg, och den blev en väg i mörker. (...)

Och han ser: den är intet värd. Och han ser: med honom faller den sönder och med honom ska den vara jord – där är hans verk i jorden. Och han ser: där är ingenting som kan mätta honom och ge honom ro för hans hunger. Därför är han en väntande.” (S. 28 f.)

(Denn die Gerechtigkeit des Dieners ist der Schatten, den der Herr auf den Weg des Dieners fallen lässt, und von nun an wird sein Weg durch die Finsternis führen. (...))

Und er sieht, dass sein Schatz keinen Wert mehr hat. Er sieht, dass er mit ihm zu Staub zerfällt – sein Lebenswerk. Er sieht, dass nichts ihn sättigen und seinen Hunger stillen kann. Darum ist er ein Wartender.) (S. 31)

Eine Textpassage zu Beginn des Romans enthält als Intertext eine von der Autorin poetisch ausgeformte Art von Schöpfungbericht, in dem die Beziehung zwischen Gott und der Welt nicht wie in der Genesis als vorgegebenes, kausales Verhältnis dargestellt wird, sondern als ein fortlaufender Prozess. Diesem Intertext kommt eine für die Interpretation des Romans maßgebliche Bedeutung zu bezüglich seines Blickwinkels auf Gott, Mensch und Natur, aber auch im Hinblick auf den narrativen Verlauf des Romans, da konstitutive Elemente der Handlung darin bereits vorweggenommen werden:

I djupen är det Herren Gud har sin boning; och han andas och världen är till –

sol värmer jorden, dagg väter den, moln skugger den, vind blåser över den; i havet går ålstimmen, i isrännan sjunger svanen, i strandtången ruvar måsen sina ägg – heden föder gröna örter, haren, huggormen och räven i stenröset.

(...) Herren Gud lever: därför bär sandmarkerna starr och kavedun, flyttfåglarnas skrik och grodornas läten, därför går molnen tungt dräktiga av regndoft över dem. (S.16 f)

(Gott der Herr wohnt in der Tiefe; und er atmet, und die Welt besteht

—

die Erde wird von der Sonne erwärmt, Tau netzt sie, Wolken geben ihr Schatten, der Wind weht darüber hin; im Meer zieht der Schwarm der Aale, in der Fahrinne des Eises singt der Schwan, im Tang des Strandes brütet die Möwe – die Heide bringt grüne Kräuter hervor und ernährt den Hasen, die Kreuzotter und den Fuchs im Geröll.

(...) Gott der Herr lebt: darum wächst auf dem Sumpfboden Segge und Wollgras, trägt er den Schrei der Zugvögel und das Quaken der Frösche, darum ziehen die Wolken regenschwer darüber hin.) (S.16 f)

Die Autorin verfremdet den Schöpfungsbericht. Die Natur und die sie bewohnende Kreatur entsprechen den örtlichen Gegebenheiten des Schauplatzes der Handlung des Romans. Die Natur ist von einer göttlichen Harmonie durchdrungen und steht dem Menschen und der Zivilisation in einer Antithese gegenüber:

Ur jorden och djuren föds människan, en mask bland stjärnornas kroppar, och hennes lemmar är sköra av blod och förväntansfulla; så står hon där, ett barn ur den födande natten, den dyrbaraste, den skönaste, den ömtåligaste.

Och alla djurvarelser på jorden är till bara för att hon skulle födas ur dem.

Och hon är till bara för honom: för hans glädje.

Och hon andas och frukter livnär henne, och han kallar henne vid namn.

Och hon vänder bort sitt ansikte.

Därför är världen henne ond: hennes natt slocknar och falnar och vitnar och hennes dag är kvävd av brännande oren aska – som fågelträck är hon, ormspillning, sand ur ugnen och död pina i öron, näsa, mun: fruktan hetsar henne, törnen piskar henne, ormen väser vid hennes fot, gnagare blottar sina tänder, vargen vakar att se hennes strupe naken. (S. 17)

(Aus Erde und Tieren wird der Mensch gezeugt, ein Wurm nur zwischen den Sternen, und seine Glieder sind spröde von Blut und erwar-

tungsvoll; so steht er da, ein Kind der schöpferischen Nacht, das kostbarste, schönste, zerbrechlichste.

Und alle Tiere der Erde sind nur dazu da, um ihn zu ernähren.

Und der Mensch ist nur für IHN da: zu seiner Freude.

Und er atmet und nährt sich von Früchten, und der Herr ruft ihn beim Namen.

Und der Mensch wendet sein Antlitz ab.

Darum zürnt die Welt dem Menschen: seine Nacht erlischt und verglimmt und erbleicht, und sein Tag ist erstickt von brennender, schmutziger Asche – er ist wie ein Vogeldreck, Schlangenmist, Sand aus dem Ofen und Todespein in Ohren, Nase und Mund: die Furcht jagt ihn, Dornen zerkratzen ihn, die Schlange zischt zu seinen Füßen, Nagetiere zeigen ihre Zähne, der Wolf lauert, in der Hoffnung, seine Kehle ungeschützt zu sehen.) (S. 18)

Die zyklische Bewegung der Natur in Form der Jahreszeiten wird eng mit den Schicksalen der Menschen verknüpft und erhält einen stark symbolischen Charakter, indem sie an die narrative Struktur der Bibel im Sinne von Schöpfung, Fall und Auferstehung gebunden wird. Wie die Natur durchläuft auch der Mensch einen Zyklus von Frühling, Sommer, Herbst und Winter, der alles Leben in Erniedrigung und Entstehung, Leiderfahrung und Auferstehung vereint. Obgleich der Mensch zur Freude Gottes geschaffen wurde, wendet er sein Antlitz von Gott ab und stört die ursprüngliche Harmonie. In ihrem Essay „Dostojevskij. Ett idolporträtt“⁸¹ (Dostojewski. Ein Idolporträt) beschreibt Birgitta Trotzig das Weltbild, das Dostojewskis Roman *Die Dämonen* (1872) zugrundeliegt: „Ont och gott är på något sätt bundna till varandra, förutsätter varandra. Det är inte en dualistisk värld, ett schackspel mellan svart och vitt, ont och gott: det är en fallen värld, ett dunkelt och födande kaos“. (Gut und Böse sind irgendwie aneinander gebunden, setzen einander voraus. Es handelt sich nicht um eine dualistische Welt, ein Schachspiel zwischen Schwarz und Weiß, Böse und Gut: es ist eine

⁸¹ In: Trotzig, Birgitta: Porträtt. Ur tidshistorien (Aus der Zeitgeschichte), Albert Bonniers Verlag, Stockholm, 1993. (S. 130)

gefallene Welt, ein dunkles und gebärendes Chaos).⁸² Diese Verwobenheit von Gut und Böse und die Vorstellung einer gefallenen Welt vermittelt die Autorin auch in diesem Roman. Die Schöpfung des Herrn befindet sich in einem kontinuierlichen Zustand des Werdens und Vergehens, alles ist von Gott durchdrungen und hat in ihm seinen Ursprung und sein Ende. Gott selbst atmet und lebt, wohnt aber im Gegensatz zur Bibel nicht im Himmel,⁸³ sondern in der Tiefe und Finsternis und vereint in sich gegensätzliche Eigenschaften, den Zorn und die Gnade. Weil der Mensch sich von ihm abwendet, wirft sein Gesetz des Zorns einen schweren Schatten über den Menschen, der sein Leben verdunkelt:

Och över henne är hans vredens lag: till döds.

Och lagen är hans skuggas djup som faller över människorna: till döds.

Och människan träder in under lagen för att dö: hon går i hans skuggas mörker för att söka honom som faller skuggan som förlängs, hans som har gått förbi – ty hennes liv ropar efter sitt upphov; det ropar efter återkomst. (S. 18)

(Und über dem Menschen ist das Gesetz SEINES Zornes: bis zum Tode.

Und das Gesetz ist die Tiefe seines Schattens, der über die Menschen fällt: bis zum Tode.

Und der Mensch fällt unter sein Gesetz, um zu sterben: er lebt im Dunkel SEINES Schattens und sucht IHN, der den wachsenden Schatten wirft, IHN, der vorüberging – denn des Menschen Leben sucht seinen Ursprung; es verlangt nach Auferstehung.) (18 f)

Isak Graa tritt in den Schatten Gottes, nachdem sein Glaube an seine Berufung als Verkündiger des Wort Gottes ins Wanken gekommen ist. Auch über der Provinz Schonen liegt dieser Schatten, eine Stimmung der Knechtschaft und des Ausgeliefertseins deutet das kommende Unheil an:

Så var det i provinsen Skåne, det var lagens tid: Himlen var tung.
Gisslet gick, det var ofärd: eld med eld, ont med ont. Fäderna slog,
barnen kved. På dikesrenen gick de hungrande. Icke var Herren i stormen. Icke var han i elden. Icke var han på det tomma altaret. Men

⁸² Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

⁸³ Siehe z.B. Psalm 115, 3: „Unser Gott ist im Himmel.“

hans spår var överallt, i varje människovarelse satt det liksom spåret
av ett vilddjurs klo: oläkt. (S. 19)

(So war es in Schonen, die Hand Gottes lag schwer auf dem Land.⁸⁴
Der Himmel war bleiern. Die Geißel zischte, Unheil herrschte. Feuer
gebar Feuer, Böses gebar Böses. Väter schlugen, Kinder schrien. Die
Hungernden gingen am Straßenrand. Der Herr war nicht im Sturm.
ER war nicht im Feuer. ER war nicht auf dem leeren Altar. Aber seine
Zeichen waren überall, in jedem Menschen waren sie zu sehen, wie
die Wunden von den Klauen eines wilden Tieres: unverheilt. (S. 19 f.)

In allegorisierender Form und einer ausdrucksstarken Bildsprache wird der kulturelle, soziale und politische Hintergrund der Erzählung dargestellt: die patriarchalische Herrschaft der lutheranischen Kirche und die hungerleidende Bevölkerung. Birgitta Trotzig übernimmt aus dem Ersten Buch der Könige die beiden Sätze „Der Herr war nicht im Sturm. Er war nicht im Feuer“⁸⁵, die sich auf *Exodus* 19,16-19 zurückleiten, als Gott bei der Verkündigung der Gebote am Sinai mit Blitz, Donner, Erdbeben und Feuer erschien und sich als heiliger, Furcht erregender Gott offenbarte. In *1 Könige* bot er dem Propheten Elia am Horeb ebenfalls seine Kräfte auf, doch waren sie diesmal nur seine Vorboten. Im Kontext der Romanhandlung symbolisieren sie die sich ankündigende kriegerische Auseinandersetzung zwischen Dänemark und Schweden um die politische Vorherrschaft über die Provinz sowie die Auswirkungen auf die Bevölkerung in Schonen und insbesondere auf den Pfarrer.

Jakobine lebt nach ihrer Heirat mit ihrem Mann Söved Fischer in Christianstad, das vorwiegend von Soldaten und nur wenigen Bürgern bevölkert ist. Die Stadt und ihre Bewohner stehen in starkem Kontrast zu der die Stadt umgebende Naturlandschaft. Während das Maschland Raum für Freiheit und Stille und eine intakte Natur bietet, repräsentiert die Stadt mit ihren Befestigungen und den armen, aber nach Reichtum gierenden Bürgern ein Mahnmal der menschlichen Zivilisation. Söved Fischer, der es durch undurchsichtige Geschäfte zu Wohlstand gebracht hat, erscheint als Vorläufer des kapitalistischen Bürgertums. Jakobine, kaum zwanzigjährig, fühlt sich von ihm abgestoßen und missbraucht. Da sie keine Möglichkeit sieht, ihre Situation zu verändern, resigniert sie und versucht in den

⁸⁴ Solita Feltscher übersetzt an dieser Stelle sehr frei. Wörtlich steht hier im Originaltext: Es war die Zeit des Gesetzes.

⁸⁵ *1 Könige* 19,11-13

Vorteilen, die ihr der Wohlstand ihres Mannes bietet, eine Entschädigung zu finden, die schließlich ihre Enttäuschung und das Gefühl des Ausgeliefertseins überlagert:

I henne bodde hatet och var mättad och nöjt och förde inget väsen. Nu hade hon nycklar och pigor under sig och barn: skåp att låsa upp och stänga, silver och tenn, linne, kistor, äodelar. Och hon lärde sig att finna glädje i att äga och vända på: hon var inte gammal, men redan snål som en medfaren kopplerska. (S. 43)

(Der Hass lebte in ihr und war satt und zufrieden und hielt sich still. Sie hatte Schlüssel und Mägde und Kinder: Schränke zum Aufschließen und Zuschließen, Silber und Zinn, Leinen, Truhen, Besitztümer. Und sie lernte, Freude am Besitzen und Betrachten des Besitzes zu finden: sie war noch jung, aber schon geizig, wie eine übel zugerichtete Kupplerin.) (S. 46)

Die Figur der Jakobine ist repräsentativ für die Rolle, die Frauen in der patriarchalischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts auferlegt wurde. Ihre Ausbildung beschränkt sich auf „spinna, väva och sy“ (S. 25) (spinnen, weben und nähen) (S. 27), um sie auf ein Leben als Ehefrau, Hausfrau und Mutter vorzubereiten. Sie hat kein Recht auf Selbstbestimmung und muss den Mann heiraten, den der Vater für sie aussucht, während der Sohn selbstverständlich in die Fußstapfen seines Vaters treten soll.

1676 gelingt es den Dänen, die Stadt Christianstad zurückzuerobern und einen großen Teil der Provinz Schonen unter ihre Herrschaft zu bringen. Die Schweden belagern die Stadt weiterhin. In einem blutigen Krieg mit verheerenden Auswirkungen durch Brandschatzung, Plünderungen, Mord, Totschlag und Verwüstung, die die Autorin ausführlich beschreibt, gelingt es den Schweden, die Stadt im Jahr 1678 endgültig einzunehmen. Birgitta Trotzig schildert den Krieg mit all seinen Greueln aus der Perspektive der Stadtbewohner und als negative Auswirkung menschlicher Zivilisation. Söved Fischer als skrupelloser Geschäftsmann hat rechtzeitig die Seiten gewechselt. Er ist zu den Schweden übergelaufen und macht mit ihnen Geschäfte, um seinen Reichtum zu vermehren. Isak Graa, der im Gegensatz zu seinen Kindern und seinem Schwager nur Dänisch spricht, setzt sich für seine Landsleute ein, indem er dänische Kundschafter und Flüchtlinge

beherbergt und die Bauern um Unterstützung in Form von Verpflegung und Unterkunft bittet.

Um sein Prestige zu vermehren, setzt sich Söved Fischer beim schwedischen Kommandanten für die Vergabe des vakanten Amtes als Probst an seinen Schwager ein. Obwohl es Cornelius widerstrebt, vom Mann seiner Schwester abhängig zu sein, kann er der Verlockung dieser ehrenvollen Position nicht widerstehen: „(...) han teg, för nu stod pipkrage och kaftan på spel.“ (S. 75) (... er schwieg, denn es standen Mühlsteinkragen und Mantel auf dem Spiel.) (S. 80) Cornelius ist ein opportunistischer Mensch, der seine Interessen zu wahren versteht. Verheiratet mit der Tochter eines ranghohen schwedischen Offiziers steht er politisch auf der „richtigen“ Seite und fühlt sich außerstande, seinem Vater Beistand zu leisten, als dieser wegen seiner Unterstützung der Dänen während der Kriegswirrnisse bei den neuen schwedischen Machthabern in Ungnade fällt. Die Autorin kontrastiert die Charaktere und die soziale Stellung der beiden Geschwister Cornelius und Jakobine. Die Empathie liegt zwar auf der Seite von Jakobine, dennoch wird eine Kategorisierung in Gut und Böse vermieden durch eine introspektive Beleuchtung der Handlungsmotive der Romanfiguren. Cornelius leidet selbst unter seiner charakterlichen Schwäche und auch Söved Fischer erweist sich letztlich als liebender Ehemann und besorgter Vater, der über den Tod seines jüngsten Sohnes tief erschüttert ist. In einem Essay „Till det levandes lov“⁸⁶ (Zum Lob des Lebendigen) über den schwedischen Schriftsteller Lars Ahlin, in dem sie dessen starken Einfluss auf ihre ästhetische Einstellung betont, schreibt Birgitta Trotzig: „Jag upplever tillvaron och människorna som komplexa, mångbottnade, inkonsekventa och till sist fullständigt outgrundliga; människan är för mig ett mysterium som bara kan formuleras – och det ytterligt ofullständigt – i analogier.“⁸⁷ (Ich erlebe das Dasein und die Menschen als komplex, vieldeutig, inkonsequent und letztlich unergründlich; der Mensch ist für mich ein Mysterium, das nur formuliert werden kann – und auch nur unvollständig – in Analogien)⁸⁸

⁸⁶ Trotzig, Birgitta: Porträtt. Ur tidshistorien, Albert Bonniers Verlag, Stockholm, 1993.

⁸⁷ Ebda: (S. 29 f)

⁸⁸ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

Da auch Söved Fischer keine Anstalten zeigt, sich für seinen Schwiegervater einzusetzen, unternimmt Jakobine auf eigene Faust einen Versuch, ihren Vater vor dem sich über ihm zusammenbrauenden Unheil zu warnen. Mit ihrem neugeborenen, kränklichen Sohn reist sie zu ihm und muss feststellen, dass keine Verständigung möglich ist. Durch seine Geringschätzung, Gefühllosigkeit und Kälte ihr und dem Kind gegenüber zurückgestoßen und verletzt, reist sie enttäuscht wieder ab. Eine Annäherung scheint nicht möglich zu sein.

Jakobine zeigt als einzige der Protagonisten des Romans Sorge und Verantwortungsbewusstsein für das Leben ihres Vaters, steht jedoch in der männerdominierten Welt auf verlorenem Posten. Sie fungiert als Chiffre, um den Antagonismus zwischen Stadt und Land, Natur und Zivilisation auszudrücken: „Som en grav, trång och djup, låg staden bakom henne. Sandmarkerna lyste ännu gröna. Det var sol och blåst. Som en fågel kände hon sig, fri och jublande som en ung fågel.” (S. 88) (Eng und tief wie ein Grab lag die Stadt jetzt hinter ihr. Das Sumpfland leuchtete noch grün. Es war sonnig und windig. Sie fühlte sich wie ein Vogel, frei und jubelnd wie ein junger Vogel.) (S. 93) Kraniche⁸⁹ fungieren im Roman als Metapher für die Sehnsüchte der jungen, noch unverheirateten Jakobine:

Tranorna, Jakobine! Tranorna, de stora underliga sköra fåglarna fyller de sankt höstfälten med sina röster; så lyfter de, de stiger mot vinden, högtidliga, och sorlet av deras röster stiger också mot molnen, och försvinner. Men hon är prästens dotter: för henne är de ödmjuka tingen (...) (S. 26)

(Die Kraniche, Jakobine! Die Kraniche, diese großen, eigenartigen, zerbrechlich wirkenden Vögel, erfüllen die sumpfigen Herbstfelder mit ihren Stimmen; dann erheben sie sich, steigen gegen den Wind auf, feierlich, und ihre Rufe verhallen in den Wolken und sie verschwinden. Sie aber ist die Tochter des Pfarrers: ihr sind die demütigen Dinge bestimmt, (...)) (S. 27)

Nach dem vergeblichen Versuch, ihren Vater zu warnen, kehrt Jakobine entmutigt wieder in ihr freudloses Leben in der Stadt zurück, wo bald danach ihr Kind stirbt.

⁸⁹ Der Kranich galt in der ägyptischen Mythologie als Sonnenvogel und wurde den Göttern zum Opfer gebracht; in der griechischen Mythologie wurde er sowohl Apollon, dem Sonnengott, Demeter, der Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin, aber auch Hermes, dem Boten des Frühlings und des Lichts zugeordnet.

In einer lyrischen, suggestiven Sprache beschreibt Birgitta Trotzig den Seelenzustand ihrer Protagonistin, in der die Kraniche eine neue Funktion erfüllen. Sie symbolisieren nun Jakobines Schicksal als Opfer einer gefühlskalten Umwelt und frauenfeindlichen Gesellschaft und sind in weite Ferne gerückt:

Sedan blev tystnaden tryckande den långa vägen på flaket i solen. Mjölken som sipprade ur de onda spända bröstet vätte Jakobines dräkt: solen brände på hjässan men hon huttrade i blåsten. Vagnen skakade och skramlade. I rymden ropade tranorna. Men fälten låg tomma och tysta: mitt i solen var det en orörlig väntande tystnad över dem. Så böjde hon ansiktet mot knäna och dölde sitt ansikte och började sakta jämra sig, det lät som jammern från ett svårt skadat djur; (S. 88)

(Das Schweigen auf dem Wagen wurde drückend auf diesem langen Weg in der Sonne. Die Milch, die aus den schmerzenden, gespannten Brüsten sickerte, nässte Jakobines Kleidung: die Sonne brannte ihnen auf die Köpfe, aber sie fröstelte im Wind. Der Wagen schüttelte und ratterte. In der Luft⁹⁰ riefen die Kraniche. Die Felder waren verlassen und still: bei strahlender Sonne lastete eine unbewegliche, lauernde Stille auf ihnen. Da neigte sie ihr Antlitz auf die Knie, verbarg es und begann leise zu wimmern, es klang wie das Wimmern eines schwer verletzten Tieres;) (S. 94)

Kurz danach wird Isak Graa wegen landesverräterischer Handlungen seines Amtes enthoben. Sein Besitz wird konfisziert und er selbst wird ins Armenhaus des Dorfes gebracht. Dort wird ihm seine Priesterkleidung weggenommen, er muss sich in Lumpen kleiden und barfuß durch die kalte Winterlandschaft irren:

Han var värdelös och förkastad. När kaftanen slets av, slets värdigheten av; det som var innanför hade ingen värdighet, det var ömkligt och skrikande och kvidande och famlande som en nyfödd. (S. 117)

(Er war wertlos und verdorben.⁹¹ Mit dem Mantel war auch die Würde von ihm abgefallen; das, was darunter war, besaß keine Würde, das war jämmerlich und schrie und wimmerte und tastete hilflos wie ein Neugeborenes.) (S. 125)

⁹⁰ Die Übersetzerin verwendet das Wort „Luft“ für „rymd“, das eigentlich „Weltraum“ oder „Luftraum“ bedeutet.

⁹¹ Solita Feltscher übersetzt hier mit „verdorben“, passender wäre „verworfen“.

Der äußerlichen Attribute beraubt, die einerseits das Prestige und den Stellenwert in der menschlichen Gemeinschaft, andererseits wie im Fall von Isak Graa nur mehr eine Maske für die Außenwelt symbolisieren, bleibt er als Mensch nackt und auf sich selbst zurückgeworfen zurück. Das Ablegen der Priesterkleidung erfüllt gleichzeitig auf einer tieferen Ebene einen Akt der Befreiung aus einer Scheinexistenz.

In schonungsloser Weise schildert die Autorin die Erniedrigung des ehemaligen Pfarrers, der sich seinen Lebensunterhalt erbetteln muss und den letzten Rang in einer Reihe von anderen Bettlern vor der Kirche, in der er selbst einst gepredigt hat, einnimmt. Seinem tiefen Fall wird noch Nachdruck verliehen, indem er „den utsatte“ (der Ausgesetzte) genannt wird. In seiner Not wendet er sich an Gott: „Herre, var är du?“ (S. 113) (Herr, wo bist du?) (S. 121) und erkennt: „Den frånvarandes ansikte var en frånvarandes. I mörkret stod han.“ (S. 113) (Das Antlitz des Abwesenden war das eines Abwesenden. Und er stand im Dunkeln.) (S. 121) Da er sein „Antlitz von Gott abgewendet“ hat, kann er seine Anwesenheit nicht mehr spüren und fühlt sich von ihm verlassen. Der Pfarrer erleidet ein Schicksal wie Hiob im Alten Testament: „Er lässt Priester barfuß gehen, alte Geschlechter bringt er zu Fall. Das Wort entzieht er den Bewährten, den Ältesten nimmt er die Urteilskraft. Verachtung gießt er auf die Edlen, den Starken lockert er den Gurt. Verborgenes enthüllt er aus dem Dunkel, Finsternis führt er ans Licht.“ (Hiob 12,19-22) Die Freunde Hiobs erweisen sich in der Not als falsche Freunde, und so ergeht es auch Isak Graa, der keine Hilfe von seinem Sohn und Schwiegersohn erhält und schließlich auch von den Schafen seiner Gemeinde verlassen wird. Wie Hiob hadert er mit seinem Gott: „Är han förjagad av den han har tjänat med sitt liv? (...) Herrens ord är prövade i eld. Kan han också förråda?“ (S. 115) (Ist er von dem verstoßen, dem er mit seinem Leben gedient hat? (...)) Das Wort des Herrn ist im Feuer erprobt. Kann er auch verraten?) (S. 123) Da ihm im Armenhaus der Einlass verwehrt wird, muss er wie ein Landstreicher bettelnd und frierend in der kalten Winterlandschaft herumziehen und seine ehemalige Pfarrgemeinde straft ihn mit Verachtung oder Gleichgültigkeit. Unter der Herrschaft der neuen Machthaber wagt es keiner, sich auf seine Seite zu

stellen. Isak Graa wird zum Ausgestoßenen und wie ein Aussätziger behandelt, wie es der Prophet Jeremia beschreibt:

Niemand verschafft dir Recht. Für das Geschwür gibt es keine Heilung, keine Genesung gibt es für dich. Alle deine Freunde haben dich vergessen, sie kümmern sich nicht mehr um dich. (Jer 30,13-14)

Auf seinen einsamen Wanderungen durch die kalte Winterlandschaft stößt Isak Graa auf ein hungerndes Kind, das von Wölfen bedroht wird. Mit dem Kind am Arm erklettert er einen Baum, um sich und das Kind vor den Wölfen zu retten. Doch das Kind entgleitet ihm und wie im Schöpfungsbericht bereits angedeutet: „vargen vakar att se hennes strupe naken.“ (S. 17) (der Wolf lauert, in der Hoffnung, seine Kehle ungeschützt zu sehen.) (S. 18) muss er hilflos zusehen, wie es von dem Wolfsrudel zerrissen wird. In Anlehnung zu Hiob 12,7-9⁹², der seine Freunde aufruft, die Tiere über das Walten Gottes zu befragen, fungieren die Tiere als Zeugen für Isak Graas Verlassenheit, aber auch für die Allmacht Gottes:

Men till vem kan han vända sig, om hans herre har övergivit honom?

Vem kan han då anropa? Ingen mera finns.

Fråga räven och vargen och korpen, markens kringströvande djur: ingen mera finns. (S. 116)

(Wohin soll er sich wenden, wenn ihn sein Herr verlassen hat? Wen soll er anrufen? Es gibt keinen anderen.

Frage den Fuchs und den Wolf und den Raben, frage die wildlebenden Tiere der Erde: es gibt keinen anderen.) (S. 123)

Als positives Gegenbild und Sieg des Lebens über den Tod wird den gestorbenen Kindern das Mysterium der Entstehung neuen Lebens im Mutterleib der Frau seines Sohnes Cornelius als Symbiose höchster Harmonie zwischen Mutter und Kind gegenübergestellt:

En levande har tagit sin boning i hennes kropps mörker. (...) Ännu är hans mun fylld av vatten, hans ögonspringor murade igen med blod

⁹² Doch frag nur die Tiere, sie lehren es dich, die Vögel des Himmels, sie künden es dir. Rede zur Erde, sie wird dich lehren, die Fische des Meeres erzähles es dir. Wer wüsste nicht bei alledem, dass die Hand des Herrn dies gemacht hat? In seiner Hand ruht die Seele allen Lebens und jeden Menschenleibes Geist.

som är hennes blod i honom. (...) Han lever i hennes kött, och hennes blod binder honom i blindhet och stumhet, den ofullgångne. (...) Hans liv är hennes kropps liv, och ur hennes kropp ska han födas till dagen. (S. 153)

Ein Lebewesen hat im Dunkel ihres Körpers Wohnung genommen. (...) Noch ist sein Mund mit Wasser gefüllt, und seine Augenhöhlen sind vom Blut vermauert, das ihr Blut in ihm ist; (...) Es lebt in ihrem Fleisch, und ihr Blut bindet es in Blindheit und Stummheit, das noch nicht Ausgetragene. (...) Sein Leben ist das Leben ihres Körpers, und aus ihrem Körper wird es zum Lichte geboren werden. (S. 164)

In Form einer Allusion an das Hohelied wird die Erwartungshaltung und Neugierde der Mutter auf das entstehende neue Lebewesen überhöht: „Säg mig, vem är den som ska födas?“ „I Jerusalems döttrar, jag bönfäller er, säg mig vem är min älskade?“ (S. 153) (Sag mir, wer ist er, der geboren werden soll?“ „Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems⁹³, sagt mir, wer ist mein Geliebter?“) (S. 164 f.)

Am tiefsten trifft den Pfarrer der Verrat seines Sohnes. Er zitiert er aus Psalm 2,7: „Du är min Son, idag har jag fött dig.“ (Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.) Alle Erinnerungen an die Fürsorge, die er ihm als kleinen Jungen angedeihen ließ, ändern nichts an der Tatsache: „Det var hans son som sålde honom.“ (S. 184) (Es war sein Sohn, der ihn verkauft hatte.) (S. 191)

Als Isak Graa, von all seinem Leid zerrüttet und zermürbt, Anzeichen einer Nervenkrise zeigt, lässt Söved Fischer ihn ins Irrenhaus einweisen, wo er mit einer Kette um den Hals an die Wand geschmiedet wird. Das Irrenhaus, „likt en kista av sten“ (S. 176) (gleich einem Sarg von Stein), (S. 182), und die Zustände, die dort herrschen, symbolisieren die Qualen der Unterwelt. Isak Graa ist am tiefsten Punkt seiner Erniedrigung angelangt. Die Insassen sitzen auf Stroh, das nur einmal im Jahr gewechselt wird und von Ratten bewohnt wird. Darauf spielt die Autorin in ihrer Version des Schöpfungsberichts an, wenn sie von „gnagare (som) blottar sina tänder“ (S. 17) (Nagetieren, die ihre Zähne zeigen) (S. 18) erzählt. Hier verbringt Isak Graa den Rest seines langen Lebens und findet schließlich seinen Glauben an Gott wieder:

⁹³ Hohelied 2,7 und 3,5: „Bei den Gazellen und Hirschen auf der Flur beschwöre ich euch, Jerusalems Töchter: Stört die Liebe nicht auf, weckt sie nicht, bis es ihr selbst gefällt.

”På min bädd av hunger söker jag dig. Nalkas du? Genom min ängslan nalkas du mig. Genom de onda gnagarnas bitt. (...) Och du är den obekante; och jag igenkänner dig och du visar mig ditt hjärta. Och jag är ett rö inför dig, skälver av din tyngd. Och du bär mig. Genom mitt mörkers botten bär du mig; som havet bär vågorna bär du mig.” (S. 202)

(„Auf meinem Bett von Hunger suche ich dich. Nahst du? Durch meine Angst kommst du zu mir. Durch den Biss der bösen Nagetiere. (...) Und du bist der Unbekannte; und ich erkenne dich, und du zeigst mir dein Herz. Und ich bin ein Rohr vor dir, ich zittere vor deiner Größe. Und du trägst mich. Durch die Tiefe deines Dunkels trägst du mich; wie das Meer die Wogen, so trägst du mich.“ (S. 208 f.)

Wenn Birgitta Trotzig Gott in der Tiefe und Finsternis verortet, ist dieses Bild vielschichtig zu verstehen. Es bezeichnet allgemein Gottes Abwesenheit, aber auch die Dunkelheit und Finsternis, die sich über die Menschen in Schonen durch Unterdrückung und Knechtschaft und einen grausamen Krieg gelegt hat. In der Figur des Pfarrers Isak Graa symbolisiert es einerseits den Zweifel an seinem Glauben, andererseits seine durch politische Ereignisse ausgelöste Erniedrigung, an der er beinahe zugrunde geht. Auf einer tieferen, religiösen Ebene vermittelt es – ausgedrückt mit den Worten des Schöpfungsberichts der Erzählerin – die verborgene Allgegenwart Gottes, der den Menschen in seiner tiefsten Not auffängt und ihm seine Gnade gewährt:

Men under vredens dagar är det hans hand som välver mörkret som är omkring henne och hans andedräkt skuggar hennes panna: skyddad i mörker vandrar hon – på alla sidor är detta mörker havande med hans närvaro: ur mörkret som är hennes död, ska han födas till närvaro. (S. 18)

Aber es ist SEINE Hand, die in den Tagen des Zornes die Finsternis hebt, die den Menschen einhüllt, und SEIN Odem gibt der Stirne Kühlung; in der Finsternis geschützt, wandert der Mensch – die Finsternis ist überall erfüllt mit Gottes Nähe: aus dem todbringenden Dunkel wird ER gezeugt werden. Und der Mensch wartet auf seinen Erlöser.) (S. 16)

Die Gnade, in der christlichen Theologie als freier, unverdienter Huldereis Gottes verstanden, wird als Ausdruck der Liebe Gottes dargestellt und der Gerechtigkeit als oberstem Prinzip einer Gesetzesreligion gegenübergestellt. Wie

Hiob erfährt der Pfarrer Isak Graa nach einem Weg durch das Leid eine innere Wandlung, er überwindet sein Scheindasein und seine Selbstgerechtigkeit und kommt in den Besitz des wahren Glaubens, in dem sich ihm die Immanenz Gottes offenbart:

(– men vad kan de seende veta om vad som händer i mörkret, om oljan som stiger ner från höjden och dryps på de blindas ögonen, så att mörkret blir som seende till sist?) (S. 166)

(– aber was wissen schon die Sehenden von dem, das im Dunkeln geschieht, von dem Balsam, der aus der Höhe kommt und auf die Augen des Blinden tropft, so dass sie in ihrer Blindheit gleichsam sehend werden?) (S. 177)

Die in der biblischen Tradition vielfach bezeugte Erfahrung, dass Gott den Menschen durch Leid prüft, letztlich aber auf eine Rettung durch Gott vertrauen kann, wird an der Figur des Pfarrers gezeigt. In Hiob 36, 15 heißt es: „Den Geplagten rettet Gott durch seine Plage und öffnet durch Bedrängnis sein Ohr.“ Das Warten von Isak Graa stellt sich als ein Warten auf den Erlöser heraus und erhält eine eschatologische Dimension.

Als Jakobine ihren Vater mit dem kleinen Sohn der Schwägerin im Irrenhaus besucht, nimmt er sie zum ersten Mal als Mensch wahr:

Ett tempel var hon, ett altare och en lovsång: den fula. Och han kände hennes lemmars doft och hennes blods slag och den sköra smärtan i hennes hud; och han kände hennes ansikte och hennes kropp och hennes ängslan.

„Mitt barn, mitt barn. Nu återvänder jag. Nu hukar jag mig ner und din ögonbåges låga valv av ben, nu inträder jag i ditt blods trånga krets; nu är din smärta min att krossa mig, nu är din ängslan min att upplösa mig. (...) I dig är jag uppstånden.“ (S. 209)

(Ein Tempel war sie, ein Altar und ein Lobgesang: die Hässliche. Und er spürte den Duft ihrer Glieder und den feinen Schmerz ihrer Haut; und er spürte ihr Antlitz und ihren Körper und ihre Angst.

„Mein Kind, mein Kind. Jetzt kehre ich zurück. Jetzt kauere ich mich unter die niedrigen Knochengewölbe deiner Jochbogen, jetzt trete ich ein in den engen Kreis deines Blutes; jetzt ist dein Schmerz mein, um mich zu zerschlagen, jetzt ist deine Furcht mein, um mich aufzulösen. (...) In dir bin ich auferstanden.“) (S. 216)

Seine Wandlung von einem „Gerechten“ zu einem Menschen, der sich der allumfassenden Liebe Gottes bewusst wird, lässt Isak Graa seine Tochter als „varelse av kött som hade levat: ärrad, tålmodig, sorgsen, ful“ (S. 208) (Wesen aus Fleisch, das gelebt hatte: narbig, geduldig, traurig, häßlich) (S. 215) erkennen und durch sie das Wunder der Liebe erfahren. Jakobine und das Kind stellvertretend für Maria mit dem Jesuskind werden zu einem Sinnbild der Erlösung. Isak Graa verbringt den Rest seines Lebens im Irrenhaus. Obwohl sich an den äußeren Bedingungen seines Daseins bis zu seinem Tod nichts ändert, hat Isak Graa durch die Erfahrung der Gnade Gottes und der Liebe einen Seelenzustand erreicht, der ihn befähigt, sein Schicksal anzunehmen.

Der Roman *De utsatta* vermittelt ein christlich geprägtes Weltbild, das eine gefallene Welt zeigt, in der der Mensch geknechtet ist und leidet. Eine Stimmung des Ausgeliefertseins liegt über den Menschen, ausgelöst durch gesellschaftliche und politische Zwänge. Die Religiosität des Menschen stellt dazu ein Gegengewicht dar und ist Ausdruck der persönlichen Freiheit des Menschen, eine geistige Gegenwelt auf einer tieferen Ebene, in der sich die Existenz Gottes offenbart und dem Menschen eine Möglichkeit eröffnet, den äußeren Zwängen und seiner Gebundenheit an diese Welt zu entkommen. Der Weg durch das Leid enthält die Möglichkeit einer Begegnung mit Gott, die den Menschen zur Erkenntnis der Gnade Gottes führen und ihm eine neue Dimension des menschlichen Daseins eröffnen kann. Birgitta Trotzig gibt in ihrem Roman ihrer Überzeugung Ausdruck: „Nåden, eller de mystiska tillstånden är något av en osynlig verklighet som vår natur är nedsänkt i.“⁹⁴ (Die Gnade oder die mystischen Zustände sind Teil einer unsichtbaren Wirklichkeit, in der unsere Natur verankert ist.)

Das Göttliche präsentiert sich auch im Menschen selbst, in Gestalt der missachteten Tochter. Der Weg des Pfarrers durch die tiefsten Niederungen des Leids führt ihn nicht nur zu Gott, sondern auch zum Erkennen der Größe anderer und eröffnet ihm eine neue Dimension seiner Existenz, die ihn von seinen Qualen erlöst. Birgitta Trotzigs Roman zeigt auf, dass eine Versöhnung mit Gott oft erst nach unendlichem Schmerz und Überwindung des Subjektiven erreicht werden kann.

⁹⁴ Pleijel, Agneta: Människan, skapelsen, skapandet. Ett samtal med Birgitta Trotzig. In: Ord&bild, Nr. 1, Stockholm, 1982. (S. 18)

3.4.2 *Evas bok* von Marianne Fredriksson

Marianne Fredriksson (1927-2007), die früher als Journalistin und Herausgeberin von schwedischen Zeitschriften gearbeitet hatte, begann ihre schriftstellerische Karriere im Jahr 1980 mit dem Roman *Evas bok*, der in der deutschen Übersetzung von 2001 den Titel *Eva* trägt. Dieser Roman ist der erste Teil der Trilogie *Paradisets barn* (Kinder des Paradieses), gefolgt von *Kains bok* (Abels Bruder) und *Norea* (Noreas Geschichte). Während die beiden ersten Teile vornehmlich die Figuren der biblischen Schöpfungsgeschichte, insbesondere Eva und Kain in den Mittelpunkt des Handlungsgeschehens rücken, handelt der dritte Teil von Adam und Evas Tochter Norea, die in der Genesis nicht erwähnt wird, jedoch in der gnostischen Schrift *Die Hypostase der Archonten*,⁹⁵ die 1945 bei dem Fund von Nag Hammadi auftauchte, als Tochter des ersten Menschenpaares genannt wird. Fredriksson gehörte in den 1980er- und 90er-Jahren zu den populärsten schwedischen Schriftstellern und schrieb bis 2006 vierzehn Romane, die in 47 Sprachen übersetzt wurden und sich nicht nur in Schweden großer Beliebtheit erfreuten.

”Journalisten Marianne Fredriksson (f 1927) har nått en väldig publik med breda mytologiska romaner, som, ofta i bibelmiljö, gestaltar populärpsykologiska samlivsrecept och lätt ockulta föreställningar av så kallad ”New-Age”-karaktär.”⁹⁶

(Die Journalistin Marianne Fredriksson (geb. 1927) erreichte ein riesiges Publikum mit breit angelegten mythologischen Romanen, die oft im Bibelmilieu spielen. Sie gestaltet Vorstellungen von sogenanntem New Age-Charakter.). Es handelt sich bei ihrer Trilogie um eine Transposition der biblischen Paradieserzählung, die, beeinflusst vom Gedankengut der New Age-Bewegung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ein mystisch-pantheistisches Weltbild voraussetzt. Mariannne Fredrikssons literarischer Ansatz der Bearbeitung des biblischen Stoffes ist geprägt durch die Einbringung von remythisierenden und psychologisierenden Elementen, die stark durch jungianische Ideen geprägt sind. Darüberhi-

⁹⁵ http://de.wikipedia.org/wiki/Hypostase_der_Archonten

⁹⁶ Hägg, Göran: Den svenska litteraturhistorien. Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1996. (S. 650)

naus nimmt die Autorin Bezug auf gnostische Lehren und bewusstseinsgeschichtliche Theorien und vertritt eine feministische Perspektive. Ihre Trilogie kann daher als Konglomerat unterschiedlicher Welterklärungsmodelle und im Zeichen einer fantasieanregenden Geschichtsperspektive verstanden werden.

Im Vorwort der deutschen Übersetzung des Romans *Eva* findet sich ein Kommentar der Autorin, in dem sie vorwegnimmt, in welchem Interpretationsrahmen sie die biblische Schöpfungsgeschichte gesehen haben will:

Meine Romantrilogie über Eva, Kain und Norea spielt in einer Welt, wo sich das Archaische mit dem Magischen verbindet, das Mythische mit dem Logischen, wo die unterschiedlichen Weltanschauungen und Entwicklungsstadien Seite an Seite leben dürfen. Edens archaische Menschen jenseits von Gut und Böse, ohne einschränkendes Ich und ohne Zeitgefühl, werden Objekte für die Mission von Magiern und Schamanen aus dem mythischen Königreich Nod. Eva selbst bewegt sich zwischen den unterschiedlichen Welten wie eine Repräsentantin der modernen, logischen, vernünftigen und nach Erkenntnissen suchenden Menschheit.⁹⁷

Obwohl Fredriksson im Vorwort ferner unterstreicht, dass sie die Theorien des Philosophen und Schriftstellers Jean Gebser (1905-1973) über die Einteilung der geschichtlichen Epochen auf Grundlage der Entwicklung der menschlichen Psyche noch nicht kannte, ist die Mutation des menschlichen Bewusstseins, wie sie Gebser in seinem kulturphilosophischen Werk *Ursprung und Gegenwart* beschreibt, ein zentrales Thema der Romantrilogie. Gebser unterteilt die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins in vier Stadien: die archaische, magische, mythische und mentale Epoche.⁹⁸ In der archaischen Phase, die er dem paradiesischen Urzustand als am nächsten bezeichnet, äußerten sich die ersten Anzeichen des menschlichen Bewusstseins durch die Instinkt- und Triebentwicklung. Der Mensch war ein Teil der Natur und seine Seele war noch nicht erwacht. Danach erfolgte ein entscheidender Schritt zu einer Art von "Dämmerbewusstsein" (S. 17), das die magische Phase einleitete. Der Mensch empfand sich nicht mehr als

⁹⁷ Fredriksson, Marianne: *Eva*. Aus dem Schwedischen von Walburg Wohlleben, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2001. (S. 7 f)

⁹⁸ Gebser, Jean: Gesamtausgabe Band V/1, Vorlesungen und Reden zu „Ursprung und Gegenwart“, Novalis Verlag, Schaffhausen, 1976. (S. 16 ff)

Teil der Natur, sondern begann mit ihrer Entdeckung. Mithilfe magischer Elemente wie Totems und Tabus versuchte er die Natur zu beherrschen. In der folgenden mythischen Phase erschloss sich das Bewusstsein der Menschheit die Seele und den Kosmos. Erste Mythologeme entstanden und damit ging auch die Ich-Werdung des Menschen einher. Der Kampf zur Überwindung der Natur begann. Etwa um 500 v. Chr. entstanden gemäß Gebser durch die ionische Schule die ersten Ansätze zu „einer noch stärkeren Beherrschung der Natur und zu einer Beherrschung und Lenkung der Seele durch das Denken.“ (S. 23) Die Ratio des Menschen gewann maßgeblich an Bedeutung, wurde von der Geburt des logischen Denkens begleitet und leitete den Beginn der mentalen Epoche, in der sich die Menschheit bis heute befindet, ein.

Diese Thesen der menschlichen Bewusstseinsentwicklung bilden einen der Referenzrahmen für Marianne Fredrikssons Trilogie. Die biblischen Figuren treten bei ihr nicht als erste Familie auf, sondern als „Menschen im Grenzland zwischen unterschiedlichen Kulturen.“⁹⁹ Sie bedient sich der biblischen Schöpfungsmythe, die sie im Sinne C. G. Jungs als Symbolisierung der Erschaffung des Bewusstseins aus dem Unbewussten deutet, um die verschiedenen Entwicklungsstufen der Menschheitsgeschichte darzustellen und gestaltet eine Welt, in der Archaisches, Magisches, Mythisches und Logisches – repräsentiert durch unterschiedliche Völker – nebeneinander existiert und in der Gestalt von Eva eine bewusstseinserweiternde Verbindung eingeht. Durch die transformierende Behandlung der biblischen Figuren einerseits, aber auch durch Reduktion und Erweiterung des Hypotextes¹⁰⁰ entstand eine völlig neue Version der biblischen Paradieserzählung. Motive wie das Paradies, die Schlange, die verbotenen Früchte des Baumes der Erkenntnis, die Vertreibung aus dem Paradies, die Strafsprüche und der Brudermord werden beibehalten und erfahren durch die Autorin eine

⁹⁹ Fredriksson, Marianne: Eva. Fischer Taschenbuchverlag GmbH, Frankfurt am Main, 2001. (S. 6)

¹⁰⁰ Gérard Genette spricht von Hypertextualität und versteht darunter „jede Beziehung zwischen einem Text B (den ich als Hypertext bezeichne) und einem Text A (den ich, wie zu erwarten, als Hypotext bezeichne), wobei Text B Text A auf eine Art und Weise überlagert, die nicht die des Kommentars ist.“ Genette versteht darunter einen Text, der von einem anderen abgeleitet ist. In: Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf der zweiten Stufe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993. (S. 14 f.)

andere Auslegung. Genette spricht von einer pragmatischen oder semantischen Transformation, die „an der Bedeutung des Hypotextes rührt.“ Der Sündenfall und die Schöpfung der Welt werden ausgespart, während andererseits die Erzählung durch die Figur von Satan, einem Schamanen und dem Erzengel Gabriel erweitert wird. Es handelt sich um eine Art von Weiterführung der biblischen Erzählung, die als thematische Transposition über das Leben von Adam und Eva nach der Vertreibung aus dem Paradies berichtet, wobei die Figur der Eva in den Fokus des Geschehens rückt.

Die Handlung des Romans *Evas bok* spielt in prähistorischer Zeit nach der Vertreibung aus dem Paradies. Adam und Eva leben in mit ihren beiden Söhnen Kain und Abel in einer Höhlenbehausung. Nachdem der ältere Sohn seinen jüngeren Bruder getötet hat, macht sich Eva aus Verzweiflung über die Tat ihres Sohnes auf die Suche nach ihren Wurzeln zu dem Volk im Paradies – dem Land ihrer Kindheit –, um dort eine Antwort auf existenzielle Fragen wie nach ihrer Herkunft, nach dem Sinn des Lebens und den Ursprung von Gut und Böse zu finden und dadurch verstehen zu lernen, wie es zu dem schrecklichen Brudermord kommen konnte.

Die Autorin bedient sich einer festen, auktorialen Erzählweise, die sich auf zwei Zeitebenen bewegt: der gegenwärtigen Situation der Protagonisten und ihrer Vergangenheit, die sich miteinander abwechseln. Die traditionelle Erzählperspektive wird gelegentliche durch das moderne Strukturelement der erlebten Rede als Verlagerung der Erzählperspektive zwischen dem auktorialen Erzähler und der erzählten Figur erweitert.

Eva verbrachte ihre Kindheit gemeinsam mit ihrer Mutter beim Volk des Paradieses und seinem Anführer. Dieses archaische Volk, das auch als Kinder des Lichts bezeichnet wird, führt ein Leben ohne Sprache und Gesetze, ohne Hemmungen und Schuldgefühle, verfügt über keine Erinnerungen oder Zukunftsvorstellungen und ist sich daher auch seiner Sterblichkeit nicht bewusst. Eva, die erst nach der Flucht aus dem Paradies eine Sprache erlernte, hat keine konkreten Erinnerungen mehr an diese Zeit, sondern nur eine gefühlsmäßige, diffuse Vorstellung über die Grundbefindlichkeit ihres früheren Daseins:

Fanns inga minnen om ord inte fanns? Vad fanns då, utanför orden?

Något var det.

Inte utanför orden, bakom dem, bortom.¹⁰¹ (S. 9)

(Gab es keine Erinnerungen, wenn es keine Worte gab? Was sonst gab es dann, außerhalb der Worte?

Etwas war noch da.

Nicht außerhalb der Worte, hinter ihnen, jenseits davon.) (S.14)

Fredriksson verweist auf Vorstellungen über die grundlegende Bedeutung der Sprache in der Entwicklung der symbolischen Ordnung wie sie der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan vertrat. Seiner Meinung nach befinden sich das Imaginäre und das Symbolische in einem ständigen Kampf um die Vormachtsstellung bei der Darstellung der Realität. Fredriksson scheint dem Imaginären den Vorzug einzuräumen, wenn sie von einem Wissen jenseits der Worte spricht und orientiert sich an einer zweiten Naivität¹⁰², die der französische Philosoph Paul Ricoeur als einen authentischen Zustand jenseits des kritischen Denkens bezeichnete:

Das Zurücktauchen in unseren Archaismus ist sicherlich der Umweg, über den wir uns in den Archaismus der Menschheit versenken, und diese doppelte ‚Regression‘ ist ihrerseits der mögliche Weg einer Entdeckung, einer Bodenforschung, einer Prophetie unser selbst.¹⁰³

Die Figur der Eva des Romans fühlt sich als Teil eines beseelten Kosmos und ist insbesondere mit den Pflanzen vertraut, die ihr ihre Geheimnisse, Namen und Eigenschaften preisgeben. Diese Fähigkeit hat sie von ihrer Mutter übernommen, die ihr auch das grundlegende Wissen für eine Pflanzenheilerin vermittelte. Die Figur der Mutter fungiert als Symbol für die beseelte Natur und Gegenspielerin eines autoritativen Gottesglaubens.

¹⁰¹ Fredriksson, Marianne: Evas bok. Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1980. Die Seitenhinweise sind im Text angeführt.

¹⁰² Ricoeur stellt die zweite Naivität der ersten gegenüber, mit der er den unmittelbaren Glauben an die biblischen Berichte bezeichnet, der seiner Meinung nach durch die Entwicklung der modernen Wissenschaft verloren gegangen ist. Er verwehrt sich jedoch gegen eine rein historisch-kritische Auslegung der Bibeltexte, die einer Entmythologisierung entspräche. Die zweite Naivität stellt für ihn eine neue Art von Kritik dar, die eine neue Dimension des Glaubens begründen soll.

¹⁰³ Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1971. (S.20)

Auch Adam hat seine Kindheit beim Volk des Paradieses verbracht, wurde aber als junger Mann in die Lehre zu einem Schamanen geschickt, der ihn in seinen Glauben an Gott einweihte. Wie seine Frau hat er keine Erinnerungen mehr an diese Zeit. Während Adams Denken durch seinen Glauben an einen Gott geprägt ist, der für ihn den Urgrund alles Seins darstellt, bezweifelt Eva die Gottesvorstellung, die Adam vom Schamanen übermittelt bekam wie dies zum Ausdruck kommt, wenn Eva sich an Gott wendet, um eine Erklärung für ihre furchtbeladene Einstellung gegenüber ihrem erstgeborenen Sohn Kain zu erhalten:

Du gud om du finns, sade hon rätt upp mot skyn: Vill du ge mig besked om hur en mor kan föda en son, som hon är rädd för från allra första stund.

Hon fick inget svar och hon hade inte väntat sig något heller. (S. 18)

(„Du Gott, falls es dich gibt“, sagte sie zum Himmel gewandt, „willst du mir vielleicht sagen, wie eine Mutter einen Sohne gebären kann, vor dem sie sich von der ersten Stunde an fürchtet?“

Sie bekam keine Antwort, hatte auch keine erwartet.) (S. 21)

Die Begegnung mit einer Schlange, in der Bibel das Symbol der Verführung, lässt Eva grundlegende Aussagen des biblischen Textes hinterfragen:

Stackare där, sade tanken till ormen, vad har du egentligen gjort mig?
Det där att det var ditt fel är bara en skräna. Som mannen fann på.

Fel förresten, har det begåtts ett fel egentligen? (S. 7)

(Du Ärmste, sagten die Gedanken zur Schlange, was hast du mir damals eigentlich angetan? Dein Fehler soll es gewesen sein? Das ist doch nur ein Märchen, das der Mann erfunden hat.

Und was heißt schon Fehler, wurde überhaupt ein Fehler begangen?)
(S. 13)

Fredriksson rekurriert auf die Verführungsszene der biblischen Erzählung durch die Schlange, bezeichnet diese aber als eine Erfindung patriarchaler Machtphantasien und erklärt die überlieferte Bedeutung der Schlange, der Rolle Evas als Verführte und Verführerin Adams sowie des Sündenfalls als Märchen. Nach der Flucht aus dem Paradies hatten Adam und Eva Äpfel vom Baum der Erkenntnis zur Wegstärkung mitgenommen. Später hatten sie in ihrem Garten aus den Setzlingen Bäume gezogen. Unter dem stärksten Baum hat Adam einen Altar

errichtet, bei dem er täglich zu seinem Gott betet. An dieser Stelle geschah der Brudermord, als Adam seine beiden Söhne zum ersten Mal in ein Opferritual einweihen wollte. Der Baum der Erkenntnis erhält eine mehrdeutige Funktion. Er wird einerseits entmythologisiert und als Baum, der sich weiterzuchten lässt dargestellt, andererseits behalten seine Früchte die Fähigkeit, den Menschen durch ihren Verzehr in den Besitz von Wissen gelangen zu lassen. Dass der Brudermord ausgerechnet in direkter Nähe zum Baum erfolgte, gibt ihm eine rätselhafte Funktion.

Obwohl Adam im Gegensatz zur Erzählung der Genesis bei der Opferung anwesend war, konnte er den Brudermord nicht verhindern und sieht sich selbst als Schuldigen. Er ist überzeugt, „hans gud hade slagit honom som straff för någon oerhörd synd.“ (S. 32) (sein Gott hatte ihn für irgendeine ungeheuerliche Sünde mit Strafe geschlagen) (S. 33) Er glaubt an einen Tun-Ergehen-Zusammenhang, wie er im AT ausgedrückt wird. Zwischen Schuld und Strafe besteht ein untrennbarer Zusammenhang, aber es gilt auch der umgekehrte Schluss: wer Strafe in Form von Unglück oder Leid erfährt, ist ein Sünder.

Um ins Paradies im Osten zu gelangen, muss Eva einen Fluss überqueren, der als Symbol für die Grenze zwischen zwei Welten steht: auf der einen Seite die bewusste, rationale äußere Welt, auf der anderen die archaische Welt des Unbewussten, das gemäß C. G. Jung meistens erst in der zweiten Lebenshälfte des Menschen erschlossen werden kann und als Ergänzung zu den Erfahrungen der ersten Lebenshälfte, deren Ziel die Aneignung der äußeren Welt ist, eine Ausgewogenheit beider Bewusstseinsebenen anzielt.

Im Paradies herrscht ein weißes Licht, fließend und mit weniger Schatten, das Evas Gedanken einschläfert und die Konturen und Unterschiede in der Natur auslöscht. Das Licht bewirkt, dass Eva „nådde (...) sitt väsens källa och fick del av det tidlösa ljuset, som en gång varit hennes hem.“ (S. 37) (langte (...) am Ursprung ihres Wesens an, wurde Teil des zeitlosen Lichts, das einmal ihr Zuhause gewesen war.) (S. 37) Damit könnte einerseits die Lichtsymbolik der Gnosis gemeint sein, die das göttliche Urwesen als Licht gedacht hat, das nicht nur immateriell und unendlich, sondern auch unerkennbar und unerreichbar, also völlig transzendent ist. Der zentrale Mythos des Gnostizismus ist bestimmt durch

„die Vorstellung von der Gegenwart eines göttlichen ‚Funkens‘ im Menschen (...), welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen und in diese Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist und der durch das göttliche Gegenstück seiner selbst wiedererweckt werden muss, um endgültig wiederhergestellt zu sein.“¹⁰⁴ Andererseits auch das Licht der Natur, das seit dem Mittelalter als zweite Erkenntnisquelle neben der christlichen Offenbarung galt. Wilhelm von Conches (1080-1154), ein platonischer Scholastiker, entwickelte eine Lehre vom „sensus naturae“, ein unbewusstes, instinktives Wissen, das sowohl der Mensch als auch die Tiere besitzen.

Es folgt eine Beschreibung der Menschen im Paradies, einer nackten, johlenden Horde:

Hon vaknade av ett skratt, ett rullande, tjoande, klapprande skratt,
hejdlöst, grovt. Inte elakt, nej, fullt av skoj och glädje, ungt, mycket
ungt. (...)

Hon såg dem under träden, pojkar och flickor, yngre än hennes söner
därhemma. De är nakna, tänkte hon, så konstigt att de är nakna. De är
inte särskilt vackra, tänkte hon, kantigare än vi, magrare. Och
smutsiga. (S. 34)

(Sie wachte von einem Lachen auf, von kullerndem, johlendem, dröh-
nenden Gelächter, unbändig und grob. Nicht boshaft, nein, voller Spaß
und Freude klang es, jung, sehr jung.

Sie sah sie unter den Bäumen, die Jungen und Mädchen, jünger als ih-
re Söhne daheim. Sie sind nackt, dachte sie bei sich, seltsam, dass sie
nackt sind. Sie sind nicht besonders hübsch, überlegte sie weiter,
grobknochiger als wir, magerer. Und schmutziger.) (S. 34)

Der Anführer des Volkes im Paradies wird als lüsterner Mann mit schwarzen, listigen Augen, einer breiten Stirn und zotteligem grauen Haar beschrieben und entspricht in groben Zügen dem gängigen Bild, das man sich von Satan macht. Er hat das sexuelle Vorrecht auf alle Frauen der Horde und bedient sich ihrer nach Lust und Laune.

Nach und nach erinnert sich Eva an ihr Leben beim Volk im Paradies, vor allem an ihre Mutter, die in der Horde eine Sonderstellung innegehabt hatte, weil man

¹⁰⁴ Rudolph, Kurt: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. (S. 65 f.)

annahm, dass sie „i förbund med makterna“ (S. 48) (mit den Mächten im Bunde) (S. 46) war. Mutter und Tochter hatten eine innige Beziehung. Obwohl die Mutter im Besitz einer Sprache war, verbot sie Eva diese zu erlernen, um sie ihrer Lebenswelt nicht zu entfremden. Mit der Mutter besuchte sie einen befreundeten Schamanen, der im Roman die magische Phase der menschlichen Entwicklung repräsentiert. Dort lernte Eva Adam kennen, der von dem Schamanen zu seinem Nachfolger ausgebildet wurde. Im Garten des Schamanen steht der Baum der Erkenntnis: „Det har blanka, röda frukter, förbjudna, säger mor: Av dem får du inte äta.“ (S.68) (Er trägt glänzendrote Früchte, verbotene Früchte, und die Mutter sagt: „Davon darfst du nicht essen.“) (S. 61) Auch eine Schlange im Käfig befindet sich in der Hütte des Schamanen. Ein Grund für das Verbot des Früchteverzehrs sowie über die Funktion der Schlange wird nicht angegeben.

Im Pubertätsalter hatte Eva sich gegen ihre Mutter, die sich für ein Leben beim Schamanen entschied, aufgelehnt: „Jag vill vara som de andra (...). Vill vara i ljuset, utan kunskap, utan tid ... (S. 58) (Ich will wie die anderen sein (...). Ich will im Licht sein, ohne Wissen, ohne Zeit.) (S. 53) Eva kehrte zurück zu den Menschen im Paradies, wo sie vom Anführer der Horde geschwängert wurde und eine Tochter gebar. Nach dem Tod des Kindes floh sie, entsetzt über die Roheit der Horde, die das tote Kind nicht begrub, sondern ins Moor warf, zu ihrer Mutter und dem Schamanen. Aus Angst, dass der Anführer sie finden könnte, entschlossen sich Adam und Eva zur Flucht in die „Länder der Menschen“. (S. 65) Die Mutter und der Schamane gaben ihr Äpfel vom Baum der Erkenntnis mit: „Ät flicka, ät, så behåller du morgonens klarhet i dina tankar.“ (S. 73) (Iss sie, Mädchen, iss davon, dann behalten deine Gedanken die Klarheit des Morgens.) (S. 66)

Der Baum der Erkenntnis steht nicht im Paradies, sondern im Garten des Schamanen. Der Genuss der Früchte des Baumes wird erst durch ein mütterliches Verbot belegt, um die Tochter vor dem Erwachen ihrer geistigen Kräfte zu schützen, die sie dem Volk im Paradies entfremden würden. In der biblischen Erzählung führt der Verzehr der verbotenen Früchte die ersten Menschen zu Erkenntnis, hier dienen sie dem Zweck, eine entwicklungsgeschichtlich höhere Bewusstseinsstufe

zu erreichen, um sich auf der anderen Seite des Flusses, dort wo die Länder der Menschen sind, bewähren zu können.

Der Topos von der Vertreibung aus dem Paradies gestaltet sich als Flucht aus Angst vor einem Racheakt des Volkes aus dem Paradies. Adam, der sich in Eva verliebt hat, begleitet sie. Nicht Gott, sondern der Schamane ruft Adam die Verwünschungen und Schuldsprüche aus der biblischen Erzählung nach:

Marken skall vara förbannat för din skull (...) Med vedermöda skall du nära dig av den i alla livsdagar, törne och tistel skall den bära åt dig. (...) I ditt anletes svett skall du äta ditt bröd tills du vänder åter till jorden. Ty du är stoft och stoft skall du åter bli. (S. 74)

(„Verflucht sei die Erde um deinetwillen, (...) Mit Mühsal sollst du dein Lebtage deine Nahrung beschaffen, Disteln und Dornen sollen deinen Weg säumen. (...) Im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde geworden bist. Denn aus Staub bist du gemacht und zu Staub sollst du wieder werden.“) (S. 66)

Wie Eva erwartet hatte, übte das Volk des Paradieses Rache für ihre Flucht und ermordete Evas Mutter und den Schamanen.

Mit all den Erkenntnissen, die in Eva auf ihrer Wanderung in das Land der Kindheit gewonnen hat, macht sie sich auf den Rückweg zu ihrer Familie. Sie weiß nun, dass es keine Rückkehr gibt in eine archaische Welt der kindlichen Unschuld, in der es keine Liebe und Gemeinschaft gibt und nur der Herdentrieb voller Grausamkeit zählt: „Så var det alltså, barndomens paradis tycktes henne värre än döden.“ (S. 45) (So war das also mit dem Paradies ihrer Kindheit, es schien ihr schlimmer als der Tod.) (S. 43) Ihr Platz ist in der vom Menschen kultivierten Welt, obwohl sie weiß, dass die Sehnsucht nach einer Welt der Unschuld und der Sorglosigkeit sie ihr Leben lang begleiten wird: „Som en obestämd sorg skulle hon bära sin längtan tillbaka till det vita ljuset. Ändå veta att det inte längre fanns för henne.“ (S. 80) (Wie eine unbestimmte Trauer würde sie ihr Verlangen nach dem weißen Licht in sich tragen. Und doch wissen, dass es nicht länger für sie vorhanden war.) (S. 71)

Wieder in der „Welt der Menschen“ angelangt, hat Eva ein epiphanisches Erlebnis. Ein Mann namens Gabriel erscheint ihr neben einem Apfelbaum – eine Allusion an den Erzengel Gabriel als göttlichen Boten sowie den Baum der

Erkenntnis. Zwischen den beiden entspinnt sich ein Gespräch, das Eva wichtige Erkenntnisse vermittelt:

Du har rest många murar mot din fruktan.

Ja, sade hon. Ändå slank den innanför hela tiden. Och till slut slog den till, som jag alltid trott. Om murar inte skyddar, var finns hjälpen?

I kunskapen att du är osårbar, sade han. (...)

Sanningen kan aldrig läras, sade han. Den kan bara kännas igen. (...)

Murar behövs inte då, frågade hon.

Nej, sade han. Lev i tillit, först då blir kärleken möjlig.

(På något dunkelt plan tyckte hon sig se ett sammanhang. Om hon kunnat älska pojken med de främmande ögon, han som slog ihjäl sin bror ...)

Den dagen du kan se att han är utan skuld får du frid, sade mannen framför henne.

(Utan skuld? Vems var då skulden? Min?)

Nej, sade han. Guds barn är utan skuld. Innan ni lärt er förstå det kommer ni att göra varandra mycket illa. (S. 78)

”Du hast viele Mauern gegen deine Angst errichtet.”

”Ja”, gab sie zu. ”Und doch war sie immer in mir, die Angst, und hat schließlich zugegriffen. Wenn die Mauern keinen Schutz geben, woher soll sonst Hilfe kommen?”

”Aus der Erkenntnis, dass du unverletzbar bist”, erwiderte er. (...)

”Die Wahrheit ist nicht erlernbar”, sagte er weiter. Man kann sie nur wieder erkennen.” (...)

”Es bedarf also keiner Mauern?”, fragte sie.

”Nein”, sagte er, ”Lebe und habe Vertrauen, erst dann wird Liebe möglich sein.

(Irgendwo im Verborgenen meinte sie einen Zusammenhang zu erkennen. Sie hätte den Jungen mit den fremden Augen lieben können, ihn, der seinen Bruder erschlagen hatte ...)

”An dem Tag, an dem du erkennst, dass er ohne Schuld ist, wirst du Frieden finden”, sagte der Mann vor ihr.

(Ohne Schuld? Wessen Schuld war es, meine?)

”Nein”, sagte er. ”Gottes Kinder sind ohne Schuld. Aber bis ihr gelernt habt, das zu begreifen, werdet ihr einander sehr weh tun.”) (S. 69 f.)

Fredriksson erweitert die biblische Schöpfungsmythe durch die Figur des Erzengel Gabriels, der im Alten Testament im Buch Daniel (Dan (8,15-27 und 9,20-27) und im Lukasevangelium des Neuen Testaments (Luk 1,11-21 und 1,26-38) als Bote Gottes und Vermittler von Prophezeiungen in Erscheinung tritt. Gabriel fungiert im Roman als Vermittler einer Lebensweisheit, die sich Eva zueigen macht. Diese besteht im Vertrauen zu sich selbst, einem Leben im Hier und Jetzt ohne ständige Sorge über die Vergangenheit oder die Zukunft. In den Aussagen, die die Autorin dem Erzengel Gabriel in den Mund legt, spiegelt sich der Ansatz einer tiefenpsychologischen Deutung der Schöpfungsmythe wie sie etwa Eugen Drewermann vertritt¹⁰⁵. Grundlage seiner tiefenpsychoanalytischen Interpretation, die sich an Sigmund Freud orientiert, ist neben der Sexualität das Thema der Angst. Laut Drewermann handelt die Paradieserzählung nicht von den alten Hebräern und ihrer Kultur und Religion, sondern in erster Linie von der kindlichen Vergangenheit eines jeden einzelnen von uns. Die Angst wird als traumatisches Erbe, das im Unterbewusstsein jedes Menschen vorhanden ist und somit als grundlegende anthropologische Kategorie bestimmt. Die Angst kann jedoch überwunden werden durch die Liebe, wenn es dem Menschen gelingt, zu Gott eine gute Beziehung aufzubauen und eine harmonische Partnerbeziehung zu leben. Das Heil liegt in einer auf kosmischer Harmonie und Universalität basierenden Schöpfungsvorstellung. An diese Vorstellungen scheint Marianne Fredriksson anzuknüpfen.

Die Begegnung mit Emer und seinem Hirtenvolk, das an viele Götter glaubt, sich also nach der Definition von Jean Gebser in der mythischen Entwicklungsphase der Menschheit befindet, gibt Eva Aufschluss über ihre Herkunft. Sie erfährt, dass sie aus dem Königsgeschlecht von Nod stammt, dass eine Vorfahrin ihrer Mutter mit einem Priester ins Paradies gekommen war, um das Volk im Paradies, das im

¹⁰⁵ Lang, Bernhard: Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel. Kösel-Verlag, München, 1995. (S. 119)

Roman wegen seiner Gabe der Zeitlosigkeit auch „ett utvalt folk“ (S. 99) (das auserwählte Volk) (S. 89) genannt wird, zum Glauben an einen Gott zu bekehren. Eva erinnert sich daran wie ihre Mutter sie über eine unsichtbare Macht unterrichtet hatte, die das Leben der Menschen bestimmt:

Den makten kallas Gud, säger modern.

Talar han till oss? flickan ser sig förskräckt omkring.

Ja, om vi lyssnar. (...) Gud är god ... (S. 64 f.)

(„Diese Macht heißt Gott“ erklärt sie. (die Mutter)

„Spricht diese Macht zu uns?“ Das Mädchen blickt sich erschrocken um.

„Ja, wenn wir zuhören.“ (...) „Er ist ein guter Gott ...“ (S. 58)

Nach ihrer Rückkehr berichtet Eva Adam über ihrer beider Vergangenheit, wodurch auch seine Erinnerungen wieder erwachen. Obwohl Adam offensichtlich ein Sohn des Anführers im Paradies ist, ist er geprägt durch die Lehren des Schamanen, der in die sexuelle Zügellosigkeit des Waldvolkes als Inbegriff des Bösen verurteilt und dessen Führer Satan genannt hatte. Eva sieht Adam als Opfer der repressiven Macht des Schamanen, die jede Lebensfreude im Keim erstickt und stellt sie der lebensbejahenden Einstellung ihrer Mutter gegenüber:

Mor hade orden och kärleken, gåvor som bara kann brukas av den som är villig att leva i tiden. Schamanen hade lagen. Vad skulle de med den? (S. 128)

(Die Mutter hatte Worte und Liebe – Geschenke, die nur der gebrauchen kann, der gewillt ist, im Hier und Jetzt zu leben. Der Schamane hatte die Gesetze. Was sollten sie damit?) (S. 114)

Der Schamane repräsentiert für Eva eine durch seinen Glauben an Gott gesetzgebende Instanz, die sie hinterfragt. Für sie sind Gut und Böse keine unantastbare, von Gott vorgegebene Werte: „... den inte är ond som inte kan skilja på ont och gott. Att ondskan bara kan finnas där det goda uppstår.“ (129 f.) („... nicht der ist schlecht, der zwischen Gut und Böse nicht unterscheiden kann. Bosheit kann es nur dort geben, wo das Gute seinen Ursprung hat.“) (S. 115) Erst wenn der Mensch gelernt hat zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, kann er Böses tun. Adam hat die abwertende, tabuisierende Einstellung des Schamanen zur Sexuali-

tät übernommen und beschuldigt Eva, ihn durch List und ihre weiblichen Reize dazu verführt habe, den Schamanen zu verlassen und von den Früchten des verbotenen Baumes zu essen. Er gibt somit das traditionelle Bild Evas als Verführerin wieder. Ihretwegen hätte ihn der Schamane verflucht und deswegen spräche Gott nicht mehr mit ihm und hätte die Strafe in Form des Brudermordes über ihn verhängt. Eva berichtigt ihn: „Du anropar Gud, sade hon. Men jag tror att den röst som du väntar på är schamanens. Han är död. Och han hade fel på många vis. (S. 140) („Du rufst Gott an“, sagte sie. „Aber ich glaube, es ist die Stimme des Schamanen, auf die du wartest. Er ist tot. Und er hatte in mancher Hinsicht Unrecht.“) (S. 124) Es erfolgt eine klare Unterscheidung zwischen Gott und seiner Repräsentanz auf Erden, der Schamane repräsentiert wahrscheinlich den Dogmatismus vieler kirchlicher Repräsentanten. Diesem dogmatischen Gottesglauben Adams stellt Eva ein Leben im „weißen Licht“ entgegen, in dem Angst und Schuldgefühle durch Liebe und Selbstvertrauen ersetzt werden.

Adam und Eva bekommen ein drittes Kind, einen Sohn, den Adam Seth nennt, wie in der Genesis überliefert. Während Eva in den Augen ihres kleinen Sohnes, der von Licht umgeben ist, die Weisheit des Waldvolkes zu erkennen meint, betrachtet ihn Adam als einen Sohn Gottes. Obwohl Eva begriffen hat, dass eine Rückkehr zu dem Volk ihrer Kindheit nicht mehr möglich ist, bekennt sie sich dennoch zu den Erfahrungen, die sie daraus gewonnen hat, während Adam seine Vergangenheit auslöschen möchte. Evas versöhnlicher Kommentar zu Adams Gottesgläubigkeit lautet: „Kanske har vi bara olika namn för detta, den innersta kraften i ljuset.“ (S. 154) (Vielleicht haben wir nur unterschiedliche Namen dafür, für die innerste Kraft des Lichtes.) (S. 137) Adams Überzeugung ist: „Det finns bara en makt, Gud, ... (S. 173) („Es gibt nur eine Macht: Gott“ ...) (S. 155). Evas Meinung dazu lautet: Det är ju sant. Men Gud är bara ett ord som begränsar. Det som är kraften på jorden och i himlen är bortom vårt namngivande. (S. 174) Det finns bara en Gud men han finns i flodens vatten och i slättens gräs, i solens ljus och i stjärnornas. (...) Jag kallar honom Jag Är ... (S. 182) (Er hat ja Recht. Aber Gott ist nur ein Wort, das einschränkt. Jene Kraft auf der Erde und im Himmel wirkt, ohne dass wir ihr einen Namen geben.) (S. 155) („Es gibt nur einen Gott,

aber er ist im Wasser des Flusses und in dem Gras der Ebene, im Licht der Sonne und der Sterne. (...) „Ich nenne ihn Ich Bin“ ...) (S. 163)

Eva vertritt hier eine pantheistische Kosmologie, die Gott eins mit dem Kosmos und der Natur sieht. Der Schamane lehrt einen Gottesglauben, der den Menschen durch seine einengenden Gesetze in Angst und Abhängigkeit hält. Er ist es, der die Strafsprüche äußert und nicht Gott. Wie diese Welt entstanden ist und wer ihr Schöpfer ist, wird nicht erwähnt. Mit der Bezeichnung Gottes als „Ich bin“ rekurriert die Autorin auf die Berufung des Moses in Exodus 3, in der Gott seinen Namen mit „Ich-bin-da“ (Ex 3,14), nennt und bedient sich dieser Gottesbezeichnung als Chiffre für die Göttlichkeit in der Natur und im Menschen, die sich in allen Dingen offenbart.

Kain kehrt ins Haus seiner Eltern zurück und bringt neues, besseres Saatgut mit. Er wird als ein Mann des Fortschritts dargestellt, der es seiner Familie ermöglicht, bessere Ernten zu erzielen und ihr Leben einfacher zu machen. In einer Aussprache wird geklärt, wie es zum Mord an Abel kam. Kain wendet sich an Adam:

Du sade att Gud slog min rök mot marken. Han ville inte ta emot den.
Jag har tänkt mycket på detta och jag är beredd att ge dig rätt. Din
Gud vill inte kännas vid mig.

Slogs din rök mot marken, sade hon (Eva). Vad offrade du då?

Jag offrade av markens gröda, sade Kain. Jag var ju den som skötte
åkern. Det var Abel som skötte djuren, det var han som offrade lam-
met.

(...) Plötsligt skrek Eva i vilt raseri.

Din Satan, din förbannade lögnare. Du vet mycket väl att markens ör-
ter är fulla av vatten och att röken från dem blir stickig och låg. Me-
dan ullen på fårkroppen brinner som fnöske, rakt upp mot skyn. (S.
163 f.)

(„Du hast gesagt, Gott hat den Rauch meines Feuers auf den Boden
gedrückt. Er wollte ihn nicht annehmen. Ich habe viel darüber nach-
gedacht, und ich bin bereit, dir Recht zu geben. Dein Gott wollte mich
nicht anerkennen.

„Dein Rauch wurde auf den Boden gedrückt?“, fragte sie (Eva) er-
staunt. „Was hast du geopfert?“

„Ich habe Früchte des Feldes geopfert“, antwortete Kain. „Ich war es doch, der den Acker bestellt hat. Abel war für die Tiere da, er hat das Lamm geopfert.

(...) Und plötzlich schrie Eva in wilder Raserei:

„Du Satan, du verdammter Lügner. Du weißt ganz genau, dass das Gemüse voller Wasser ist und der Rauch nur schwelt und auf den Boden gedrückt wird. Aber die Wolle auf einem Schafskörper brennt wie trockenes Holz, der Rauch steigt steil in den Himmel.“) (S. 145)

Evas Zorn richtet sich gegen Adams bedingungslosen Gottesglauben, der einen rein physikalischen Prozess als Zeichen seines Gottes deutet. Letztlich gelingt es Eva, Adam zu überzeugen, dass er keine Schuld an dem Brudermord trägt: „Ingen har någon skuld, det onda är bara en brist.“ (S. 139) (Niemand trägt Schuld, das Böse ist nur ein Mangel an Wissen.“) (S. 124) Keiner von ihnen trage Schuld an dem Brudermord, sondern die Wurzel für verhängnisvolle Tat Kains sei in der Unwissenheit aller Beteiligten zu suchen. Adam und Eva sahen in ihrem erstgeborenen Sohn einen Fremden, der sie auf einer unbewussten Ebene an ihr Leben beim Volk des Paradieses erinnerte. Kain fühlte sich in seiner Kindheit gegenüber seinem Bruder Abel benachteiligt. Als er beim Opferritual wieder eine Zurücksetzung, diesmal sogar durch eine übergeordnete Instanz, den Gott seines Vaters erlebte, entluden sich seine Ohnmachtsgefühle gegenüber der ungerechten Behandlung in einem Gewaltakt. Es handelt sich daher nicht um ein Verbrechen, sondern wie in der Definition des Aristoteles (384-322 v. Chr.) in der *Nikomachischen Ethik* um eine ungerechte Handlung:

Hat man zwar wissentlich gehandelt, aber ohne vorherige Überlegung, so ist es eine *ungerechte Handlung*, z. B. alles, was dem Menschen im Zorn oder in anderen notwendigen oder natürlichen Affekten zu tun begegnen kann. Denn wenn man in dieser Weise einen schädigt und sich verfehlt, so tut man zwar unrecht und liegt eine ungerechte Handlung vor, aber man ist doch deswegen noch kein Ungerechter und kein Bösewicht, da die Schädigung nicht aus Bosheit geschehen ist. (...) Daher heißt es treffend: »Im Zorn getan, gilt nicht als vorbedacht getan.« Denn der Anfang der Handlung liegt nicht in dem, der im Zorn handelt, sondern in dem, der ihn zornig gemacht hat. Ferner streitet man auch in solchen Fällen nicht darüber, ob etwas wirklich gesche-

hen ist oder nicht, sondern darüber, ob es recht war. Denn der Zorn wird durch eine vermeintliche Ungerechtigkeit hervorgerufen.¹⁰⁶

Marianne Fredriksson Roman legt mit seiner Interpretation der Schöpfungserzählung eine „Literatur der Variation“ vor, „in der das Andere in der Veränderung des bereits Bekannten besteht“, ¹⁰⁷ das sie durch die Anwendung transformativer Methoden wie Erweiterung und Amplifikation erreicht. Durch die Verbindung unterschiedlicher Erkenntnistheorien und religiöser Elemente in eklektizistischer und synkretistischer Manier zeigt sie sich als postmoderne Erzählerin, die den Schöpfungsmythos im Sinne eines ontologischen Skeptizismus einer kritischen Reflexion unterzieht.

Der Romanzyklus steht im Zeichen einer „neuen Innerlichkeit“, ¹⁰⁸ die in den 1970er-Jahren als Folge einer zunehmenden Skepsis gegenüber der Veränderbarkeit der Welt durch den Menschen entstand. Im Zuge dieser Entwicklung kam es zu einer Aufwertung des Mythischen, das sich insbesondere in der Bewegung des New Age äußerte und im Romanzyklus durch die Aufwertung einer kosmischen Religiosität, Pantheismus und Naturmystik zum Ausdruck kommt. Fredriksson will zeigen, dass der wahre Gott im Menschen und in der ihn umgebenden Natur wohnt. Wenn der Mensch in den Besitz dieser Erkenntnis gelangt, steht er im Einklang mit dem Kosmos und kann das Böse besiegen.

Die Handlung des Romans wird aus weiblicher Perspektive und Erfahrung entwickelt, während die männlichen Figuren eine entweder eher passive Rolle wie Adam spielen oder wie der Schamane und der Anführer des Volkes im Paradies als Vertreter eines patriarchalisch- hierarchischen Gesellschaftssystems fungieren. Nicht nur im Roman *Eva*, sondern in der gesamten Trilogie sind es die weiblichen Protagonisten, die den Erkenntnisprozess einleiten und schließlich vervollkommen. Anhand der Mutter Evas, Evas selbst und schließlich ihrer Tochter Norea wird eine aufwärtsstrebende Tendenz von weiblicher Selbstbestimmung aufge-

¹⁰⁶ <http://gutenberg.spiegel.de/aristote/nikomach/nikomach.htm#niko0501>, Fünftes Buch. 10. Kapitel

¹⁰⁷ Grabes, Herbert: Einführung in die Literatur und Kunst der Moderne und Postmoderne. Die Ästhetik des Fremden, A. Francke Verlag Tübingen und Basel, 2004. (S. 104)

¹⁰⁸ Andreotti, Mario: Die Struktur der modernen Literatur. 2. Auflage, Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart, 1990. (S. 59)

zeigt. Eva steht im besprochenen Roman als weibliche Figur im Mittelpunkt des Handlungsgeschehens und erhält eine neue Funktion, die sich kontrastiv vom biblischen Hypotext abhebt. Eva ist weder die durch die Schlange Verführte noch die Verführerin Adams. Sie ist dem Manne nicht untertan, sondern geht ihren eigenen Weg, um sich selbst zu finden und mit den Schicksalsschlägen ihres Lebens und dem ihrer Familie fertig zu werden.

3.4.2.1 Exkurs zu New Age

In seiner Dissertation „*New Age“ und moderne Religion*¹⁰⁹ bezeichnet Christoph Bochinger New Age als ein disparates Syndrom zur religiösen Deutung der Welt, das keine homogene, abgeschlossene soziale Bewegung, sondern eine Projektionsfläche für unterschiedlichste Sehnsüchte und Vorstellungen darstellte. Christoph Schorsch charakterisiert in einer sozialwissenschaftlichen Betrachtung die unter dem Begriff New Age zu subsumierende Anhängerschaft als eine „Subkultur, die sich aus verschiedenen heterogenen Methoden und Bewegungen speise, jedoch eine gemeinsam geteilte Weltanschauung aufweise, die durch mythische bzw. mythomorphe Elemente gekennzeichnet sei.“¹¹⁰ Als wesentlichste Grundbegriffe der New Age-Anhängerschaft nennt er: Neues Zeitalter, Paradigma bzw. Paradigmenwechsel, Ganzheit, Neues Bewusstsein, Bewusstseinsweiterung, Selbstverwirklichung, Spiritualität, Androgynität, Netzwerk, Selbstorganisation, Transformation und Planetares Bewusstsein. Schorsch definiert New Age als Gegenbewegung zur säkularen Moderne, in der der Mensch keinen Sinn und keine Orientierung mehr finden konnte. Olav Hammer bezeichnet in seinem Beitrag über New Age im Handbuch *Dictionary of Gnosis & Western*

¹⁰⁹ Bochinger, Christoph: „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994. (S. 136 f)

¹¹⁰ Schorsch, Christian: Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit, Gütersloh, 1988. (S. 11)

*Esotericism*¹¹¹ die Bewegung als eine Art Volksreligion, zusammengesetzt durch eine Mischung von Elementen aus unterschiedlichsten Heilslehren alter exotischer Kulturen wie Ägypten, Indien, China, Tibet oder der indigenen Völker Amerikas, aber auch durch eine eklektizistische Kombination westlicher esoterischer Strömungen, deren Wurzeln bis in die Renaissance reichen. Esoterik als Sammelbezeichnung umfasst verschiedenste Geheimlehren wie Hermetismus, Astrologie, Rosenkreuzertum, Theosophie, Illuminismus, Freimaurerei, spiritistische Lehren sowie verschiedene magische Künste. Sie wurden vor der Renaissance als voneinander unabhängige esoterische Wissenschaften betrieben. Erst im Kontrast zu den sogenannten modernen Wissenschaften und zur aufgeklärten Philosophie entstand das Bewusstsein, dass sie einen zusammenhängenden Komplex bilden.¹¹² Esoterisch im Sinne von innerlich oder nach innen gerichtet bezeichnete für die New Age-Anhänger einen individuellen Weg, der prinzipiell jedem offen stehe. Der Begriff rückt daher in die Nähe von Swedenborg's transformierter spiritualistischer Tradition, die eine innere („esoterische“) von einer äußeren („exoterischen“) Bedeutung biblischer oder anderer Inhalte und Lehren unterscheidet.¹¹³ Swedenborg nimmt durch die von ihm proklamierte spiritualistische Theologie eine Vorreiterrolle für die im 19. Jahrhundert entstehenden neureligiöse Bewegungen ein. Er setzte sich für eine innere Reform der christlichen Welt durch einen übernatürlichen Rationalismus und einer Reformulierung und Absicherung von Aussagen ein, die der bloßen Vernunft nicht zugänglich sind. Swedenborgs Methode der Verknüpfung rationaler und intuitiver Aussagen kann im weitesten Sinne auch für die Entwicklung des Gedankenguts der New Age-Anhänger als prägend gesehen werden. Durch den Pluralisierungsprozess der Moderne wurde die Esoterik von 1870 bis heute von einer besonderen Wissenstradition zu einem eigenen Typus von Spiritualität als Ersatzwort für Religion, die insbesondere die subjektivistischen, auf innere Erfahrung bezogenen Elemente betont. Sie setzt sich dadurch von der

¹¹¹ Hanegraaff, Wouter J: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Volume II, Brill, Leiden, Boston, 2005. (S. 855)

¹¹² Boehinger, Christoph: „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994. (S. 373)

¹¹³ Ebda: (S. 375)

Religion der „dogmatischen Theologie“ und der äußeren kirchlichen Institutionen ab, die innere Erfahrungen weitgehend vernachlässigt.

Die Spiritualität von New Age bezog eine ablehnende Haltung gegenüber den als autoritär und dogmatisch definierten traditionellen monotheistischen Religionen und betonte, dass die Zeit der Einzelreligionen vorbei sei. An ihre Stelle trat eine synkretistische Form der Spiritualität, die esoterische und weltliche Elemente verband und in die sowohl monotheistische, polytheistische und pantheistische Auffassungen einfließen. Außerirdische Erscheinungen wie Engel oder Naturgeister spielten dabei eine nicht unwesentliche Rolle. Franz Anton Mesmer mit seinen Ideen der Bio-Energie und des Magnetismus übte auf die Anhänger von New Age großen Einfluss aus.

Olav Hammer skizziert fünf Generationen von New Age, die im Wesentlichen den fünf Jahrzehnten ihrer Wirkungsgeschichte entsprechen. Außerdem teilt er die Bewegung in eine frühe (*sensu stricto*) und eine späte Phase (*sensu lato*) ein. Die Anfänge ortet er in den späten 1950er Jahren innerhalb eines kultischen Milieus, das der Glaube an ein sich anbahnendes neues Zeitalter im Zeichen des Wassermannes und Offenbarungen aus dem Kosmos vereinte. Damals bildeten sich kleine Zirkel von Anhängern einer Synthese von posttheosophischen und anderen esoterischen Lehren. Die Ideen dieser Zirkel fassten in den 60er-Jahren Fuß in der in Amerika entstehenden Gegenkultur (*counterculture*) und wurden auf eklektizistische Art mit anderem sowohl westlichen als auch orientalischem esoterischen Gedankengut vermengt.

Im folgenden Jahrzehnt manifestierte sich das zunehmende Selbstbewusstsein des kultischen Milieus durch die Propagierung gemeinsamer Ziele. 1971 erschien das Buch *Revelation: The Birth of a New Age* von David Spangler, in dem dieser seine Visionen eines neuen Zeitalters verkündete. Er berief sich dabei auf Botschaften, die er durch Channeling, d.h. durch Übertragung von Informationen durch höhere Wesen oder Naturgeister mithilfe eines Vermittlers oder eines Mediums, erhalten habe. Das Buch erlangte in Amerika große Popularität und wurde einer der maßgeblichen Texte der New-Age-Subkultur. Einige Jahre später, 1977, schrieb der Brite George Trevelyan mit *A Vision of the Aquarian Age* ein stark anthroposophisch und theosophisch geprägtes Werk.

Die Journalistin Marilyn Ferguson veröffentlichte 1980 das Standardwerk *The Aquarian Conspiracy*¹¹⁴ der New Age-Bewegung, das zu einem Bestseller wurde und zwei Jahre später in deutscher Übersetzung erschien. Die Autorin bezeichnet darin die Anhänger von New Age als erweckte und transformierte Individuen. Sie beruft sich jedoch nicht wie Trevelyan auf geistige Wesen als Auslöser der Transformation, sondern betont, dass diese aus eigener Autorität erfolge und verweist auf Erkenntnisse der Gehirnforschung, der Naturwissenschaften, neuer Heilmethoden und Techniken der Bewusstseinsweiterung. Sie definierte Spiritualität als ein auf Erfahrung beruhendes, individuelles Wissen, das nicht mehr auf dem Glauben beruht, sondern erst entstehen kann, wenn man die Glaubensinhalte fallen lässt. Zentrum der spirituellen Erfahrung sei ein „Wissen aus erster Hand“. Spiritualität sei daher unabhängig von religiösen Traditionen. 1987 erschien *Out on a Limb* der amerikanischen Schauspielerin Shirley MacLaine, in dem sie ihre spirituelle Suche mit Hilfe von Trance Channeling und ihren Glauben an eine Reinkarnation beschrieb.

In den 90er Jahren kam es zu einer Kommerzialisierung der frühen Ideen des New Age und sie wurden Gegenstand der Mainstream-Kultur. Die charakteristischen Elemente der Gegenkultur verloren zunehmend an Bedeutung und der Begriff New Age wurde in einem abwertenden Sinn gedeutet. Dennoch stiegen die Verkaufszahlen der Buchhandlungen für New Age-Literatur eklatant an und manche der New Age-Praktiken und -Konzepte wie etwa Reiki oder der Mesmerismus erfreuen sich bis heute eines regen Interesses.

Aus dem Bewusstsein, dass sich die Menschheit und die Natur in einer Krise befinde, die weite Bereiche des Lebens wie das Wohlergehen der Menschen, die Umwelt, gesellschaftliche Beziehungen, die Wirtschaft, Technologie und Politik betreffe, wurde von den New Age-Anhängern ein radikales Umdenken als Voraussetzung für die Bewältigung der kulturellen Krise für notwendig erachtet. Dazu bedürfe es einer grundlegenden Befreiung und Bewusstseins transformation des Einzelnen, die aus eigener Kraft erfolgen kann. Die Kulturkritik bezog sich vor allem auf den Dualismus zwischen dem als dogmatische angesehenen

¹¹⁴ Ferguson, Marilyn: Die sanfte Verschwörung, persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermannes. Basel, Sphinx Verlag, 1982.

Christentum und dem in der westlichen Welt vorherrschenden Rationalismus und Szientismus. Durch die Überwindung der dualistischen und reduktionistischen Tendenzen der modernen westlichen Kultur und einer Synthese von Religion und Wissenschaft auf einer höheren Ebene glaubte man, dass eine neue Ära der menschlichen Evolutionsgeschichte anbrechen würde. Die Krise der Menschheit sollte durch innere Arbeit des Einzelnen an sich selbst mit dem Ziel einer Bewusstseins transformation und einer damit einhergehenden grundlegenden Änderung der Lebensführung überwunden werden. Die Entfremdung des Menschen von sich selbst und der Natur resultiere aus der Tatsache, dass durch das kausal-mechanistische neuzeitliche Denken das Bewußtsein von der mystischen Natur, der auch der Mensch angehört, verloren gegangen sei.¹¹⁵ Der wissenstheoretische Ansatz, den Descartes proklamierte, wurde von den New Age-Denkern als eigentlicher Sündenfall in der Geschichte des menschlichen Geistes erklärt. Es sei für den Fortbestand der Menschheit daher eine Notwendigkeit, die mystische Dimension der Welt wieder zu entdecken. Der Mensch als Teil des Kosmos wurde nicht mehr in einem anthropozentrischen Licht gesehen als Ursprung aller Werte, sondern als gleichwertiger Teil in einer Welt, die aus einem Netzwerk von Phänomenen bestehe, die miteinander verknüpft und voneinander abhängig sind. Der Physiker Fritjof Capra¹¹⁶, der mit seinen Büchern das Denken des New Age stark geprägt hat, spricht von einem tiefen ökologischen Bewusstsein oder einem ganzheitlichen Denken, das darin bestehe, dass sich der Mensch mit dem ganzen Kosmos verbunden fühle.¹¹⁷ Das neue Zeitalter stelle einen „Übergang von weltweiten Dimensionen, eine Wendezeit für Individuen, für unsere Gesellschaft und Zivilisation, und für das planetare Ökosystem“¹¹⁸ dar. Dieser neue Denkan-satz bestehe in einer „Verlagerung vom rationalen zum intuitiven Denken, vom Verstand zur Vernunft, von der Analyse zur Synthese, vom Reduktiven zum

¹¹⁵ Schiwy, Günther: New Age Spiritualität und Christentum. In: New Age. Kritische Fragen an eine verlockende Bewegung. Herausgegeben von Horst Bürkle. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988. (S. 93)

¹¹⁶ Capra, Fritjof: Das Tao der Physik (1977), Wendezeit (1983), Das neue Denken (1987)

¹¹⁷ Capra, Fritjof: Die neue Sicht der Dinge. In: New Age. Kritische Fragen an eine verlockende Bewegung. Herausgegeben von Horst Bürkle. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1988. (S. 12)

¹¹⁸ Capra, Fritjof: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. Bern/München/Wien, 1982. (S. 29)

Ganzheitlichen, vom Linearen zum Maßvollen“¹¹⁹ und führe zu einem tiefgreifenden Wandel der Wertsysteme. Gemäß Capra unterliegen die Epochen menschlicher Kulturen einem gesetzmäßigen Ablauf von Aufstieg, Blütezeit und Niedergang, der Geschichte wird also ein innerlicher gesetzlicher Zusammenhang zugesprochen, der durch ein universales, kosmisches Gesetz überhöht wird. Diesem Gesetz unterliegt auch der Mensch. Capra beruft sich zur Untermauerung seines Weltbildes auf Erkenntnisse der neuen Physik, insbesondere der Quantentheorie. Wie die Atome in einer Wechselbeziehung zueinander stehen und ein harmonisches Ganzes bilden, so verhält es sich auch mit dem Kosmos. Das ganzheitlich-ökologische Denken bedeutete für Capra einen Paradigmenwechsel: weg von der cartesianischen Trennung von Geist und Körper und hin zum Verständnis beider als komplementäre Aspekte des Lebens. Ein neues, ganzheitlich-ökologisches Denken werde nicht nur die Wissenschaft und Philosophie verändern, sondern Auswirkungen auf unsere Einstellung zu Gesundheit und Krankheit, unsere Beziehung zur natürlichen Umwelt und letztlich auf die gesellschaftlichen und politischen Strukturen haben. Der Mensch soll sich zu sich selbst bekehren und dadurch zu einem neuen Bewusstsein erwachen. Capra verweist auch auf die Bedeutung der Bewegungen des Ökofeminismus und der feministischen Spiritualität sowie Bürgerinitiativen und Befreiungsbewegungen der Dritten Welt, die seiner Meinung nach Zeugnis ablegen für einen bereits erfolgenden Prozess des Wandels. Fritjof Capra distanzierte sich zu Beginn der 1980er-Jahre von der New Age-Bewegung, weil ihr seiner Meinung nach ein politisches Bewusstsein fehlte.

Der Religionswissenschaftler Horst Bürkle sieht in der Spiritualität von New Age den Ausdruck der „Not des Menschen, der mit dem Verlust des Glaubens an den dreifaltigen Gott unter dem ‚Verlust der Mitte‘ leidet“¹²⁰ und stellt den Vorstellungen des Selbsttransformationsprozesses den christlichen Prozess des Erkennen Gottes gegenüber. Während ersterer sich seiner Meinung nach als Prozess der

¹¹⁹ Capra, Fritjof: Die neue Sicht der Dinge. In: New Age. Kritische Fragen an eine verlockende Bewegung. Herausgegeben von Horst Bürkle. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988. (S. 13)

¹²⁰ Bürkle, Horst: Zur Unterscheidung der Geister: Selbsterrettung des Menschen oder Erlösung durch Gott? In: New Age. Kritische Fragen an eine verlockende Bewegung. Herausgegeben von Horst Bürkle. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988. (S. 106 f)

„Blickvertiefung und Sichtkorrektur“¹²¹ auf das Selbst darstellt, vollzieht sich das Erkennen Gottes vom Menschen weg hin zu Gott: „Der Mensch als der von Gott Erkannte. Und Gott als der sich ihm zu erkennen Gebende.“¹²² Das christliche Offenbarungsverständnis bestehe darin, dass Gott am Menschen handelt und nicht der Mensch an sich selber. Er bezeichnet das Transformationsverständnis von New Age als „idealistisches Wunschdenken“¹²³, eine Flucht in sich selbst, die die Grenzen des menschlichen Bewußtseins ausklammert und in diesem stecken bleibt. Von kirchlicher Seite wurde New Age oft für seinen Synkretismus oder Eklektizismus sowie für seinen Verlust der traditionellen Anbindung kritisiert.

3.4.3 *Djävulen och Gud* von Mare Kandre

Mare Kandre (1962-2005), eine schwedische Autorin mit estnischen Wurzeln, wuchs in Stockholm auf. Bevor sie ihre schriftstellerische Laufbahn einschlug, war sie Musikerin in einer Punkband. Mit 22 Jahren, im Jahr 1984, schrieb sie ihren ersten Roman *I ett annat land* (In einem anderen Land). Danach folgten in kurzen Abständen zehn weitere Werke, Romane, Erzählungen und Prosagedichte, die von den Kritikern gelobt wurden und die Verfasserin als literarisches Talent priesen. Im Alter von 43 Jahren hatte Mare Kandre einen tödlichen Unfall und verstarb.

1993 erschien als ihr siebtes Werk der Roman *Djävulen och gud* (Der Teufel und Gott), der die Schöpfungsgeschichte auf spielerische, humorvolle und ironische Art transformiert und eine Mischung aus Parodie und Travestie darstellt, aber auch ernste Anteile einer Transposition enthält. Ausgehend von der biblischen Schöpfungsmythe unternimmt die Autorin den Versuch, die Entstehung der Welt und ihre weitere Entwicklung nachzuzeichnen. Durch eine Mischung von märchenhafter Erzählweise in Verbindung mit realitätsbezogenen Themen wie die Umweltproblematik unserer modernen Industriegesellschaft, aber auch

¹²¹ Ebda (S.120 f)

¹²² Ebda: (S. 120)

¹²³ Ebda: (S. 127)

ethischen Grundfragen, die das Verhältnis zwischen Teufel und Gott, Teufel und den Menschen sowie Gott und den Menschen betreffen, wird die Entwicklung aller beteiligten Protagonisten geschildert, die letztlich in eine paradiesische Zukunftsvision mündet, in der alle aus ihren Fehlern gelernt haben und in Einklang mit der Natur und in Harmonie miteinander leben.

In Form einer Rahmenerzählung wird aus der Perspektive einer jungen Frau, die sich erst im letzten Abschnitt des Romans als Nachkomme der Hauptfiguren des Romans zu erkennen gibt, die Handlung des Romans erzählt. Obwohl Einflüsse von Dantes *Göttlicher Komödie* (1307-1320) und Pär Lagerkvists *Det eviga leendet* (Das ewige Lächeln) aus dem Jahr 1920 deutlich festzustellen sind, ist es Mare Kandre gelungen, eine neuartige erweiterte Version der Schöpfungsgeschichte zu gestalten. Sie bedient sich einer lyrischen Prosa mit abgebrochenen, unvollendeten Zeilen, wodurch ein hohes Erzähltempo entsteht.

Zwei Schauplätze fungieren als Ort des Geschehens. In der zeitlich früheren „ovanvärld“ (oberen Welt), der ersten Erzählebene, nimmt die Handlung des Romans ihren Ausgang. Die von den Romanfiguren später entdeckte neue, untere Welt – die zweite Erzählebene – ist eine Art wiedergefundenes Paradies und gleichzeitig der Ort, von dem sich die Erzählerin in der äußeren Rahmung in Ich-Form zu Wort meldet und im Rückblick die frühere, obere Welt beschreibt:

Och den forna världen som jag nu talar om,
(den som vi nu benämner ovanvärlden och med fasa tänker tillbaka
på)
var redan då ganska mörk för att människan använt den.
Inte mycket kanske,
men ändå tillräckligt för att de skulle märkas i luften och om nätterna.
Ja, jorden hade hon vårdslöst och utan att egentligen
Tänka sig för brutit upp och använt till åkrar,
träden hade hon utan att tacka huggit ner och i sin själviskhet gjort om
till hus, hinkar, staket, kistor och djuren sköt och fångade hon lite hur
som helst,
och hon åt av dem,
utan att känna tacksamhet och vördnad för att de fått offra sina liv. (S.
5 f.)
(Und die frühere Welt, von der ich jetzt spreche,

die wir jetzt die obere Welt nennen und an die wir uns mit Schrecken erinnern

war damals schon ziemlich dunkel, weil sich der Mensch ihrer bedient hatte.

Nicht viel vielleicht,

aber dennoch ausreichend, dass man es in der Luft und in den Nächten bemerkte.

Ja, die Erde hatte er schonungslos und gedankenlos umgepflügt und als Acker verwendet,

die Bäume hatte er ohne Dank abgeholzt und in seiner Selbstsucht zu Häusern, Bottichen, Zäunen, Särgen verarbeitet und die Tiere schoss und fing er nach Belieben,

ohne Dankbarkeit und Würdigung, dass sie ihr Leben opfern mussten.)¹²⁴

Bereits in der Einleitung wird deutlich, dass die Autorin mit der Beschreibung der „früheren oberen Welt“ eine Parallele zieht zu unserer heutigen modernen Zivilisationsgesellschaft und diese einer Kritik unterzieht, die sie im Handlungsverlauf ihres Romanes verschärft. Mit einer Rückblende zum Anfang der Schöpfung als Ausgangspunkt wird die Handlung des Romans aufgerollt.

Die Erde ist noch ein unberührtes Paradies. Dort leben der Teufel und Gott, beide noch im Kindesalter, und die Menschen. Der Teufel ist ein kleines groteskes Wesen von 1.15 Meter. Aus seinem schlampig geschnittenen schwarzen Anzug ragt hinten sein behaarter Schwanz heraus. Er trägt viel zu große Damenschuhe und auf seinem Kopf sitzen kleine Hörner, die noch nicht voll entwickelt sind. Er ist zart und kränklich und leidet an chronischem Husten und Schnupfen. Ein scharfer Geruch umgibt ihn, aber er hat wunderschöne Augen, feine Gesichtszüge und einen sensiblen Mund. Er ist leicht zu Tränen gerührt und alles andere als böse. Heimlich beobachtet er die Menschen und ihr Treiben und beneidet sie um ihre Gemeinschaft, da er selbst ganz alleine im Wald lebt und keine Verwandte oder Freunde hat. Er unternimmt mehrere Versuche, sich den Menschen zu nähern, doch alle schlagen fehl, weil seine Erscheinung Angst und Schrecken auslöst.

¹²⁴ Die Romane von Mare Kandre liegen nicht in deutscher Übersetzung vor. Die übersetzten Buchtitel und Zitate stammen von der Charlotte Karlsson-Hager.

Auch Gott wandelt auf der Erde, begleitet von drei Engeln mit riesigen Flügeln. Er ist ein kleiner, dicklicher Junge mit Sommersprossen, ganz in Weiß gekleidet mit einem goldenen Zepter in der Hand und seinen Kopf umgibt ein Lichtschein. Gott hat die Welt erschaffen, kann sich aber an den Schöpfungsvorgang nicht mehr erinnern. Die Vergesslichkeit Gottes erinnert an den Roman *Det eviga leendet* des schwedischen Schriftstellers Pär Lagerkvist, in dem Gott als alter Holzfäller dargestellt wird, der nicht weiß, warum er die Erde und den Menschen erschaffen hat. Die Schöpfung in Kandres Roman ist noch unvollendet, es gibt zwar Sonne und Mond, aber nur sieben Sterne, die sich erst später vermehren. Die noch unabgeschlossene Schöpfung entspricht der Unreife des sich noch in den Kinderschuhen befindlichen Gottes und bedarf eines Entwicklungsprozesses. Das gilt auch für den Teufel und die Menschen.

Im Gegensatz zum Teufel hat Gott nicht das geringste Bedürfnis nach menschlichen Kontakten, er sieht den Menschen als misslungenen Teil seiner Schöpfung:

Han hyste heller inte,
som ju Djävulen gjorde,
några nämnvärt höga tankar rörande människan.
Av allt han skapat var hon nog det mest misslyckade. (S. 21)
(Er hegte auch keine,
wie es ja der Teufel tat,
nennenswert hohe Meinung über den Menschen.
Von seiner ganzen Schöpfung war er wahrscheinlich am misslungens-
te Teil.)

Anders als im biblischen Schöpfungsbericht, in dem es heißt „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“,¹²⁵ befindet Kandres Gott noch vor dem Sündenfall den Menschen als defizitären Teil seiner Schöpfung.

Teufel und Gott werden mit einer naiven, kindlichen Phantasie entsprechenden typischen Attributen versehen und entsprechen auch aussehensmäßig den gängigen Vorstellungen, die allerdings auf groteske Weise überzeichnet werden. Ihre Charaktereigenschaften werden invertiert, sodass sich zwar das Bild von Antagonisten ergibt, das die beiden jedoch nicht als personifizierte Vertreter von Gut und Böse erscheinen lässt. Der Dualismus zwischen Gut und Böse wird

¹²⁵ Genesis 1,31

relativiert, indem die Autorin die beiden Protagonisten als noch nicht ausgereifte Persönlichkeiten beschreibt und sie eine Entwicklung durchlaufen lässt. Gott erscheint zwar als Schöpfer von Himmel und Erde, fühlt sich für sie aber nur begrenzt verantwortlich. Er wird als eingebildeter, gelangweilter Junge dargestellt, der seine Überlegenheit bei jeder sich bietenden Gelegenheit unter Beweis stellen muss. So auch, als ihm das erste Mal der kleine, schwächliche Teufel begegnet: erschüttert, dass ein derart hässliches Wesen in seiner Schöpfung existiert, verfolgt und verspottet er ihn und provoziert Raufhändel, bei denen der Teufel der Unterlegene ist. Die beiden Figuren ähneln eher Schuljungen als transzendenten Wesen, wobei die Sympathie der Erzählerin und des Lesers eindeutig auf Seiten des Teufels liegt, der die Rolle eines Außenseiters und gemobbten Jungen innehat. In der noch jungen, paradiesischen Welt bahnen sich erste Konflikte an, die vorerst nur auf der Beziehungsebene liegen. Gott verachtet die Menschen und den Teufel, die Menschen fürchten sich vor dem Teufel und benehmen sich zu wenig hochachtungsvoll gegenüber ihrem Schöpfer. Der Teufel fürchtet Gott und wird seinerseits von den Menschen gefürchtet und verabscheut: „Det var då allting var uppdelat i Djävul, människa och Gud, som alla tre levde på sitt håll, vilket, som vi ju alla fått erfara, med tiden kom att få ödesdigra konsekvenser för livet i den värld som himlen nu döljer.“ (S. 6) (Es war zu der Zeit, als alles in Teufel, Mensch und Gott aufgeteilt war, die alle drei getrennt lebten, was, wie wir ja alle erfahren durften, mit der Zeit schicksalhafte Konsequenzen zeitigte für das Leben in der Welt, die der Himmel nun verdeckt.) Die gestörte Beziehungskonstellation, die in einem Gegeneinander statt einem Miteinander besteht, bildet Ursache und Voraussetzung für die in der Folge entstehenden Fehlentwicklungen auf der Erde.

Von Gott und den Menschen verfolgt, versteckt sich der Teufel im Wald, bis ihm Ini, ein kleines Mädchen begegnet, das seinem Dienstherrn, der sie geschlagen und gequält hat, entlaufen ist. Sie ist das erste menschliche Wesen, das sich nicht vor ihm fürchtet. Zwischen den beiden entsteht eine innige Freundschaft und der Wunsch des Teufels nach menschlicher Gemeinschaft geht in Erfüllung. Zum ersten Mal in seinem Leben ist er glücklich, obwohl er seine idealisierte Vorstel-

lung über die Gemeinschaft der Menschen aufgrund der Erzählungen seiner Freundin revidieren muss.

Als Ini von Männern eingefangen und entführt wird, schlägt die hohe Meinung des Teufels über das Menschengeschlecht in Hass um:

Den vände sig mot nästan hela mänskligheten,
och där han nyss tyckt sig se enbart glädje, godhet, samhörighet och
värme,
såg han nu bara hat, ondska och grymhet. (S. 67)
(Er wandte sich gegen fast die ganze Menschheit,
da, wo er vor Kurzem nur Freude, Güte, Gemeinschaft und Wärme zu
sehen geglaubt hatte,
sah er nun nur Hass, Böswilligkeit und Grausamkeit.)

Er rächt sich an den Menschen und errichtet in der Tiefe eines Berges die Hölle, wo er die Menschen für ihre Sünden bestraft, indem sie nach ihrem Tod im Feuer schmachten müssen. Aus Verzweiflung über den Verlust seiner Freundin verwandelt sich der vormals verfolgte, unschuldige Teufel in eine strafende Instanz, die Böses mit Bösem vergilt. Die Autorin übernimmt hier die sich im Mittelalter herauskristallisierende Funktion des Teufels und der Hölle als Ort der ewigen Verdammnis. Im Alten Testament kommt der Teufel, dort Satan genannt, als personifiziertes himmlischen Wesen an vier Stellen vor: im Buch Hiob 1,6-12 und 2,1-7, im Buch Sacharja 3,1-7, im ersten Buch der Chronik 21,1 und im Buch Numeri 22,22, aber erscheint dort nur als negative Gegenfolie, um die positiven Eigenschaften Gottes hervorzuheben oder wie im Hiobprolog, der wirkungsgeschichtlich relevantesten Belegstelle des Alten Testaments für den Satan, als Initiator für Gottes eigene problematische Entscheidung, Hiob in Form von Krankheit und Leid einer Prüfung zu unterziehen. In der christlichen Auslegung des Alten Testaments und apokryphen Schriften wurde Satan als gefallener Engel gesehen, weil er sich gegen Gott auflehnte. Erst später bekam er das Stigma als Verursacher des Bösen auf der Erde. Die Vorstellung der Hölle als Ort der ewigen Strafe wurde vor allem durch die umstrittene apokryphe *Offenbarung des Petrus* (ca. 100 n. Chr.) geprägt, die eine ausführliche Beschreibung der Hölle und ihrer

Strafen beinhaltet und sich wirkungsgeschichtlich stark in der Kunst des Mittelalters und Dante Alighieris *Göttlicher Komödie* niederschlug.

Da die Menschen auf der Erde sich immer stärker vermehren und Gott keinen Einfluss auf deren Entwicklung, die er als „inferno av kopulation och dödande och frossande“ (S. 78 f.) (Inferno von Kopulieren und Töten und Schlemmen) bezeichnet, nehmen kann, zieht er sich enttäuscht und resigniert in den Himmel zurück. Wie in Gen 6,5, wo es heißt: „Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens nur böse war“, betrübt dies sein Herz. Anders als im biblischen Hypotext, in dem Gott die Sintflut über das Menschengeschlecht kommen lässt, schaut Kändres Gott dem Treiben der Menschen hilflos zu. Um das Ausmaß der entfremdeten Beziehung zwischen Gott und der Menschheit hervorzuheben, erwähnt die Erzählerin auf ironische Art, dass Gott nur den Zugang von zwei im Kleinkinderalter verstorbenen reinen Seelen im Himmel verbucht, während die Sünder sich beim Teufel in der Hölle in Scharen einfänden, sodass er immer mehr Höllenfeuer errichten muss. Mit der Beschreibung der zunehmenden Entfremdung zwischen Gott und den Menschen scheint die Autorin an Säkularisierung unserer modernen Gesellschaft anzuknüpfen.

In einem verzweifelten Rettungsversuch schickt der inzwischen erwachsen gewordene Gott seinen Sohn auf die Erde, „en köttslig upplaga av honom själv“ (S. 89) (eine fleischliche Ausgabe seiner selbst), um die Menschen zur Einsicht bringen. Doch sie hören nicht auf ihn, verspotten und verraten ihn, um ihn schließlich ans Kreuz zu nageln. Die Erzählerin hält sich bei der Schilderung der Verkündigung, der Geburt Jesus durch Maria, der Passion und der Kreuzigung an die Überlieferungen des Neuen Testaments, wobei sie diese stark ironisiert und den Sinn der Erzählung verändert. Das Sterben des Gottessohnes steht nicht im Zeichen eines göttlichen Heilplans zum Zweck der Erlösung der Menschheit, sondern erweist sich einfach als gescheiterte Rettungsaktion, der keine Auferstehung von den Toten folgt.

Die Erde entwickelt sich nach und nach zu einem Inferno: die Menschen zerstören die Umwelt, führen Kriege, und Unwetterkatastrophen stehen an der Tagesord-

nung. In einer jüdischen Sage wird von der Zerstörung der Welt durch den Menschen berichtet, die mit ihrer vollkommenen Verwüstung endet:

Ehe aber der Sabbat anbrach, saß der König des Alls und trauerte um die Welt und sprach: Alles, was ich geschaffen habe, um des Menschen willen habe ich's geschaffen, und nun wird er gerichtet und macht alle Arbeit zunichte, die ich getan habe, und die Welt soll wieder wüst und leer werden.¹²⁶

Kandres Gott „tappade helt tålamodet med människan“ (S. 94) (verlor gänzlich die Geduld mit den Menschen), er wird verbittert über ihren Ungehorsam und sieht gleichgültig und unberührt zu, wie sie sich gegenseitig und ihre Umwelt vernichten. „Han såg utan att se“ (S. 95) (Er sah ohne zu sehen) und verstößt die Menschheit endgültig aus seinem Zuständigkeitsbereich, ein Gleichnis zur Vertreibung aus dem Paradies. Selbst das Himmelreich verwehrt er den Menschen, weil er mit ihnen nichts mehr zu tun haben möchte:

Himmelriket var sedan länge stängt för mänskligheten,
(de stackars förvirrade händangångna som letat sig upp dit brukade av
änglarna anvisas ner till Helvetet eller till limbo eller något annat,
alltmer överbefolkat gränstillstånd.) (S. 94 f)
(Das Himmelreich war seit langem verschlossen für die Menschheit,
(die armen verwirrten Verschiedenen, die hinauffanden, wurden von
den Engeln hinunter in die Hölle oder ins Limbo oder irgendeinen an-
deren, zunehmend überbevölkerten Grenzzustand verwiesen.)

Resigniert schläft Gott ein und entzieht sich auf diesem Weg jeder Verantwortung über das weitere Schicksal seiner Schöpfung. Der Sündenfall des Menschen wird in Kandres Roman nicht in seinem Streben nach Erkenntnis gesehen, sondern in seiner Gier, sich die Welt untertan zu machen, die nicht davor zurückschreckt, ihre Ressourcen auszubeuten und zu vernichten. Gottes Rückzug trägt dazu bei, dass die Entwicklung auf der Erde außer Kontrolle gerät.

In der Zwischenzeit herrscht in der Hölle ein großer Andrang an Sündern, sodass der Teufel gar nicht genug Höllenfeuer errichten kann. Erst als Ini, die nach ihrer Entführung gezwungen wurde, als Prostituierte zu arbeiten und einen Freier in

¹²⁶ Bin Gorion, Micha Josef: Die Sagen der Juden. Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1961. (S. 78 f)

Notwehr ermordete, in der Hölle erscheint, begreift der Teufel, „att det bara var som en evig cirkel av ondska utan slut och varken gjorde till eller från vad gällde hela mänsklighetens ansamlade mängd ondska i ovanvärlden. (S. 107) (dass das wie ein ewiger Kreislauf von Bösem ohne Ende war und die gesamte Menge an Bösem in der oberen Welt nicht ändern konnte). Er lässt die Höllenfeuer ausgehen und nun wird die Hölle wird zu einem Ort der menschlichen Gemeinschaft, wo man miteinander singt, Karten spielt oder aus *Oliver Twist* von Charles Dickens vorliest, mit dessen Schicksal sich die Verdammten in der Hölle identifizieren. Als Gott als alter Mann nach einem langen Schlaf wieder erwacht, muss er feststellen, dass die Menschen in ihrer Gier und verantwortungslosem Umgang mit der Natur und ihren Ressourcen seine Schöpfung zerstört haben und Leben auf der Erde nicht mehr möglich ist:

Jorden, detta på många sätt nästan paradisiskt vackra ställe,
låg i ruiner, fullkomligt förödd.
Haven, sjöarna, bäckarna och floderna hade sinat,
städerna som en gång slagit ut ur enkla små byar eller enstaka hus låg
även de öde, tomma, övergivna.
Träden hade reducerats till förkolnade, nakna stumpar,
gräset var sedan länge bortsvett,
regnskogarna hade huggits ner nästan överallt och stora, svedda
kalhyggen gapade mot honom där de en gång legat. (S. 125)
(Die Erde, dieser in vielerlei Hinsicht paradiesisch schöner Ort,
lag in Trümmern, vollkommen verödet.
Die Meere, die Seen, die Bäche und die Flüsse waren ausgetrocknet,
die Städte, einstmals aus einfachen kleinen Dörfern oder einzelnen
Häusern entstanden, lagen ebenfalls öde, leer, verlassen.
Die Bäume waren zu verkohlten, nackten Stümpfen verkommen,
das Gras seit langem verbrannt,
die Regenwälder waren überall gerodet und große, verbrannte Kahl-
schläge starteten ihm da, wo sie einst gelegen hatten, entgegen.)

Die Autorin zeigt in einer Zukunftsvision, wohin der Raubbau an der Natur führen kann. Durch einen Weltenbrand mit „trehundrameter höga lågor“ (S. 129) (dreihundert Meter hohe Flammen), ausgelöst durch brennende Erdölquellen wurde die Erde zerstört, die Wüsten verwandelten sich in ein kaltes stinkendes Lehmgebräu, die Meere trockneten aus und die Sonne schien nicht mehr. Die

Apokalypse ist eingetroffen und hat alles Leben auf der Erde zerstört. Nur ein kleines Kind hat überlebt. Sein Weinen befreit Gott aus seiner Lethargie, er macht sich auf die Suche, um es zu retten und erfährt dadurch eine neue Dimension seiner Existenz:

Han hade aldrig förut under hela sin mångtusenåriga gudaexistens
hållit en människa eller något annat levande i sin famn,

och han överväldigades nu av de känslor som denna första
människoberöring rörde upp i hans inre. (S. 141)

(Niemals vorher in seinem vieltausendjährigen Gottesdasein hatte er
einen Menschen oder ein anderes Lebewesen in seinem Arm gehalten,
nun wurde er von den Gefühlen, die diese menschliche Berührung in
ihm auslöste, überwältigt.)

Durch die Rettungsaktion erfährt Gott eine Wandlung, die ihn von seiner Gleichgültigkeit und Ignoranz befreit und Tugenden wie Fürsorge und Verantwortlichkeit in ihm erwachen lassen. Mit dem Kind gelangt er in die Hölle, die als einziger Ort von der Vernichtung verschont wurde. Er versöhnt sich mit dem Teufel, und gemeinsam mit den Höllenbewohnern begibt er sich auf eine lange Irrfahrt durch einen pechschwarzen Gang, der wie in Dantes *Göttlicher Komödie* als unterirdischer Trichter ins Innere der Weltkugel führt, um eine neue Welt zu entdecken. Während der Trichter bei Dante in das Innerste der Hölle führt, stellt er in Kanders Werk den in die Tiefe führenden Gang in eine paradiesische Welt dar. Wesen aus der griechischen Sagen- und Mythenwelt wie der menschenfressende Minotaurus, der in Dantes Werk als Bewacher der letzten drei Kreise der Hölle fungiert, und Persephone, die Göttin der Unterwelt und der Auferstehung begegnen den Höllenbewohnern auf ihrer Suche nach einer neuen Bleibe. Der Weg aus der Hölle symbolisiert eine Art Auferstehung, aus der Gott, der Teufel und ein Großteil der Höllenbewohner – einige verlieren sich im Labyrinth der pechschwarzen Gänge – geläutert und transformiert hervorgehen:

(...) så såg de plötsligt också hur oupplyste och inskränkta de varit
under sin ovanvärldsliga existens.

Med all sin så kallade vetenskap, kokkonst och bokkonst, (...)

med sina vetenskapliga teorier om själens obefintlighet och
universums sammansätthet och siffror hit och siffror dit,

hade de verkligen trott att den där världen var allt som fanns. (S. 166)

(da sahen sie plötzlich auch, wie unaufgeklärt und eingeschränkt sie während ihrer Existenz in der oberen Welt gewesen waren.

Mit all ihrer sogenannten Wissenschaft, Kochkunst und Buchkunst (...)

mit all ihren wissenschaftlichen Theorien über die Bedeutungslosigkeit der Seele und der Kompaktheit des Universums und Ziffern hier und Ziffern da,

hatten sie wirklich geglaubt, dass diese Welt das einzige war, was es gab.)

Der Rationalismus als kausal-mechanistisches Denken wird ironisiert und als Irrweg menschlicher Erkenntnis entlarvt. Die durch die Hölle gegangenen Menschenseelen sowie der Teufel und Gott haben aus ihren Fehlern gelernt und einen Weg der Erlösung beschritten und sind nun in der Lage, in einem neu entdeckten Paradies noch einmal von vorne zu beginnen und eine Zukunft, die auf einem respektvollen Umgang mit der Natur und der Menschen untereinander basiert, aufzubauen. Ini und der Teufel werden ein Paar und auch Gott findet eine Frau, Lilith,¹²⁷ die in der Beschreibung im Roman in ihrem früheren Leben gegen Geld fremde Kinder in Obhut nahm und sie dann verhungern ließ. Beide Paare bekommen Kinder und der Teufel und Gott werden unzertrennliche Freunde. Als der Teufel stirbt, grämt Gott sich zu Tode.

In der Rahmenerzählung am Ende des Romans stellt sich die Erzählerin als Urahnin der bereits vor Jahrtausenden verstorbenen Protagonisten vor und berichtet auf humoristische Art über sich selbst:

Och jag, Djävulens, Guds, Inis och Liliths kvinnliga avkomma, (en enkel kvinna med drag av alla dessa fyra (...)) en kvinna med snedställda blå ögon, fina, nästan ädla drag, en liten antydning till horn som de röda lockarna döljer, uppnäsa, en gles, gyllengul kropps- och ansiktsbehåring, fräknar, och en känslig mun. (S. 212 f)

(Und ich, der weibliche Nachfahre des Teufels, Gottes, von Ini und Lilith mit Zügen von allen vieren (...)) eine Frau mit schräggestellten, blauen Augen, feinen, fast edlen Zügen, einer kleinen Andeutung von Hörnern, die die roten Locken verdecken, Stupsnase, einer schwachen goldgelben Körperbehaarung, Sommersprossen und einem sensiblen Mund.)

¹²⁷ Siehe den Exkurs über die mythische Gestalt Lilith in Kapitel 3.4.3.1

Sie lebt in der unteren Welt, die sich seit Tausenden von Jahren kaum verändert hat und sich immer noch in einem paradiesartigen Zustand befindet. Bei Mare Kandes Roman handelt es sich um eine Art Weiterführung des Schöpfungsberichtes, der die Illusion einer heilen Welt verspricht – eine Utopie, die das positive Gegenstück zu Aldous Huxleys *Brave New World* aus dem Jahr 1932 darstellt.

3.4.3.1 Exkurs zum Lilith-Mythos

Die Gestalt der Lilith blickt auf eine umfangreiche Wirkungsgeschichte zurück, die sich von der rabbinischen Literatur bis hin zur modernen feministischen Forschung erstreckt. Im Alten Testament wird Lilith nur einmal beim Propheten Jesaja erwähnt, obwohl die sogenannten Lil-Geister als Beherrscher der Winde im mesopotamischen Raum ausführlich bezeugt sind.

Der Begriff „Lilith“ leitet sich wahrscheinlich aus dem sumerischen Líl ab, wurde im Akkadischen zu lilitu, das die etymologische Wurzel zum hebräischen lilit bildet. Die Bedeutung des sumerischen Begriffs Líl ist umstritten, am wahrscheinlichsten scheint eine Übersetzung mit dem Wort „Windhauch“ zu sein.¹²⁸

Der Lilith-Mythos ist in einer Vielfalt von Varianten überliefert. Er lässt sich bei semitischen wie nichtsemitischen Völkern wie den Babyloniern, Assyriern, Juden und Arabern sowie bei Sumerern und Hethitern nachweisen. Innerhalb des jüdischen Schrifttums wird Lilith in der Bibel, im Talmud und in der rabbinischen Tradition erwähnt. Aber auch in der nichtkanonischen Literatur, in apokryphen und pseudoepigraphischen Werken, in aramäischen Zaubertexten, in der gnostischen und mandäischen Literatur und später innerhalb der jüdischen Mystik nimmt sie einen wichtigen Platz ein.

In Mesopotamien bestand die Líl-Familie aus zwei weiblichen (Lilitu und Ardat Lili) und einem männlichen Wesen (Lilu). Alle drei waren gefürchtet, weil man in ihnen eine Gefährdung für den Menschen durch Krankheit und Tod sah.

¹²⁸ <http://www.bibelwissenschaft.de/de/nc/wibilex/das-bibellexikon/det...> (Zugriff am 10.8.2011)

Der Dämon Lilith taucht erstmalig im sumerischen Epos *Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt* aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. auf.¹²⁹ Lilith tritt hier unter dem Namen Ki-sikil-li-la auf, was in der wörtlichen Übersetzung „reiner Ort des Windes“ bedeutet. Li-la ist der Name des Vaters von Gilgamesch. Auch er soll ein Li-lu Dämon gewesen sein. In anderen sumerischen Texten wird noch ein weiteres weibliches Wesen mit dem Namen Ki-sikil-du-da-karra erwähnt, als das Mädchen, welches das Licht gestohlen hat. Ob es sich dabei um eine Göttertriade handelte, ist fraglich, weil die Konstellation zwei Frauen und ein Mann unüblich waren. Die beiden Frauengestalten weisen große Ähnlichkeit miteinander auf, sodass angenommen wird, dass zweitens eine nähere Bezeichnung der Ki-sikil-li-la-ke sein könnte.

Das Epos erzählt vom Helden Gilgamesch unter dem Huluppu-Baum. Lilith baut ihr Haus inmitten dieses Baumes, der am Anfang der Schöpfung am Ufer des Euphrat gepflanzt wurde. In den Wurzeln des Baumes errichtete ein Drache sein Nest und der Anzu-Adler setzte seine Jungen in die Krone des Baumes. Gilgamesch erschlägt den Drachen und der Adler flüchtet mit seinen Jungen in die Berge. Plötzlich öffnet sich der Stamm des Baumes und Gilgamesch erblickt in einer dunklen Rauchwolke eine „schwarzhaarige weibliche Gestalt in flatternden Gewändern mit schneeweißem Gesicht und großen, flammenden Augen, die fortflieg in die Wüste.“¹³⁰

Das Burney-Relief als ikonographisches Zeugnis wahrscheinlich sumerischer Herkunft stellt eine Göttin dar, die oft mit der Dämonin Lilitu oder Lilith identifiziert wird. Auf dem Relief befindet sich eine nackte, schöne Frau mit einer vierfachen Hörnerkrone. Statt der Füße besitzt sie Vogelkrallen und Flügel. Ring und Stab in ihren Händen sind Herrschaftssymbole, ihr Körper steht auf zwei liegenden Löwen, die von Eulen flankiert werden. Das Relief wurde in den 1930er-Jahren im Irak entdeckt und seine Entstehung zwischen 1800-1750 v. Chr. datiert. Ob es sich tatsächlich um eine Darstellung der Lilith handelt oder um Ishtar, eine semitische Göttin, ist umstritten.

¹²⁹ Kramer, S.N.: *Gilgamesh and the Huluppu-Tree*. A. Reconstructed Sumerian Text i. *Assyriological Studies of the Oriental Institute of the University Chicago*. Chicago 1938. (pag. 1 f)

¹³⁰ Christow, Swantje: *Der Lilith-Mythos in der Literatur*, Shaker Verlag, Aachen, 1998. (S. 9-10)

Im Akkadischen, einer semitischen Sprache, die stark vom Sumerischen beeinflusst war, und in Mesopotamien und Syrien bis ins 1. Jahrhundert n. Chr. verwendet wurde, kannte man die Dämonen Li-lu, Lilutu, Ardat Lili oder auch Urdu Lili, die Männer und Frauen nächtens heimsuchen, um sie zu verführen und zu töten. Sie wurden auch als Sturmdämonen bezeichnet, was sich aus der Etymologie des Wortes Li-la oder Li-lu ableitet, dessen Bedeutung Sturm oder Wind war. Der weibliche Dämon Lilitu war unfruchtbar und tötete Neugeborene, indem er sie mit dem Gift seiner Brüste säugte. Alle Sturmdämonen hatten ihre Behausung in Ruinen, die außerhalb der menschlichen Zivilisation lagen. Im babylonischen Schrifttum zeigt sich deutlich der doppelseitige Charakter von Lilith, der in den zwei Gottheiten Lamaschtû und Ishtar verkörpert wird. Erstere hat es vor allem auf schwangere oder in den Wehen liegende Frauen abgesehen, weil sie deren Neugeborene zu rauben und zu töten versucht. Diesen Aspekt findet man in späteren Aufzeichnungen auch bei Lilith. Daher wurde diese lange Zeit durch Amulette beschworen.

Lamaschtû wurde in der griechischen Mythologie in Gestalt von Lamia übernommen. Diese wird einerseits als Königin von Phrygien genannt, in einer anderen Version erscheint sie als Königstochter bei den Laistrygonen in Lybien. Lamia wurde die Geliebte von Zeus und gebar ihm Kinder. Deswegen verfolgte sie die eifersüchtige Hera und tötete alle ihre Kinder außer der Skylla. Aus Gram über den Verlust ihrer Kinder verblasste Lamias Schönheit und sie begann die Kinder anderer Mütter zu töten. Lamia wird dargestellt als Mischwesen zwischen Schlange und Mensch, mit dem Leib einer Schlange und dem Kopf einer schönen Frau.

Die zweite Seite der Lilith wird in der babylonischen Göttin Ishtar personifiziert: als Männer verführendes und zur Unzucht verleitendes Wesen. Ishtar galt als Göttin der sinnlichen Liebe, der Wollust und Verführung. Sie war aber auch die Schutzpatronin der Dirnen, insbesondere der kultischen Tempeldirnen, der Hierodulen. Ishtar wurde im ganzen Orient als Himmelsgöttin verehrt und war auch unter den Namen Ata, Anat, Astarte oder Aschra bekannt. Sie taucht ebenfalls im Gilgamesch Epos auf, wo sie durch ihre Schönheit und List alle

Männer verführt und danach vernichtet. Einzig und allein Gilgamesch kann ihr widerstehen, da er ihr Ränkespiel durchschaut.

Zur Verehrung der Ishtar fanden orgiastische Feierlichkeiten statt. Herodot¹³¹ berichtet von einem Brauch in Babylon, demgemäß jedes junge Mädchen seine Jungfräulichkeit an einen fremden Mann verkaufen musste. Dies wurde nicht als Prostitution, sondern als Vollzug zu einem „hieros gamos“ (heilige Hochzeit) betrachtet. Das Mädchen wurde dadurch symbolisch zur Gattin Gottes geweiht. Im Talmud wird Lilith als verführerische Frau mit schlechtem Charakter dargestellt. Wegen ihrer dämonischen Eigenschaften wird sie für gefährlich gehalten. Die patriarchalische Einstellung des talmudisch-rabbinischen Judentums betrachtete das Weibliche als etwas Bedrohliches. Die christlich-abendländische Tradition hat diesen Aspekt übernommen. Im Traktat Erubin 18b des Jerusalemer Talmud ist festgehalten, dass Adam in den 130 Jahren, die er sich nach Kains Totschlag von Eva fernhielt, Dämonen, Geister und Lilin zeugte. Diese Lilin hatten menschliche Körper mit Flügeln. An einer anderen Stelle¹³² steht: „Man darf nicht in einem Hause allein schlafen, denn wer in einem Hause allein schläft, wird von der Lilith überfallen.“

Das *Testament Salomons* ist ein in griechischer Sprache abgefasstes christlich-agnostisches apokryphes Werk, das zwischen dem 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. entstanden und in einer christlich überarbeiteten Version erhalten geblieben ist. Lilith wird darin nicht namentlich erwähnt, aber in Gestalt eines anderen weiblichen Dämons namens Obyzouth, der mit ihr große Ähnlichkeit aufweist, dargestellt. Sie treibt ihr Unwesen in der Nacht, indem sie Frauen im Kindsbett besucht und deren Kinder erwürgt. Sie tötet allerdings nicht aus Bosheit, sondern wurde von Gott zu diesem Zweck erschaffen.

Im syrischen Raum wurde Lilith mit der Gestalt der Lamaschtu verschmolzen und mit Charakterzügen von Ishtar verbunden. Durch Beschwörungstexte versuchte man sich vor ihrem todbringenden Einfluss zu schützen. Zahlreiche Beschwörungstexte auf Keramikschalen des 6. oder 7. Jahrhunderts wurden in verschie-

¹³¹ Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag AG, Zürich, 1980. (S. 41-42)

¹³² BT: Traktat Sabbat 151b. In: Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag AG, Zürich, 1980. (S. 67)

densten Gegenden des Mittleren Ostens gefunden. Damals verbannte man die Dämonen in Schalen und die Beschwörungsformeln dienten dazu, sie von Übergriffen auf Mensch und Tier, Häuser und Besitz abzuhalten. Eine der Beschwörungsformeln auf einer Nippur-Schale, die sich auf Lilith bezieht, lautet folgendermaßen:

(...) du Lilith, männlicher Lili und weibliche Lilith, Schelanitha und Chatiphata, ihr seid mit dem Banne belegt...Ihr sollt nicht wieder erscheinen, weder im Traum in der Nacht noch während des Schlummers am Tage. Denn gesiegelt seid ihr mit dem Siegel von El Schaddai, dem Siegel des Hauses des Josua ben Perachja und durch die sieben, die vor ihm sind. Du, Lilith, männlicher und weiblicher Lilith: ich beschwöre euch bei der Strenge Abrahams, dem Felsen Isaaks, bei Schaddai Jakobs. YH ist sein Name, YH sein Andenken ...Ich reiße aus die bösen Würgerinnen und ihre bösen Liliths. Kehrt nicht zu ihnen zurück von heute an für immer. Amen.¹³³

Im vierten Teil des Alphabets des Ben Sira, einer pseudoepigraphischen Schrift aus dem 9. oder 10. Jahrhundert n. Chr., die 22 alphabetisch geordnete Epigramme enthält, tritt Lilith das erste Mal als Adams erste Frau in Erscheinung:

Als Gott Adam erschuf, sagte er: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei. Daher erschuf er für ihn eine Gehilfin, ebenfalls aus Erde und nannte sie Lilith. Sobald sie geschaffen war, begann sie einen Streit und sagte: Weshalb sollte ich unten liegen? Ich bin ebenso viel (wert) wie du, wir sind beide aus Erde geschaffen. Als aber Lilith sah, dass sie Adam nicht überwältigen konnte, sprach sie den unaussprechlichen Gottesnamen aus und flog in die Luft.

Auf Bitte des Adam schickt Gott drei Engel, die Lilith überreden sollen, wieder zu ihrem Mann zurückzukehren. Die Namen der Engel lauten Sanvai, Sansanvai und Semangloph. Lilith weigert sich, worauf sie ihr drohen, sie zu ertränken. Lilith verspricht, dass sie jenen Kindern, die ein Amulett mit den Namen der Engel tragen, nichts zuleide tun wird. Noch heute findet man in jüdischen Häusern, in denen sich eine schwangere Frau aufhält, Amulette mit den Namen der drei Engel.

¹³³Montgomery, J.A: ARIT S. 154 (Schale 8) In: Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag AG, Zürich, 1980. (S. 78-79)

In der gnostischen Literatur wird Lilith ebenfalls – wenn auch nicht direkt mit ihrem Namen – erwähnt. Der Kirchenvater Epiphanius bezieht sich in seinem Werk *Panarion* (375-377) auf die Barbelo-Gnosis und erwähnt eine ihrer Erzählungen, in der dem Propheten Elija eine Dämonin erscheint:

Da kam, sagt man, ein weiblicher Dämon, hielt ihn an und sagte zu ihm: Wohin gehst du? Denn ich habe Kinder von dir und du kannst nicht (zum Himmel) aufsteigen und deine Kinder zurücklassen. Und er antwortete: Wie kannst du Kinder von mir haben, habe ich doch in Heiligkeit gelebt? Sie sagte: Ja, im Schlaf, in deinen Träumen, wurdest du oft entleert durch den Ausfluss deines Körpers. Da habe ich deinen Samen empfangen und dir Kinder geboren.¹³⁴

Auch im mandäischen Schrifttum wird Lilith mehrmals erwähnt. Die mandäische Gnosis ist eine Erlösungslehre, die deutlich synkretistische Merkmale aufweist. Neben Elementen aus dem Zoroastrismus und dem Mithraismus enthält sie auch jüdische und christliche Züge. Johannes der Täufer gilt als Reformator ihres Glaubens, Jesus dagegen sehen sie als falschen Propheten an. Die mandäische Sprache ist ein ostaramäischer Dialekt, der große Ähnlichkeiten mit dem Aramäischen des babylonischen Talmuds aufweist. Heute noch leben im Süden des Irak und im angrenzenden Iran an die Hundert Tausend Mandäer, die Sprache wird jedoch nur mehr als Kultsprache verwendet.¹³⁵ In der mandäischen Gnosis spielen Dämonen eine bedeutende Rolle und werden in den kanonischen Schriften (Ginza, Qolasta, Johannesbuch der Mandäer) erwähnt. Lilith bezeichnet entweder eine einzige Person, aber ist in der Mehrzahl auch der Inbegriff für alle weiblichen Dämonen der Finsternis. Verschiedene Liliths, Lilith-Zariel, Lilith Azath oder Lilith-Jilath bezeichnen die verschiedenen Wesensmerkmale dieses Dämons. In der Ginza wird Lilith an mehreren Stellen erwähnt, hier sei eine davon zitiert, die gleichzeitig eine polemische Spitze gegen das asketische Christentum formuliert:¹³⁶

¹³⁴ Rudolph, Kurt: Gnosis und Gnostizismus. Darmstadt 1975, Seite 309. In: Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag, Zürich, 1980. (S. 83)

¹³⁵ <http://de.wikipedia.org/wiki/Mand%C3%A4er>, Zugriff am 28.6.2009

¹³⁶ Lidzbarski, M.: GR S. 50. In: Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag, Zürich, 1980. (S. 89)

Sie (die Christen) verlassen ihre Häuser und werden Mönche und Nonnen. Sie hemmen ihren Samen voneinander, die Frauen vor den Männern und die Männer vor den Frauen. Sie hemmen ihren Samen und ihre Nachkommenschaft von der Welt. Sie legen ihrem Munde Fasten auf und man legt sie in Fesseln (?). Sie halten Speise und Trank von ihrem Mund fern, halten fern weiße (Fest-)Gewänder von ihrem Leibe. Dann gehen Liliths zu ihnen, empfangen Samen von ihnen und werden schwanger. Davon entstehen Geister und Schrate, die über die Menschenkinder herfallen.

Die mandäische Gnosis kennt ebenfalls Beschwörungstexte, die sich auf Lilith beziehen und wahrscheinlich aus dem 5. bis 7. Jahrhundert n. Chr. stammen. Auf manchen mandäischen Schalen ist Lilith mit ausgestreckten Armen und gefesselten Händen dargestellt.

Auch in den Volkslegenden erfuhr der Lilith-Mythos weitreichende Verbreitung, sodass koptische, äthiopische, armenische und syrischen Legenden bekannt sind, die auch in westlichere Gebiete gelangten und so zur Entstehung neugriechischer, südslawischer und russischer Versionen des Lilith-Motivs beitrugen. In diesen Volkslegenden begegnet ein kinderraubender und diese tötender weiblicher Dämon einem Heiligen oder Propheten, dem es gelingt, ihrem schädlichen Treiben Einhalt zu gebieten, indem er ihr das Geheimnis ihrer Vielzahl von mystischen Namen entreißt.

In der arabischen Literatur tritt Lilith unter dem Namen Karina auf. Diese Karina ist ein weiblicher Dämon, der auch heute noch in manchen arabischen Ländern gefürchtet ist, insbesondere in Marokko und Ägypten. Karina erscheint in zwei Ausprägungen, einerseits als das Leben von Kindern bedrohender Dämon, andererseits als Störerin von ehelichen Beziehungen. Sie kann unschädlich gemacht werden, indem ein Held ihr das Geheimnis ihrer vielen Namen entlockt. Karina hat in den arabischen Texten auch die Funktion als eine Art Schattenfigur der Frau, Karin ist ihr männliches Pendant. Wenn eine Frau heiratet, dann heiratet die Karina den Karin des Mannes. Karina versucht die Frau zu verdrängen und sich an ihre Stelle zu setzen und wenn die Frau ein Kind erwartet, schlägt sie sie auf den Leib, um eine Fehlgeburt einzuleiten.

Im späten Mittelalter fand der Lilith-Mythos Eingang in das mystische Schrifttum der Juden, die Kabbala, einerseits als Kinder tötender weiblicher Dämon, aber

auch als verführerische Frau. Im Sohar, dem kabbalistischen Hauptwerk aus dem 14. Jahrhundert, verfasst von dem Spanier Mose Leon, das als ein Parallelwerk zum Alten Testament gesehen wird, ist an zahlreichen Stellen über Lilith zu lesen. Lilith erscheint hier als erste Frau Adams, die nach einem Streit entflieht. Im Sohar ist der erste Mensch ein androgynes Wesen, das erst später in männlich und weiblich getrennt wird. Erst die Schaffung von Eva bewegt Lilith dazu, wegzugehen:

Später sägte Gott den Menschen entzwei und formte seine weibliche Seite. Er brachte sie (Eva) zu ihm wie eine Braut ins Brautlager. Als Lilith dies sah, floh sie und sie ist noch jetzt in den Städten der Seeküste und versucht dort, die Menschen zu fangen.¹³⁷

Als Verführerin des Mannes wird Lilith an unterschiedlichen Stellen des Sohar genannt, eine davon sei hier zitiert:

Sie (Lilith) schmückt sich mit allerlei Zierat, wie eine buhlerische Frau. Sie steht am Anfang der Wege und Pfade, um Männer zu verführen. Den Toren, der sich ihr nähert, ergreift sie, sie küsst ihn und gießt ihm Wein mit dem Bodensatz von Schlangengift ein. Sobald er diesen getrunken hat, folgt er ihr nach. Wenn sie sieht, dass er vom Wege der Wahrheit abkommt und ihr folgt, dann zieht sie alles wieder ab, was sie für diesen Toren zuerst angezogen hatte. Ihr Schmuck zur Verführung der Männer sind die zurechtgemachten Haare, die rot sind wie eine Rose, ihre Wangen sind weiß und rot, von ihren Ohren hängen Ketten aus Ägypten und von ihrem Nacken hängen alle Schmuckstücke aus dem Osten. Ihr Mund ist (klein) wie eine enge Türe, anmutig in seinem Schmuck, ihre Zunge scharf wie ein Schwert, ihre Worte sanft wie Öl. Ihre Lippen sind rot wie eine Rose, süß von aller Süße der Welt. Sie ist purpurrot gekleidet, geschmückt mit dem ganzen Schmuck der Welt, mit 39 Schmuckstücken. Jene Toren, die bei ihr einkehren und diesen Wein trinken, treiben mit ihr Hurerei. Was tut sie nachher? Sie lässt ihn allein schlummernd auf seinem Lager, sie aber erhebt sich in die Höhe (Himmel). Dort berichtet sie Böses über ihn. Dann erwirkt sie die Erlaubnis, wieder hinunter zu kommen. Wenn der Tor aufwacht, dann meint er, er könne sich, wie vorher, mit ihr vergnügen. Sie aber entledigt sich ihres Schmuckes und verwan-

¹³⁷ Sohar III 19 a. In: Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag AG, Zürich, 1980. (S. 105)

delt sich in eine kraftvolle Gestalt. Sie steht ihm gegenüber, angetan mit einem feurigen Kleid aus Flammen. Sie erregt Schrecken und lässt Körper und Seele erzittern. Ihre Augen sind groß, in ihren Händen ist ein scharfes Schwert, von dem bittere Tropfen herabfallen. Sie tötet ihn (damit) und wirft ihn mitten in die Hölle.¹³⁸

Wenn Männer ihren Verführungskünsten erliegen, sind sie des Todes. Nur in wenigen Fällen lässt sie den Mann überleben, nämlich dann, wenn sie von ihm Kinder empfangen möchte. Dämonen untereinander können nach jüdischer Tradition keine Kinder zeugen.

Der Sohar erzählt ebenfalls über die 130 Jahre, die sich Adam von Eva trennte. Er wanderte in die Wüste und in der Nacht erschien ihm Lilith im Traum, verführte ihn und zeugte Kinder mit ihm. Die so entstandenen Kinder werden als Plagen der Menschheit bezeichnet.

In der kabbalistischen Tradition kommt zu den dämonischen Eigenschaften der Lilith noch eine weitere dazu: ihre Beziehung zum Bösen in Gestalt Samaels, des gefallenen Engels. Einst war er der Fürst aller Elohim und galt als oberster Engel des Herrn. Da er sich aber gegen ihn erhob, wurde er verstoßen und fungiert seitdem als Herr der Unterwelt oder der Hölle. Lilith und Samael sind ein Paar, das in Dürre und Finsternis wohnt und das Böse schlechthin verkörpert. Sie stellen das Gegenpaar zu Gott und der Schechina dar, die gemeinsam für eine glückliche Harmonie auf Erden sorgten und miteinander eine hieros gamos (heilige Ehe) eingegangen sind. Nach dem Sündenfall wurde diese Harmonie zerstört und die weibliche Seite von der Gottpersönlichkeit abgetrennt. Das hatte zur Folge, dass Geist und Gefühl nicht mehr im Gleichgewicht sind. Durch die Trennung Gottes von der Schechina wurde die Kraft des „hurerischen Weibes“, der Lilith gestärkt und es gelang ihr, die Stelle der Schechina einzunehmen. Erst wenn der Messias und mit ihm die Erlösung kommen wird, kann die Schechina wieder den ihr zustehenden Platz einnehmen. Dann wird die ursprüngliche Harmonie wieder hergestellt sein.

Im Alten Testament wird Lilith nur an einer einzigen Stelle erwähnt, nämlich bei Jesaja 34,14 in der „Ankündigung des Gerichts über Edom“, in der die Vernich-

¹³⁸ Sohar I 148 a/b. In: Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag AG, Zürich, 1980. (S. 105-106)

tung der Feinde Zions angekündigt wird. „Wüstenhunde und Hyänen treffen sich hier/ die Bocksgeister begegnen einander. Auch Lilit (das Nachtgespenst) ruht sich dort aus/ und findet für sich eine Bleibe.“ Hier ist Lilith zu einem farblosen Wüstengespenst ohne spezifische Eigenschaften geworden.

Die Wirkungsgeschichte der Gestalt der Lilith zeigt sich auch in deutschen Märchen und Legenden. Sie wird dort zur Begleiterin der Göttin Hulda, die sich in Grimms Märchen als Frau Holle manifestiert und gilt als Großmutter des Teufels und Urmutter der Hexenkunst.

Auch in der Literatur spielt Lilith eine prominente Rolle. In Goethes *Faust* reitet Lilith in der Walpurgisnacht gemeinsam mit anderen Hexen um den Blocksberg. August Gottlieb Eberhard bedient sich in seiner humoristischen Erzählung *Der Mensch und die Erde* (1830) des Lilith-Mythos. Lilith wird zu Venus, in die sich Adam verliebt. Erst als Venus ihm eine nach ihrem Bild geschaffene Frau, Eva, schenkt, kann er sich mit seinem Leben auf der Erde versöhnen. In George Bernard Shaws Drama *Back to Metusalem* aus dem Jahr 1921 wird Lilith zur Mutter von Adam und Eva und dadurch zur Urmutter der Menschheit.

In jüngster Zeit wurde Lilith besonders in der jüdisch-feministischen Bewegung zur Symbolfigur der Emanzipationsbewegung: als Gegenpol zu Eva, die in patriarchalischer Tradition ein Symbol für Mütterlichkeit, Bescheidenheit und Unterwerfung darstellt, während Lilith die Selbständigkeit der Frau sowie Sinnlichkeit, Leidenschaft und Sexualität repräsentiert. Ein jüdischer feministischer Midrasch stammt von Judith Plaskow und ist in ihrem Essayband *The Coming of Lilith* (2005) enthalten. Die jüdische feministische Theologin Marianne Wallach-Faller (1942-1997) schrieb in ihrem 2000 erschienenen Werk *Die Frau im Tallit* einen Midraschim über die Schöpfungserzählung mit dem Titel „Für eine Versöhnung mit Lilith“, der Elemente der alten Erzählung über Lilith übernimmt, sie aber neu interpretiert. Lilith wird als dem Mann gleichgestellte, selbständige, intelligente Frau dargestellt, die sich mit Eva in geschwisterlicher Freundschaft verbinden möchte. Eva, verblendet durch die Verleumdungen Liliths durch Adam und Satan, ist nicht in der Lage, sie als Schwester anzuerkennen und trägt dadurch dazu bei, die Verwirklichung des ursprünglichen Schöpfungsplans zu verhindern.

4. DIE KAIN UND ABEL-MYTHE

Die Kain und Abel-Erzählung gilt zu Recht als eine der bekanntesten und aussagekräftigsten Mythen der abendländischen Zivilisation. Aufgrund ihrer äußerst dramatischen und symbolischen Elemente wie dem Motiv der Rivalität unter Brüdern, dem ersten Mord, dem Exil und der Gründung der ersten Stadt beinhaltet diese Mythe grundlegende gesellschaftliche und zwischenmenschliche Fragen, die nie ihre Gültigkeit verlieren und seit jeher unser Interesse – sei es in der Kunst oder der Dichtung – auf sich gezogen haben. Es gibt kaum ein anderes biblisches Motiv, das in der Rezeptionsgeschichte so häufig behandelt wurde. Einerseits lenkte die Rivalität unter Geschwistern, die bis zum Mord führt und letztlich als Grund jeglicher kriegerischer Auseinandersetzungen gesehen werden kann, das besondere Augenmerk auf sich, andererseits der Brudermord als ein Verbrechen, das als besonders verabscheuungswürdig gilt. Die täglichen Nachrichten in den Medien zeigen, dass die Kain und Abel-Geschichte die grausame Realität unseres Alltags in Form von Gewalttaten und Kriegen widerspiegelt. Kain und Abel sind daher nicht als historische Figuren zu sehen, sondern als Prototypen für den Menschen überall und zu allen Zeiten.

4.1 Die Kain und Abel-Mythe im Alten Testament

In der Kain- und Abel-Erzählung der Genesis als Fortsetzung der Eden-Erzählung geht es um die Frage, wie es den Menschen erging, nachdem Adam und Eva sich gegen Gott auflehnt und von den Früchten des verbotenen Baumes gegessen hatten. Der Text zeigt vor allem die „ambivalenten und abgründigen Aspekte menschlicher Existenz“.¹³⁹ Obwohl die Menschen nach dem Sündenfall Kenntnis über Gut und Böse erlangt hatten, wird anhand von Kain veranschaulicht, dass der Mensch noch unreif und anfällig für die Macht der Sünde ist. Er muss die

¹³⁹ Schüle, Andreas: Die Urgeschichte. (Genesis 1-11). Theologischer Verlag Zürich, 2009, 18.

Umsetzung der Erkenntnis erst erlernen, indem er der Bedrohung durch die Sünde Widerstand leistet. Der Konflikt verlagert sich in dieser Erzählung von einem Konflikt zwischen Gott und Mensch auf die zwischenmenschliche Ebene:

Adam erkannte Eva, seine Frau; sie wurde schwanger und gebar Kain. Das sagte sie: Ich habe einen Mann vom Herrn erworben. Sie gebar ein zweites Mal, nämlich Abel, seinen Bruder. Abel wurde Schafhirt und Kain Ackerbauer.

Nach einiger Zeit brachte Kain dem Herrn ein Opfer von den Früchten des Feldes dar; auch Abel brachte eines dar von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. Der Herr schaute auf Abel und sein Opfer, aber auf Kain und sein Opfer schaute er nicht. Da überlief es Kain ganz heiß und sein Blick senkte sich. Der Herr sprach zu Kain: Warum überläuft es dich heiß und warum senkt sich dein Blick?

Nicht wahr, wenn du recht tust, darfst du aufblicken; wenn du nicht recht tust, lauert an der Tür die Sünde als Dämon. Auf dich hat er es abgesehen, doch du werde Herr über ihn!

Hierauf sagte Kain zu seinem Bruder Abel: Gehen wir aufs Feld! Als sie auf dem Felde waren, griff Kain seinen Bruder Abel an und erschlug ihn. Da sprach der Herr zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er entgegnete: Ich weiß es nicht. Bin ich der Hüter meines Bruders? Der Herr sprach: Was hast du getan? Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden. So bist du verflucht, verbannt vom Ackerboden, der seinen Mund aufgesperrt hat, um aus deiner Hand das Blut deines Bruders aufzunehmen. Wenn du den Ackerboden bestellst, wird er dir keinen Ertrag mehr bringen. Rastlos und ruhelos wirst du auf der Erde sein. Kain antwortete dem Herrn: Zu groß ist meine Schuld, als dass ich sie tragen könnte. Du hast mich heute vom Ackerland verjagt und ich muss mich vor deinem Angesicht verbergen; rastlos und ruhelos werde ich auf der Erde sein und wer mich findet, wird mich erschlagen. Der Herr aber sprach zu ihm: Darum soll jeder, der Kain erschlägt, siebenfacher Rache verfallen. Darauf machte der Herr dem Kain ein Zeichen, damit ihn keiner erschlage, der ihn finde. Dann ging Kain vom Herrn weg und ließ sich im Land Nod nieder, östlich von Eden.¹⁴⁰ (Gen 4,1-16)

Die Erzählung von Kain und Abel bildet einen Teil der Darstellung der Urgeschichte, die keinen Anspruch auf historische Korrektheit über die Vor- und

¹⁴⁰ Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Katholische Bibelanstalt Stuttgart, 1980.

Frühgeschichte der Menschheit stellt, deren Bedeutung jedoch in den Aussagen liegt, die über das Wesen des Menschen und die Grundordnung der Welt gemacht werden.

Nach der Vertreibung aus dem Garten Eden wird Kain geboren und Evas Ausspruch lautet, dass sie ihn mit Hilfe des Herrn erworben habe. Die etymologische Herkunft des Namens Kain leitet sich von dem ähnlich klingenden hebräischen Verb „qānāh“ her, das die Bedeutung „erwerben“ hat. Die Bedeutung des Wortes ist jedoch umstritten, da aus dem Text nicht eindeutig zu bestimmen ist, um welchen Mann es sich handelt, den Eva mit Gott erwirbt. Es könnte sich einerseits um einen Rückverweis auf die Erschaffung von Mann und Frau handeln, aber auch um Kain. Die zweite Auslegung impliziert jedoch nicht, dass Kain durch göttliche Zeugung entstanden ist, sondern könnte auf die altorientalische Vorstellung der Götter als Geburtshelfer zurückgehen.

Der Name des zweitgeborenen Sohnes Abel – hebräisch „həbēl“ – bedeutet etwa „(Wind-)Hauch“ und wurde im Hebräischen zur Bezeichnung von Dingen verwendet, die keinen Bestand haben. Eine Tatsache, die die Erzählung in ihrem weiteren Verlauf verifiziert.

Der Konflikt des Brüderpaares ist nicht nur als psychologisches Problem im Sinne eines Geschwisterstreits zu interpretieren, sondern muss parabolisch auf die Grundbedingungen menschlichen Daseins ausgelegt werden. Dem Erzähler geht es vielmehr darum, aufzuzeigen, welche Folgen sich durch den Sündenfall des ersten Menschenpaares ergeben. Er beschreibt, wie sich diese Linie weiter fortsetzt von der Lüge bis zur Entstehung von Bosheit und Zweifel an der Schöpfung Gottes. Aus der Selbstüberhöhung des Menschen, die darin besteht, wie Gott sein zu wollen, entwickelt sich als Auswirkung der Ursünde die Gewaltbereitschaft als Mittel zur Selbstbehauptung.

Die Ausübung unterschiedlicher Berufe und die damit verbundene unterschiedliche Lebenssituation der beiden Brüder birgt bereits Konfliktpotential in sich. Kain als Ackermann beschäftigt sich mit der Urbarmachung seines Lebensraumes und repräsentiert eine bereits sesshaft gewordene Bevölkerungsgruppe, Abel führt ein Nomadenleben als Wanderhirte, wobei der biblische Text diese Differenz zwischen den Brüdern nicht problematisiert. Erst im Verlauf der Opferszene

entsteht der Konflikt zwischen den Brüdern. Beide Brüder opfern dem Herrn, Kain von den Früchten des Feldes und Abel von den Erstlingen seiner Herde. Nur Abels Opfer findet Gottes Wohlgefallen. Der Bibeltext zeichnet sich durch äußerste Knappheit aus, sodass nicht klar hervorgeht, ob die Brüder durch ihr Opfer um die Gunst Gottes konkurrieren oder woran Kain erkennt, dass sein Opfer nicht angenommen wird. Es wird nur gesagt, dass Gott auf das eine Opfer schaute, auf das andere nicht. Diese Leerstellen in der Erzählung eröffnen daher ein breites Feld an Interpretationsmöglichkeiten. Als Grund für die Zurückweisung von Kains Opfer durch den Herrn wurde oft angeführt, dass es sich um kein tierisches Opfer handelte und daher dem Opfer seines Bruders nicht gleichwertig war. Sowohl der Aspekt der Konkurrenz bei der Opferhandlung als auch die Bevorzugung von tierischen Opfern vonseiten Gottes erwiesen sich als unhaltbar. An keiner anderen Stelle der Bibel wird erwähnt, dass „Opfer auf einem Konkurrenzprinzip¹⁴¹“ basieren. Auch die Annahme, dass ein tierisches Opfer als von Gott qualitativ höher stehend bewertet wurde, erscheint nicht plausibel. Bibelexegeten verweisen stattdessen darauf, dass es dem Erzähler nicht um eine Begründung gegangen ist, warum Gott das eine Opfer dem anderen vorzieht. Gottes arbiträres Verhalten bei der Opferung wird im Text nicht kommentiert. Er beschreibt in knappem Stil eine Situation, in der sich Kain gegenüber seinem Bruder zurückgesetzt fühlt.

Die Bibelexegese stützt sich jedoch oft auf das Motiv der Bevorzugung des jüngeren Bruders vor dem älteren, weil dieses in mehreren biblischen Erzählungen auftaucht: bei Isaak und Ismael, Jakob und Esau sowie bei Joseph und seinen Brüdern.

Mehr ins Detail geht die Erzählung über die Reaktion Kains nach der Zurückweisung des Opfers. Der unterdrückte Zorn Kains wird in Form einer physischen Reaktion, die sich in einer heißen Körperaufwallung und seines gesenkten Blickes äußert, beschrieben. Als Gott Kains Erregung bemerkt, stellt er ihm die Frage nach dem Grund seines Zorns, um ihm die Unangemessenheit seiner Reaktion vor Augen zu führen. Obwohl Kains emotionelles Verhalten infolge seines nicht angenommenen Opfers verständlich ist, gibt der Text zu verstehen, dass der

¹⁴¹ Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Genesis 1-11). Theologischer Verlag Zürich, 2009, (S. 89)

Mensch auch im Fall des Gefühls einer groben Zurücksetzung seine aufrechte Haltung nicht verlieren darf, denn der Verlust von Selbstkontrolle öffnet der Sünde Tür und Tor. Hier weist der Text Parallelen zum stoischen Denken auf, das auf dem Grundsatz fußt, dass der Mensch auch schwierige Lebenssituationen zu bewältigen lernen muss. Gott warnt Kain vor dem Dämon der Sünde und ruft ihn auf, diesen zu überwinden. Die Sünde wird als personifizierte Macht dargestellt, die darauf lauert, den Menschen unter ihre Kontrolle zu bringen. Kain hört nicht auf den Rat des Herrn. Obwohl er über das Wissen und die Möglichkeit verfügt, dem fatalen Gang der Dinge Einhalt zu gebieten, unterliegt er seinem Zorn und damit der Sünde und erschlägt seinen Bruder. Als Gott ihn nach seiner Tat zur Rede stellt und nach dem Verbleib von Abel fragt, versucht Kain sich aus der Verantwortung zu stehlen, indem er antwortet, dass er nicht der Hüter seines Bruders sei.

Gott macht Kain dann die Folgen deutlich, die seine Tat nach sich ziehen wird. Die Gottesrede gestaltet sich an dieser Stelle ambivalent, da einerseits Gott als Richter auftritt, andererseits der Ackerboden als selbständig handelnde Instanz erscheint, die Kain keinen Ertrag mehr bringen wird. Das Blut von Abel, das nach alten Vorstellungen der Sitz des Lebens war, schreit zum Herrn, dass Vergeltung geübt werde, denn die Ackererde kann Gewalt und Blutvergießen nicht ertragen. Der Text vermittelt, dass der Welt ein Vergeltungsprinzip inhärent ist, aber es wird nicht näher bestimmt, ob und in welcher Form Gott dafür verantwortlich ist. Nach der Vertreibung Kains vom Ackerboden beklagt er sich, dass seine Schuld/Strafe zu groß sei, dass er sie tragen könne. Da der hebräische Begriff sowohl Strafe als auch Schuld bedeuten kann, ergeben sich unterschiedliche Deutungen. Eine Übersetzung mit dem Wort Schuld vermittelt, dass Kain sich der Tragweite seines Handelns bewusst ist. Wird jedoch mit dem Wort Strafe übersetzt, folgt daraus, dass Kain die Strafe im Verhältnis zu seiner Tat für unangemessen befindet. Andreas Schüle plädiert für die zweite Möglichkeit. Er begründet dies damit, dass Kain im weiteren Dialog nicht mehr über seine Tat spricht, sondern ausschließlich darüber, was ihn an Strafe erwartet.¹⁴² Gott ist barmherzig und erhört Kains Klage. Er wird zwar vom Ackerboden verwiesen,

¹⁴² Schüle, Andreas: Die Urgeschichte. (Genesis 1-11), Theologischer Verlag Zürich, 2009, 96.

doch versieht ihn Gott mit einem Zeichen, das ihm Schutz vor möglichen Vergeltungsmaßnahmen anderer verleiht. Derjenige, der sich an ihm vergehen sollte, wird mit siebenfacher Strafe bedroht. Dieses Zeichen ist nicht als Erkennungszeichen zu sehen, sondern vermittelt gleichnishaft, dass Kain weiterhin unter dem Schutz des Herrn steht, dass er sich von den Sündern nicht abwendet, sondern diesen einen Weg zur Umkehr offenhält. Das Kainsmal ist daher kein Zeichen der Schande, sondern des Schutzes. Wie dieses Zeichen ausgesehen haben mag, darüber gibt der Text keine Auskunft.

Kain gerät in Verbannung und muss fern vom Angesicht Gottes leben. Er begibt sich nach Osten in das Land Nod, unter dem parabolisch das Land der Heimatlosigkeit und Ruhelosigkeit zu verstehen ist, weg von Eden, dem Land, das die Gemeinschaft mit Gott repräsentiert.

Andreas Schüle schreibt: „Am Ende der Kain-und-Abel-Geschichte steht die Lehre, dass derjenige, der Blut vergießt, vom lebensspendenden Ackerboden vertrieben wird und fern vom Angesicht Gott leben muss; Gen 4 etabliert einen Tun-Ergehen-Zusammenhang, der Ordnung und Gerechtigkeit garantiert.“¹⁴³

Im Folgenden wird in Genesis 4,17-24 über den Kainiten-Stammbaum berichtet:

Kain erkannte seine Frau; sie wurde schwanger und gebar Henoch.
Kain wurde Gründer einer Stadt und benannte sie nach seinem Sohn Henoch. Dem Henoch wurde Irad geboren; Irad zeugte Mehujaël, Mehujaël zeugte Metuschaël und Metuschaël zeugte Lamech.

Lamech nahm sich zwei Frauen; die eine hieß Ada, die andere Zilla. Ada gebar Jabal; er wurde der Stammvater derer, die in Zelten und beim Vieh wohnen. Sein Bruder hieß Jubal; er wurde der Stammvater aller Zither- und Flötenspieler. Auch Zilla gebar, und zwar Tubal-Kajin, der die Geräte aller Erz- und Eisenhandwerker schmiedete. Die Schwester Tubal-Kajins war Naama.

Lamech sagte zu seinen Frauen:

Ada und Zilla, hört auf meine Stimme, ihr Frauen Lamechs, lauscht meiner Rede! Ja, einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach.

¹⁴³ Ebda: S. 17

Die oben zitierte Genealogie ist als Fortsetzung der Kain-Erzählung zu verstehen. Der Text weist auch hier Leerstellen auf, da nichts über Kains Wanderung nach Nod oder über seine Vermählung erzählt wird. Er setzt abrupt mit der Schwängerung seiner Frau ein, deren Name nicht genannt wird. Kain fungiert in dieser Genealogie als Stammvater einer Linie der vorsintflutlichen Menschheit. Von Seth, dem dritten Sohn von Adam und Eva stammt die zweite Linie ab. Kains Linie ist die der Gewalt, die durch die Sintflut ausstirbt, während Seths Linie Noah als Sinnbild eines Gerechten hervorbringt, der mit seiner Familie die Sintflut überlebt und damit zum Stammvater der neuen Menschheit wird. Die Kainiten als Nachkommen des ersten Mörders und deren Ausbreitung werden für die Zunahme der Gewalt in der Welt verantwortlich gemacht. Deutlich wird dies in der Erzählung in der Person des Lamech, der nicht nur siebenfach wie Kain, sondern siebenundsiebzigfache Rache für sich fordert. In der historisch-kritischen Bibelwissenschaft wurde Kain auch als Stammvater der Keniter angesehen, einem Stamm, der den Israeliten feindlich gesinnt war. Der Stamm wird in Numeri, dem vierten Buch Mose, im Zusammenhang mit dem Seher Bileam erwähnt, der im Auftrag des Moabiterkönigs die Israeliten verfluchen soll:

Dann sah Bileam die Keniter, er begann mit seinem Orakelspruch und sagte:

Dein Wohnsitz, Kain, ist sicher und fest, dein Nest ist auf Felsen gebaut;

doch es wird hinweggefegt werden. Nicht mehr lange, dann führt Assur dich weg. (Num-24,21)

Manche Bibelkommentatoren weisen darauf hin, dass die Kain und Abel-Erzählung als Legende angelegt gewesen sein könnte, die den Stamm der Keniter in ein negatives Licht rücken wollte.

Das Geschlecht Kains hat jedoch auch eine andere Funktion. Es wird in der Genesis als zivilisationsbildend dargestellt. Kain erbaut die erste Stadt, seine Nachfahren begründen die nomadische und beduinische Kultur und erweisen sich als Erfinder der Metallverarbeitung und von Musikinstrumenten. Diese Errungenschaften können im Kontext einer zivilisatorischen Weiterentwicklung der

Menschheit gesehen werden, die sich in einer fortgeschrittenen landwirtschaftlichen Produktion und der Herstellung von Waffen manifestierte. Mit der Entstehung der Großreiche Ägypten, Babylon und Assur entstanden stehende Heere und eine besser entwickelte Kriegstechnik, die sich auch in Israel gegen Ende des 9. Jahrhunderts v. Chr. durchsetzte.

Kains Nachkomme Tubal-Kajin als Stammvater der Kupfer- und Eisenschmiede wird auch als der Urvater der Waffenproduktion gesehen. Dadurch liegt die Annahme nahe, dass die Kainiten als Träger einer Zivilisationsentwicklung gesehen wurden, die zur Ausbreitung von Gewalt und Blutvergießen beitrugen. Die Erzählung von Kains Stammbaum wurde daher von manchen Bibelexegeten im Licht einer Zivilisationskritik gesehen. Andreas Schüle warnt jedoch vor einer wertenden Auslegung des Textes und weist darauf hin, dass es dem Text primär um eine Erklärung und Beschreibung geht, warum die Dinge so geworden sind, wie sie sich dem heutigen Menschen darstellen.¹⁴⁴

4.2 Die Kain und Abel-Mythe in jüdischen Sagen und religiösen Schriften

Rund um die Kain und Abel-Erzählung ranken sich vielerlei Sagen und Auslegungen, deren Anliegen darin besteht, den ersten wirklichen Sündenfall des Menschen, den Totschlag Kains an seinem Bruder Abel zu deuten und zu verstehen, aber auch Leerstellen im Text der Heiligen Schrift aufzufüllen. In einer der jüdischen Sagen, die Micha Josef Bin Gorion¹⁴⁵ (1865-1921) gesammelt hat, wird erzählt, dass Kain nicht der Sohn Adams, sondern der Sohn des bösen Engels Semaels gewesen sein soll:

¹⁴⁴ Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Genesis 1-11). Theologischer Verlag Zürich, 2009. (S. 103)

¹⁴⁵ Micha Josef Bin Gorion war hebräischer Schriftsteller und Sammler von jüdischen Sagen, die 1913-1927 veröffentlicht wurden. http://de.wikipedia.org/wiki/Micha_Josef_Berdyczewski, Zugriff am 29.12.2007

Semael, der böse Engel, der Schlange Reiter, ging zu Eva ein, und sie ward schwanger und gebar Kain. Sie blickte in sein Angesicht, und siehe, es glich nicht den Irdischen, sondern den Himmlischen; sie sah ihn an und sprach: Ich habe einen Mann gewonnen mit dem Boten des Herrn. Alsdann erkannte Adam sein Weib und sie gebar von Adam den Abel.¹⁴⁶

Dass Adam gemäß dieser Sage nicht der Vater von Kain sein soll, hat wahrscheinlich seine Ursache in Unstimmigkeiten, die in der Genesis selbst angelegt sind. In der auf den Kainiten-Stammbaum folgenden Genealogie Adams (Gen 5) wird nur Seth als einziger Sohn des ersten Menschenpaares namentlich erwähnt. Möglicherweise äußerte sich durch die Interpretation der Sage die Auflehnung der Volksseele, die das Böse nicht von Adam, dem ersten von Gott geschaffenen Menschen herleiten wollte und ihn daher als Sohn Semaels bezeichnete.

Kain soll aber auch der Stammvater der Keniter sein, eines Volksstammes, der mit den Midianitern verwandt war und im Süden Palästinas wohnte. Zu ihnen floh Mose, nachdem er den Ägypter erschlagen hatte. Dort, am Fuße des Berges Horeb, erschien Mose ein Bote Gottes im brennenden Dornbusch, und er erhielt den Auftrag, sein Volk aus Ägypten zu führen.

Die Frage nach den Geschwistern von Kain und Abel wurde ebenfalls zu einem Thema, um das sich verschiedenste Mythen bildeten. In der oben genannten Sage wird auch von Zwillingsgeschwestern Kain und Abels berichtet, die später ihre Frauen wurden:

Mit Kain zugleich ward auch seine Zwillingschwester geboren, und auch mit Abel zugleich kam seine Zwillingschwester zur Welt, und diese wurden hernach ihre Weiber. Es steht doch aber geschrieben: „Wenn jemand seine Schwester nimmt, seines Vaters Tochter oder seiner Mutter Tochter, und ihre Blöße aufdeckt, das ist Blutschande; die sollen ausgerottet werden vor den Leuten ihres Volkes.“ Aus dieser Geschichte kannst du aber entnehmen, dass es keine anderen Menschtöchter dazumal gab, die sich Kain und Abel hätten nehmen können; darum wurde es ihnen erlaubt.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Bin Gorion, Micha Josef: Die Sagen der Juden. 16. Der Brudermord, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1962. (S. 95)

¹⁴⁷ Ebda: (S. 95)

Die Zwillingsschwester von Kain und Abels bleiben in religiösen Texten entweder unbenannt oder scheinen unter unterschiedlichen Namen auf. Während die rabbinische *Haggada*, die einen Bestandteil des rabbinischen und mittelalterlichen jüdischen Schrifttums bildet, keine Namen erwähnt, wurden die Schwestern des Brüderpaares in späteren jüdischen Schriften des Mittelalters namentlich genannt. In der *Chronik des Jerachmeel* wie auch in den *Revelationes* bei Pseudo-Methodius (7. Jh. n. Chr.) heißt Kains Zwillingsschwester Kelmana und die von Abel Deborah.

Eine jüdische Sage über den Brudermord spricht sogar von zwei Zwillingsschwestern des Abel:

Drei Wunder sind an dem einen Tage geschehen; an dem einen Tag sind Adam und Eva erschaffen worden, an dem einen Tag taten sie sich zusammen, an dem einen Tag brachten sie ein Geschlecht hervor. Zweie hatten das Lager bestiegen, und sieben verließen es: Kain mit seiner Zwillingsschwester und Abel mit seinen zwei Zwillingsschwestern aus dem Mutterleibe.¹⁴⁸

In Genesis 4,3-9 erschlug Kain seinen Bruder Abel, weil Gott das Opfer seines Bruders angenommen hatte, seines aber nicht. In der oben erwähnten Sage wird jedoch noch ein anderer Grund mit erotischem Motiv genannt:

Da entbrannten Hass und Neid in Kains Seele dafür, dass sein Opfer nicht angenommen worden war, doch nicht allein das war es, sondern die Zwillingsschwester Abels war schöner als die Kains. Kain sprach bei sich: Ich werde meinen Bruder totschiagen, und sein Weib wird mein werden. Als sie danach allein im Feld waren, nahm Kain einen Stein, schleuderte ihn gegen Abels Stirn und erschlug seinen Bruder.¹⁴⁹

Im Gegensatz dazu ist in den christlich-muslimischen Legenden nicht Abels, sondern Kains Zwillingsschwester die schönere. So berichtet die christliche *Syrische Schatzhöhle*, eine Sammlung von Schriften der frühen syrischen Kirche, folgendermaßen:

In Kain aber, den hartherzigen, fuhr der Satan: und er erschien ihm bei der Nacht und sagte zu ihm: „Deinen Bruder Abel lieben Adam und Eva mehr als dich, und weil sie ihn lieb haben, wollen sie ihn mit deiner

¹⁴⁸ Ebda: (S. 96)

¹⁴⁹ Ebda: (S. 96)

schönen Schwester verheiraten, und dir, weil sie dich hassen, wollen sie seine hässliche Schwester zum Weibe geben. Und siehe, ich rate dir, sobald sie dir das antun, so töte deinen Bruder, dann wird sie dir bleiben, seine Schwester aber wird verworfen sein.“ Und der Satan ging weg von ihm, aber das Böse blieb in seinem Herzen zurück, und er suchte seinen Bruder oftmals zu töten.

Der persisch-islamische Historiker Tabari (839-922 n. Chr.) sowie Ibn-el-Atir (1160-1233 n. Chr.) gestalteten die Sage in dem Sinne, dass es Adams Wunsch war, dass jeder seiner Söhne die Zwillingschwester seines Bruders ehelichen sollte und nicht die eigene. Da seine eigene Schwester aber schöner war, wollte Kain diese zur Frau. Laut jüdischer Haggada war Abel verheiratet, während christliche Quellen behaupten, dass Abel unberührt und unverheiratet starb. So berichtet der Kirchenlehrer Augustinus von Hippo (354-430 n. Chr.) in *De civitate Dei* von einer christlichen Sekte, die sich Abeloni (nach Abel) nannten. Bei ihnen war sexuelle Enthaltsamkeit üblich, obwohl sie gemäß den Bestimmungen ihres Ordens nicht ohne Frauen leben durften. Die Abeloni glaubten, dass Abel verheiratet war, aber in einer keuschen Ehe lebte.

Im *Buch der Jubiläen*, einer im 2. Jahrhundert in Pharisäerkreisen entstandenen Schrift, die sich in der Orientalisch-Orthodoxen Kirche großer Wertschätzung erfreut, heiratet Kain seine jüngere Schwester mit Namen Awan, mit der er seinen Sohn Henoch zeugt.

Die jüdische Sage „Der Brudermord“ legt dem Brudermord ein weiteres Motiv zugrunde: sie berichtet, dass Kain und Abel sich die Welt aufteilen wollten. Da sie sich nicht einig werden konnten, erschlug Kain seinen Bruder, nachdem ihn dieser, weil er der Stärkere war, verschont hatte.¹⁵⁰

Auch Moses beging einen Totschlag, wie in Exodus 2, 11 zu lesen ist:

Die Jahre vergingen und Mose wuchs heran. Eines Tages ging er zu seinen Brüdern hinaus und schaute ihnen bei der Fronarbeit zu. Da sah er, wie ein Ägypter einen Hebräer schlug, einen seiner Stammesbrüder. Mose sah sich nach allen Seiten um, und als er sah, dass sonst niemand da war, erschlug er den Ägypter und verscharrte ihn im Sand.

¹⁵⁰ Ebda: (S. 96)

Da der Pharao ihn wegen dieses Totschlags töten wollte, flüchtete Moses nach Midian und heiratet dort Zippora. Obwohl auch Moses aus zorniger Auflehnung gegen die Ungerechtigkeit eines Ägypters einen Mord begeht, fällt das Urteil Gottes völlig unterschiedlich aus. Kain wird von seinem Acker vertrieben, Moses wird der erste Prophet, Gesetzgeber und Religionsstifter des jüdischen und später des christlichen Glaubens. Er erhält von Gott folgenden Auftrag: „Und jetzt geh! Ich sende dich zum Pharao. Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!“ (Ex 3, 10)

Nach dem Totschlag an seinem Bruder und seiner Verweisung vom Ackerboden erhält Kain von Gott ein Zeichen, das ihn schützen soll. Die Genesis gibt keine Anhaltspunkte, wie dieses Zeichen ausgesehen haben mag. In jüdischen Sagen wird dieses Zeichen unterschiedlich beschrieben. Eine Sage spricht von einem Horn, das Gott auf der Stirne Kains wachsen ließ, eine andere von einem der 22 hebräischen Schriftzeichen, durch das er am Arm gekennzeichnet wurde. Wieder eine andere Sage geht von einer Art Tätowierung aus. Für die Annahme eines Horns sprechen zwei Tatsachen: Mose, der ebenfalls einen Menschen getötet hat, wird oft mit Hörnern dargestellt, außerdem sollen die Hebräer auf Altären, die mit Hörnern versehen waren, geopfert haben. Wenn ein Totschläger die Hörner des Opferaltars ergriff und sich daran festhielt, durfte er nicht getötet werden. Kain flüchtete nach dem Totschlag an seinem Bruder Abel in das Land Nod, östlich von Eden (Gen. 4, 16). Die jüdische Sage mit dem Titel „Unstet und flüchtig“ erzählt:

Nunmehr ging Kain von dem Angesicht des Herrn und wohnte im Lande Nod gegen Morgen von Eden. Und so flüchteten sich auch nachher alle, welche Menschen unversehens totgeschlagen hatten, in die Freistädte, die im Osten des Landes Israel lagen.¹⁵¹

Bezüglich der Nachkommenschaft von Kain herrscht Uneinigkeit. Im Alten Testament wird die Nachfolge Kains bis ins siebte Glied aufgezählt. Ephräm der Syrer (306-373 n. Chr.) hingegen berichtet in seinen Bibelkommentaren, dass sich die Strafe Gottes bei Lamechs Generation in Form einer Unterbrechung der Geschlechtsfolge einstellte. Ihm wurden nur weibliche Nachkommen geboren und

¹⁵¹ Ebda: (S. 99)

er musste daher seine beiden Frauen Ada und Zilla trösten. Seine drei in der Genesis erwähnten Söhne Jabal, Jubal und Tubal-Kajin werden hier in Abrede gestellt.

Im siebten Glied der Nachkommen Kains werden die Berufe der Söhne Lamechs erwähnt, die später hohe kulturgeschichtliche Bedeutung erlangten. Lamech selbst war Jäger, sein erster Sohn Jabal wurde Viehzüchter, Jubal wurde der Stammvater aller Zither- und Flötenspieler, während Tubal-Kajin die Schmiedekunst erfand. Lamechs zweite Frau Zilla soll der Sage nach aufgrund eines Trankes, der ihre Schönheit bewahren sollte, lange unfruchtbar gewesen sein. Erst im fortgeschrittenen Alter gebar sie ihren Sohn Tubal-Kajin und die Tochter Naama.

Naama wird in der jüdischen Sage „Lamech“ als Tochter des Adam ausgegeben:

Hundertdreißig Jahre pflegte Adam den Umgang mit weiblichen Geistern, bis Naama geboren wurde. Wegen ihrer großen Schönheit irrten ihr nach die zwei Engel Aza und Azael, und sie gebar von ihnen. Von ihr sind dann hergekommen alle bösen Geister und Dämonen, die in der Nacht in der Welt umherschweifen. Wo sie nur einen Menschen allein schlafend vorfinden, legen sie sich zu ihm; diese geschieht aber nur bei abnehmenden Mond.¹⁵²

Über den Tod Kains wird im Alten Testament nichts erwähnt, die eben erwähnte jüdische Sage über „Lamech“ lässt Kain durch die Hand seines Nachkommens Lamech sterben. Er wird dort als siebenter seines Geschlechts beschrieben, während er in der Genesis in Kains Stammbaum als sechster, in Adams Stammbaum als achter aufscheint:

Lamech, seines Sohnes Sohn, war der siebente seines Geschlechts und war erblindet; wenn er hinausging, das Wild zu jagen, pflegte ihn sein Sohn an der Hand zu führen; sah dann der Knabe ein Tier nahen, so sagte er`s Lamech. Also sprach auch diesmal Tubal-Kain. Es ist wie ein Tier, was ich da kommen sehe. Da spannte Lamech seinen Bogen gegen Kain und traf ihn mit dem Pfeil. Der Knabe sah den Erschlagenen, und siehe, ein Horn hatte er inmitten der Stirne. Da sagte er`s seinem Vater. Lamech aber rief aus: Wehe mir, meiner Väter Vater ist dies. Und er schlug vor Reue die Hände aneinander; doch der Kopf des Knaben geriet zwischen die Hände und wurde zerdrückt. So blieben die drei an einer Stelle: der tote Kain, der tote Knabe und als drit-

¹⁵² Ebda: (S. 109)

ter der blinde Lamech. In dieser Stunde tat die Erde ihr Maul auf und verschlang vier Geschlechter Kains.¹⁵³

Das Kainszeichen wird hier in Form eines Horns dargestellt und die in der Genesis enigmatische Erzählung über Lamech dahingehend interpretiert, dass Lamech unfreiwillig zum Mörder seines Vorfahren Kain und auch seines eigenen Sohnes wird.

4.3 Rezeption der Kain und Abel-Mythe in der Literatur

Die ersten bekannten Texte, die sich mit der Kain und Abel-Erzählung auseinandersetzen,¹⁵⁴ sind die *Wiener Genesis* (wahrscheinlich 6. Jh. n. Chr.), die *Altsächsische Genesis* (etwa 840) und das *Anegenge* (1173). In allen drei Werken wird Kain als starrköpfiger, heuchlerischer Mensch beschrieben.

Die *Historia scholastica* des französischen Theologen Petrus Comestor, die 1172/73 erschien und als eine Art biblisches Lehrbuch der Weltgeschichte die Anfänge der Schöpfung bis hin zu den Ereignissen der Apostelgeschichte zusammenfasst, übte einen wesentlichen Einfluss auf die im späteren Mittelalter entstehenden epischen und dramatischen Bearbeitungen dieses Stoffes aus.

Lutwin schrieb im 13. Jahrhundert ein Gedicht mit dem Titel *Adam und Eva*, in dem Kain vom Teufel zum Brudermord angestiftet wird. In geistlichen Prozessionspielen wie im *Freiburger Fronleichnamsspiel* (1599) und im *Luzerner Osterspiel* (1571) wurde vor allem eine präfigurative Wirkung beabsichtigt.

Deutschsprachige Darstellungen des Stoffes in den Prozessionspielen orientierten sich ausschließlich an der Genesis.

Englische und französische Mysterienspiele weisen dagegen eine realistischere Gestaltung wie auch eine Ausweitung des Stoffes auf. So treten zum Beispiel in *Mystère du Vieil Testament* und in der *Angelsächsischen Genesis* aus dem 15. Jahrhundert auch die Schwestern und zugleich Frauen von Kain und Abel auf und zeigen das Weiterwirken dieser Bluttat bis zur Tötung Kains und bis zur Sintflut.

¹⁵³ Ebda: (S. 109 ff.)

¹⁵⁴ Frenzel, Elisabeth: *Stoffe der Weltliteratur*. Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 2005. (S. 429 ff.)

Im 16. Jahrhundert entstanden realistisch-moralische Werke, die unter der Wirkung des Einflusses von Martin Luther (1483-1546) Kain als Menschen mit zu wenig Gottesglauben oder auch als Zweifler darstellen, wie in *Ein schön lieblich Spiel von dem herrlichen Ursprung, betrübten Fall ... und ewiger Freudt des Menschen* (1538) von Valten Voith oder in *Adamus* (1552) des niederländischen Humanisten Macropedius.

Die ungleichen Kinder Evas wurden in einigen Dramen auch als Auslöser gesellschaftspolitischer Veränderungen wie der Entstehung der Stände verstanden, wie in der *Tragedia von Verordnung der Stende ...* (1539) von Heinrich Knaust oder in *Comedi Die ungleichen Kinder Evä* (1533) von Hans Sachs.

Im Zeitalter des Barock ab Beginn des 17. Jahrhunderts drückten sich die Gegensätze der beiden unterschiedlichen Brüder in einer Tyrann-Märtyrer-Relation aus. Beispiele dafür sind die Dramen *La creación del mundo* (1618) des Spaniers Lope da Vega und *Von Cain dem Brudermörder* (1652) von M. Johansen oder *Erster Märtyrer Abel* (1676) von C. Ch. Dedekind.

Im 18. Jahrhundert wurde der Stoff aus seiner Dogmatisierung gelöst und stattdessen als rein menschliches Problem behandelt. Die in der Nachfolge Klopstocks entstandenen Patriarchaden stilisieren Kain als Menschen, der sich durch den Mord um die Möglichkeit seiner Vollendung gebracht hat. In Klopstocks Trauerspiel *Der Tod Adams* (1757) wird Kain mehr als unglücklicher, denn als ein schlechter Mensch charakterisiert wie auch im Roman *Der Tod Abels* (1758) von Salomon Gessner.

Der Sturm und Drang zeigt großes Interesse an den seelischen Konflikten des Brudermörders Kain. In Vittorio Alfieri's *Abele* aus dem Jahr 1786 hetzt Luzifer Kain gegen seinen Bruder auf, in *Adams erstes Erwachen und erste selige Nächte* (1778) sucht Kain bei seiner Geliebten die Geborgenheit, die er bei seinen Eltern nicht erfahren durfte.

1821 erschien das Drama *Cain* des Romantikers Lord Byron, das Kain zu einem Helden hochstilisiert, der auf der Suche nach Wahrheit gegen Lüge und Unterdrückung ankämpft, aber auch als zerrissener Mensch ohne Halt dargestellt wird. Auch Charles Baudelaire zeichnete Kain in dem Gedicht *Abel et Caïn* aus dem Jahr 1857 als tragische Gestalt, dessen nachfolgendes Geschlecht unter der

Ungerechtigkeit Gottes zu leiden hat. Im Vordergrund steht nicht mehr der Brudermord, sondern die Zerrissenheit Kains nach seiner Tat. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Verschmelzung der Auflehnung und des Nihilismus Kains mit den Ideen Friedrich Nietzsches vom Übermenschen wie im Gedicht *Kains Geschlecht* (1888) von A. von Hanstein oder im Drama *Eva* (1909) von Leonhard Schrickel. Außerdem wurde ein neues Motiv für den Mord hinzugefügt, die Eifersucht, ausgelöst durch den Kampf der Brüder um dieselbe Frau. Im Drama *Kain* (1896) von L. Weber und *Kain, Mysterium* (1904) von Paul Heyse fungiert zusätzlich die Gestalt der Lilith als Verführerin.

Die Expressionisten stellten das Vater-Sohn-Motiv in den Vordergrund, wie dies in Hermann Hesses Roman *Demian* (1919) veranschaulicht wird. Im Drama *Kain* von Anton Wildgans aus dem Jahr 1923 erfolgt der Mord aus einer zügellosen Rivalität der beiden Brüder, während er in der Erzählung *Kain und Abel* (1924) von Albert Paris Gütersloh aus Eifersucht gegenüber Abel erfolgt, dem die Wahrheit geoffenbart wurde.

Geradezu ein literarischer Bestseller wurde der 1934 entstandene Roman *East of Eden* von John Steinbeck. Die beiden gegensätzlichen Brüder Aron und Caleb stehen in einer ähnlichen Konfliktsituation wie ihre Vorbilder Abel und Kain. Steinbeck zeigt in seinem Roman, dass es kein vorbestimmtes Schicksal gibt und jeder Mensch die Wahl hat, sich für das Gute oder Böse zu entscheiden.

4.4 Zwei Traditionsmuster

In der Wirkungsgeschichte der Kain und Abel-Erzählung lassen sich zwei Traditionslinien feststellen. Das erste mit jüdisch-christlichen Wurzeln manifestiert sich bei Philo von Alexandrien (15/10 v. Chr. – 40 n. Chr.), der einer der bedeutendsten Denker des hellenistischen Judentums war, im Neuen Testament, bei Augustinus von Hippo (354-430 n. Chr.) und dem schwedischen Mystiker, Wissenschaftler und Theologen Emanuel Swedenborg (1688-1772). In dieser Traditionslinie wird Abel auf Kosten von Kain idealisiert, während die zweite Traditionslinie in Kain die weitaus interessantere Persönlichkeit sieht. In dieser

Tradition stehen beispielsweise Lord Byron (1788-1824), Charles Baudelaire (1821-1867) sowie Hermann Hesse (1877-1962).

4.4.1 Die jüdisch-christliche Tradition – Abel als Retter

Kain und Abel werden zum Gegensatzpaar von Gut und Böse schlechthin stilisiert. Abel wird zum Vorbild des Gläubigen und Gerechten erhoben, Kain steht als Sinnbild für das Böse. Dieser Ansatz blieb über Jahrhunderte für beide Religionen verbindlich.

4.4.1.1 Kain und Abel bei Philo von Alexandrien

Philo von Alexandrien und Augustinus deuten die Kain und Abel-Erzählung auf allegorische Weise, nämlich als einen Wertekonflikt. Die beiden Brüder werden als Repräsentanten entgegengesetzter Prinzipien gedeutet, als Vertreter eines dualistischen Wertesystems. Philo versteht Kain als Repräsentanten für ein säkulares Denken, das die menschliche Vernunft als oberstes Prinzip setzt. Abel hingegen wird als rechthabiger Mann Gottes dargestellt. Kain als Gründer der ersten Stadt strebt nach Besitz, einer eigenen Identität und einer Heimstatt im Diesseits. Abel ist der Pilger, dessen Überzeugung darin wurzelt, dass der Mensch nur ein Fremder und Besucher der Welt sein kann, seine wahre Heimstatt jedoch bei Gott ist.

Kains Nachfahren sind bei Philo von Alexandrien Könige und Philosophen. Als Beispiel nennt er Alexander den Großen (356-323 v. Chr.), dem seiner Meinung nach königliche Qualitäten fehlten, weil er nicht religiös war. Im Gegensatz zu den „richtigen“ Königen wie David oder Salomon repräsentieren Alexander und andere Könige nur die oberflächlichen, säkularen und profanen Eigenschaften ihres Stammvaters Kain. Ebenso sieht Philo in allen Philosophen, deren Denken auf Rationalität und Vernunft basiert und nicht auf religiös begründeter Weisheit die Nachkommenschaft Kains.

Die Gründung der ersten Stadt, ein Platz, an dem sich die Sophisten der damaligen Zeit tummelten, ist für ihn ein Symbol des menschlichen Größenwahns, das er mit dem Bau des Turms zu Babel gleichsetzt: Die Stadt als Symbol für Lasterhaftigkeit und moralischen Verfall, der Turm ein Zeichen für Gottlosigkeit. Aus diesem Grund habe Gott den Turm zu Babel zerstört und dafür gesorgt, dass durch die Sprachverwirrung gleichzeitig der sophistischen säkularen Rhetorik ein Ende gesetzt wurde.

Durch Kain beginnt der allmähliche Verfall, der sich laut Philo auch im Fortschritt auf dem Gebiet der materiellen Zivilisation äußert. Neue gesellschaftliche und wirtschaftliche Errungenschaften wie Handwerk und Kunsthandwerk sowie die Herstellung von Kupfer- und Eisengeräten bezeichnet Philo als technologische Fundamente der Kriegsführung.

Das Zeichen, das Gott Kain zu seinem Schutz verleiht, symbolisiert für Philo von Alexandrien das ewige „Verrücktsein“ des Menschen. Da in der Bibel nirgends über den Tod von Kain berichtet wird, wird dieses „Verrücktsein“ des Menschen als das in aller Zeit bestehende, nicht ausrottbare Böse gedeutet.

4.4.1.2 Kain und Abel im Neuen Testament

Im Neuen Testament wird die Kain und Abel-Mythe im ersten Johannesbrief, im Judasbrief und im Hebräerbrief behandelt. In frühen jüdischen und gnostischen Schriften wird behauptet, dass Kain nicht der Sohn Adams war, sondern ein Sohn von Satan. Eva soll von der Teufelsschlange, die auch Samael genannt wird, in Eden verführt worden sein. Im ersten Johannesbrief heißt es:

Denn das ist die Botschaft, die ihr von Anfang an gehört habt: ihr sollt einander lieben und nicht wie Kain handeln, der von dem Bösen stammte und seinen Bruder erschlug. Warum hat er ihn erschlagen? Weil seine Taten böse, die Taten seines Bruders aber gerecht waren.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Der erste Brief des Johannes, 11-12. Neues Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 1980.

Der Brudermord geschieht aus fehlender Bruderliebe, die gleichzeitig als ein Zeichen für die fehlende Liebe zu Gott gedeutet wird, denn die Bruderliebe ist eine Voraussetzung für die Liebe zu Gott. Der Brudermord ist daher als Aufruhr gegenüber Gott zu verstehen, und Kain ein Verdammter, der wie der Teufel von allem Anfang an gesündigt hat.

Im Brief des Judas wird im Kapitel „Der Weg der Irrlehrer“ deren falsche Lehre auf Kain (wie auch Bileam und Korach) zurückgeführt:

Diese jedoch lästern über alles, was sie nicht kennen; was sie aber wie die unvernünftigen Tiere von Natur aus verstehen, daran gehen sie zugrunde. Weh ihnen! Sie sind den Weg Kains gegangen, aus Habgier sind sie dem Irrtum Bileams verfallen, der Aufruhr Korachs hat sie ins Verderben gestürzt.¹⁵⁶

Im 11. Kapitel des Hebräerbriefes wird Abel als Beispiel für einen rechtgläubigen Mann im Gegensatz zu seinem Bruder Kain angeführt und darin der Grund für die Bevorzugung von Abels Opfer erklärt:

Aufgrund seines Glaubens brachte Abel Gott ein besseres Opfer dar als Kain; durch diesen Glauben erhielt er das Zeugnis, dass er gerecht war, da Gott es bei seinen Opfergaben bezeugte, und durch den Glauben redet Abel noch, obwohl er tot ist.¹⁵⁷

4.4.1.3 Kain und Abel bei Augustinus

In *De civitate Dei* von Augustinus von Hippo nehmen Kain und Abel wie schon bei Philo zwei oppositionelle Positionen ein, wobei Kain als Repräsentant der irdischen Stadt (*civitas terrena*) und Abel für die Gottesstadt (*civitas Dei*) steht. Augustinus sieht im Brüderpaar Romulus und Remus sowohl Ähnlichkeiten als auch Gegensätze zum biblischen Brüderpaar. Da die erste Stadt von einem Brudermörder errichtet wurde erscheint es Augustinus plausibel, dass auch die

¹⁵⁶ Der Brief des Judas, 10-11. Neues Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 1980.

¹⁵⁷ Der Brief an die Hebräer. Die Urväter, 3. Neues Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 1980.

Gründung Roms, der Hauptstadt des Römischen Imperiums, durch eine Gewalttat begleitet, nämlich den Totschlag des Remus durch seinen Bruder Romulus erfolgte. Die Stadt Rom fungiert für Augustinus als Sinnbild für das irdische Reich.

Während Romulus und Remus laut Augustinus aus einer Stadt stammten, und beide den selben Plan verfolgten, nämlich die Stadt Rom zu gründen, gehörten Kain und Abel unterschiedlichen Städten an, der weltlichen und der göttlichen. Aus diesem Grunde hatte Kain in seinem Bruder keinen Rivalen zu befürchten, da dieser keinerlei Intentionen zur Gründung einer weltlichen Stadt hegte. Kains Hauptmotiv lag daher einzig und allein in seinem Hass und seiner Eifersucht auf den Bruder, der den rechten Glauben besaß und sein Leben danach einrichtete, begründet – dem unüberwindbaren Gegensatz zwischen Gut und Böse. Romulus und Remus rivalisieren miteinander, weil sie dasselbe Ziel verfolgen, Kain und Abel stehen jedoch in keinem Kampf für ein für beide begehrenswertes Objekt, sondern gehören unterschiedlichen Welten an. Kain repräsentiert das Böse, Abel das Gute.

4.4.1.4 Kain und Abel bei Emanuel Swedenborg

Emanuel Swedenborg bezeichnet in seinem Werk *Sapientia angelica de divina providentia* (1764) Adam und Eva als Repräsentanten der Urkirche, Kain und Abel symbolisieren die beiden Grundpfeiler dieser Urkirche: Kain als Repräsentant von Weisheit und Glaube, Abel als Repräsentant von Liebe und Nächstenliebe. Kains Weisheit entbehrt der Gottesliebe und repräsentiert daher den von Gott getrennten menschlichen Verstand. Für Swedenborg ist ein Mensch nur dann im Besitz von Weisheit, wenn diese auf einer religiösen Einstellung basiert. In diesem Punkt geht er konform mit Philo von Alexandrien, der Kains Klugheit als Vermessenheit und Arroganz einstuft. Auch beruht Kains Glaube nicht auf der Liebe zum Menschen und entspricht daher einer Selbstliebe. Abel ist im Besitz dieser Nächstenliebe und dadurch auch im Glauben. Nur solche Menschen haben Platz in der göttlichen Vorsehung.

Jeder dieser Autoren verdammt den Brudermord und Abel symbolisiert einerseits das Scheitern der ersten Familie, aber auch ein Versprechen zum Besseren: bei Philo ist es die geistige Weisheit, bei Augustinus die göttliche Stadt und bei Swedenborg die Gottes- und Menschenliebe.

4.4.2 Die Tradition der Revolte

Im historischen Kontext wandelte sich das Bild von Kain. Galt er der jüdisch-christlichen Tradition in erster Linie als Zerstörer der Familienidylle, als Verbrecher und Brudermörder, der entweder Chaos und Unordnung verursachte, oder aber eine weltliche Herrschaft, begründet auf Gewalt, errichtete, öffnete sich in späterer Zeit eine neue Perspektive der Deutung. Der Brudermörder wurde als kühner Abenteurer gesehen, der sich dafür entscheidet, seinen eigenen, individuellen Weg zu gehen. Seine Tat wurde nicht mehr im Lichte eines Verbrechens gesehen, sondern als Befreiungsakt aus einem Zustand des „Sich nicht bewusst sein“. Erst durch den Mord an seinem Bruder erlangt Kain seine Individualität und übernimmt als Individuum die Verantwortung für seine Untat. Dadurch erreicht er einen höheren Bewusstseinszustand als sein Bruder Abel, der bis zu seinem Tod in einem Zustand der Unschuld verharret.

4.4.2.1 Kain bei Lord Byron

Der Spätromantiker George Gordon Noel Byron (1788-1824) schrieb 1821 sein Drama *Cain: A Mystery*, in dem Kain als tragischer Held dargestellt wird, der gegen die göttliche Ordnung aufbegehrt. Das Mitgefühl des Autors bezieht sich nicht auf Abel, sondern auf seinen Helden Kain in dem Versuch zu erklären, warum er seinen Bruder tötete.

Lord Byron beschreibt Kain als eine Faustfigur mit moralischer Sensibilität, Liebesfähigkeit und intellektueller Neugierde. Als solcher stellt er tradierte Werte radikal in Frage und versucht mit Hilfe von Luzifer seinen Wissensdrang zu

befriedigen und symbolisiert somit den suchenden Menschen. Sein Zorn richtet sich nicht in erster Linie gegen seinen Bruder, sondern vielmehr gegen die menschliche Ohnmacht in einer Welt des Leids. Er revoltiert gegen Gott, der nicht nur alles Leben geschaffen hat, sondern auch den Tod.

Lord Byrons Kain kann nicht verstehen, warum Gott den Baum der Erkenntnis im Garten Eden gepflanzt hat und gleichzeitig Adam und Eva verbot, von seinen Früchten zu essen. Für ihn ist der Drang nach Wissen eine Tugend und er begreift nicht, warum Gott Adam und Eva für ihre Neugier bestrafte und aus dem Paradies vertrieb. Dass dafür auch noch die ganze Menschheit leiden muss, erscheint ihm als Ungerechtigkeit und grausame Tat eines rachesüchtigen Tyrannen. Hier klingen Ideen der gnostischen Schriften an.

Kains Argumentation entspringt moralischen Überlegungen und einem kritischen Bewusstsein, sein innerer Aufruhr entsteht nicht aus Eifersucht oder Rivalität und auch nicht aus einem Streben nach Macht. Der dänische Schriftsteller und Philosoph Georg Brandes (1842-1927) schrieb über Byrons Kain:

Kain er den tænkende Menneskehed, der en skøn dag sprænger
Himlens gamle Hvælving og øiner Millioner af Kloder i deres Frihed
rullende høit over Jehovas buldrende Tordenvogn. Kain er den
arbejdende Menneskehed, der i sit Ansigts Sved stræber at frembringe
et nyt og bedre Eden, ikke Uvidenhedens, men Kundskabens och
Harmoniens (...) ¹⁵⁸

(„Kain ist die denkende Menschheit, die eines schönen Tages die alte
Wölbung des Himmels sprengt und Millionen von Weltkörpern in ihrer
Freiheit hoch über dem tosenden Donnerwagen Jehova's rollen sieht.
Kain ist die arbeitende Menschheit, die im Schweiß ihres Angesichts
ein neues und besseres Leben zu erschaffen strebt, kein Eden der Un-
wissenheit, sondern der Erkenntnis und Harmonie (...)“) ¹⁵⁹

Die Frage, warum Gott das Opfer von Abel höher bewertete als das von Kain, wird von Lord Byron mit Gottes Begehren nach Blut beantwortet, eine Motivation, die der Held des Dramas für unmoralisch hält und zutiefst ablehnt. Während Abel

¹⁵⁸ Brandes, Georg: Hovedstrømninger i det 19de aarhundredes litteratur. Naturalismen i England. Byron og hans gruppe. Gyldendal, 1875. (S. 459)

¹⁵⁹ Brandes, Georg: Die Hauptströmungen der Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts. Vierter Band: Der Naturalismus in England. Verlag von H. Barsdorf, Leipzig, 1897. (S. 344)

in diesem Drama eine geistig untergeordnete Rolle zufällt, erhält Kains Revolte eine über sich hinausweisende metaphysische Komponente.

4.4.2.2 Kain bei Charles Baudelaire

Eines der Gedichte der Gedichtsammlung *Les Fleurs du Mal* (1857) von Charles Baudelaire trägt den Titel „Abel et Caïn“, das in der deutschen Übersetzung folgenden Wortlaut hat:

Abel und Kain¹⁶⁰

I.

Stamm Abels, schlafe, iss und trinke;

Gott lächelt gnädig dir;

Stamm Kains, in Schmutz und Schlamm versinke,

Verende wie ein Tier.

Stamm Abels, deines Opfers Spende

Umkost die Engelein;

Stamm Kains, wann naht sich wohl das Ende,

Das Ende deiner Pein?

Stamm Abels, üppig deine Weide,

Der Herde Schar gesund;

¹⁶⁰ Baudelaire, Charles: Abel und Kain. In: Die Blumen des Bösen.
http://gedichte.xbib.de/Baudelaire_gedicht_Abel+und+Kain.htm Zugriff am 28.11.2009

Stamm Kains, was heult dein Eingeweide
Vor Hunger wie ein Hund?

Stamm Abels, wärme Leib und Seele
Am heimischen Herd voll Ruh,

Stamm Kains, ein Schakal in der Höhle
Vor Kälte zittre du!

Stamm Abels, deine Zahl vermehre,
Dein Gold selbst hecke dir;

Stamm Kains, dem heissen Herzen wehre,
und hüte deine Gier.

Stamm Abels, gras auf allen Wegen,
den Raupen gleich an Zahl!

Stamm Kains, auf deinen wirren Wegen
Lieg, Kampf und Todesqual.

II.

Stamm Abels, wenn du einst verendet,
Dein Aas die Sonne frisst!

Stamm Kains, du hast noch nicht vollendet,
was deines Amtes ist;

Stamm Abels, deines Eisens Klinge
Dem Wurfspieß ward zum Spott!

Stamm Kains, zum Himmel auf dich schwinge,
Zur Erde schleudre Gott!

In diesem Gedicht werden nicht nur Kain und Abel einander gegenübergestellt, sondern mit ihnen ihr ganzes Geschlecht. Abels Geschlecht lebt in der Gunst Gottes und genießt alle seine Gaben, während Kains Geschlecht Hunger und Not ausgeliefert ist. Der Abel-Kain-Konflikt erhält hier eine gesellschaftspolitische Dimension. Indem Gott das Opfer des einen Bruder anerkannt hat, und das des anderen nicht, hat er einen Unterschied zwischen den Menschen geschaffen, der in zwei Gesellschaftsklassen resultiert: die Erben von Abel, die ihr Leben in Wohlstand und gesellschaftlicher Anerkennung verbringen, und Kains Geschlecht, das eine Schar von besitzlosen Vagabunden darstellt. Dieses Gedanken- gut war zum Zeitpunkt der Entstehung des Gedichtes, elf Jahre nach der Veröffentlichung von *Das kommunistische Manifest* (1848) von Karl Marx weit verbreitet. Der Philosoph Walter Benjamin¹⁶¹ (1892-1940), der sich auch als Übersetzer von Baudelaires Werken ins Deutsche betätigte, verglich das Geschlecht von Kain mit dem Proletariat, das auf den Verkauf seiner Arbeitskraft angewiesen ist.

Kain und sein Geschlecht muss einen teuren Preis bezahlen, weil er von Gott nicht erwählt wurde. Charles Baudelaire stellt sich auf die Seite von Kain. In der letzten Strophe des Gedichtes kommt der Gedanke der Revolte zur Sprache: Kain soll Gott entthronen und dadurch die ungerechte, göttliche Ordnung zerstören. Damit

¹⁶¹ http://de.wikipedia.org/wiki/Walter_Benjamin, Zugriff am 29.11.2009

wird gleichzeitig die Hoffnung auf eine bessere und gerechtere Gesellschaftsordnung impliziert, die mit Hilfe von Gewalt gegen die bestehenden Missstände erreicht werden könne. Baudelaires Kain wird zum Träger eines revolutionären Potentials.

4.4.2.3 Kain bei Hermann Hesse

In seinem Roman *Demian*, der im Jahr 1919 erschien, ist der Protagonist Emil Sinclair hin- und her gerissen zwischen zwei Welten: einer „hellen“ Welt, repräsentiert von seinem Elternhaus, in der Ordnung, Ruhe und Frieden herrscht, und einer „dunklen“ Welt, in der geheimnisvolle, spannende und lockende Dinge vor sich gehen, die von betrunkenen Männern, kreischenden Frauen bevölkert ist und in der Geschichten über Einbrüche, Mord und Selbstmord erzählt werden. Dem jungen Sinclair begegnet Max Demian, der schließlich sein Freund und geistiges Vorbild wird. In einem Gespräch nach dem Schulunterricht, in dem die Kain und Abel Geschichte behandelt wurde, legt Hesse Max Demian folgende Worte in den Mund:

Es war da ein Mann, der hatte etwas im Gesicht, was den anderen Angst machte. Sie wagten nicht, ihn anzurühren, er imponierte ihnen, er und seine Kinder. Vielleicht, oder sicher, war es aber nicht wirklich ein Zeichen auf der Stirn, so wie ein Poststempel, so grob geht es im Leben selten zu. Viel eher war es etwas kaum wahrnehmbares Unheimliches, ein wenig mehr Geist und Kühnheit im Blick als die Leute gewohnt waren. Dieser Mann hatte Macht, vor diesem Mann scheute man sich. Er hatte ein „Zeichen“. (...) Man hatte Furcht vor den Kainskindern, sie hatten ein „Zeichen“. Also erklärte man das Zeichen nicht als das, was es war, als eine Auszeichnung, sondern als das Gegenteil. Man sagte, die Kerls mit diesem Zeichen seien unheimlich, und das waren sie auch. Leute mit Mut und Charakter sind anderen Leuten immer sehr unheimlich. Dass da ein Geschlecht von Furchtlosen und Unheimlichen herum-lief, war sehr unbequem, und nun hängte man diesem Geschlecht einen

Übernamen und eine Fabel an, um sich an ihm zu rächen, um sich für alle die ausgestandene Furcht ein bisschen schadlos zu halten. (S. 30)¹⁶²

Das Kainsmal wird nicht als äußeres Zeichen auf der Stirn gedeutet, sondern als Kennzeichen für Menschen, die sich von der Masse unterscheiden, weil sie die Fähigkeit zu tieferer Einsicht besitzen. Sie heben sich aus der Herdenmentalität heraus und versuchen, ihren eigenen Weg zu gehen, sich nicht den Gesetzen der bürgerlichen Ordnung anzupassen. Nur sie haben den Mut und die Kraft, von der allgemeinen Meinung abzuweichen. Die Masse der Durchschnittsmenschen kann diese Außenseiter nicht dulden und rächt sich an ihnen, indem sie Kain zum Verbrecher und Mörder stempelte.

Kain wird in *Demian* als Erwählter dargestellt, während Abel die Herdenmentalität des Durchschnittsmenschen repräsentiert, der sein Leben in blindem Gehorsam verbringt. Deutlich sind hier Anklänge an Friedrich Nietzsches Philosophie zu erkennen, der in seinem Werk *Jenseits von Gut und Böse* (1886) dezidiert vom Herdenmenschen spricht, und damit die nicht denkende Masse meint. Das Kainsmal stellt im Roman ein Leitmotiv dar, als Symbol für erwählte Führergestalten, die im Zeichen eines geistigen Umbruches stehen.

Emil Sinclair bewegt sich in einem ständigen Konflikt zwischen Abel und Kain, der von Schuld niedergedrückten Herdenmentalität und der Überwindung der Schuld, zwischen Gehorsam und Aufruhr gegen den Vater. Einerseits stellt er sich gegen die „helle“ Welt seines Vaters, aber empfindet dabei Schuldgefühle, andererseits fühlt er sich von dieser auch angezogen.

Am Ende des Romans gelangt Emil Sinclair zu einer idealistischen Vorstellung einer zukünftigen Welt:

Wir, die mit dem Zeichen, mochten mit Recht der Welt für seltsam, ja für verrückt und gefährlich gelten. Wir waren Erwachte, oder Erwachende, und unser Streben ging auf ein immer vollkommeneres Wachsein, während das Streben und Glücksuchen der anderen darauf ging, ihre Meinungen, ihre Ideale und Pflichten, ihr Leben und Glück immer enger an das der Herde zu binden. Auch dort war Streben, auch dort war Größe. Aber während, nach unserer Auffassung, wir Gezeichneten den Willen der Natur zum Neuen, zum Vereinzelten und Zukünf-

¹⁶² Hesse, Hermann: *Demian*. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.

tigen darstellten, lebten die anderen in einem Willen des Beharrens. Für sie war die Menschheit – welche sie liebten wie wir – etwas Fertiges, das erhalten und geschützt werden musste. Für uns war die Menschheit eine ferne Zukunft, nach welcher wir alle unterwegs waren, deren Bild niemand kannte, deren Gesetze nirgends geschrieben standen.¹⁶³

4.5 Schwedische Romane zum Thema Kain und Abel

Anhand von drei Romanen und einer Novelle, denen die biblische Erzählung über das Brüderpaar Kain und Abel zugrunde liegt, soll die unterschiedliche Behandlung des Stoffes durch ihre Autoren beleuchtet werden. Es handelt sich dabei um die Novelle *Abel Amatus Ohmberg* (1948) von Willy Kyrklund, den Roman *Kain* von Bengt Anderberg (1949), *Kains memoarer* (Kains Memoiren) von Lars Gyllensten aus dem Jahr 1963 sowie den Roman *Kains bok* (in der deutschen Übersetzung: Abels Bruder) von Marianne Fredriksson, erschienen im Jahr 1981.

4.5.1 *Abel Amatus Ohmberg* von Willy Kyrklund

Im Jahr 1948 erschien als Erstlingswerk die Novellensammlung *Ängvälten* (Die Straßenwalze) des finnisch-schwedischen Autors Willy Kyrklund (1921-2009), die neben acht anderen die Novelle *Abel Amatus Ohmberg* enthält, die das Motiv Neid und Konkurrenz der Kain und Abel-Mythe in den Blickwinkel rückt. Obgleich sich der Autor der Gattungsform der traditionellen Novelle bedient, passt er sie einer zeitgemäßen Erzählweise an. Er hält sich einerseits an typische Merkmale der Novelle wie Geschlossenheit und strengen Aufbau sowie an das Moment der Peripetie. Ironie, stilistische Experimente, Wechsel der Erzählperspektive und Vieldeutigkeiten lassen eine moderne parodistische Form der Anwendung dieser in der zeitgenössischen Literatur kaum mehr verwendeten Gattung erkennen. Willy Kyrklund setzt sich in dieser Novelle mit der existentiell-

¹⁶³ Hesse, Hermann: *Demian*. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994. (S.136)

len Problematik des Menschen auseinander, das zentrale Thema ist die Ohnmacht des Einzelnen gegenüber einem unerbittlichen Schicksal. Der Mensch wird als ein zur Sünde Getriebener dargestellt mit ihm innewohnenden Handlungsmustern, die er nicht durchbrechen kann.

Auf der Kain und Abel-Erzählung des Alten Testaments basierend beleuchtet die Novelle in erster Linie das Motiv der Rivalität zwischen Brüdern, das zum Ausgangspunkt wird für die Entwicklung des Protagonisten vom Sündenbock zu einem von maßlosem Ehrgeiz getriebenen Mann.

Die Handlung der Erzählung setzt zu einem Zeitpunkt ein, als Abel Amatus Ohmberg zwölf Jahre alt ist. Er ist der einzige Sohn einer armen Wäscherin und weiß nichts über seinen Vater, da sich die Mutter weigert, über ihn zu sprechen. Der fehlende Vater scheint die Funktion des abwesenden Gottes zu erfüllen. Abel Amatus wird von seiner Mutter sehr geliebt, daher hat sie ihm den aussagekräftigen zweiten Vornamen Amatus gegeben: Amatus, der Geliebte, aber nicht der von Gott geliebte wie Amadeus. Daraus lässt sich bereits eine Andeutung der in der Novelle behandelten Konfliktsituation erkennen. Da Abel Amatus ein begabtes Kind ist, erhält er ein Stipendium, das ihm den Besuch einer höheren Schule ermöglicht. Von einem seiner Lehrer wird er folgendermaßen beschrieben: „Abel Amatus Ohmberg, plugghästen och morsgrisen, klassens primus och stora ljus.“¹⁶⁴ (S. 32) (Abel Amatus Ohmberg, der Streber und das Muttersöhnchen, Klassenbester und große Begabung.)¹⁶⁵ Aufgrund seines großen Lerneifers ist er bei seinen Klassenkameraden unbeliebt, und seine schwächliche körperliche Konstitution fordert seine Mitschüler zum Mobbing heraus:

Att vara den svagaste i klassen är redan ett brott, som enligt skolpojksuppfattning svårligen kan utplånas. Är man därtill primus, morsgris och heter Abel Amatus i förnamn, så är ens öde beseglat. Den gossen skall slås. Allt detta hade Abel Amatus på det noggrannaste fått erfara under hela sin skoltid. (S. 35)

(Der Schwächste in der Klasse zu sein, das allein ist schon ein Verbrechen, das nach der Meinung der Schuljungen kaum getilgt werden

¹⁶⁴ Kyrklund, Willy: Ångvålen, Albert Bonniers Verlag, Stockholm, 1948.

¹⁶⁵ Die Übersetzung der Zitate stammt von Charlotte Karlsson-Hager, da keine deutsche Übersetzung vorliegt.

kann. Ist man dazu noch Klassenbester, Muttersöhnchen und heißt Abel Amatus, dann ist das Schicksal besiegelt. Der Bursche muss verprügelt werden. All das hatte Abel Amatus während seiner ganzen Schulzeit aufs schmerzhafteste erfahren müssen.)

Insbesondere einer seiner Mitschüler, Konrad Leeb, der vernachlässigte Sohn eines Professors, der sich mit Gassenjungen herumtreibt und insgesamt ein lüderliches Leben führt, verfolgt und erniedrigt ihn bei jeder sich bietenden Gelegenheit. Abel Amatus leidet unter dieser Situation, doch seine Mutter tröstet ihn damit, dass er aufgrund seiner Begabung seine Schulkameraden eines Tages überflügeln wird: „Du skall bli en stor man, Abel Amatus.“ (S. 39) (Du wirst ein großer Mann werden, Abel Amatus.) Davon ist sie fest überzeugt und Abel verinnerlicht ihre Worte als einzigen Trost seiner von Angst und Erniedrigung geprägten Jugendzeit. Da er sich nicht gegen die ganze Gruppe seiner Peiniger wehren kann, richtet er seinen Hass gegen ein Einzelindividuum. Sein Widersacher Konrad Leeb wird ihm zum Sinnbild aller Qualen, die er durch seine Mitschüler erleiden muss: „Han hatade honom så som endast den svage kan hata den starke, så som endast den ohjälpligen underlägsne kan hata den som har makt.“ (S. 40) (Er hasste ihn derart, wie nur der Schwache den Starken hassen kann, nur der unweigerlich Unterlegene den hassen kann, der Macht hat.) An dieser Stelle klingt bereits ein zentraler Gedanke der Novelle an, der Mensch im Kräftefeld von Macht und Ohnmacht. Willy Kyrklund zeigt den Antagonismus zwischen diesen beiden Grundkräften: es gibt zwei Arten von Menschen auf dieser Welt, die Starken und die Schwachen. Abel Amatus gehört sowohl von seiner körperlichen Konstitution als auch von seiner sozialen Stellung her eindeutig zu den Schwachen. Er repräsentiert daher das verdammte Geschlecht der Nachfolger Kains im Sinne von Baudelaires Auslegung, die davon ausgeht, dass nur Abel und sein Geschlecht die Gunst Gottes genießen und der Unterschied zwischen den Menschen von Gott selbst durch seine Bevorzugung von Abels Opfer begründet wurde. Gott erscheint als Schöpfer einer ungerechten Ordnung, in der sich der Mensch entweder auf der Seite der Starken, der Erwählten oder der Schwachen, der Verdammten befindet.

Doch Kyrklunds Protagonist ist eine Kämpfernatur, die sich mit ihrem Schicksal nicht abfinden möchte. Er wählt für sich den Weg des Erfolges, den er durch den

Einsatz seiner Intelligenz und seines Ehrgeizes erreichen will. Er ist überzeugt, dass er aufgrund dieser Eigenschaften seinem Widersacher überlegen ist. Sein Lebensziel besteht darin, ein „großer Mann“ zu werden und er begnügt sich nicht damit, ein Mitglied der Wissenschaftsakademie zu werden, sondern er greift nach den Sternen. Diese Zukunftsperspektive entschädigt ihn für alle Erniedrigungen:

Hans ärelystnad var en planta med djupa rötter, en planta, som spirat i förödmjukelsens svarta mull och som vattnats med blod och tårar.
Hans ärelystnad var grundstommen i hans livsåskådning. (S. 47)

(Sein Ehrgeiz war eine Pflanze mit tiefen Wurzeln, eine Pflanze, die im schwarzen Humus der Erniedrigung gesprossen und mit Blut und Tränen gegossen worden war. Sein Ehrgeiz war der Grundstein seiner Lebenseinstellung.)

In einem Metatext, durch den die Erzählung unterbrochen wird, schaltet sich der Autor selbst als Erzählerinstanz ein und entlarvt, indem er auf den Unterschied zwischen einer moralisierenden Erzählung und seiner „authentischen“ Erzählung hinweist, die hochfliegenden Pläne seines Protagonisten als illusorisch:

Om nu detta vore en sedelärande berättelse, så vore ju fortsättningarna givna. Den sedelärande berättelsen går som bekant ut på att visa, hurusom synden till slut straffas och dygden får sin belöning. (...) Emellertid är den autentiska historien betydligt mindre moralisk. (S. 42 f.)

(Wenn es sich hierbei um eine moralische Erzählung handeln würde, wäre die Fortsetzung eindeutig klar. Die moralisierende Erzählung läuft bekanntlich darauf hinaus, zu zeigen, wie die Sünde letztlich bestraft und die Tugend belohnt wird. (...) Jedoch ist die authentische Geschichte bedeutend weniger moralisch.)

Die moralische Erzählung, die der Autor mit dem Vorbehalt, dass unsere Zeit jedoch realistischer sei, konstruiert, beschreibt einen durch sein haltloses Leben völlig heruntergekommene Konrad Leer, der sich hilfesuchend an seinen ehemaligen Mitschüler Abel Amatus wendet. Dessen selbstlose Bemühungen, seinem ehemaligen Peiniger wieder auf die Beine zu helfen, misslingen. Konrad Leer stirbt in tiefem Elend und Abel Amatus legt einen Kranz mit weißen Chrysanthemen auf sein Grab.

Die fiktive Wirklichkeit der Novelle gestaltet sich ganz anders. Konrad Leer, der sich anfangs als ein nur mäßiger Schüler gezeigt hat, entwickelt sich wider Erwarten zum Konkurrenten des Klassenbesten Abel Amatus, eine Wendung, die diesen völlig aus dem Gleichgewicht bringt, da er sich plötzlich auf seinem ureigensten Terrain bedroht fühlt. Die Bedrohung kommt jetzt nicht mehr wie früher von außen, sondern zeigt sich als innere Bedrohung, durch die seine ganze Existenzberechtigung in Frage gestellt wird: „Den Leerska uppmarschen uppfattades av Abel Amatus som en personlig skymf, nej mera, den skrämdes honom likt ett dunkelt och fruktansvärt hot.“ (S. 44) (Leer's Aufbegehren fasste Abel Amatus als persönliche Schmach auf, nein mehr noch, es beängstigte ihn wie eine dunkle und furchtbare Drohung.)

Nach Beendigung des Gymnasiums beginnen Abel Amatus und Konrad Leer an der Universität zu studieren. Verhängnisvollerweise wählen beide das Fach Chemie, sodass sie zu Studienkollegen werden. Während sich Abel Amatus getrieben von seinem Ehrgeiz bei Tag und Nacht seinem Studium widmet, genießt Konrad Leer die Freuden des Studentenlebens außerhalb der Universität. Es zeigt sich, dass er mit Abel Amatus nicht nur Schritt halten kann, sondern bei den Prüfungen sogar besser abschneidet.

Da Abel Amatus die Überlegenheit seines Erzfeindes nicht hinnehmen kann, sucht er Zuflucht in einer Verschwörungstheorie, die den Erfolg des anderen als Resultat seiner Bevorzugung aufgrund seiner Herkunft erklärt. Konrad Leer selbst ahnt nicht, wie sehr Abel Amatus ihn hasst, er sieht in ihm nur einen armen Tropf, dem er keine weitere Beachtung schenkt. Für Abel Amatus bedeutet die Existenz seines Kontrahenten eine ständige Erniedrigung, zumal er einsehen muss, dass ihm dieser an Intelligenz überlegen sein könnte. Daher intensiviert seine Anstrengungen und sein Ehrgeiz steigert sich ins Unermessliche:

Av all sin kraft och av allt sitt förstånd arbetade Abel Amatus på att nå ett mål, som aldrig kan uppnås genom arbete men endast genom gudarnas speciella nåd. Många äro kallade till att bliva genier, men få äro utvalda. Många äro de, som tända den heliga offerelden på gudarnas altare. Lätt räknade äro de välsignade, de utvalda, de vilkas eld bliver till ett fyrbåk och en ledstjärna för mänskligheten.

Oräkneliga äro de förbannade, de som icke äro utvalda, de vilkas eld slår ned likt ett misshagligt kainsoffer och bränner dem själva till aska.

Oryggligt är gudarnas domslut. Inga böner och inga botövningar kunna tvätta bort kainsmärket från deras panna, vilka icke äro välbehagliga inför gudarna. Aldrig skall gudarnas nåds sol lysa över dem, som äro avlade av Kains ätt. (S. 48)

(Mit seiner ganzen Kraft und all seinem Verstand arbeitete Abel Amatus an einem Ziel, das niemals durch Arbeit erreicht werden kann, sondern nur durch die besondere Gnade der Götter. Viele sind berufen, Genies zu werden, nur wenige sind erwählt. Groß ist die Zahl derer, die das heilige Opferfeuer auf dem Altar der Götter entzünden, doch gering ist die Zahl der Gesegneten, der Auserwählten, deren Feuer eine Leuchtbake und ein Leitstern für die Menschlichkeit wird. Unzählig sind die Verfluchten, die nicht Erwählten, deren Feuer wie ein verhasstes Kainsopfer niederschlägt und sie selbst zu Asche verbrennt.

Unabänderlich ist das Urteil der Götter. Kein Gebet und keine Bußetaten können das Kainsmal von der Stirn derjenigen beseitigen, die den Göttern nicht genehm sind. Niemals wird die Sonne der Gnade der Götter über denen leuchten, die aus dem Geschlecht Kains hervorgehen.)

Willy Kyrklund rekurrert an dieser Stelle implizit auf Gottes unterschiedliche Reaktion bei der Opferszene der Kain und Abel-Erzählung des Alten Testaments und leitet daraus ab, dass es zwei Arten von Menschen gibt: die Erwählten und die Verfluchten. Der Rauch des Opferfeuers der Erwählten steigt in den Himmel und wird von den Göttern erhört, während das Feuer der nicht Erwählten die Götter nicht erreicht. Diejenigen, die in der Gunst der Götter stehen, erreichen ihre Ziele mühelos und sind zu Leitsternen der Menschlichkeit auserkoren. Jene hingegen, die dem Geschlecht Kains angehören, sind trotz aller Anstrengungen zum Scheitern verurteilt und werden wie Abel Amatus Ohmberg ein Opfer ihrer eigenen Ansprüche.

Als Träger des Kainszeichens sind die Verfluchten a priori dazu verurteilt, einem Geschlecht von zweitrangigen Menschen anzugehören und keine Macht der Welt kann sie aus der Verdammnis durch die Götter befreien. Das Kainszeichen symbolisiert in Kyrklunds Novelle die Ohnmacht eines Menschengeschlechts, das

nicht in der Gunst Gottes steht. Baudelaires Kain führt diese Erkenntnis zu einer metaphysischen Revolution gegen die ungerechte Ordnung Gottes. Er will ihn von seinem Thron stürzen. Abel Amatus Ohmbergs Hass richtet sich nicht gegen eine ungerechte Ordnung, für ihn symbolisiert sein Konkurrent die Ungerechtigkeit der Welt. Daher dämonisiert er Konrad Leer und hasst ihn als unüberwindliches Hindernis für seine hochgesteckten Zukunftspläne. Seine Tragik besteht darin, dass sein Ehrgeiz größer ist als sein Talent. Er weigert sich, einzusehen, dass er in Wirklichkeit seinem Widersacher ganz ähnlich ist, dass beide – wenn auch mit unterschiedlichen Mitteln – dasselbe Ziel erreichen möchten. Aus dieser Ähnlichkeit speist sich die Quelle für Abel Amatus` Neidgefühle. Die Doppelnatur von Neid und Hass, die gleichzeitig Elemente der Anziehung und Abstoßung beinhaltet, wird hervorgehoben.

Ein Weltkrieg bricht aus. Abel Amatus wird wegen seines Gesundheitszustandes vom Militärdienst befreit und beginnt nach Beendigung seines Studiums im Labor einer Sprengstofffirma zu arbeiten. Konrad Leer wird zum Kriegsdienst eingezogen, erleidet aber bereits am ersten Tag seines Einsatzes schwere Verletzungen. Nach zwei Jahren Rekonvaleszenz wird er zum Zivildienst im selben Labor wie Abel Amatus eingesetzt. Dieser reagiert nicht einmal erstaunt: „Han visste ju att Leer förföljde honom.“ (S. 52) (Er wusste ja, dass Leer ihn verfolgte.) Ohmbergs Aversion gegen seinen Kontrahenten nimmt paranoide Züge an. Den beruflichen Erfolgen Konrad Leer`s, die ihm eine Ehrung und Beförderung einbringen, begegnet Abel Amatus mit noch intensiverem Arbeitseinsatz, indem er auch nachts arbeitet und dadurch seine Gesundheit aufs Spiel setzt. Da alle seine Anstrengungen nicht den Erfolg bringen, den er sich erwartet, erwägt er, sich durch Zyankali das Leben zu nehmen. Doch in seinen Todesphantasien erscheint ihm nicht er selbst, sondern Konrad Leer als Toter – wie ein Doppelgänger, der ihm sogar seinen eigenen Tod abspenstig macht. Verzweifelt sucht er seinen Rivalen spätnachts auf, um eine endgültige Lösung des Konflikts herbeizuführen: „Det föresvävade honom dunkelt, att han kommit för att utkräva hämnd på Leer, för att strypa honom eller någonting i den stilen.“ (S. 59) (Es dämmerte ihm dunkel, dass er gekommen war, um Rache an Leer zu nehmen, ihn zu erwürgen oder etwas auf diese Art.) Abel Amatus durchläuft aufgrund seiner hochgesteck-

ten Erwartungen an sich selbst eine Entwicklung von einer Abel- zu einer Kainfigur, sodass er die Vernichtung des Feindes als einzige Möglichkeit sieht, sich aus seiner existentiellen Krise zu befreien.

Als er mordlüstern mitten in der Nacht bei Konrad Leer auftaucht, hat dieser Besuch von einer jungen Frau. Völlig aus dem Konzept gebracht fallen Ohmbergs Mordpläne jäh in sich zusammen. Auf die Frage, was er um diese Zeit noch wolle, stammelt er ein Zitat aus dem Lukasevangelium : „Ty vilken som har, honom skall varda givet, och han skall hava över nog, men vilken som inte har, från honom skall tagas även det han har.“ (S. 60) „Denn wer hat, dem wird gegeben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er zu haben meint.“ (Lukas 8, 18, Neues Testament) Abel Amatus erlebt eine doppelte Erniedrigung, indem er einsehen muss, dass ihm sein Widersacher nicht nur an Begabung, sondern auch im Privatleben überlegen ist. Doch selbst in dieser für ihn hochpeinlichen Situation identifiziert er sich noch immer mit seinem Kontrahenten, da er sich einbildet, die Frau fühle sich von ihm angezogen. Letztlich muss er unverrichteter Dinge und beschämt abziehen. Auch sein letzter Ausweg aus dem unerträglichen Konflikt ist gescheitert.

Als die Freundin von Konrad Leer Mitleid und Besorgnis über Abel Amatus` Zustand zeigt, reagiert Leer in Anlehnung an die Szene, in der Gott Kain nach dem Brudermord zur Rede stellt und dieser antwortete: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ (Gen 4,9) Leer drückt sich folgendermaßen aus: „Och jag är inte anställd som hans pappa med uppgift att springa efter honom och hålla honom i handen, ... (S. 63) (Ich bin nicht als sein Kindermädchen angestellt mit der Aufgabe ihm nachzulaufen und sein Händchen zu halten, ...) Er fühlt sich keiner Schuld bewusst und weist jede Verantwortung für Abel Amatus eigenartiges Benehmen von sich. Da er den Konkurrenzkampf, den der andere gegen ihn führt, gar nicht wahrnimmt, wird Ohmberg zu einer lächerlichen Figur.

Abel Amatus stürzt sich wieder in seine Arbeit und endlich verzeichnet er einen Erfolg. Er entwickelt einen neuen Sprengstoff, der für die Kriegsindustrie von größtem Interesse ist. Doch der Ruhm bleibt ihm verwehrt, da er bei einer Explosion des Labors ums Leben kommt. In den Ruinen des zerstörten Labors findet sich eine nicht explodierte Bombe. Eine Untersuchungskommission wird

eingesetzt, um einen vermutlichen Sabotageakt aufzuklären. Obwohl sich keine Beweise für Sabotage finden lassen, werden am Tag des Begräbnisses von Abel Amatus Ohmberg zehn Verdächtige durch Erschießen hingerichtet. Sarkastisch kommentiert der Erzähler: „Knappast hade Abel Amatus någonsin tänkt sig, att han skulle få så förnämlig salut vid sin begravning.” (S. 71) (Abel Amatus hätte sich niemals vorstellen können, so vornehmlichen Salut bei seinem Begräbnis zu bekommen.) Ein hoher Würdenträger „mumlade någonting om unga genier som taga sina uppfinningar med sig i graven. (I detta fall var det väl precis tvärtom, så att uppfinningen tog geniet, men vi skola inte vara småaktiga.) ” (S. 66) (murmelte etwas über junge Genies, die ihre Erfindungen mit ins Grab nehmen. (In diesem Fall war es eigentlich genau umgekehrt, denn die Erfindung nahm das Genie mit, aber wir wollen nicht kleinlich sein.)

Die Aussage des Erzählers, dass es in der heutigen realistischen Zeit keine moralischen Erzählungen mehr gibt, bestätigt sich. Denn im Gegensatz zu der moralischen Variante legt nicht Abel Amatus einen Kranz mit weißen Chrysanthemen auf das Grab von Konrad Leer, sondern Konrad Leer legt einen solchen auf der Grabstätte seines an den überzogenen Ansprüchen an sich selbst zugrunde gegangenen Arbeitskollegen nieder. Die äußeren Umstände, die zu Abel Amatus Ohmbergs Tod führten, bleiben offen.

4.5.2 *Kain* von Bengt Anderberg

Der im Jahr 1949 erschienene Antikriegsroman *Kain* von Bengt Anderberg (1920-2008), der durch seine früheren Werke wie der Novellensammlung *En kväll om våren* (1945) oder der Gedichtsammlung *Fåglarna* (1946) als romantisierender und idealisierender Autor bekannt war, weckte in mehrfacher Hinsicht das Interesse der Rezensenten. Der Roman unterschied sich so deutlich von all seinen früheren Werken, sodass der Kritiker Per Erik Wahlund anmerkte, dass es außer dem Namen nichts Gemeinsames gäbe mit dem Verfasser der früheren Werke und

dem von *Kain*.¹⁶⁶ Bengt Anderberg war – abgesehen von zahlreichen poetischen Passagen, insbesondere in Form von idyllischen Naturschilderungen – von seiner früheren ästhetisierenden, naiven Sichtweise abgegangen. In einem Interview mit Mats Rying¹⁶⁷ begründete er seinen Sinneswandel wie folgt:

(Jag) började (...) som skönhetsdyrkare, 1945 tyckte jag att det viktigaste av allt var skönheten. Och jag tror att jag skrev någonting om att vi skalder är världens grönska eller något i den stilen... Men jag har gått lång väg sedan dess, och jag tycker nu att över allt jag skriver faller världens skugga, där finns alltid en klangbotten av världssvårmod. Jag flyr inte till skönheten som jag gjorde då.

(Ich) begann (...) als Schönheitsbewunderer, 1945 fand ich die Schönheit als das Wichtigste von allem. Und ich glaube ich schrieb etwas in der Art, dass wir Dichter das Saatgut der Welt wären... Seitdem bin ich aber einen langen Weg gegangen, und finde nun, dass über alles was ich schreibe, der Schatten der Welt fällt, es gibt immer einen Unterton von Weltschmerz. Ich fliehe nicht mehr in die Schönheit wie ich es früher tat.)¹⁶⁸

Darüberhinaus überraschte der Autor durch einen für ihn völlig neuen, sich in den 1940er Jahren in Schweden allgemein durchsetzenden modernistischen Stil und erregte außerdem durch seine stellenweise recht direkte, derbe Sprache, die sich in Flüchen, körperlich expliziten Benennungen und durch blasphemische Einschläge ausdrückte, Aufsehen. Ende der 1940er Jahre und zu Beginn der 50er Jahre löste dieser Roman aufgrund seiner Ausdrucksweise in Schweden sogar eine Sittlichkeitsdebatte aus, die Bengt Anderberg über Nacht bekannt machte.

Der Roman weist eine lose, geradezu zerrissen wirkende Komposition auf und ist in fünf mit Überschriften versehene Kapitel unterteilt. Bengt Anderberg verwendet viele für den modernen Roman typische Strukturelemente: in einem Montageverfahren ändern sich die Erzählposition und die Erzählperspektive. Ein auktorialer Erzähler und eine der Romanfiguren wechseln sich ab bei der narrativen Gestaltung des Romans. Der Erzählstil wechselt zwischen erster und dritter Person, bedient sich der erlebten Rede und langen Passagen von inneren Monologen,

¹⁶⁶ Andersson, Jonas: *Rivalitet, våld, revolt. Kain och Abel hos Willy Kyrklund, Bengt Anderberg, Lars Gyllensten. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå, 2004. (S. 94)*

¹⁶⁷ Rying, Mats: *Diktare idag, Stockholm, 1971. (S. 111-132)*

¹⁶⁸ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

wodurch die Auflösung der festen Position des Erzählers sichtbar gemacht wird. Daraus resultiert auch die Auflösung der festen Sprache, die sich in der Sprengung der Syntax traditioneller Sätze manifestiert. Allusionen auf unterschiedliche literarische, insbesondere auf biblische Texte oder direkt übernommene Zitate sind als Intertexte in den Roman verwebt. Die Kontinuität der Handlung wird in Form von Illusionsbrüchen oder Rückblicken unterbrochen, die Wirklichkeitsgestaltung durch sich miteinander verbindende und ineinander übergehende Traum- und Erinnerungsbilder verfremdet. Die erzählten Figuren werden zersetzt und lösen sich in eine Vielheit auf, wodurch Einheit und Identität des Subjekts radikal in Frage gestellt werden. Sie werden aus dem Bereich des Persönlichen, Schicksalhaften und Einmaligen herausgenommen und in den Bereich von Sozial- und Grundkräften eingebettet. Der Protagonist hat keinen Namen, sondern fungiert unter einer kollektiven Bezeichnung als Protagonist, Deserteur oder Schriftsteller, um die Universalität der Figur hervorzuheben. Nicht das Charakterlich-Individuelle steht im Vordergrund, sondern die Haltung und Verhaltensweise der Figur im gesellschaftlichen Kontext.

Typische Elemente anderer Literaturgattungen werden von Anderberg verwendet. Der Beginn des Romans ähnelt einem Märchen oder einer Sage, Naturbeschreibungen weisen einen stark poetischen Charakter auf. Manche Dialoge sind mit Szenenanweisungen wie im Drama versehen. Eine frühere Passage des Romans, die durch Auslassung von Wörtern und ganzer Sätze stark fragmentiert wird, bildet den Schluss des Romans. Ein Zitat aus dem Buch „Handbok i världskännedom“ (Handbuch der Weltkenntnis), an dem einer der Figuren des Romans schreibt, wird der Handlung des Romans wie ein Motto vorangestellt, das letztlich ad absurdum geführt wird:

Alla gudar, frälsare, profeter, predikanter, kungar, hjältar, filosofer, idealister, moralister, politiker och lagstiftare har grånat, skrumpnat ihop och försvunnit inför våra blickar; för första gången i historien håller människan på att bli ensam. Eller med andra ord, det tjugonde århundradet erbjuder för första gången i mänsklighetens historia det fantastiska perspektivet av en fullkomlig mänsklig frihet ...

(Alle Götter, Erlöser, Propheten, Prediger, Könige, Helden, Philosophen, Idealisten, Moralisten, Politiker und Gesetzgeber sind grau ge-

worden, zusammengeschrumpft und aus unserem Blickfeld verschwunden; zum ersten Mal in der Geschichte beginnt der Mensch einsam zu werden. Oder mit anderen Worten, das Zwanzigste Jahrhundert eröffnet zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte die fantastische Perspektive einer vollkommenen menschlichen Freiheit...)¹⁶⁹

Der Roman beginnt mit dem Satz: „Det var under ett krig.“ (S. 9) (Es war während eines Krieges). Der Autor macht keine näheren Angaben, um welchen Krieg es sich dabei handelt, weder was den Zeitpunkt, noch was die sich bekriegenden Parteien anbelangt. Der Leser erfährt nur, dass eine blaue Armee gegen eine grüne Armee kämpft. Allerdings verweisen indirekte Anspielungen wie z. B. eine Anordnung der blauen Armee zur Liquidierung der nicht blauäugigen Bevölkerung (S. 13) an die Rassenpolitik des Hitlerregimes. Auch eine Erwähnung der Atombombe (S. 150) lässt an den Zweiten Weltkrieg denken. Anderberg behandelt ein aktuelles Ereignis in einem universalistisch angelegten, allgemeingültigen Rahmen und erhebt eine leidenschaftliche Anklage gegen Krieg, Gewalt und militärische Verstocktheit. Ausgehend von oben genanntem Motto zeigt der Autor anhand der Entwicklung seines Protagonisten, wie es um die Freiheit des Menschen steht und stellt damit die Frage nach der Seinsbestimmung des Menschen.

Der namenlose Protagonist des Romans, der in einem typisierenden Verfahren nur als Deserteur oder Hauptperson bezeichnet wird, begegnet dem Leser im ersten der insgesamt fünf Kapitel „Flykten“ (Die Flucht) als verkleideter Kriegsversehrter, der sich bei einer älteren Dame einquartiert und versteckt hält. Sechs Jahre hat er im Krieg als Soldat gekämpft, bis er sich entschloss, zu desertieren. Als nach seiner Desertation ein Leutnant seine Papiere überprüfen möchte, tötet ihn der Deserteur mit seinem Messer. Er flüchtet in die Wälder und ist ab nun ein Gejagter. Der Ausgangspunkt der Handlung rekuriert auf die Paraphrase in Genesis 4,14, in der Kain nach dem Brudermord mit Gott spricht: „Du hast mich heute vom Ackerland verjagt und ich muss mich vor deinem Angesicht verbergen:

¹⁶⁹ Die Übersetzungen der Zitate stammen von Charlotte Karlsson-Hager.

rastlos und ruhelos werde ich auf der Erde sein und wer mich findet, wird mich erschlagen.“ Geplagt von Angst und Gewissensqualen, versucht er sich mit dem Argument, ein Opfer der äußeren Umstände zu sein, zu beruhigen und seine Tat zu rechtfertigen:

Så långt hade det alltså gått med honom, den modige unge plutonchefen, den begåvade unge mannen av god familj, nu låg han som en föraktlig desertör och mördare, darrande av ångest, ensam i ett litet smutsigt rum i en smutsig ruinstad.

(...) Klarar sig ... Ja, men hur? Hur? Stjäla sig fram, slå sig fram (...) Kan man kanske inte säga att desertören för sitt eget privata krig mot alla? Han har ju risker att ta som den vanlige soldaten slipper ifrån – han har ju ingen plats att i säkerhet och trygghet vila sitt huvud – bör man då inte erkänna hans rätt att slå ihjäl vem fan han vill?

(...) det blev så, det var inte mitt fel, livets fel, jag kan väl inte rå för att tiderna är sådana, livets värde är så relativt, relativt obetydligt, folk dör i varje sekund ...(S. 31-32)

(So weit war es also mit ihm gekommen, dem mutigen jungen Zugführer, dem begabten jungen Mann aus guter Familie. Jetzt lag er wie ein verachtenswerter Deserteur und Mörder, zitternd vor Angst, einsam i einem kleinen schmutzigen Zimmer in einer schmutzigen Ruinenstadt.

... Es schaffen ... Ja, aber wie? Wie? Sich durch Diebstähle am Leben erhalten, sich durchschlagen (...) Könnte man etwa nicht sagen, dass der Deserteur seinen eigenen Privatkrieg gegen alle führt? Auf ihn lau-ern doch Gefahren, die dem gewöhnlichen Soldaten erspart bleiben – er hat ja keinen Platz, wo er sich in Sicherheit und Geborgenheit wännen kann – sollte man ihm da nicht das Recht zugestehen, wen immer er will töten zu dürfen?

(...) es hat sich so ergeben, es war nicht mein Fehler, sondern der Fehler des Lebens, ich kann doch nichts dafür, dass die Zeiten so sind, der Wert des Lebens ist relativ, relativ unbedeutend, Menschen sterben jede Sekunde ...)

Ein durchgängiges Motiv des Romans, das im oben genannten Motto schon angedeutet wurde, klingt hier bereits an: der einsame Mensch in einer grausamen Welt. Der Deserteur präsentiert den Prototyp eines Außenseiters, der sich einer Welt von Krieg und Gewalt entziehen möchte, um seinen privaten Frieden zu leben. Seine bewusst getroffene Wahl hat ihn in die aussichtslose Lage einer

Freibeute für beide Kriegsparteien gebracht. Seine Überlebenschancen sind gering, er ist ein Ausgestoßener der Gesellschaft, der sich nur durch permanente Flucht am Leben erhalten kann und von niemandem Hilfe erwarten kann. Durch den in Notwehr begangenen Mord hat er sich in eine Situation gebracht, die der des Kain in der Genesis sehr ähnelt. Wie dieser trägt der Deserteur einen Mord auf seinem Gewissen und muss sich vor allen anderen verstecken. In seiner Welt gibt es aber keinen Gott, der ihm das Kainszeichen zu seinem Schutz verleiht.

In einer durch den Krieg verheerten Stadt begegnet der Deserteur einer jungen Frau, die sich ihm anschließt. Zwischen den beiden entwickelt sich eine Liebesbeziehung. Gemeinsam fliehen sie in einen nahegelegenen Wald. Dort lagern jedoch die feindlichen grünen Soldaten, und sie müssen sich vor ihnen verstecken.

Im zweiten Kapitel mit dem Titel „En nästan ovidkommande person“ (Eine fast belanglose Person) erschlägt der Deserteur einen in ihrer Nähe schlafenden Soldaten der grünen Armee mit einem riesigen Stein, um an sein Gewehr zu kommen, das er zu seinem Schutz benötigt: „Kain, han slog ihjäl sin broder med en sten, på den tiden var inte några finare vapen uppfunna.“ (S. 102) (Kain erschlug seinen Bruder mit einem Stein, damals waren noch keine besseren Waffen erfunden), so kommentiert der Erzähler den Gedankengang des Deserteurs kurz vor dem Mord. Auch der Deserteur hat nur ein einfaches Mordwerkzeug wie den Stein zur Hand, den er verwendet, um sich eine technisch avancierter Mordwaffe, einen Karabiner, zu beschaffen. In der folgenden Passage reflektiert er über die Entstehung von Mordinstrumenten und Krieg:

Om inte istiden hade varit så hade man aldrig fått syn på den här stenen. Men då hade människorna kanske aldrig börjat föra krig heller. Före istiden var det bara Edens lustgård. Under palmerna och äppleträden.“ (S. 102)

(Wenn es die Eiszeit nicht gegeben hätte, hätte man diesen Stein niemals entdeckt. Aber dann hätten die Menschen vielleicht auch niemals Krieg geführt. Vor der Eiszeit gab es nur den Lustgarten Eden. Unter Palmen und Apfelbäumen.)

Anderberg verwendet das Wort Eiszeit symbolisch für die Zeit nach Kains Brudermord, die er mit der Zeit davor im Lustgarten Eden kontrastiert, in dem die Menschen miteinander in Frieden lebten. Erst durch Kains Mord an seinem

Bruder wird die Harmonie gestört. Seine Tat fungiert als Auslöser für eine Zäsur, der Eiszeit, die die Menschheit endgültig aus einem Zustand der Unschuld, dem Paradies, vertrieben hat. Seit dieser Zeit herrschen Gewalt und Krieg unter den Menschen. Kain wird in der Funktion als Auslöser und Urheber einer Gewaltspirale gesehen.

In einem inneren Monolog reflektiert der Deserteur die verheerenden Spuren, die der Krieg in seinem Heimatort hinterlassen hat:

Hur såg det nu ut i min barndom? Husen var väl nedbrända allihop, några svarta träknotor låg och glömde i sanden, inte ett människospår, näten fladdrade som ruttna trasor på stängerna, båtarna låg med knäckta revben och spottade spik och rost ... Var fanns människorna? Ja, se på mig, här är jag ensam och allena mitt i kriget och tänker på det som aldrig skall komma tillbaka, i helvete. Min oskuld är obefintlig. Förlorad min kära oskuld. Jag lämnade kriget bakom mig för att slippa att dö. Och döda. Men se, jag kan inte ... jag måste fortsätta att döda varandra. Andra. Andra har han dödat, själv måste han fortsätta att leva. Ja, min älskade oskuld, aldrig funnen. Men skulden då, var fanns skulden? (S. 113)

(Wie sah es jetzt aus in meiner Kindheit? Die Häuser waren sicher alle niedergebrannt, einige schwarze Holzstümpfe lagen im Sand und glos-ten, keine Spur von Menschen, die Netze flatterten wie verfaulte Fetzen an den Stangen, die Boote lagen mit gebrochenen Rippen und spuckten Nägel und Rost ... Wo waren die Menschen? Ja, schaut mich an, hier stehe ich einsam und alleine im Krieg und denke an das, was niemals mehr zurückkommen wird, zum Teufel. Meine Unschuld existiert nicht. Verloren meine geliebte Unschuld. Ich ließ den Krieg hinter mir, um nicht zu sterben. Und zu töten. Aber seht, ich kann es nicht ... ich muss immer weiter töten. Andere. Andere hat er getötet, selbst muss er weiterleben. Ja, meine geliebte, niemals gefundene Unschuld. Aber was ist mit der Schuld, wo war die Schuld?)

Kain in Genesis 4,13 spricht von seiner „zu großen Schuld“. Der Deserteur betrauert seine verlorene Unschuld. Als Opfer in einer Welt, die aus den Fugen geraten ist, bleibt ihm nur die Wahl zwischen töten oder getötet werden. Anhand der fatalen, aussichtslosen Lage seines Protagonisten zeigt Bengt Anderberg, dass die „fantastische Perspektive einer vollkommenen menschlichen Freiheit“ eine Illusion ist. Die freie Wahl entpuppt sich als eine Entscheidung aus einer Zwangs-

situation in eine andere. Daher stellt sich der Deserteur die Frage: „Är det kanske så det är, att under vissa tider blir det bara ont av vad människorna än tar sig för?“ (S. 139) (Kann es vielleicht so sein, dass zu gewissen Zeiten nur Schlechtes entsteht, was immer auch der Mensch sich vornimmt?) Ist er wie alle Anderen, die unschuldig in diesen Krieg hineingezogen wurden, nur ein Opfer fataler Umstände? Oder wohnt das Böse in allen Menschen und wartet nur auf eine geeignete Gelegenheit, um an die Oberfläche zu kommen? Immer wieder stellt er sich diese Fragen, findet jedoch keine Antworten. Er sieht sich ausgeliefert in einer Welt, in der Gott unerreichbar ist und alle Welterklärungsmodelle sich als hinfällig erwiesen haben. Der Mensch bleibt allein mit der unlösbaren Aufgabe, zwischen Gut und Böse die Grenze zu ziehen:

Och här ute går jag, medan lyktorna lyser bland träden, och mitt huvud är fullt av röster som ber och hånar, som gråter och hädar, bönfaller, skrattar, predikar, befaller, jämrar sig, ropar, vrålar, ljuger, tolkar drömmar, bedrar, avslöjar, påstår, bevisar, förnekar, förintar, pratar, pratar, pratar ...

Men ingen enda som talar ... (S. 167)

(Und hier draußen wandere ich, während die Laternen zwischen den Bäumen leuchten, und mein Kopf ist voller Stimmen, die bitten und verspotten, die weinen und lästern, beten, lachen, predigen, befehlen, klagen, rufen, brüllen, lügen, Träume deuten, betrügen, aufdecken, behaupten, beweisen, verneinen, vernichten, reden, reden, reden ...

Aber kein einziger, der spricht ...)

Um Schuld und Unschuld kreisen die Gedanken des Protagonisten. Er glaubt nicht mehr an die Unschuld des Menschen, unter der Oberfläche lauert das Böse, das jederzeit zum Ausbruch kommen kann. In jedem von uns schlummert ein Mörder, jeder von uns hat einen Anteil von Kain in sich:

Var finns skulden och varifrån kommer drömmarna om renhet? Renhet. Drömmaren. Se på husen, så vackert de står och drömmar i regnet, och i varje hus en mördare. Man behöver bara vända sig om så ser man honom i spegeln: människovargen. (S. 114)

(Wo gibt es Schuld und woher kommen die Träume von Reinheit? Reinheit. Ein Träumer. Seht euch die Häuser an, so hübsch wie sie dastehen und im Regen träumen, und in jedem Haus ein Mörder. Man

braucht sich nur umzudrehen, dann sieht man ihn im Spiegel: den Menschenwolf.)

Auf der Flucht im Wald treffen der Deserteur und seine Begleiterin einen Mann an, der seit Ausbruch des Krieges zum Trinker geworden ist und sich als Weinhändler vorstellt. Als der Vorrat der Weinflaschen nach ausgiebigen Trinkgelagen zu Ende geht, graben sie an einem Versteck vergeblich nach mehr Weinvorräten. Die beiden Männer geraten in Streit, worauf sich die Situation zuspitzt und alles darauf hindeutet, dass der Deserteur im Begriff ist, einen dritten Mord zu begehen. An dieser Stelle setzt der Autor einen Illusionsbruch und lässt offen, wie der Konflikt endet.

Das dritte Kapitel „Hos författaren“ (Beim Schriftsteller) führt in eine neue Fiktionsebene ein. Nun wird ein fiktiver Schriftsteller, der den Roman über den Deserteur schreibt, gleichzeitig zum Erzähler und Protagonisten der Handlung. Durch den ersten Satz des Kapitels „1947, många år efter eller före.“ (S. 137) (1947, viele Jahre nachher oder vorher.), wird der Zeitpunkt der Handlung relativiert und in einen universalen Zusammenhang gestellt. Er bezieht sich nicht auf einen bestimmten Krieg, sondern Krieg als extremste Form von Gewaltbereitschaft und Gewaltanwendung sind Bestandteil der Geschichte der menschlichen Existenz. Der fiktive Schriftsteller reflektiert während des Entstehungsprozesses ironisch über sein Werk:

Kamrat, hur går det med vår bok? Hade vi inte velat ha den litet annorlunda, skulle den inte ha blivit ett klassiskt balanserat verk i fyra delar, från förnedringens vinter till segerns klara sommar? En seger för Människan – varför inte – vad skulle det ha kostat oss? Å, vi hade tänkt ut så många härliga, ljusgröna kapitel, de skulle ha kommit som löv om våren och tätat och brett ut sig bort mot sommarens glans. (S. 137)

(Kamerad, wie steht es mit unserem Buch? Hätten wir es nicht lieber etwas anders gehabt, hätte es nicht ein klassisch ausgeglichenes Werk mit vier Teilen werden sollen, angefangen mit dem Winter der Erniedrigung bis zum strahlenden Sommer des Sieges? Ein Sieg für den Menschen – warum nicht – was hätte es uns gekostet? Oh, wir hatten uns so viele herrliche, lichtgrüne Kapitel ausgedacht. Sie hätten wie die Blätter im Frühling kommen und sich bis zum Glanz des Sommers ausbreiten sollen.)

Verschiedene alternative Entwürfe gehen ihm durch den Kopf, wie etwa eine Friedenskonferenz, bei der sich die blauen und grünen Mächte einigen, oder einen Sieg durch im Wald versteckte Partisanen. Letzterer wird verworfen mit den Worten: „Å, det var ju lögn alltsammans. Sedan Kains tid har det inga segrar funnits.“ (S. 142) (Ach, das waren ja alles Lügen. Seit den Zeiten von Kain hat es keine Siege mehr gegeben.) Anderberg vertritt die Auffassung, dass durch Kains Tat unwiderruflich Unheil in die Welt gekommen ist und dass es daraus kein Entrinnen gibt. Eine Entwicklung des Menschen zum Besseren wird negiert. In einem Artikel der Literaturzeitschrift *40-tal* (40er-Jahre) schrieb Anderberg: „Jag tror helt enkelt inte att världen och människorna kan förändras – väsentligt – av några än så gigantiska sociala omstörtningar, naturkatastrofer, ondske manifestationer eller vad ni vill.“¹⁷⁰ (Ich glaube ganz einfach nicht, dass die Welt und der Mensch sich verändert – im Wesentlichen – durch noch so gigantische soziale Umbrüche, Naturkatastrophen, Bosheitsmanifestationen oder was Sie wollen.“ Seit Kains Tat ist das Böse, das sich vor allem in der Gewaltbereitschaft des Menschen zeigt, in der Welt. Daran ändern auch Ideologien, Heilslehren oder neue Gesellschaftsformen nichts. Der Mensch ist ein ambivalentes Geschöpf, dessen Wille zum Guten sich schnell ins Böse verkehren kann, wie dies an der Figur des Deserteurs aufgezeigt wird. Auf geradezu zynische Art entwirft der Schriftsteller ein weiteres Konzept für den weiteren Verlauf der Handlung: ein radikales Ende des Krieges durch die gegenseitige Ausrottung der beiden Kriegsparteien bis auf den letzten Mann. Nur die drei Hauptprotagonisten überleben gemeinsam mit den Freudenmädchen eines Bordells, das die Generäle im Wald zurückgelassen haben. Sie vermehren sich und begründen eine neue Gesellschaft. Die Frauen, die in der Überzahl sind, übernehmen das Kommando:

Och i det landet var det alltid bra, och där fanns ingen som visste vad krig eller förtryck vill säga. Tjohej! Leve Kvinnan!

Och för all del, Mannen också! Och Barnen! Leve Människan, kort sagt! Leve för övrigt alla skapade och påtänkta varelser!

¹⁷⁰ In: Andersson, Jonas: *Rivalitet, våld, revolt. Kain och Abel hos Willy Kyrklund, Bengt Anderberg, Lars Gyllensten. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå, 2004.* (S. 94)

Jag vill inte förneka att den sagan gjorde mig litet skitnödig. (S. 148)

(Und in diesem Land lief alles gut, und es gab keinen, der wusste, was Krieg und Unterdrückung bedeuten. Hurra! Es lebe die Frau!

Und übrigens, der Mann ebenso! Und die Kinder! Es lebe der Mensch, kurz gesagt! Alle bestehenden und geplanten Lebewesen mögen hochleben!

Ich will nicht bestreiten, dass diese Geschichte in mir einen gewissen Drang zum Scheißen auslöste.)

Der Schriftsteller stellt sich die Frage: (...) "varför man har dragit in mig i det här?" (S. 149) (... Warum hat man mich in das alles hineingezogen?) Als friedliebender Mensch würde er doch viel lieber am Meeresufer seines Geburtsortes liegen und sich keine Gedanken über die Grausamkeiten der Welt machen. Doch es gibt kein Entrinnen, denn ständig werde er durch „små lappar i fickorna“ (S. 149) (kleine Zettel in den Hosentaschen) an Greuel wie Folter, Vergewaltigung, Mordbrände, Überfälle, Vater- und Brudermord erinnert. All das hat seiner Meinung nach nichts mit ihm selbst zu tun: „Liksom alla andra föddes jag långt borta från allt detta, för ett annat land och ett annat liv.“ (S. 152) (Wie alle anderen wurde ich weit weg von alledem geboren, für ein anderes Land und ein anderes Leben.) Diese Aussage zieht sich wie ein roter Faden durch den Roman und verdeutlicht die Unmöglichkeit, sich eine private Gegenwelt zu errichten und insbesondere die Ausweglosigkeit und Ohnmacht des Menschen in einer durch Krieg und Gewalt geprägten Welt. Traum und Wirklichkeit klaffen weit auseinander. Aus dieser Erkenntnis entlarvt er die idyllische Beschreibung seines früheren Lebens als den Traum eines einsamen wirklichkeitsfremden Idealisten:

Allt var som en dröm. Allt var som den ensammes dröm. Men ibland har jag tyckt mig se en glimt av det verkliga. En verklig himmel och jord, människor så verkliga som om de växte fram ur mina egna ådror. Just när de ljög som bäst då såg jag dem. Just när jag ljög som bäst då hörde jag min röst. (S. 155)

(Alles war wie ein Traum. Alles war wie der Traum eines Einsamen. Aber manchmal vermeinte ich einen Schimmer der Wirklichkeit zu erkennen. Wirklichen Himmel und Erde, Menschen so real, als ob sie aus meinen eigenen Adern entwüchsen. Ausgerechnet dann, wenn sie

am meisten logen, da sah ich sie. Ausgerechnet dann, wenn ich am meisten log, dann hörte ich meine Stimme.)

Der Schriftsteller konstatiert, dass er wie alle anderen Menschen ein „Homo vulgaris“ (S. 155) ist, dass seine Ansprüche auf ein menschenwürdiges Leben eine Illusion sind und seine Fragen nach dem Sinn menschlicher Existenz unbeantwortet bleiben. Nur in der intimen Beziehung zu der Frau des Verfassers des Handbuches in Weltkenntnis, die als das Alter ego der Begleiterin im Wald fungiert, kann er Vergessen finden: „Nu fäller vi sammetsridån mellan oss och världen. (...) Det är själva människan jag vill nå. Inte tala, inte tänka.“ (S. 177) (Jetzt lassen wir den Samtvorhang zwischen uns und der Welt herunter. (...) Ich möchte den Menschen selbst erreichen. Nicht sprechen, nicht denken.) Durch die Flucht aus der Welt in die Arme einer Frau und die Ausgrenzung der äußeren Realität und ihrer desillusionierenden und verderblichen Wirkung auf den Menschen scheint das wahre Wesen des Menschen erfassbar werden zu können. Der Mann seiner Geliebten fungiert seinerseits als alter ego des Weinhändlers, so wie alle Figuren des Romans als Vexierbilder voneinander erscheinen.

Im vierten Kapitel „Från dröm till dröm“ (Von Traum zu Traum), das aus mehreren Fragmenten besteht, werden die beiden Fiktionsebenen ineinander verflochten. Der Autor bedient sich eines Verwirrspiels, bei dem Wirklichkeit und Traum nicht mehr klar voneinander zu unterscheiden sind. Dem Leser drängt sich die Frage auf, ob der Deserteur die Fiktionsgestalt des Schriftstellers ist, oder ob es sich umgekehrt verhält. Ähnlich verhält es sich mit den beiden anderen Protagonisten. Der Dozent sieht aus wie der Weinhändler, ist wie dieser meistens betrunken, die Frau des Dozenten ist die Tochter eines Schauspielers wie auch die Gefährtin des Deserteurs und beide sind sie die Geliebte des Deserteurs und des Schriftstellers. Die vom Schriftsteller gestaltete Fiktionswelt mit ihren Protagonisten scheint die subjektive Welt des Schriftstellers selbst widerzuspiegeln. Wer ist wer und wo liegt die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit, Fiktion und Realität, lautet die ontologische Frage. Ein als Intertext verwendetes philosophisches Beispiel des chinesischen Philosophen und Dichters Dschuang Dsi (365-290 v. Chr.) unterstreicht die aufgeworfenen Fragen:

Hur var det med den där mannen som varje natt drömde att han var en fjäril, det kunde ju aldrig konstateras att han inte var en fjäril som varje dag drömde att han var en man, eller hur? ... Men vad spelar det för roll? (S. 207)

(Wie war das mit dem Mann, der jede Nacht träumte, er sei ein Schmetterling, man konnte ja niemals feststellen, dass er kein Schmetterling war, der jeden Tag träumte, er sei ein Mann, oder? ... Aber was spielt das für eine Rolle?)

In einer Rückblende erfährt der Leser, dass der Deserteur den Weinhändler mit dem Karabiner erschlagen hat. Schuldgefühle und Beteuerungen über eine Verkettung fataler Umstände, die zu dem Mord geführt haben, lösen einander ab. Der Protagonist weiß selbst, dass seine Argumente immer fadenscheiniger werden:

Om han till exempel inte hade druckit så mycket vin i sin dag så att han hade haft bättre kondition så att han inte hade satt sig just då utan om han hade flugit på mig och velat fortsätta att slåss, då hade jag hållit honom ifrån mig och inte fått en tanke på karbinen. (...) Eller om vi inte hade sett på varandra då. Men allt blir som det blir, hon såg mig ta karbinen och gjorde inte en rörelse. (S. 214)

(Wenn er zum Beispiel an diesem Tag nicht so viel getrunken hätte, so dass er eine bessere Kondition gehabt und sich nicht gerade in diesem Moment hingesetzt hätte, wenn er sich stattdessen auf mich gestürzt und weiter gekämpft hätte, dann hätte ich ihn abgewehrt und gar nicht an den Karabiner denken können. (...) Oder wenn wir uns nicht gerade in diesem Augenblick angesehen hätten. Aber alles kommt so wie es muss, sie sah, wie ich den Karabiner nahm und machte keine Bewegung.)

Der Deserteur hat nun endgültig und unwiderruflich seine Unschuld verloren. Geschehen die ersten beiden Morde noch im Rahmen einer Überlebensstrategie, so hat er jetzt diese Grenze überschritten und wird aus reiner Willkür zum Mörder. Der Protagonist repräsentiert eine Kainfigur, die der Mimesis der Gewalt zum Opfer gefallen ist, er ist gleichzeitig Täter und Opfer. Der Virus der Gewalt als Mittel zur Konfliktlösung hat ihn gepackt, und er verstrickt sich immer tiefer in ein destruktives Verhaltensmuster. Aus dem einstmals friedliebenden Menschen, der desertierte, weil er Gewalt verabscheute und selbst nicht zum Gewalttät-

ter werden wollte, ist nun ein Mensch geworden, der selbst diesen Virus weiterverbreitet. Seine Hemmschwelle ist so niedrig geworden, dass er, erzürnt durch die Vorwürfe seiner Begleiterin, nahe daran ist, eine weitere Gewalttat zu begehen.

Im ersten Kapitel (S. 61 ff.) erinnert sich der Deserteur an eine Stadt, in der Frieden herrscht und die Menschen lächelnd ihrer täglichen Beschäftigung nachgehen. Angesichts seiner jetzigen Situation erscheinen ihm die Bilder, die er mit dieser Stadt verbindet, „långt borta, omöjligt, drömmar, lögner, lögner, ...“ (S. 65) (weit entfernt, unmöglich, Träume, Lügen, Lügen, ...) Doch eines Tages breitete sich die Pest aus, die Menschen starben und die Stadt glich einer verlassenen Ruine. Die Pest wird als Metapher für den Krieg und die mit ihm folgenden epidemische Ausbreitung von Gewalt und Tod verwendet. In Kriegszeiten kommen die dunklen, bösen Seiten des Menschen zum Vorschein: „Homo homini lupus est.“ Bengt Anderberg zeigt in einem Desillusionierungsprozess, wie ein Mensch, der Gewalt ablehnt, in eine Gewaltspirale verstrickt wird und einem destruktiven Verhaltensmuster zum Opfer fällt. Die erwähnte Streitszene zwischen dem Deserteur und seiner Begleiterin verdeutlicht dies auf erschreckende Art:

Ja, sade han långsamt och böjde sig fram mot henne, det är ju inget som hindrar att jag tar livet av dig nu. Här är vi ensamma, alldeles ensamma. Och du har inget emot att dö, det säger du ju själv. Och jag kanske tycker om att döda folk. Det är bara att säga hur man vill ha det ... (S. 220)

(Ja, sagte er langsam und beugt sich zu ihr, es gibt nichts was mich hindern würde, dich jetzt zu töten. Hier sind wir alleine, ganz allein. Und du hast nichts gegen das Sterben, das sagst du ja selbst. Und ich töte vielleicht sogar gerne. Man braucht nur zu sagen, wie man es gerne hätte ...)

Im letzten Kapitel „Anteckningar till ett slutkapitel“ (Anmerkungen für ein Schlusskapitel) stellt der fiktive Schriftsteller fest, dass er trotz aller Bemühungen keinen Schritt weiter gekommen ist in seinem Versuch, über sich und den Deserteur als Prototypen für die Menschheit Klarheit zu erlangen. In einem fiktiven Dialog mit dem Dozenten führt er das Motto des Romans über die

Freiheit des modernen Menschen anhand seiner eigenen Erfahrungen und Untersuchungen ad absurdum. Mit tiefschwarzer Ironie lässt der fiktive Schriftsteller die verschiedenen Stationen des Romans und seiner Protagonisten noch einmal Revue passieren. Sein Kommentar zur Freiheit des Menschen lautet: „Här kan man ju inte ta ett steg, har jag förstått, förrän man är ohjälpligt nerkletad, förbruten, skyldig och förverkad.“ (S. 244) (Hier kann man ja keinen Schritt tun, habe ich verstanden, ohne dass man nicht sofort unweigerlich besudelt, verbrecherisch, schuldig und verdammt ist.) Ein Unterkapitel nennt sich „Aus dem Schauspiel *Gerichtsverhandlung in der Menschenbrust*“, in dem ein Dichter – wieder ein alter ego des Protagonisten – eine verzweifelte Verteidigungsrede hält:

... jag klär av mig framför speglarna och säger mitt Ecce Homo, si, detta skall vara en man, en människa komplett med ande, själ och kropp samt vad därtill hör enligt lagarna, i mina händer finns ären efter spikarna likaväl som märket efter knivens handtag ... (S. 248)

(... ich ziehe mich vor den Spiegeln aus und spreche mein Ecce Homo, ja, das soll ein Mann sein, ein Mensch ausgerüstet mit Geist, Seele und Körper sowie allem das nach dem Gesetz dazugehört, in meinen Händen sind die Wunden der Nägel genauso wie die Abdrücke des Messergriffes ...)

Mit der Allusion auf die Christusfigur verweist der Erzähler auf die in Krisenzeiten zum Vorschein kommende Doppelnatur des Menschen, die ihn gleichzeitig zum Opfer und Täter macht.

Mit einer wortwörtlich wiederholten Passage aus dem Kapitel „Über den Schriftsteller“ (S. 152 ff.) über seine Geburt und sein Leben vor dem Krieg endet der Roman, bis sich der Text am Ende fragmentarisch auflöst:

Snart har vi färdats vår nagelbredd på kartan och anlant till en plats där alla vägar rinner ut och närmar sig varandra. Högtalarna hugger oss..... belyser våra inälvor, tågen påpekar vår stora dödlighet, bajonetternas argument hantera hur som helst. Mänsklig värdighet och ädla förena oss med jorden och havet upplöser sig i vinden. Våra krav är oerhörda (S. 253 ff.)

(Bald haben wir die Landkarte eine Nagelbreite bereist und sind an einem Ort angekommen, wo alle Wege ausrinnen und

..... sich einander nähern. Die Lautsprecher packen uns
beleuchten unsere Eingeweide, die Züge
 verdeutlichen unsere große Tödlichkeit, die Argu-
 mente der Bajonette Handhaben nach Belieben.
 Menschliche Würde und edle vereinen uns mit der
 Erde und dem Meer lösen sich im Wind auf. Un-
 sere Erwartungen sind unerhört
)

Aus dem Zusammenhang gerissene Wortgefüge widerspiegeln die Ohnmacht und das Ausgeliefertsein des Menschen an eine Welt, in der er sich fremd fühlt und deren Gesetzen doch nicht widerstehen kann. Die Wirklichkeit des Deserteurs und des Schriftstellers zerbricht und alle Wertvorstellungen lösen sich auf, sodass jede Ordnung und Logik unangemessen erscheint.

Der Deserteur, der Krieg und Gewalt entkommen wollte, wurde das Opfer einer Gewaltspirale, die sein weiteres Leben unerträglich macht. In einem inneren Dialog räsonniert er über seine Verzweiflung, die er nur durch den Genuss von Alkohol ertragen kann:

Dagen börjar, jag tömmer papperskorgen och drar fram min själs
 innersta ur skrivbordslådan. Jag? Mig? Kniven, stenen och karabinen,
 tre trappsteg till mig. Står du ut med den svindlande höjden av mitt
 hjärta? Var finns en kärlek som allt förlåter ... (S. 245)

(Der Tag beginnt, ich leere den Papierkorb und ziehe das Innerste
 meiner Seele aus der Schreibtischlade heraus. Ich? Mich? Das Messer,
 der Stein und der Karabiner, drei Treppenstufen zu mir selbst. Hältst
 du die schwindelnde Höhe meines Herzens aus? Wo gibt es eine Lie-
 be, die alles verzeiht ...)

Sein alter ego, der Schriftsteller, der von einer Welt träumte, in der der Mensch etwas Großes und Wunderbares ist und in der Worte wie Frieden, Reinheit und Unschuld noch Bedeutung haben, muss erkennen, dass er sich nicht in Elfenbeinturm der Dichter und Denker zurückziehen kann, um dort in Abgeschiedenheit und unberührt von den Problemen der Welt zu leben. Korrespondierend zur Auflösung der Wertvorstellungen wählt Bengt Anderberg das Stilmittel der Sprachauflösung, um zu zeigen, dass in einer Welt, in der die „weltbestimmende

Kraft des Subjekts¹⁷¹ als Illusion erkannt wird, nichts Endgültiges mehr über die Wirklichkeit ausgesagt werden kann.

4.5.3 *Kains memoarer* von Lars Gyllensten

In seinem Roman *Kains memoarer* aus dem Jahr 1963 bedient sich Lars Gyllensten (1921-2006) einer literarischen Kunstform, die innerhalb einer Rahmenerzählung verschiedene angeblich aufgefundene Texte präsentiert. Diese Texte, die oftmals nur aus Fragmenten bestehen, sollen in erster Linie von einer gnostischen Sekte stammen, den Kainiten¹⁷², die ihren Namen zu Ehren der biblischen Gestalt Kains angenommen haben.

Der Titel des Romans ist etwas irreführend gewählt, denn es handelt sich nicht um Memoiren oder eine Biographie im herkömmlichen Sinn, sondern eher um eine Art Chronik der Kainiten, in die eine Sammlung von Sagen, Erzählungen, Aphorismen und Betrachtungen eingefügt wurde. Ein auktorialer Erzähler berichtet über das Leben der Sekte in Oberägypten, ihre Vertreibung durch die Christen und deren Entwurzelung und Untergang durch klimatische Veränderungen. Die Kainiten verehren die Sünder des Alten Testaments, wie z. B. Kain, Esau,¹⁷³ Korach¹⁷⁴ und die Sodomiter,¹⁷⁵ weil sie deren Erkenntnisse für höherstehend einschätzen als die von Abel, Moses und Abraham. Auch in Judas Ischariot sehen sie keinen Verräter, sondern den einzigen Jünger, der die Wahrheit erkannt

¹⁷¹ Andreotti, Mario: Die Strukturen der modernen Literatur, Neue Wege in der Textanalyse, 2. Auflage, Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart, 1990. (S. 74 f)

¹⁷² Erwähnt wird diese gnostische Sekte in *Panarion* des Epiphanius (315-403 n. Chr.), in *Adversus haereses* von Irenäus von Lyon (135-202 n. Chr.) sowie in *De baptismo* des Kirchenvaters Tertullian (150-230 n. Chr.)

¹⁷³ Esau, der Bruder Jakobs im AT, Gen 27, 1-40 (Der Erstgeburtssegen), erhält nicht, wie es ihm eigentlich zustünde, den Erstgeburtssegen seines Vaters Isaak.

¹⁷⁴ Korach war Anführer eines Aufstandes gegen Moses während des Exodus des Volkes Israel (siehe AT, Exodus 16)

¹⁷⁵ Bewohner der Stadt Sodom, die der Sünde anheimgefallen waren, und zur Strafe von Gott unter einem Regen von Feuer und Schwefel begraben wurden. (Siehe Gen 18-19)

hatte, wie dies auch in José Saramagos (1922-2010) Roman *Das Evangelium nach Jesus Christus* aus dem Jahr 1991 zum Ausdruck kommt.

Der Roman *Kains testamente* umfasst elf Kapitel. Im letzten Kapitel „Om Kains testamente“ (Über Kains Testament) ändert sich die auktoriale Erzählweise. Kain selbst tritt als rückblickendes Erzähler-Ich auf, manifestiert durch die Verwendung der Ausdrücke „jag minns“ bzw. „jag minns ej“ (S. 163, 164, 165, 168, 169) (ich erinnere mich) bzw. (ich erinnere mich nicht) (S. 134, 135, 136, 139 in der deutschen Übersetzung). Es handelt sich dabei um die einzige Stelle im Roman, die einer konventionellen Biographie gleicht.

In einem Stil, der sich wie eine Art Collage präsentiert, indem verschiedene Schriften der Kainiten und andere Lebensweisheiten in den Handlungsfluss eingefügt und kommentiert werden, drückt der Autor seine Überzeugung über den provisorischen Charakter ideologischer, wissenschaftlicher und religiöser Dogmen aus. Die fragmentarische Form des Romans widerspiegelt die grundlegende Skepsis des Autors gegenüber jeder Art von vorgegebenen Begriffswelten. Dieser Skeptizismus gegenüber jeder Art von Religion, Ideologie und Philosophie durchzieht das gesamte schriftstellerische Schaffen des Autors. Es gibt seiner Meinung nach kein gedankliches Modell, das dem Menschen objektive Einsicht über die Beschaffenheit des Daseins vermitteln kann. Ausgangspunkt für sein dichterisches Schaffen sind oft biblische Stoffe. Er begründete dies in einem Artikel im Essayband *Varför inte kristendom?*¹⁷⁶ aus dem Jahr 1981 folgendermaßen:

... de religiösa språk- och idévärldarna som vi möter är de mest djupgående, mest engagerade och mest givande brottningsarna med människornas i alla tider allvarligaste frågor – om meningen med livet, om hur vi ska kunna stå ut med lidanden och död, om vårt ansvar för andra och för oss själva, om gränserna för vår egen förmåga och om vårt beroende av krafter utanför det blott och bart mänskligas räckvidd, om skuld och oskuld, om ledan och förtvivlan och driften att förkasta sig själv och tillvaron och omhängivelse och förtröstan, om tvång och förnedring i denna värld och om dess storhet och härlighet.
(S. 99)

¹⁷⁶ In: Larsson, Bo: *Närvarande frånvaro. Frågor kring liv och tro i modern svensk litteratur*. Bo Larsson och Verbum förlag AB, 1987.

(... die religiösen Sprach- und Ideenwelten zeigen die tiefgründigsten, richtungsweisenden und befriedigendsten Auseinandersetzungen mit den ewigen ernsten Fragen des Menschen – über den Sinn des Lebens, wie wir mit Leid und Tod umgehen, über unsere Verantwortung füreinander und für uns selbst, über die Grenzen unserer Fähigkeiten und über unsere Abhängigkeit von Kräften außerhalb der menschlichen Reichweite, über Schuld und Unschuld, über Widerwille und Verzweiflung und das Bedürfnis, sich selbst und sein Dasein zu verwerfen und über Hingabe und Trost, über Zwang und Erniedrigung in dieser Welt und über deren Größe und Herrlichkeit.)¹⁷⁷

Lars Gyllensten gehörte keiner Glaubensgemeinschaft an, dennoch faszinierte ihn die religiöse Sprachwelt als Modell für eine Beschreibung der menschlichen Situation, denn – so seine Ansicht – auch ein Ungläubiger kann von religiösen Begriffen und religiöser Sprache profitieren. Er verändert jedoch die religiöse Frage nach der Wahrheit zur Frage nach dem Sinn von Symbolen und dem Wert von Gleichnissen und vertritt die Meinung, dass der Mensch aufgrund seiner Beschaffenheit keine endgültige Gewissheit erlangen kann über die Kräfte, die sein Leben steuern. Dadurch befindet er sich in einer schwierigen Situation. Er verfügt zwar über eine gewisse Freiheit, die aber auch Unsicherheit impliziert, da der Einzelne seine Verantwortlichkeit nicht auf eine Autorität außerhalb seiner selbst oder eines objektiven Moralsystems begründen kann. Der Mensch kann sich daher nur ein eigenes „Scheinbild“ über das Wesen der Welt gestalten, das jedoch mit der Wirklichkeit nicht verwechselt werden darf. Gläubige Menschen sollen daher keinem falschen Bilderglauben anheimfallen, der nichts anderes als ein Abbild der menschlichen Vorstellung, seiner Bedürfnisse und Wünsche darstellt. Der Mensch brauche zwar Bilder, doch müsse er sich bewusst sein, dass diese Bilder immer zweideutig sind. Sie können einerseits ein Werkzeug für Selbstgerechtigkeit darstellen, aber auch eine Art von Offenbarung über eine transzendente Welt, die das Schicksal der Menschen bestimmt.

Lars Gyllensten kann als typischer Vertreter des kulturellen Klimas, das in den Nachkriegsjahren in Schweden herrschte, verstanden werden. Dieses Klima war durch eine pessimistische und nihilistische Sichtweise geprägt, die sich in einem Misstrauen gegenüber jeglichen Welterklärungsmodellen sowie einem ausgepräg-

¹⁷⁷ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

ten Skeptizismus bezüglich der sinnstiftenden Erzählungen der Religion und der Wissenschaft manifestierte. Die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts haben ihrerseits dazu beigetragen, das Vertrauen in die Geschichte zu zerstören. Aller ideologischen und historischen Illusionen beraubt stellte sich die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Welt. Die Menschheit konnte keinen Sinn und Halt mehr im Leben finden. Gefühle der Entfremdung, die sich in Identitätskrisen äußerten, prägten das Lebensgefühl dieser Generation, das seinen Ausdruck in der existentialistischen Philosophie von Sartre oder Camus fand.

Dem Roman *Kains Testament* legt Lars Gyllensten die Überzeugung zugrunde, dass jede Beschreibung der Wirklichkeit nur ein Provisorium sein kann, da der Mensch nicht in der Lage ist, die wahre Wirklichkeit zu erkennen. Der Autor recurriert dabei an existentialistisches Gedankengut, das den Menschen zu einer bestimmungslosen Freiheit verurteilt definiert. Er knüpft insbesondere an die Analysen, die Albert Camus (1913-1960) in seiner Essaysammlung *L'homme révolté* (Der Mensch in der Revolte) aus dem Jahr 1951 vorlegte, an. Camus bezeichnet darin die metaphysischen Revolte als eine Bewegung, deren sich der Mensch bedient, um sich gegen seine Lebensbedingungen und die ganze Schöpfung aufzulehnen und dadurch seine Forderung nach Klarheit und Einheit, ein Streben nach Ordnung auszudrücken.¹⁷⁸ Nur von einem persönlichen Gott könne die Revolte persönlich Rechenschaft verlangen und in diesem Sinne setzte der Gott des Alten Testaments die Energie der Revolte in Bewegung. Daher falle in Kain die erste Revolte mit dem ersten Verbrechen zusammen. (S. 29) Der Roman *Kains testamente* geht von dieser Prämisse aus.

Gyllenstens Roman ist von einem pessimistischen Welt- und Menschenbild durchzogen. Der Mensch lebt in einer Welt ohne Hoffnung, sein Leben ist einer sinnlosen Mühsal bis zu seinem Tod unterworfen. Jonas Andersson charakterisiert den Roman mit folgenden Worten: ”Det är en kosmisk svartsyn där människan är en främling i ett illvilligt universum och där hon underkastad godtycke och slump bara har att sätta makt mot makt.”¹⁷⁹ (”Es handelt sich um eine kosmische

¹⁷⁸ Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, Hamburg, 1969. (S. 22)

¹⁷⁹ Andersson, Jonas: Rivalitet, våld, revolt. Kain och Abel hos Willy Kyrklund, Bengt Anderberg, Lars Gyllensten. Artos & Norma förlag, Skellefteå, 2004. (S. 126)

Schwarzseherei, in der der Mensch ein Fremder in einem böswilligen Universum ist, und Willkür und Zufall unterworfen nur Macht durch Macht ersetzen kann.“)¹⁸⁰ Die metaphysische Revolte gegen einen ungerechten Gott und seine minderwertige Schöpfung scheint der einzige Ausweg zu sein. Dahinter steht die Vorstellung, dass die Welt nicht von dem wahren Gott geschaffen wurde, sondern einer niedrigen Macht, dem Demiurgen. Die Ablehnung dieses niedrigen Gottes und einer damit verbundenen Abwendung von seiner rein materiellen, aber nicht geistigen Schöpfung, stellt die erste Stufe zur Erkenntnis des wahren Gottes dar. Die tradierten Inhalte von Begriffen wie Gut und Böse werden in diesem Roman grundsätzlich hinterfragt, Gut wird zu Böse und umgekehrt.

Gyllensten entwirft damit ein Bild der Welt, das stark gnostische Züge aufweist. Die Theologie der gnostischen Lehren ist durch einen kompromisslosen Dualismus geprägt, dem das Verhältnis Gott und Welt sowie Mensch und Welt unterworfen sind. Gott ist ein absolut außerweltliches Wesen, er hat das Universum nicht geschaffen und regiert es auch nicht, sondern ist dessen Antithese. Er befindet sich in einem göttlichen Reich des Lichts, das in keinerlei Verbindung mit der Welt steht. Die Welt als Reich der Finsternis wurde von niedrigen Mächten, den Archonten, geschaffen, denen es nicht möglich ist, den wahren Gott zu erkennen. Daher fühlt sich der Mensch fremd auf dieser Welt und nur durch Verweigerung verbunden mit Erkenntnis (gnosis) kann er diese Welt überwinden. Mit der fiktiven Geschichte der Kainiten, einer gnostischen Sekte, die im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus ihre Hochblüte erlebt haben soll, über die jedoch keine beweiskräftige historische Belege vorliegen, beginnt Gyllensten seine Romanerzählung, mit der er den biblischen Gott und seine Schöpfung in Frage stellt.

Zur Zeit der Herrschaft des römischen Kaisers Hadrians (76-138 n. Chr.), der ein Mann mit ausgeprägten intellektuellen Fähigkeiten gewesen sein soll und dessen Bewunderung insbesondere dem Hellenismus und der griechischen Sprache galt, leben die Kainiten in Frieden und Wohlstand in einer oberägyptischen Stadt. Diese galt einstmals als der äußerste Grenzposten des früheren griechischen Herrschaftsraumes und wurde später ins Römische Reich inkorporiert. Die

¹⁸⁰ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

Griechen nannten sie „Lilla Gudastaden“ (Kleine Götterstadt). Schon vor den Griechen war sie ein wichtiger Handels- und Umschlagsplatz der Ägypter gewesen.

Die Sympathie des allwissenden Erzählers gilt den Kainiten, die er als „en skara kloka män“ (S. 7) („eine Schar kluger Männer“) (S. 7) bezeichnet. Diese haben sich im Lauf von Generationen eine versöhnliche Lebenseinstellung angeeignet und berufen sich dabei auf berühmte Vorbilder aus den großen Städten in Griechenland oder im Römerreich. Ihre Lebensweisheit beruht jedoch weniger auf den Grundlagen philosophischer oder dichterischer Weisheit, sondern entspringt in erster Linie ihrem praktischen Verstand. Durch ihre Tätigkeit als Kaufleute und Händler haben sie gelernt, das Beste aus den Anschauungen und Bräuchen verschiedener Völker in ihre Weisheitslehren zu integrieren. Über die verschiedenen Religionen und Mythen, die zu dieser Zeit herrschen und im Umlauf sind, haben sie eine konziliante Meinung:

Visserligen gäller det också beträffande gudarna och gudinnorna, liksom för människorna, att olikheterna till stor del är skenbara och endast berör sådant som har med uppträdandet och klädedräkten och dylikt att skaffa, vilket inte är verkligt nödvändigt för livets bestånd och inte heller är tjänligt för handel och köpenskap. Många av dessa mera skenbara än verkliga olikheter beror på ovanan att använda olika namn på i stort sett samma gudomlighet, vilket för den fördomsfrie inte är något annat än ett slags skillnad i klädedräkten men för den fördomsfulla och alltför allvarliga människan lätt blir en källa till stor förargelse, som leder till arga tvister eller blodiga stridigheter.¹⁸¹ (S. 9)

(Dass die Verschiedenheiten nur scheinbar sind, gilt in gleichem Maße von Göttern und Göttinnen wie von den Menschen. Dabei geht es meist um Dinge des Auftretens, der Kleidung und so weiter, die nicht lebensnotwendig sind und mit Kaufmannschaft nichts zu tun haben. Viele dieser eher scheinbaren als wirklichen Unterschiede beruhen auf dem schlechten Brauch, für ein und dieselbe Göttlichkeit verschiedene Namen zu verwenden; der Vorurteilsfreie wird darin nichts anderes sehen als etwa den Unterschied in der Kleidung, für den in Vorurteilen befangenen und allzu ernsten Menschen jedoch kann so etwas ein Stein des

¹⁸¹ Gyllensten, Lars: Kains memoarer, Alb. Bonniers boktryckeri, Stockholm, 1963.

Anstoßes sein, der gar zu großen Zwisten und blutigen Auseinandersetzungen führen mag.)¹⁸² (S. 8)

Zu ihren wichtigsten Erkenntnissen gehört: „(...) ingenting är beständigt, gott och ont växlar skepnad“ (S. 110) (... nichts ist beständig, Gutes und Böses wechselt seine Gestalt) (S. 90). In *Nihilistisk Credo*¹⁸³ (*Nihilistisches Credo*) aus dem Jahr 1964 drückt Lars Gyllensten selbst seine Überzeugung über die Unbeständigkeit und Austauschbarkeit von Gut und Böse im historischen Kontext aus: „Nazisten från igår är bolsjeviken av idag, en anständig människa idag kan vara en quisling i morgon, ett ledande kulturland i förrgår kunde vara en barbarstat med gangsters och sadister i går.“ (S. 20) (Ein Nazi von gestern ist der Bolschewik von heute, ein anständiger Mensch von heute kann morgen ein Quisling¹⁸⁴ sein, ein führendes Kulturland von vorgestern konnte gestern ein Barbarenstaat mit Gangstern und Sadisten sein.“)¹⁸⁵

Die Kainiten werden als großzügige, tolerante Menschen beschrieben, die im Gegensatz zu den Juden und Christen in friedlicher Koexistenz mit anderen gnostischen Sekten wie die Sethianer, Barbelonern, Ophiten und Levitikern – um nur einige der im Roman genannten zu erwähnen – leben.

Im Laufe der Zeit verschlechtern sich die Lebensbedingungen der Kainiten durch klimatische Veränderungen. Es herrscht Trockenheit, und die Wüste breitet sich dadurch immer weiter aus. Das einstmals fruchtbare Gebiet verwandelt sich in eine trockene, sandige Steinwüste. Daher verlegen viele Kainiten ihre Wohnstatt in die umliegenden Dörfer. Asketen, Eremiten, fanatische Mönche und andere fromme Leute siedeln sich an. Viele der neuen Zuwanderer sind Christen, die sich weigern, den Göttern des Kaisers Opfer zu bringen und daher den Unwillen der Römer erregen:

... (de) avhöll sig från att offra till andra gudar än till sin egen hierofant.
Denne kallades för Christos, varav de har fått sitt namn, och hölls av

¹⁸² Gyllensten, Lars: *Kains Memoiren*. Aus dem Schwedischen von Tabitha von Bonin. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

¹⁸³ Gyllensten, Lars: *Nihilistisk Credo*, Alb. Bonniers boktryckeri, Stockholm, 1964.

¹⁸⁴ Vidkun Quisling (1887-1945) war ein norwegischer nationalsozialistischer Politiker und Kollaborateur während des Zweiten Weltkrieges.

¹⁸⁵ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

dem för att vara både präst och gud och var deras motsvarighet till Orfeus, Musaeus, Mithra, Osiris och dylika. (S. 34-35)

(...sowie davon absahen, anderen Göttern als ihrem eigenen Oberpriester zu opfern. Dieser wurde Christus genannt, woher sie auch ihren Namen erhalten hatten. Sie hielten ihn gleichzeitig für ihren Priester und ihren Gott und sahen in ihm etwas, was andere in Orpheus, Musaeus, Mithras, Osiris und anderen fanden.) (S. 30)

Lilla Gudastaden verliert nach und nach ihre Bedeutung als blühende Handelsstadt, die römischen Garnisonen verlegen ihren Schwerpunkt an andere für sie wichtigere Standorte. Das vormals bunte Treiben der Stadt erlahmt, da der Handel mit dem Orient zum Erliegen kommt. Nach dem Abzug der römischen Garnisonen gewinnen die Christen zunehmend an Einfluss. Sie verachten die Kainiten und verweigern jegliche Zusammenarbeit mit ihnen, kaufen ihre Waren nur bei ihresgleichen ein und vermehren sich in rasantem Tempo. Anfangs ignorieren die Kainiten die schlechte Behandlung, doch auf lange Sicht erweist sich ein reibungsloses Zusammenleben als unmöglich.

Obwohl die Kainiten einen Teil der christlichen Traditionen und auch eine große Anzahl jüdischer Mythen und Erzählungen übernehmen, werden sie von den Christen mit Verachtung behandelt. Auch Juden und Christen sind sich Feind und beide hetzen gegen die Kainiten. Der Autor beschreibt die Christen dieser Zeit als eine von sich selbst eingenommene engstirnige religiöse Gemeinschaft:

Kristianerna, däremot hade en pryd och oemottaglig läggning. De bevakade sin egen psykopomp och sina egna mysterier lika svartsjukt och osällskapligt som en svartsjuk man vaktar sin hustru (...) De varken tog eller gav, i varje fall inte gav, utan vaktade snålt om sitt och visade ifrån sig andras, som om det var smutsigt. (S. 40-41)

(Die Christen hingegen hatten eine großartige, unwiderstehliche Veranlagung: Sie bewachten ihre eigene Seelenpracht und ihre Mysterien eifersüchtig und unzugänglich, wie ein eifersüchtiger Mann sein Frau bewacht, (...) Sie gaben und sie nahmen nicht. Auf gar keinen Fall gaben sie, sondern bewachten geizig das Ihre und wiesen das Eigentum anderer weit von sich, als wäre es schmutzig.) (S. 35)

Dadurch wird den Kainiten das Leben vergällt und viele flüchten in andere abgelegene Teile der Welt, wo sie Freunde und Gleichgesinnte vorfinden. Jene, die bleiben, sind gezwungen, sich eine neue Form der Existenz zu suchen. Sie

verdingen sich als Viehzüchter oder Bauern, obwohl ihnen diese Tätigkeiten fremd sind.

Im Zuge der sozialen Veränderungen gerät auch die griechische Sprache in Vergessenheit und die Kainiten verlieren ihre griechischen Namen, auf die sie immer stolz gewesen sind. Das Ägyptische breitet sich immer stärker aus, und die Kainiten begreifen, dass ihr kulturelles Erbe und ihr Fortbestand bedroht ist. Der Gedanke, dass all ihr Streben umsonst gewesen sein könnte, erfüllt sie mit Besorgnis und Bitterkeit. Sie bemühen sich daher, ihre alten Bräuche und das von den Vorfahren vererbte Wissen lebendig zu erhalten. Vor allem die Erhaltung der griechischen Sprache ist ihnen ein großes Anliegen. Einige der reicheren Familien gründen daher eine Gemeinschaft, um einen griechischen Schreiber einzustellen. Seine Aufgabe besteht darin, das bis dahin nur mündlich überlieferte Wissen der Kainiten aufzuzeichnen.

Anhand dieser fiktiven, durch den Schreiber überlieferten Schriften vermittelt Lars Gyllensten die für ihn relevanten Botschaften des Romans. Eine der Sagen aus dem kulturellen Erbe der Kainiten berichtet in abgewandelter Form von der Vertreibung Adam und Evas aus dem Paradies. (S. 134). Ein Mann und eine Frau – ihre Namen werden nicht erwähnt, die Parallele zur Paradieserzählung des Alten Testaments ist dennoch offensichtlich – leben auf einem Gutshof in einem Land, in dem die Flüsse nie austrocknen und rund ums Jahr Sommer herrscht. Sie versorgen alleine den Hof, da der Besitzer an einem anderen Ort weilt und ihn ihrer Obhut überlassen hat. Sie genießen dort alle Freiheiten, wenn sie nur dem Willen ihres Herren gehorchen. Es gibt jedoch ein Verbot: sie dürfen nicht von den Feigen eines bestimmten Baumes essen.

Eines Tages erlangen der Mann und die Frau Erkenntnis. Der Erzähler weist darauf hin, dass über die Art, wie sich die Erkenntnis offenbarte, unterschiedliche Berichte kursieren. Eine Version erzählt von einer Schlange mit Frauenbrüsten und einem Kamelkopf, eine andere behauptet, dass die Erkenntnis den Menschen im Traum als machtvolle Stimme oder in Gestalt einer stattlichen Frau namens Weisheit¹⁸⁶ erschienen sei. Im Besitz der Erkenntnis begreifen Mann und Frau,

¹⁸⁶ In der Gnosis spielt die Gestalt der Weisheit (sophia) in der Kosmogonie eine zentrale Rolle.

dass der Wille ihres Herrn nicht ihrem eigenen Willen entspricht, dass die ihnen gewährte Freiheit nur eine Scheinfreiheit ist:

Mannen och hustrun sade till varandra: "(...) han önskar vår död, fast hans mun har smilat mot oss i skenbar gunst och givmildhet. Låt oss bryta vårt förbund med honom, som hans mutor har lockat in oss i därför att vi ej förstod bättre. Ingen människa skall sälja sin själ! (S. 136)

(Der Mann und die Frau sagten zueinander: „(...) er wünscht unseren Tod, obgleich sein Mund uns in scheinbarer Gunst und Milde zugelacht hat. Lass uns den Vertrag mit ihm brechen, in den uns seine Bestechung hineingelockt hat, weil wir es nicht besser verstanden. Kein Mensch darf seine Seele verkaufen!) (S. 112)

Es handelt sich offensichtlich um eine Transposition der Paradieserzählung, die entmythologisiert wurde. Gott wird zum Gutsherren, Adam und Eva zu Verwaltern des Gutshofes. Die in der Genesis beschriebene Verführung durch die Schlange, Gottes Gebot zu umgehen und vom Baum der Erkenntnis zu essen, wird umgeformt zu einem Erkenntnisakt durch die Vermittlung einer Art Botengestalt. Der Autor rekurriert hier auf gnostische Heilslehren, die davon ausgingen, dass ein Bote des Lichts den Menschen die Erkenntnis in Form einer Offenbarung überbringt. Daher erlangen Mann und Frau nicht wie in der Genesis erst durch den Verzehr der Früchte Erkenntnis, sondern in Form einer mystischen Erscheinung, die sie ihren Zustand der Unterdrückung erkennen lässt. In der Folge missachten sie das Verbot ihres Herrn und lehnen sich gegen ihn auf. Im Gegensatz zur Erzählung der Genesis, in der Eva die aktive Rolle bei der Übertretung von Gottes Gebot spielt, treffen Mann und Frau gemeinsam die Entscheidung, den Vertrag mit ihrem Herrn zu brechen. Adam und Evas Schuld in der biblischen Erzählung besteht darin, dass sie durch die Erlangung von Erkenntnis wie Gott werden möchten. Das Paar in dieser Sage wird sich durch den Akt der Erkenntnis seines Zustandes der Unterdrückung bewusst. Daher wollen sie sich dem Willen ihres Herren nicht mehr unterwerfen, sondern entscheiden sich für ein Leben in Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit. Wie in der biblischen Erzählung werden sie wegen ihres Ungehorsams vertrieben und müssen ihr Leben in Mühsal und Armut verbringen.

Die Erkenntnis (gnosis) erfüllt bei den Gnostikern eine rettende Funktion. Sie ist der ursprüngliche Zustand des Absoluten. Die Welt kann nicht innerhalb ihrer selbst geändert werden, sondern einzig durch ihre Aufhebung. Nur außerhalb dieser Welt und ihrer Geschichte kann das Heil gefunden werden. „Die vollkommene Erlösung ist eben die Erkenntnis der unsagbaren ‚Größe‘. Während durch ‚Unwissenheit‘ Mangel und Leiden entstanden, wird durch Erkenntnis der ganze Zustand, den die Unwissenheit verursacht, aufgelöst. Darum ist die Erkenntnis Erlösung des inneren Menschen.“¹⁸⁷ Diese Erkenntnis wird nur Eingeweihten geoffenbart, daher zählen sie zu den „Gerechten“ und „Frommen“, während alle anderen als nicht eingeweihte, gottlos und ungerecht bezeichnet werden. Der Erzähler weist darauf hin, dass es ähnliche Sagen und Märchen wie die oben erwähnte bei vielen Völkern gibt, und diese entsprechend deren Verstand und Bräuchen vermittelt werden. Die griechischen Dichter nannten den Mann Prometheus, Hermes, Orpheus oder Eros, die syrischen, phönizischen und jüdischen Märchenerzähler gaben ihm den Namen Adam, Kain, Christos oder Seth. Auch der Besitzer des Hofes ist unter verschiedenen Namen bekannt. Einige davon sind Zeus, Demiurg, Javeh, Yaldabaoth, Samael, Saturn, Satan oder Bel. Letztlich hätten aber alle diese Namen dieselbe Bedeutung. Der Mann stehe für alle Menschen auf der Erde und der Hausherr für die Reichtümer dieser Welt, die den Menschen vergessen lassen sollen, dass nur Tod und Leid ihn erwarten. Der Erzähler relativiert dadurch die Autorität der biblischen Erzählung und stellt sie auf eine Stufe mit Sagen und Mythen aus unterschiedlichen Kulturkreisen. So wie Mann und Frau sich in obiger Sage gegen ihren Herren auflehnen, wird auch Kains Revolte gegen den tyrannischen Schöpfergott an drei Stellen des Romans (S. 108 f., S. 144 f., S. 163 ff.), die implizit auf die Kain und Abel-Erzählung rekurrieren, beschrieben. Wieder werden keine Namen genannt, was daran liegen mag, dass sich der Autor auf die Kosmogonie der Gnostiker¹⁸⁸ und

¹⁸⁷ Rudolph, Kurt: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1978. (S. 299)

¹⁸⁸ Der Kosmos und die Welt sind nicht das Schöpfungswerk des wahren Gottes der Gnosis, sondern das Werk niedriger Mächte, der Archonten. Sie üben eine tyrannische Herrschaft über die Welt aus (die Heimarmene), beherrschen die Naturgesetze und knechten den Menschen. Eine ihrer

nicht auf den Schöpfungsbericht der Bibel stützt. Die erste Erzählung berichtet von der Opferhandlung zweier Brüder, die als Gottessöhne bezeichnet werden, und weist große Ähnlichkeit mit der Kain und Abel-Mythe aus Gen 4,1-16 auf:

Gud hade två söner, som tjänade honom, var efter sin förmåga.

Den yngste sonen var en väldig jägare. Han drog i skogarna och gillrade fällror och snaror. Han nedlade rikligt av villebråd med pil, slunga och spjut. Av bytet offrade han till guden. Oset från bränt kött stack gud med välbehag i näsan. (...)

Den äldste brodern var åkerbruksman. Han arbetade på jorden år efter år med stilla möda. Han bar fram av sin skörd att offra till guden, mogna korn och färska bär och söta frukter. Men guden smakade det ej utan vände sig ifrån honom som om han inte fanns. (...)

En morgon lade sig den äldre brodern i försåt för den yngre och slog honom till döds med sin hacka. Men när han hade dräpt sin broder lockades gud av blodet, som ångade upp ur den döda kroppen och från marken där omkring. Gud steg ned till brodermördaren och visade sig för honom, såsom han förut endast hade visat sig inför den dräpte brodern, jägaren. Världens herre såg till honom med välbehag och kallade honom son. Guden tog honom under sitt beskydd. Han skänkte honom ett långt liv och tillstodde att intet ont skulle vederfaras honom.

Men dråparen fattade leda vid livet. Han vände sig ifrån den onde guden, som härskar över världen, och sökte den vila som är dold bortom guds ansikte och som låter sig spåras i skärvorna, när gudarnas masker har slagits i spillror. (S. 108-109)

(Gott hatte zwei Söhne, die ihm dienten, ein jeder nach seinem Vermögen.

Der jüngste Sohn war ein gewaltiger Jäger. Er zog in die Wälder, stellte Fallen und spannte Leinen. Mit Pfeilen, Seilen und Speeren erlegte er reichlich Wild. Von der Beute opferte er dem Gott. Der Rauch von dem verbrannten Fleisch stach Gott wohlgefällig in die Nase. (...)

Der ältere Bruder war Landmann. Jahr für Jahr arbeitete er still und mühevoll auf dem Acker und opferte dem Gott von seiner Ernte reifes Korn, frische Beeren und süße Früchte. Doch der Gott aß nicht davon, sondern wandte sich von ihm ab, als gäbe es ihn nicht. (...)

Hauptaufgaben besteht darin, der Seele des Menschen den Durchgang zur Welt des Lichts zu versperren.

Eines Morgens lauerte der ältere Bruder dem jüngeren Bruder auf und schlug ihn mit seiner Hacke tot. Aber als er seinen Bruder getötet hatte, wurde Gott vom Blut angelockt, dessen Geruch aus dem toten Leib und der Erde um ihn herum aufstieg. Gott stieg zum Brudermörder hinab und zeigte sich ihm, wie er sich früher nur dem getöteten Bruder, dem Jäger, gezeigt hatte. Der HERR der Welt sah mit Wohlbehagen auf ihn hinab und nannte ihn seinen Sohn. Gott nahm ihn unter seinen Schutz. Er schenkte ihm ein langes Leben und sorgte dafür, dass ihm nichts Böses widerfahre.

Der Mörder aber war des Lebens überdrüssig. Er wandte sich von dem bösen Gott ab, der über die Welt herrschte, und suchte die Ruhe, die hinter GOTTES Gesicht verborgen ist, und die in den Scherben zu erkennen ist, nachdem die Masken der Götter zerschlagen worden sind.) (S. 89-90)

Wie in der biblischen Erzählung wird der Konflikt der Brüder durch eine Opfer-szene eingeleitet. Neben vielen Parallelen gibt es aber auch deutliche Abweichungen vom Text der Genesis. Der jüngere Bruder ist kein Schafhirte, sondern ein „gewaltiger“ Jäger, der seine Freude daran hat, Tiere zu erlegen. Obwohl an dieser Stelle nicht explizit erwähnt wird, dass der ältere Bruder darin ein Vergehen gegenüber der Natur sieht, liegt darin ein grundlegendes Konfliktpotential zwischen den Brüdern. Dieses Motiv findet sich auch im Kapitel „Kains Testament“ wieder. Der ältere Bruder wird von seinem Vater nicht beachtet, weil er keine Blutopfer wie sein Bruder darbringt. Das löst in ihm Neidgefühle und Zorn aus, die im Brudermord gipfeln. Im Mittelpunkt der Handlung steht die Ungerechtigkeit des göttlichen Vaters, der das Opfer des einen Bruders wohlgefällig annimmt, das Opfer des anderen nicht beachtet, obwohl es dem seines Bruders in guter Absicht keineswegs nachsteht. Als Begründung für das Verhalten des göttlichen Vaters wird seine Blutdürstigkeit angeführt. Nur ein Blutopfer kann seine Anerkennung finden. Im Buch Exodus 29,38 im Alten Testament beginnen die Vorschriften für den Kult, die dem erwählten Volk von Gott erteilt werden, mit den Worten: „Folgendes sollst du auf dem Altar darbringen: Tagtäglich und ständig zwei männliche einjährige Lämmer.“ Dieses Ritual wird hier einer scharfen Kritik unterzogen und aus ethischen Gründen abgelehnt. Der Verlauf der Handlung zeigt, dass sich der Blutdurst des Vaters nicht nur auf Tiere bezieht, sondern auch auf Menschen. Erst nach dem Brudermord erlangt der ältere die

Anerkennung des Vaters. In dieser Interpretation der Kain und Abel-Mythe wird nicht in erster Linie die Gewalttat des älteren Bruders verurteilt, sondern vor allem die Ungerechtigkeit und der Blutdurst des Vaters. Dem göttlichen Vater werden ausschließlich negative Eigenschaften zugesprochen. Er steht damit in Kontrast zum Gott des Alten Testaments, der freilich auch eifersüchtige und strafende Züge trägt, sich aber vor allem durch seine Gerechtigkeit auszeichnet. Die Reaktion des Vaters nach dem Brudermord führt den älteren Sohn zu der Überzeugung, dass sein Vater ein tyrannischer, böser Gott ist und er wendet sich von ihm ab. Das Kainszeichen wird in dieser Erzählung nicht direkt erwähnt, wird aber durch den Ausdruck „unter seinen Schutz nehmen“ und das Geschenk eines langen Lebens angedeutet. Der Sohn weist das Angebot seines Vaters zurück, um nicht ein Werkzeug seines bösen Willens zu werden. Der Vater-Sohn-Konflikt, der gleichnishaft das Verhältnis Gott-Mensch beschreibt, führt den Sohn in eine Revolte gegen eine göttliche Herrschaft. Die Figur des Kain erhält in dieser Erzählung eine moralische Funktion. Er lehnt jede Form des Blutvergießens ab, wird jedoch durch das ungerechte Verhalten seines Vaters zum Mörder seines Bruders. Hier zeichnet sich eine Verbindungslinie zum Kainverständnis von Lord Byron ab (siehe S. 50 ff.). Johann Wolfgang Goethe schreibt in einem Essay, dass Byron Kain als „Repräsentanten einer ohne eigenes Vergehen in tiefes Elend gestürzten, misshandigten Menschheit“¹⁸⁹ darstellt. Der dänische Literaturkritiker Georg Brandes (1842-1927) bezeichnet Byrons Kain als ersten Empörer, der dem „Aartusinders ophobede Vaande, idet den stedse forøgede Kval ved at føle den frie Menneskefornuft sammenskruet paa Troens Pinebænk“¹⁹⁰ („angehäuft Schmerz von Jahrtausenden, indem er die stets erhöhte Qual, die freie Menschenvernunft auf der Folterbank des Glaubens festgeschraubt zu fühlen“)¹⁹¹ Ausdruck verliehen hat.

¹⁸⁹ Goethe, Johann Wolfgang: Cain. A mystery by Lord Byron (1824) In: Die Rezeption Byrons in der deutschen Kritik (1820-1914). Herausgegeben von Günther Blaicher. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2001. (S. 472)

¹⁹⁰ Brandes, Georg: Hovedstrømninger i det 19de aarhundredes litteratur. Naturalismen i England. Byron og hans gruppe. Gyldendal, 1875. (S. 452)

¹⁹¹ Brandes, Georg: Die Hauptströmungen der Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts. Vierter Band: Der Naturalismus in England. Verlag von H. Barsdorf, Leipzig, 1897. (S. 339)

Gyllenstens Kaingestalt sucht „den vila som är dold bortom guds ansikte och som låter sig spåras i skärvorna, när gudarnas masker har slagits i spillror.” (S. 109)

(die Ruhe, die hinter GOTTES Gesicht verborgen ist, und die in den Scherben zu erkennen ist, nachdem die Masken der Götter zerschlagen worden sind.) (S. 90)

Nach der Entlarvung und Demontierung des Bildes vom guten Vater, das nur einer Maske gleicht, eröffnet sich die Möglichkeit der Erkenntnis des wahren Gottes, der über dem Gott der materiellen Welt steht.

Da Gott und seine Schöpfung nicht mit den Bedürfnissen des Menschen in Einklang steht, wird er als unmenschlicher Tyrann bezeichnet:

Om det är sant som många påstår, att en gud har skapat världen och dem som lever där, då måste denna gud vara en ond och omänsklig tyrann. Ty skapelsen går inte människornas ärenden utan världen löper i sina egna färder. Under solen är ingen sanning beständig utom den att han som föds han skall också dö. (S. 92)

(Wenn es wahr ist, wie viele behaupten, dass ein Gott die Welt und die darauf Lebenden geschaffen hat, dann muss dieser Gott ein böser und unmenschlicher Tyrann sein. Denn die Schöpfung geht nicht in die Geschäfte der Menschheit ein, sondern die Welt läuft in ihren eigenen Bahnen. Unter der Sonne ist keine Wahrheit beständig außer der, dass jener, der geboren ist, auch sterben wird.) (S. 76)

Dieses Zitat stellt eine Allusion an eine Passage in der Königstravestie im Buch Kohelet des Alten Testaments dar, in der die Vergeblichkeit alles Trachtens und Strebens des Menschen auf der Welt zum Ausdruck kommt:

Doch dann dachte ich nach über alle meine Taten, die meine Hände vollbracht hatten, und über den Besitz, für den ich mich bei diesem Tun angestrengt hatte. Das Ergebnis: Das ist alles Windhauch und Luftgespinnst. Es gibt keinen Vorteil unter der Sonne. (Koh. 2,11)

Eine andere Sage handelt von der mythenumwobenen Gestalt der Lilith, die in jüdischen Sagen als erste Frau von Adam genannt wird. Sie widersetzt sich einem mühevollen Leben im Kampf mit einer grausamen Natur und verachtet Adam, weil er sich diesen Bedingungen unterwirft. Daher verwandelt sie sich in einen Drachen mit Frauenkörper, verlässt Adam und fliegt zum Meer, wo sie mit allen Tieren der See Umgang pflegt und jeden Tag Hunderte von Wasserwesen gebiert,

die alle sterben müssen. Im Judentum wurde die Gestalt der Lilith dämonisiert, weil sie die Mühen des Lebens nicht mit ihrem Mann teilen wollte:

Denna kvinna var den första mannens första hustru – hennes namn är Lilith, och de fromma håller henne för att vara alla gastars och demoners moder. Men de fromma förstår ej vad sagoberättaren vill säga, och de oskuldsfulla ser däri blott en barnslog lek med ord. (S. 139 – 140)

(Diese Frau war die erste Frau des ersten Mannes – ihr Name ist Lilith, und die Frommen halten sie für die Mutter aller Dämonen und Gespenster. Doch die Frommen verstehen nicht, was der Erzähler sagen will, und die Unschuldigen sehen darin nur ein kindliches Wortgeklingel.) (S. 115)

Der fragmentarische Text über Lilith zeigt, dass auch der Versuch, sich aus den Fesseln der Lebensmühsal zu befreien, seinen Preis hat. Eine Flucht aus einem menschenunwürdigen Leben innerhalb der Schöpfung des Demiurgen stellt keine Lösung dar und ist zum Scheitern verurteilt. Ein tiefpessimistischer Gedanke, der sich ebenfalls aus gnostischem Gedankengut herleitet, das besagt, dass der Mensch innerhalb dieser Welt nichts verändern kann.

Eine Sage der Kainiten erzählt von Kain, der sich nicht nur von Gott abgewandt hat, sondern auch der menschlichen Gemeinschaft entflohen ist, um unter wilden Tieren zu leben. Er wird von einem Knaben und seinem älteren blinden Begleiter gejagt:

...med horn i pannan som en get eller hjort. Han levde bland de vilda djuren, de tog honom till sig därför att han var som en av dem, och han glömde människornas språk och sina forna färdigheter. Han fördrev minnet av människorna ur sitt bröst, han stötte bort kärleken till sina fränder, han utrotade aktningen för sig själv, han vände sig undan från den onde guden som härskar över världen, ty han hade sett hans vrede i ögonen, ... (S. 144)

(...mit dem Horn auf der Stirn, wie eine Ziege oder ein Hirsch. Er lebte unter den wilden Tieren, die ihn zu sich nahmen, weil er wie einer von ihnen war. Er vergaß die Sprache der Menschen und seine früheren Fertigkeiten. Er vertrieb die Erinnerungen an die Menschen aus seiner Brust. Er befreite sich von der Liebe seiner Freunde, er rottete die Achtung vor sich selbst aus, er wandte sich von dem bösen Gott ab, der über

die Welt herrscht, denn er hatte den Zorn in seinen Augen gesehen, ...)
(S. 119)

Dieses Fragment weist deutliche Parallelen mit einer der bereits oben erwähnten jüdischen Sagen auf. Darin wird berichtet, wie Lamech, einer der Nachfahren Kains, aus Versehen seinen Stammvater bei der Jagd tötet. Diese Sage lässt sich als Fortschreibung des alttestamentlichen Textes lesen, in dem es heißt: „Ja, einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme.“ (Gen 4,23) Die Sage erweitert den Genesistext, indem sie von einer freiwilligen Abkehr Kains von der menschlichen Gemeinschaft berichtet und ihn sein Leben nach dem Brudermord in der Tierwelt verbringen lässt. Assoziationen an eine Stelle im Buch Kohelet 3,18-20¹⁹² legen sich nahe, wo der Mensch den Tieren gleichgestellt wird.

Das Kainszeichen wird in Form eines Horns auf der Stirn dargestellt. Es erfüllt jedoch in dieser Version der Legende nicht die in der Genesis beschriebene Schutzfunktion, sondern erweist sich als verhängnisvolles Attribut, das Kain zur Jagdbeute macht. Der tödlich getroffene Kain wird folgendermaßen beschrieben:

De hade aldrig sett ett sådant villebråd förut, de fylldes av onda aningar.
Mest liknade han en gammal apa. En knotig och skrumpen skepnad,
brungrå, smutsig och grov i skinnet, men hårlös och naken som ett svin
eller en flodhäst. Men från huvudet tovade sig ett långt grått hår ner mot
axlarna. Pilspetsen stack ut ur nacken. De vände honom och fann att
pilen hade trängt in i vänstra ögat nära näsan. Eljest var det en
människas ansikte, en gammal mans. (...) De kallade honom Kain –
namnet lät som när hundarna skäller, (...) (S 145)

(Noch nie hatten sie vorher ein solches Wild gesehen, und sie wurden von bösen Ahnungen erfüllt. Am ehesten erinnerte die Beute an einen alten Affen. Ein knorriges und eingeschrumpftes Geschöpf, braungrau, schmutzig, mit derber Haut, aber unbehaart, und der Nacken erinnerte an ein Schwein oder Flusspferd. Vom Kopf hing langes graues Haar auf die Schultern hinab. Die Pfeilspitze ragte aus dem Nacken heraus. Als

¹⁹² Was die einzelnen Menschen angeht, dachte ich mir, dass Gott sie herausgegriffen hat und dass sie selbst (daraus) erkennen müssen, dass sie eigentlich Tiere sind. Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Beide sind Windhauch.

sie ihn umdrehen, stellten sie fest, dass der Pfeil nahe der Nase ins linke Auge eingedrungen war. Aber es war ein menschliches Gesicht, das Gesicht eines alten Mannes. (...) Sie nannten ihn Kain – der Name klang, wie wenn ein Hund bellt, (...) (S. 120 und 121)

Die Menschen begraben ihn am Wegesrand, weil es ihnen vor ihm graut und sie ihn nicht als einen von ihrer Art betrachten. Ein Wesen, das sich von den Menschen absondert, weil er sein Dasein unter ihnen nicht mehr aushält, können sie nur verachten. Die Benennung mit dem Namen Kain drückt das traditionelle Verständnis der damit verbunden biblischen Figur aus, die symbolisch für alles Verabscheuungswürdige im Menschen steht.

Da sich das Chaos immer weiter ausbreitet, verlassen die Kainiter die Städte und Dörfer und ziehen sich in Grotten zurück, die einst als Gräber für die ägyptischen Fürsten gedient hatten. Da sie der griechischen Sprache nicht mehr mächtig sind, lassen sie die Erzählungen, in denen die Weisheit ihrer Vorväter aufgeschrieben ist, in die ägyptische Sprache übersetzen. Schreiber und Redaktoren lassen dabei viele Erzählungen aus fremden Kulturen einfließen, sodass nicht mehr unterscheidbar ist, wie der ursprüngliche griechische Text ausgesehen hat. Die griechischen Buchstaben bleiben erhalten und dienen nun den Ägyptern als Zeichen für ihre Sprache. So entsteht das Koptische, eine Zusammenführung der ägyptischen Sprache mit griechischen Schriftzeichen:

Detta koptiska barbari klottrades i böcker och hopades till en förvirrad mångfald av oordnade och hopblandade anteckningar, vilka stoppades ner i krukor och ställdes undan i bergets skrymslen. På detta vis gick världen mot sitt slut, och Kaos återtog människornas odlingar. (S. 64)

(Diese koptische Barbarei wurde in Bücher gekritzelt und zu einem verworrenen Durcheinander von ungeordneten, bunt vermischten Bemerkungen vereint, in Tonbehälter gestopft und unter Felsvorsprüngen abgestellt. Auf diese Weise ging die Welt ihrem Ende entgegen, und das Chaos nahm alle Leistungen der Menschen wieder in sich auf.) (S. 53)

Nur wenige Aufzeichnungen blieben erhalten. Ein kleiner Teil landete in Bibliotheken, während der Großteil der vorwiegend kleinen Fragmente auf Aschenhaufen oder bei Feuerstellen in den Scherben von altertümlichen Tongefäßen vorgefunden wurde und für spätere Forscher und Schriftdeuter schwierig zu entziffern war. Es scheint sich um eine Andeutung über den Fund von gnostischen

Schriften in einem alten Tongefäß bei Nag Hammadi¹⁹³ in Ägypten im Jahr 1945 zu handeln.

Eine der fiktiven Schriften erzählt über die ägyptischen Götter Seth und Osiris. Seth tötete seinen Bruder Osiris, zerstückelte seinen Körper und verteilte die Stücke im Nil. Aus dieser Geschichte lässt sich nach Meinung des Erzählers viel Weisheit über die Beschaffenheit der Welt herauslesen, die dem Klugen eine Hilfestellung für seine Befreiung bieten kann. Die Welt ist voller Götter, Dämonen und Geister, die die Menschen dazu verleiten, sich mit ihnen zu vereinigen. Doch Tote und Lebendige leben gemeinsam in einem Traum, beider Leben ist nichts als Schein. Daher sei es besser, wie die Ägypter die toten Götter zu verehren, denn die lebenden erweisen sich als genauso unbeständig wie die toten:

Det är visare att dyrka dödade gudar än levande, ty den som dyrkar dödade gudar vänder sig bort från sådant, som människorna kallar bestående. Han söker sina märken i skärvorna av gudarnas krossade bilder, ty i världen finns ingenting som består för gott och inga tecken är så bjudande, att de aldrig splittras eller vrängas. ”De odödliga” är falska gudar; deras rätta namn är ”De ännu icke döda” – allt som är är en mask, som döljer det omänskliga anlete. (S. 79)

(Es ist weiser, die getöteten Götter zu verehren als die Lebenden, denn jener, der die getöteten Götter verehrt, wendet sich von dem ab, was die Menschen als bestehend betrachten. Er sucht seine Zeichen in den Scherben der zerstörten Götterbilder, denn auf der Welt gibt es nichts, das für immer Beständigkeit hat, und kein Zeichen ist so fordernd, als dass es niemals zerstört oder umgewandelt werden könnte. „Die Unsterblichen“ sind falsche Götter; ihr richtiger Name ist „Die noch nicht Gestorbenen. Alles ist wie eine Larve, die das Gesicht des Unmenschlichen verbirgt.) (S. 65)

Auf ironische Art und Weise wird berichtet, wie viele altertümliche Schriften von Arabern gekauft, erschlichen oder gestohlen wurden und diese sogar selbst herstellten, um einen Ausgleich zwischen Angebot und Nachfrage an frühzeitlicher Weisheit zu schaffen. Dadurch wird eine der Kernaussagen des Romans untermauert: alles Wissen, das aus alten Schriften überliefert ist, sollte mit

¹⁹³ Läßle, Alfred: Sensationelle Handschriftenfunde. In: Verborgene Schätze des Apokryphen, Verlag Ludwig, München, 2002. (S. 14)

Skepsis betrachtet werden. Vieles ist nur bruchstückhaft erhalten geblieben, und obwohl die Altertumsforscher zwar ihr Bestes gaben, um den Schriften Sinn und Kontinuität zu verleihen, blieben letztendlich viele Fragen offen und jede Auslegung spekulativ. Damit wird auch die Korruptibilität der Quellen angesprochen, die sich aus der Unverlässlichkeit der Abschreiber ergibt. Nicht nur die altertümlichen Schriften, sondern auch die in unserem wissenschaftlichen Zeitalter gewonnenen Erkenntnisse werden hinterfragt:

Dock är det förflutna inte mycket sämre ställt än det närvarande, när det gäller människornas förmåga att komma det nära och avslöja dess natur. Ty vad vet människorna om det som omger dem utom sådant, som skymtar på ytan och som slumpen uppenbarar? (S. 159)

Verkligheten når de inte (människorna), och inte heller når de sanningen om varandra utan är innerst inne varandras främlingar. Ty slumpen är deras skaffare, och godtycket är deras rättare. De lever i en skenvärld, var och en för sig. Men de liknar varandra i brist och i oro och skapar åt sig av fattigdom likartade lögnar, avguder och förvillelser. (S. 160)

(Doch was das Vermögen der Menschen anbetrifft, das Nahe zu kommentieren und seine Natur zu entschleiern, so ist das Verflossene nicht viel schlechter gestellt als das Gegenwärtige. Denn was wissen die Menschen von dem, was sie umgibt, außer gewissen Einzelheiten, die undeutlich auf der Oberfläche schimmern und die der Zufall offenbart?) (S. 131)

(Die Wirklichkeit erreichen sie nicht, ebenso wenig wie das wahre Wissen voneinander, sondern sie bleiben sich in ihrem Inneren immer fremd. Der Zufall ist ihr Schöpfer und die Willkür ihr Richter. Sie leben in einer Scheinwelt, ein jeder für sich. Doch sie ähneln einander in Mangel und Unruhe und schaffen sich in ihrer Armut gleichartige Lügen, Abgötter und Verirrungen.) (S. 132)

Das vorletzte Kapitel des Romans, übertitelt mit „Om hur kainiternas sista skrifter förskingrades och sedan kom till rätta“ (S. 163 ff.) (Über Zerstreuung und Rückkehr der letzten Schriften der Kainiter) (S. 123 ff.) erzählt über die Vertreibung der Kainiten durch Christen aus den Grotten, in die sie sich zuletzt geflüchtet hatten. Ihre zurückgebliebenen Schriften fallen in die Hände der Christen:

De allra frommaste av kristianerna förstörde vad de fann, medan de mer förtänksamma och ekonomiska bland dem försökte rädda så mycket som möjligt för att kunna sälja det i helt eller styckat skick till sådana människor, som inte förbjöds av någon from nitälskan att samla vishet och kunskaper ur forntida minnen. Således gick det mesta av förfädernas vishet och storhet till spillo, ty det som inte förstördes genom de frommas fromhet förskingrades genom deras förståndighet, och endast en mycket ringa del blev kvar, tack vare sin oansenlighet eller svåråtkomlighet. (S. 153)

(Die Allerfrömmsten der Christen zerstörten, was sie fanden, während die mehr Vorausschauenden und die Wirtschaftlichen von ihnen soviel wie möglich zu retten versuchten, um es im Ganzen oder zerstückelt an solche Menschen zu verkaufen, denen nicht von frommen Eiferern verboten wurde, Weisheit und Wissen der Vorzeit zu sammeln. Auf diese Weise gingen die meisten Zeugnisse von Weisheit und Größe der Vorväter verloren, denn was nicht durch die Frömmigkeit der Frommen zerstört wurde, wurde durch ihren Verstand zerstreut, und nur ein sehr geringer Teil blieb dank seiner Unansehnlichkeit und Unzulänglichkeit übrig.) (S. 126-127)

Über ein Fragment der wenigen erhalten gebliebenen Schriften, „Kains Testament“ oder auch „Das Evangelium nach Kain“ genannt, wird im letzten Kapitel des Romans berichtet. Es handelt sich um den fiktiven biographischen Bericht von Kain, der in Ich-Form geschrieben ist, und das Kernstück des Romans bildet. Außerhalb des Titels werden an keiner Stelle Namen erwähnt. Der Inhalt lässt jedoch keinen Zweifel offen, dass es sich um eine Transposition der Kain und Abel-Mythe handelt, in der Kain über seine Kindheit mit seinen Eltern, die Geburt seines Bruders und sein weiteres Leben bis zum Brudermord erzählt. Die Aufzeichnungen beginnen mit der ersten Kindheitserinnerung Kains, der gemeinsam mit seinen Eltern unter einem Baum mit einer von der Sonne durchfluteten grünen Baumkrone rastet. Als erwachsener Mann beschreibt er im Rückblick seine Eindrücke:

Det gröna glittrade och rördes, det förtjusade mig, men när jag räckte armarna emot det nådde jag det inte. Det vek inte undan, det rörde sig inte bort från mig, jag såg det fortfarande lika livligt och lockande, men det fanns inte till, det fanns inte för mig. (S. 164)

(Das Grüne glitzerte und bewegte sich, es entzückte mich, aber wenn ich die Arme danach ausstreckte, konnte ich es nicht erreichen. Es wich nicht aus, es entfernte sich nicht von mir, ich sah es immer ebenso lebhaft und lockend, doch es gab es nicht, es gab es nicht für mich.) (S. 134-135)

Bereits die ersten Erinnerungsfetzen des Kindes bezeugen das Gewahrwerden des Fremdseins in dieser Welt. Der Dualismus zwischen Mensch und Schöpfung, wie er in gnostischen Lehren verkündet wird, kommt deutlich zum Ausdruck. Die grünen Blätter des Baumes, nach dem das Kind zu greifen versucht, könnten den Baum des Lebens symbolisieren.

Die folgenden Erinnerungen sind geprägt durch die Beschreibung eines unsteten, rastlosen Lebens der Familie aufgrund klimatischer Bedingungen. Der Familie wird ein zweiter Sohn geboren, den der Ich-Erzähler als Eindringling betrachtet: „Det stod en mur mellan honom och mig, förvirring och råhet reste fiendskap mellan honom och mig.” (S. 170) („Es stand eine Mauer zwischen ihm und mir, Verwirrung und Rohheit richtete Feindschaft zwischen ihm und mir auf.“) (S. 140) Der Bruderkonflikt entsteht hier bereits in einer sehr frühen Phase und nicht erst bei der Opferhandlung wie in der Kain und Abel-Erzählung der Genesis. Der Erstgeborene wird ein tüchtiger Landwirt und bringt es im Laufe seines Lebens zu Wohlstand und einem sicheren Leben, da es ihm durch unablässige harte Arbeit gelingt, die Natur zu bändigen:

Jorden måste tuktas, brännas, uppluckras, såras, plöjas och läggas under färla. Sådd och skörd skall följa på varandra genom slughetens och seghetens regemente. (S. 167)

(Die Erde musste gezüchtigt, abgebrannt, aufgewühlt, verwundet, gepflügt und bearbeitet werden. Saat und Ernte sollten unter dem Regiment der Klugheit und Zähigkeit aufeinander folgen.) (S. 137)

Der jüngere Bruder zeigt kein Interesse an der Feldarbeit, sondern widmet sich ausschließlich der Jagd. Der Antagonismus zwischen den Brüdern verstärkt sich durch ihre völlig konträre Lebensweise. Der ältere verabscheut jegliche Art von Gewalt und Blutvergießen, die er in seinem Bruder repräsentiert sieht. Da dieser nur seinem Vergnügen, der Jagd, nachgeht und keinen Beitrag für die Gemeinschaft leistet, weckt er den Zorn des Älteren. Obwohl der jüngere Bruder die

Blicke der Frauen auf sich zieht, wird er als asexueller Mensch beschrieben: „Hans säd var livlös som ättika, och hans hustru förtorkade i kvinnohuset.“ (S. 174) („Sein Samen war leblos wie Essig, und seine Frau verdorrte im Frauenhaus.“) (S. 143) Der Autor scheint mit dieser Beschreibung Abels auf den Bericht des Kirchenvaters Augustinus von Hippo über die Sekte der Abeloni zu rekurrieren, die keusch in einer ehelichen Gemeinschaft gelebt haben sollen. Der ältere Bruder findet in seiner Arbeit als tüchtiger Landwirt keine Erfüllung, ihm erscheint all seine Mühe als sinnloser Kampf gegen ein unerbittliches Schicksal, das letztlich nur Tod und der Vergänglichkeit bereithält:

Men för mig fanns ingen tröst. Jag såg att min makt var ringa, all min möda förgäves. Döden skulle ändå sluka människor och djur, alla dem som levde. Tiden skulle störta de värn min styrka hade rest, förändringen förtära all sed och sänka i människornas hem.

Dagar följde på dagar. Årstid på årstid, det ena året jagade det andra. Ett evigt enahanda var vår mödas mål. Vår strävans dolda syfte var att allting ständigt skulle bli detsamma. Vår trygghets grund var upprepning – en menlös intighet; dock skall allting till sist gå under. (S. 176)

(Doch für mich gab es keinen Trost. Ich sah, dass meine Macht gering und alle meine Mühe vergebens war. Der Tod würde letzten Endes Menschen und Tiere fortnehmen, alle, die lebten. Die Zeit würde den Schutz, den meine Kraft errichtet hatte, stürzen, die Veränderung würde alle Bräuche und jedes Einvernehmen in den Heimen der Menschen verzehren.

Tag folgte auf Tag, Jahreszeit auf Jahreszeit, ein Jahr jagte das andere. Ein ewiges Einerlei war das Ziel unserer Mühe. Das Streben unserer geheimsten Bemühungen war nur, dass alles immer gleich bleiben sollte. Der Grund unserer Sicherheit war Wiederholung – eine sinnlose Nichtigkeit; doch letzten Endes wird alles untergehen.) (S. 145)

Auch dieses Zitat erinnert in seiner Beschreibung der Nichtigkeit alles menschlichen Strebens an eine Perikope im Koheletbuch, wo es heißt:

Was erhält der Mensch dann durch seinen ganzen Besitz und durch das Gespinnst seines Geistes, durch die er sich unter der Sonne anstrengt? Alle Tage besteht sein Geschäft nur aus Sorge und Ärger und selbst in der Nacht kommt sein Geist nicht zur Ruhe. Auch das ist Windhauch. (Koh 2,22-23)

Als der ältere Bruder den jüngeren bei der Opferung eines Wildschweines für seinen Gott, den dieser für einen Götzen hält, beobachtet, empört ihn das blutige Opferritual und er untersagt es ihm. Da der Bruder nicht auf ihn hört, zerstört er die Kultstätte und erschlägt den jüngeren in vermeintlicher Notwehr mit seiner Axt.

Im Gegensatz zu der oben beschriebenen Version der Kain und Abel-Mythe erfolgt der Brudermord nicht aufgrund der Zurücksetzung durch den ungerechten Vater und dem daraus entstehenden Neidgefühl, sondern aus einem Missverständnis. Der Zerstörungsakt ist Ausdruck der Revolte Kains gegen den tyrannischen Gott der Schöpfung. Doch die Revolte kehrt sich gegen ihn selbst. Er „begaar det første Drab uden at vide hvad et Drab vil sige, og bringer saaledes selv den Død ind i Menneskeverdenen ...”¹⁹⁴ („begeht den ersten Mord, ohne zu wissen, was ein Mord bedeutet, und bringt so selber den Tod in die Menschenwelt ...“)¹⁹⁵ Das Blutopfer seines Bruders wird zum Auslöser für eine noch verabscheuungswürdigere Bluttat, den Brudermord. Der blutige Tieropferkult wird durch eine neue Form der Gewalt ersetzt. Wieder zeigt sich wie im Gleichnis über Lilith, dass jeder Versuch, eine Schreckensherrschaft zu beenden, neue Schrecken hervorruft. Der unbeabsichtigte Mord an seinem Bruder leitet eine neue Gewaltherrschaft ein, die nicht mehr das horizontale Verhältnis Gott-Mensch betrifft, sondern sich auf die vertikale Ebene von Mensch zu Mensch verlagert.

Nach seiner furchtbaren Tat fühlt sich Kain nicht mehr in der Lage, in die menschliche Gemeinschaft zurückzukehren. Er sucht Zuflucht bei den Tieren, weil er seine moralischen Überzeugungen Lügen gestraft hat:

Jag såg att min broder aldrig skulle lämna mig, som jag hade dödat. Ty hans bild i klippan, när han låg mot blodet i berget som hade kvällt fram ur min hacka, var inristad djupt i min syn så att jag aldrig skulle kunna fördriva den från min närhet. (S. 183)

(Ich sah ein, dass mein Bruder mich nie verlassen würde, er, den ich getötet hatte. Sein Bild im Felsen, wie er in seinem Blute auf dem Berge

¹⁹⁴ Brandes, Georg: Hovedstrømninger i det 19de aarhundrededs litteratur. Naturalismen i England. Byron og hans gruppe. Gyldendal, 1975. (S. 458)

¹⁹⁵ Brandes, Georg: Die Hauptströmungen der Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts. Vierter Band: Der Naturalismus in England. Verlag von H. Barsdorf, Leipzig, 1897. (S. 344)

lag, von meiner Hacke gefällt, war unauslöschlich in meiner Erinnerung eingegraben, und nie würde ich es aus meiner Nähe vertreiben können.) (S. 151)

Mehr als je zuvor gelten für ihn die Worte aus Gen 4,12: „Rastlos und ruhelos wirst du auf der Erde sein.“ Der letzte Satzteil „och dolde mig för människorna likt ett vilddjur“ (S. 183) (und versteckte nicht vor den Menschen wie ein wildes Tier) (S. 151) deutet darauf hin, dass die beiden oben zitierten Fragmente (siehe S. 94 und 95) als Fortsetzung über Kains weiteres Leben gelesen werden können. Die Revolte in Lars Gyllenstens Roman endet mit dem ersten Mord an einem Menschen und begründet damit eine neue Herrschaft des Schreckens. Kain als Repräsentant für die denkende Menschheit, die nach Erkenntnis und Harmonie strebt, wird ungewollt zum Prinzip des Bösen. Ausgelöst durch seinen Zorn über die Götzenverehrung seines Bruders lädt Kain schwerste Schuld auf sich. Gyllenstens Roman kann auch in dem Sinn als politische Aussage gelesen werden, dass jede Schreckensherrschaft nur durch eine andere abgelöst wird. Albert Camus kommt in *Der Mensch in der Revolte* zu dem Schluss: (...) Der Mensch endlich ist nicht vollkommen schuldig, denn er hat die Geschichte nicht begonnen, doch auch nicht unschuldig, da er sie ja fortführt.“¹⁹⁶

4.5.3.1 Exkurs zur Gnosis

Der Begriff Gnosis leitet sich vom griechischen Wort „gnosis“ her und bedeutet Wissen oder Erkenntnis. Als religionswissenschaftlicher Terminus bezeichnet er verschiedene religiöse Lehren und Gruppierungen, die im 2. bis 5. Jahrhundert n. Chr. ihre Blütezeit erlebten, deren historischer Rahmen sich jedoch bis ins 14. Jahrhundert erstreckte. Im Irak und Iran existiert bis heute eine kleine gnostische Sekte, die sich Mandäer¹⁹⁷ nennt.

¹⁹⁶ Camus, Albert: *Der Mensch in der Revolte*. Rowohlt Taschenbuchverlag, Reinbek bei Hamburg, 1969. (S. 334)

¹⁹⁷ Anhänger einer gnostischen Religionsgemeinschaft, deren Lehre durch die Annahme eines Widerstreits zwischen der Lichtwelt und dem stofflichen Bereich der Finsternis geprägt ist. Die menschliche Seele entstammt der himmlischen Lichtwelt, wird aber auf der Erde durch die

Der geographische Wirkungsraum der Gnostiker dehnte sich von Syrien, Palästina, Ägypten und Kleinasien bis ins Innere des asiatischen Kontinents sowie Ostasien und Teile von Europa aus. Man nimmt an, dass die Gnostiker ursprünglich aus dem samaritanisch-palästinischen Raum stammten, da sich ihre Lehren auf die jüdisch-biblische Überlieferung stützten. Die Grundideen wurden wahrscheinlich bereits im 1. Jahrhundert n. Chr. in theologischen Systemen erfasst und im Laufe der Zeit weiterentwickelt. Ältere Originaltexte, aber vor allem die Funde der koptischen Schriften von Nag Hammadi zeigen, dass viele gnostische Ideen als Interpretation und Umschreibungen der Schriften des Alten Testaments zu verstehen sind. Gleichzeitig lassen sich Einflüsse zweier frühjüdischer Strömungen, der Apokalyptik und der Weisheitslehre sowie griechisch-hellenistischer und persischer Traditionen und des Christentums erkennen. Man kann daher von einem synkretistischen religiösen System mit eigenständigen Elementen sprechen. Ursprünglich gab es über die Lehren der Gnostiker nur Berichte aus zweiter Hand, nämlich durch die christlichen Häresiologen, von denen viele später zu Kirchenvätern ernannt wurden. Da die gnostischen Lehren in Konkurrenz zum damaligen großkirchlichen Christentum standen, nahmen die Häresiologen ihnen gegenüber eine polemische Stellung ein, indem sie auf ihre nachchristliche Entstehung, ihre Uneinheitlichkeit und Verfälschungsabsicht in Bezug auf die christliche Lehre verwiesen, die die Gefahr eines Rückfalls ins Heidentum in sich berge.

Die älteste bekannte sekundäre Quelle stammt von Justin, der 165 n. Chr. als Märtyrer in Rom starb, und in seiner Apologie an den römischen Kaiser Antonius Pius die drei Gnostiker Simon, Menander und Marcion erwähnte.

Die umfangreichste und wichtigste Quelle über die Gnostiker stammt von Irenäus aus Lyon (ca. 135-202), einem der bedeutendsten Theologen des 2. Jh. n. Chr. Sein Werk *Adversus haereses* umfasst fünf Bände. Im ersten Band behandelte Irenäus die Schulen des Gnostikers Valentinus und anderer Sekten, über die er Kenntnis erlangt hatte. Dabei ging es ihm weniger um Sachlichkeit und eine objektive Darstellung, sondern vor allem um die Entlarvung der seiner Meinung

Materie gefesselt. Nur durch die Erkenntnis dieses Zustands kann sie erlöst werden. Meyers großes Taschenlexikon, 5. Überarb. Auflage, Bd. 14. B.I.-Taschenbuchverlag, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich, 1995.

nach ketzerischen Irrlehren. In den folgenden vier Bänden stellte er die gnostischen Lehren der von ihm entwickelten katholischen gegenüber, die er auf die Apostel zurückführte und später zur Grundlage der orthodoxen Theologie wurden. Er berief sich auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments, deren Ansehen er als „größer und zuverlässiger als das der gnostischen Narren“¹⁹⁸ bezeichnete. In seinem Werk *Refutatio omnium haeresium* leitete Hippolytus von Rom (gest. um 235 n. Chr.) die Lehren der Gnostiker vorwiegend aus der Weisheit der Heiden her und sucht ihre Ursprünge im Griechentum. Er beschrieb 33 gnostische Systeme, die sich laut seiner Meinung der griechischen Philosophie bedient und sie für ihre Zwecke missbraucht hätten.

Clemens von Alexandria (140/150-211/215) war ein christlicher Lehrer mit guten Kenntnissen der Bibel sowie griechischer und christlicher Literatur. In seinen Hauptwerken *Protrepticus* (Mahnrede an die Heiden), *Paedagogus* und *Stromateis* (Teppiche) dokumentierte er seine christliche Überzeugung in Auseinandersetzung mit den damaligen Religionen und Weltanschauungen. Er stellte der Gnosis der Häretiker eine christliche Gnosis gegenüber, die in Worten und Taten der Überlieferung des Herrn entspreche. Er übernahm den Begriff Gnosis für die Wahrheitserkenntnis der Christen. Der ideale Christ, den er auch „Wahrer Gnostiker“ nennt, sei moralisch perfekt und distanzieren sich von weltlichen Dingen. Durch spirituelle Erkenntnis sei er in der Lage, den verborgenen Sinn der Bibel zu erfassen und dadurch im Besitz eines umfassenden Wissens über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das ihm ein tiefes Verständnis der göttlichen Welt ermögliche.

Tertullianus (150-223/225) schrieb einige Traktate, die sich mit einzelnen Lehren der Gnostiker beschäftigten, und eine dogmatische Schrift *De praescriptione haereticorum* (um ca. 200), in der er den Standpunkt der Rechtgläubigkeit verteidigt, die er nur in der christlichen Lehre begründet sieht. Jede davon abweichende Lehre galt ihm als falsch. Wie Hippolytus sah er den Ursprung der Gnosis in der griechischen Philosophie, die jedoch mit christlichen Ideen vermengt wurde. Er beschrieb die Gnosis als „spiritualistisch-idealistische Selbst-

¹⁹⁸ Jonas, Hans: Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1999. (S. 64)

überschätzung, die die feste Grenze verwischt, welche die Kreatur von der Gottheit scheidet.“¹⁹⁹

Epiphanius von Salamis (ca. 315-403) schrieb im 4. Jahrhundert n. Chr., als die Blütezeit der gnostischen Lehren bereits überschritten war, ein kompaktes Werk zur Ketzergeschichte. Als eifriger Verfechter der Orthodoxie setzte er sich leidenschaftlich für die Rechtgläubigkeit ein. Im *Panarion* (374-77) beschreibt er 80 verschiedene Häresien. Da Epiphanius mit Fakten unkritisch umging, fügte er der Gnosisforschung mehr Schaden als Nutzen zu.

Im Zuge der modernen Gnosisforschung wurde den neutestamentlichen Schriften große Bedeutung zugemessen, da diese einerseits Zeugnisse über die Polemik gegen die gnostischen Lehren darstellen (Apostelgeschichte, Briefe des Paulus an die Korinther, Kolosser, Römer, Philipper, Epheser und Hebräer sowie die Pastoralbriefe), andererseits selbst nicht frei von gnostischen Elementen sind. In einigen dieser Texte spiegelt sich die wechselseitige Beeinflussung der christlichen und gnostischen Lehren wieder. Das Johannesevangelium, dessen Kosmologie, Anthropologie und Eschatologie durch ein dualistisches Denken geprägt ist, galt lange als von den Gnostikern beeinflusst, die neuere Bibelwissenschaft zeigt sich diesbezüglich eher zurückhaltend.

Obwohl von Forschern angenommen wird, dass im 2. Jahrhundert n. Chr. die gnostische Literatur umfangreicher als die der Großkirche war, bildeten die Sekundärquellen bis ins 18. Jh. die einzigen Belege für das Wirken und die Lehren der Gnostiker. Um 1750 erwarb Antoninus Askew eine Schrift mit dem Namen *Pistis Sophia* in einem Londoner Antiquariat, die als der nach ihm benannte *Codex Askewianus* nach seinem Tod vom Britischen Museum erworben wurde. Das koptische christlich-gnostische Manuskript wird ins 4. Jh. n. Chr. datiert und enthält Dialoge zwischen Jesus und seinen männlichen und weiblichen Jüngern, wobei Maria Magdalena eine übergeordnete Stellung zugewiesen wurde. 1773 kaufte ein schottischer Reisender in Ägypten ein koptisches Manuskript bestehend aus zwei Teilen, dem *Buch Jeu* und einem unbetitelten Manuskript, die unter dem Namen Codex Brucianus seit 1848 in der Bodleian Bibliothek in Oxford aufbewahrt werden. Das Staatsmuseum in Berlin erwarb 1896 einen

¹⁹⁹ Ebda: S. 18

koptischen Kodex, der kurz zuvor in Oberägypten gefunden worden war und drei gnostische und einen nichtgnostischen Text enthält. Er wurde als Papyrus Berolinensis 8502 registriert.

Anfang des 20. Jahrhunderts wurden in einer Oase in Turfan im chinesischen Teil Turkestans religiöse Schriften der Manichäer in persischer und türkischer Sprache gefunden. Auch zwei chinesische Texte gehören dazu. Der Manichäismus war eine dualistisch geprägte gnostische Religion der Antike und des frühen Mittelalters, die ihren Namen nach ihrem Begründer Mani bekommen hat. Der Fund dieser Schriften bezeugt, dass die gnostischen Vorstellungen bis nach Zentralasien vorgedrungen sind.

Auch in Ägypten wurden 1930 manichäische Papierrollen gefunden, die wahrscheinlich aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. stammen, und etwa 3500 Seiten mit lehrhafter und poetischer Literatur umfassen.

Die Entdeckung einer ganzen Bibliothek von gnostischen Schriften im Jahr 1945 bei Nag Hammadi in Oberägypten war für die Gnosisforschung von herausragender Bedeutung, da bei diesem Fund eine große Anzahl bis dahin unbekannter Schriften aus der Blütezeit der gnostischen Literatur zum Vorschein kamen. Von ehemals 1400 sind 1050 Seiten erhalten geblieben, teilweise jedoch in sehr schlechtem Zustand. Darunter befindet sich das wahrscheinlich von Valentinus selbst oder von seiner Schule stammende *Evangelium der Wahrheit*, das bis dahin nur vom Titel her durch Irenäus bekannt gewesen war, sowie das *Apokryphon des Johannes*, das sich bereits seit 1896 im Besitz des Berliner Museums befindet, jedoch erst 1955 veröffentlicht wurde. Diese Schrift muss bei den Gnostikern hohes Ansehen genossen haben, da sich drei Versionen davon in der Bibliothek von Nag Hammadi befinden.

Die heiligen Schriften der Mandäer gehören zu den gnostischen Originalquellen orientalischer Herkunft, die für die Erforschung der Gnosis von großer Bedeutung sind.

Auch in einigen neutestamentlichen Apokryphen wie den *Oden Salomos* oder den *Thomasakten* hat sich gnostisches Gedankengut in Form von Gedichten niedergeschlagen, von denen das *Perlenlied* durch seine herausragende Poesie besticht.

Aufgrund der Vielfalt unterschiedlicher gnostischer Ideen in der Antike, wie Irenäus von Lyon in seiner häresiologischen Schrift *Adversus haereses* anmerkte, können diese nicht auf ein kohärentes System reduziert werden. Einige grundlegende Charakteristika sind jedoch allen gnostischen Heilslehren eigen wie ihre dualistische Auffassung von Gott und Welt. Der wahre Gott der Gnosis ist absolut außerweltlich und der Kosmos und die Welt sind nicht sein Schöpfungswerk. Er befindet sich in einer fernen Lichterwelt, der der Kosmos mit seinen sieben Sphären als Raum der Finsternis gegenübersteht. Als Schöpfer der Welt fungiert ein niedrigerer, unvollkommener und böser Demiurg, der dem Gott des Alten Testaments gleichgestellt wird.

Das göttliche Reich wird Pleroma genannt und besteht aus einer Vielzahl göttlicher Wesen, die Äonen genannt werden. Diese entwickelten sich aus Gott heraus und repräsentieren die Selbstrealisierung des unbeschreiblichen Gottes, sind aber gleichzeitig Formen von Zeit und Raum. Innerhalb des göttlichen Pleromas kam es zu einem präkosmischen Fall, wodurch der Mensch, der einen doppelten Ursprung hat – einen weltlichen und einen außerweltlichen – in die Welt fiel, wo er durch böse Mächte gefesselt wird. Gemäß der gnostischen Anthroposophie besteht der Mensch aus Körper, Seele und Geist. Durch die beiden ersteren ist der Mensch an die Welt gefesselt. In der Seele ist der Geist eingeschlossen, der auch „Pneuma“ oder „Funken“ genannt wird und von göttlichem Ursprung ist, sich seiner selbst im unerlösten Zustand jedoch nicht bewusst ist. Die Befreiung und Erlösung aus diesem Zustand der Unwissenheit kann durch „gnosis“, die Erkenntnis über den göttlichen Ursprung seiner selbst und des Alls in Form von göttlicher Inspiration und Offenbarung erlangt werden. Überbringer der Offenbarung ist ein göttlicher Bote des Lichts, in christlich-gnostischen Texten ist dieser Bote Christus, in der nichtchristlichen Gnosis ein anderes Lichtwesen. Gnostische Erlösungsvorstellungen unterscheiden sich daher grundlegend von der des Christentums: nicht durch die Vergebung der Sünden, sondern durch die Errettung aus einem Zustand der Unwissenheit als Wurzel alles Bösen, wird der Mensch gerettet und kann im Wissen um seinen göttlichen Ursprung das Leben auf Erden genießen. Die endgültige Rettung erfolgt bei der Rückkehr des göttlichen Pneumas ins Pleroma beim Tod des Menschen.

Simon Magus, der in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. lebte und sich selbst als die Manifestation Gottes bezeichnet haben soll, galt den Kirchenvätern als Stammvater der gnostischen Irrlehren. Mittlerweile wurde diese These von der modernen Gnosisforschung revidiert. Faktum ist jedoch, dass bereits vor der Hälfte des 2. Jahrhunderts eine Simonsekte bestand, die ihn als Manifestation des höchsten Gottes und Ennoia oder Helena als seinen ersten Gedanken verehrten.²⁰⁰ Die Verbindung von Ennoia mit Helena, die als Symbol für die gefallene Seele gilt, berechtigt zu der Annahme, dass es sich um eine primitive gnostische Sekte handelte. Doch gibt es keine handfesten Beweise, dass Simon Magnus selbst ein vorchristlicher Gnostiker war. In der im 1. Jahrhundert nach Christus entstandenen Apostelgeschichte wird er als heidnischer Zauberer mit einer stark religiösen Persönlichkeit beschrieben:

„Ein Mann namens Simon wohnte schon länger in der Stadt; er trieb Zauberei und verwirrte das Volk von Samarien, da er sich als etwas Großes ausgab. Alle hörten auf ihn, Jung und Alt, und sie sagten: Das ist die Kraft Gottes, die man die Große nennt. Und sie schlossen sich ihm an, weil er sie lange mit Zauberkünsten betörte.“ (Apg. 8, 9-12).

Simon Magnus wurde laut Apostelgeschichte später durch Philippus zum rechten Glauben bekehrt und ließ sich taufen. Zu seinen Schülern sollen gemäß den Schriften der Kirchenväter Menander, der ebenfalls aus Samarien stammte, und Satornilos aus Syrien (ca. 120 n. Chr.) gehört haben. Satornilos gilt als einer der ersten christlichen Gnostiker, dessen Wirkungszeit bis in die erste Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts währte.

Ab der Mitte des 1. Jahrhunderts breiteten sich die gnostischen Sekten von ihrem angestammten Gebieten in Palästina und Syrien nach Westen aus. Zuerst in Richtung der kleinasiatischen Küstengebiete und Griechenland, später auch nach Ägypten und Rom. Die Kirchenväter überlieferten uns für die ersten beiden Jahrhunderte nach Christus die Existenz von gnostischen Gruppierungen wie die Ophiten, Kainiten, Naassener, Peraten und Sethianer. Drei gnostische Schulen gewannen in dieser Zeit starke Verbreitung: die Lehre Basilides, Marcions und Valentinus.

²⁰⁰ Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Edited by Wouter J. Hanegraaff, Volume II, Brill, Leiden, Boston, 2005. (S. 1072)

Basilides (2. Jh. n. Chr.) wirkte zur Zeit des römischen Kaiser Hadrian in Alexandria. Von seinem Werk *Exegetica* in 24 Büchern sind nur wenige Fragmente, die von Clemens von Alexandria und Hegemonius zitiert werden, erhalten geblieben. Clemens von Alexandria präsentiert in *Stromateis IV* ein großes Fragment aus dem 23. Buch der *Exegetica*, das sich mit der Frage beschäftigt, wie die Güte und Gerechtigkeit Gottes im Hinblick auf die Hinrichtungen verfolgter Christen verstanden werden kann und beantwortet sie dahingehend, dass Gott die Christen wegen ihres Christentums bestraft.²⁰¹ Hegemonius zitiert in *Acta Archelai* zwei Fragmente aus Basilides' 13. Buch, die über den Ursprung von Gut und Böse in der Welt handeln. Er beschreibt die Existenz zweier Prinzipien, Licht und Dunkelheit, die ursprünglich nebeneinander existierten und jedes für sich perfekt waren. Als sie einander gewahr wurden, begehrte die Dunkelheit das Licht und verfolgte es, während das Licht die Dunkelheit nur ansah, aber keine Teilhabe an ihr beanspruchte. So entstanden Gut und Böse. Allerdings wurde durch den Blick des Lichts auf die Dunkelheit in dieser eine Reflektion des Lichts erzeugt. Dies sei der Grund, warum es in der Welt nichts absolut Gutes gebe, da die sichtbare Schöpfung eine Mischung von Licht und Dunkelheit sei.²⁰² Die beiden Häresiologen Irenäus von Lyon und Hippolytus von Rom beschreiben Basilides Lehre auf einander widersprüchliche Weise. Irenäus stellt sie als dualistisches, Hippolytus als ein der griechischen Philosophie verwandtes monistisches System dar. Aufgrund der wenigen Originaldokumente ist sich die Forschung bis heute nicht schlüssig, wie diese unterschiedlichen Bewertungen zu deuten sind. Marcion (ca. 85-160 n. Chr.) war ein Zeitgenosse des Basilides, stammte aber aus Sinope in Kleinasien am Schwarzen Meer. Man nimmt an, dass er später in den Küstenstädten Ephesus und Smyrna wirkte, die zur damaligen Zeit Hochburgen der Gnosis waren. 139/140 kam er nach Rom und schloss sich der dortigen christlichen Gemeinde an, mit der er bald in Konflikt kam bezüglich des richtigen Verständnisses der christlichen Botschaft. Er verließ Rom und gründete eine eigene Kirche. Marcions Lehre fußt auf der Vorstellung von zwei Gottheiten: dem

²⁰¹ Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Edited by Wouter J. Hanegraaff, Volume I, Brill, Leiden, Boston, 2005. (S. 165)

²⁰² Ebda: (S. 165)

Erlösergott, der als unbekannter, gütiger Gott im Himmel wohnt, aber weder mit dem Weltgott noch mit den Menschen auf der Erde verbunden ist. Er offenbart sich nur in der Person Christi. Der andere Gott ist der Demiurg, der Schöpfergott des Alten Testaments, der über die materielle Welt auf vergeltungssüchtige Art herrscht und regiert. Der Lehre des Marcion fehlen die für die Gnosis sonst so charakteristischen mythologischen Elemente wie die Archonten oder die Welt der Äonen, es existiert auch kein göttliches Element in den Seelen der Menschen. Daher kann im Menschen keine Erkenntnis erweckt werden, sondern in Übereinstimmung mit der Lehre des Apostel Paulus bildet der Glaube den einzigen Weg zur Erlösung. Der gute, fremde Gott ist der Vater von Jesus Christus, den er aus Gnade schickt und der durch seinen Tod das Eigentumsrecht auf die Menschen vom Weltschöpfer für seinen Vater erkauft. Diese Auslösung ändert jedoch nichts am weltlichen Lauf der Dinge, sondern hat lediglich eine Auswirkung auf den geistigen Zustand der Seelen, die ein Stück aus dem Machtbereich des bösen Schöpfergottes entrückt und kraft ihres Glaubens auf den Weg zur Erlösung gebracht werden können.

Marcion vertrat eine asketische Ethik, deren Kernpunkt darin gipfelte, „die Welt des Schöpfers nicht zu vervollständigen, sondern zu begrenzen und den geringsten Gebrauch von ihr zu machen.“²⁰³ Enthaltensamkeit bei Speisen war eines der sittlichen Gebote und das Verbot von Geschlechtsverkehr und Ehe eine Form des Widerstands gegen den Schöpfergott.

Marcion lehnte das Alte Testament ab und unterzog die neutestamentlichen Schriften, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht kanonisiert waren, erstmalig einer textkritischen Sichtung. Nur sehr wenige der Schriften wie das Lukasevangelium und die Briefe des Paulus fanden seine Akzeptanz.

Der Marcionismus stellte im 2. Jahrhundert die größte Bedrohung für die Großkirche dar, da er eine weitläufige Verbreitung gefunden hatte, die Italien, Ägypten und große Teile des Orients umfasste. Während im 4. Jahrhundert die marcionitischen Sekten einer Säuberungsaktion der christlichen Kaiser zum Opfer fielen, konnten sie im ostsyrischen Raum noch bis ins 5. und 6. Jahrhundert

²⁰³ Jonas, Hans: Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1999. (S. 179)

überleben. Man nimmt an, dass sie zum Teil vom Christentum absorbiert wurden und der Rest sich dem Manichäismus angeschlossen hat.

Ein hochkomplexes gnostisches System wurde von Valentinus und seiner Schule im 2. Jahrhundert geschaffen. Wahrscheinlich in Unterägypten geboren, erhielt Valentinus in Alexandria eine griechische Erziehung und übte eine Tätigkeit als christlicher Lehrer aus. Wie Marcion begab er sich um etwa 140 nach Rom, wo er laut Tertullian sogar zum Anwärter für das Bischofsamt vorgeschlagen wurde. Da es zum Bruch mit seiner Gemeinde kam, wurde er als Häretiker abgelehnt. Er soll danach noch zwanzig Jahre in Rom gewirkt haben, wo er eine eigene Schule gründete. Über seinen weiteren Lebensweg herrscht Unklarheit. Epiphanius berichtet in *Panarion*, dass er im Osten (möglicherweise Zypern) wirkte, es ist aber nicht auszuschließen, dass er um 160 in Rom starb. Die Valentinische Schule war im 2. Und 3. Jahrhundert die bedeutendste häretische Strömung im Mittelmeergebiet, Nordafrika und Kleinasien, deren Einfluss sich bis ins 7. und 8. Jahrhundert n. Chr. verfolgen lässt.²⁰⁴

Obwohl umfangreiches Quellenmaterial vorliegt, lässt sich ein eindeutiges Bild über die historische Entwicklung der Valentianer nicht rekonstruieren. Die Quellen unterteilen sich in zwei Gruppen: die Berichte der Kirchenväter sind weniger an einer objektiven Darstellung der Valentinianischen Ideen interessiert als vielmehr an einer Polemik gegen eine häretische Sekte. Die zweite Gruppe besteht aus einer Reihe von koptischen Schriften, die beim Fund von Nag Hammadi auftauchten. Sie weisen jedoch keine Belege über ihre Autoren sowie Zeit und Ort ihrer Entstehung auf, sodass sich die Wissenschaftler über ihre Authentizität nicht einig sind.

Die valentinianische Kosmologie ist in unterschiedlichen mythologischen Versionen durch Irenäus von Lyon und Hippolyt von Rom überliefert. Im Folgenden wird der nach Jens Holzhausen²⁰⁵ als Mythos A bezeichnete in gekürzter Form wiedergegeben werden.

Aus einem präexistenten Äon, dessen Name Vorvater und Urgr

²⁰⁴ Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Edited by Wouter J. Hanegraaff, Volume II, Brill, Leiden, Boston, 2005. (S. 1144 f.)

²⁰⁵ Ebda: (S. 1148 ff)

und (Bythos) war, und Ennoia (Gedanke), auch Sige (Schweigen) genannt, entstanden 30 Äonen. Bythos beschloss nach Ewigkeiten der absoluten Ruhe, das All hervorzubringen und legte es wie einen Samen in den Schoß seiner Gefährtin. Diese gebar den männlichen Geist (Nous), der seinem Vater in allem gleich war und als einziger die Fähigkeit besaß, die Größe seines Vaters zu erkennen. Gleichzeitig mit ihm entstand auch die Wahrheit (Aletheia), wodurch die erste Viertheit vollständig wurde. Aus der Verbindung Nous und Aletheia entstand das Paar Logos (Wort, männlich) und Zoe (Leben, weiblich). Aus diesen beiden gingen „Mensch“ (männlich) und „Kirche“ (Ecclesia, weiblich) hervor. Damit war die Achtheit entstanden. Aus den letzteren beiden Paaren emanieren weitere 11 Paare, wodurch das Pleroma (die Fülle) mit insgesamt fünfzehn Paaren vollzählig wurde. Die 30 Äonen entsprechen den 30 Jahren, die Jesus Leben dauerte. Von großer Bedeutung ist die letzte weibliche Emanation, die „Sophia“ (Weisheit), die gleichzeitig den letzten und äußersten Äon darstellt. Durch ihr leidenschaftlichen Bedürfnis, die Größe des Vaters, die ja nur dem Nous bekannt war, zu erfassen, löst sie eine Krise im Pleroma aus. Auch die anderen Äonen befinden sich in einem Zustand der Unwissenheit und müssen sich ihrer Unwissenheit erst bewusst werden, weil erst dann ihre Suche nach Erkenntnis beginnen kann. Aus der Unwissenheit resultieren Affekte, wie sie die Sophia erlebt und in der Folge sich als Konsequenz im materiellen Kosmos auswirken. Der Mangel an Erkenntnis hat seinen Ursprung bereits auf der göttlichen Ebene des Pleromas und ist gottgewollt. Sophia sucht das Wissen über den obersten Vater mit objektiven wissenschaftlichen Mitteln und muss scheitern, da die transzendente Göttlichkeit des Vaters nur durch Erkenntnis erfasst werden kann. Sie wird durch den Horos, die Grenze zwischen dem Vater und dem Pleroma aufgehalten und ihre Leidenschaft durch das Pleroma gebannt. Die Äonen und Sophia gelangen durch zwei nun entstehende Emanationen, Christus und der Heilige Geist, zu Erkenntnis und Erlösung. Aus dem Begehren der Sophia, von dem sie selbst befreit wurde, das aber weiter existiert, entsteht ein neues Wesen – die untere Sophia, auch Achamoth genannt - die im Kosmos die achte und äußerste Sphäre (Ogdoas) repräsentiert und sich außerhalb des Pleromas befindet. Die untere Sophia mit allen Leiden ihrer Mutter als Teile ihres Wesens hat die Funktion einer noetischen

Weltseele. Sie wendet sich um Hilfe an die Äonen und wird durch einen zweiten Christus von ihren Leiden befreit. Die Erlösung, die im Pleroma stattfindet, erfolgt nun auch auf dieser mittleren Ebene. Die ihre Leiden verursachenden Affekte Furcht, Trauer, Ratlosigkeit und Flehen werden von ihr abgelöst und als eigenständige Substanzen verfestigt, die die Grundlage der späteren demiurgischen Schöpfung bilden. Aus der psychischen Substanz bildete die untere Sophia den Vater aller psychischen und stofflichen Dinge, den Demiurgen. Er befindet sich unterhalb der Sophia, aber mit seinen von ihm geschaffenen sieben Himmeln samt Engeln oberhalb der ebenfalls seiner Schöpfung entsprungenen materiellen Welt. Der Demiurg wird bei den Valentinianern dem biblischen Gott gleichgesetzt. Ihm fehlt die Erkenntnis des Göttlichen und er ist mit Affekten behaftet. Er steht dem Göttlichen jedoch nicht feindlich gegenüber, sondern kann durch Zuwendung zum Erlöser eine begrenzte Erlösung erfahren.

Aus der Leidenschaft oder Begierde der unteren Sophia entsteht die Materie (hyle), aus ihrer Umkehr die Seele (psyche) und als Produkt der Reinigung durch Christus das Pneuma, der göttliche Funken im Menschen. Das Konzept der Erlösung, wie sie anhand der Äonen und der unteren Sophia dargestellt werden, wiederholt sich auch auf der menschlichen Ebene. Die valentinianische Anthropologie unterscheidet zwischen drei Menschentypen, repräsentiert durch die drei biblischen Figuren Kain (Hyliker), Abel (Psychiker) und Seth (Pneumatiker). Die Hyliker sind gänzlich durch materielle Interessen geleitet und den niedrigeren Eigenschaften der Seele ausgeliefert, die Psychiker werden mit den Christen der Großkirche gleichgestellt. Sie besitzen kein Pneuma, können sich aber durch ihren Glauben und gute Taten dem Erlöser zuwenden. Die Pneumatiker haben die potentielle Fähigkeit zur Erkenntnis als Gabe erhalten, müssen sich jedoch darum bemühen, ihren göttlichen Ursprung zu erkennen oder das unsterbliche göttliche Pneuma wird in eine andere Seele gesät. Wenn das Pneuma seine Perfektion erlangt hat, endet die Welt. Sophia steigt ins Pleroma auf, der Demiurg und alle psychischen Menschen, die sich dem Erlöser zugewandt haben, werden im Ogdoas erlöst, alles Materielle endet in einer Feuersbrunst.

4.5.4 *Kains bok* von Marianne Fredriksson

Marianne Fredriksson's Roman *Kains bok* erschien 1991 in Schweden. Zehn Jahre später, im Jahr 2001, erschien die deutsche Übersetzung mit dem Titel *Abels Bruder*. Dieser Roman bildet den zweiten Teil des Romanzyklus „Paradisets barn“ („Kinder des Paradieses“) und seine Handlung schließt an das Geschehen des ersten bereits im Kapitel „Die Schöpfung der Welt“ (s. S. 51) analysierten Romans *Evas bok* (*Eva*) an. Ein Großteil der Romanfiguren des ersten Teiles wie Adam und Eva, ihre Kinder Kain, Abel, Seth und Norea, Emer und sein Hirtenvolk sowie Satan als Anführer des Volkes im Paradies zählen auch im zweiten Teil zum Inventar der Protagonisten. Ebenso wird die auktoriale Erzählerperspektive im zweiten Teil beibehalten.

Während im ersten Teil Evas Suche nach ihren Wurzeln und ihre weitere Entwicklung im Mittelpunkt der Handlung stehen, fokussiert dieser Roman – wie es der Titel ankündigt – auf Kain, der seinen Bruder Abel getötet hat. Ausgehend vom Motiv des Brudermordes, der das zentrale Thema des Romans darstellt, gestaltete die Autorin eine Art Entwicklungsroman des Protagonisten Kain. Während sich im ersten Teil der Trilogie der Zeitpunkt der Handlung nicht eindeutig festlegen lässt, spielt die Handlung des zweiten Teils in antiker Vorzeit. Aufgrund der Erwähnung der Sumerer im zweiten Handlungsstrang des Romans könnte der historische Hintergrund ungefähr im 3. Jahrtausend v. Chr. anzusetzen sein. Fredriksson zeichnet das Bild eines antiken mesopotamischen Kulturvolkes, das sich von einer Ablöse des Kultes der Erdgöttin Inanna durch den Kult des Mondgottes Sin bedroht fühlt. Dabei bedient sie sich mehrerer Gestalten aus der mesopotamischen Mythologie, deren Rolle sie großzügig umfunktioniert. Es ist offensichtlich, dass es ihr nicht darum ging, einen historischen Roman zu schreiben, sondern eine esoterisch gefärbte, New Age-inspirierte Transposition der Kain und Abel-Mythe zu kreieren, die versucht, ein Psychogramm des Brudermörders Kain und dessen Umgang mit seiner Schuld und die Auswirkung dieser Problematik auf sein Leben und sein soziales Umfeld zu erstellen.

Mehrere intertextuelle Bezüge der Kain und Abel-Erzählung aus der Genesis wurden von der Autorin aufgegriffen und in die Handlung des Romans einbezogen: der Brudermord, die Flucht Kains, das Kainsmal, das Land Nod, Kain als Gründer einer Stadt, sein Sohn Hanok, der als Namensgeber für eine zu erbauende Stadt fungiert sowie die siebenfache Rache.

Die biblischen Figuren Adam und Eva werden umfunktioniert, sodass sie wie schon im ersten Teil der Trilogie nicht die ersten Menschen der Schöpfung sind. Eva stammt aus dem Königsgeschlecht von Nod, Adam, dessen Abstammung nicht eindeutig ist, wird von einem Schamanen, der mit Evas Mutter aus dem Königreich Nod geflohen ist, zu dessen Glauben bekehrt. Die Gestalt des Satans fungiert als Anführer des Volkes im Paradies, bei dem Adam und Eva ihre Kindheit verbracht haben. Er könnte der Vater sowohl von Adam als auch von Kain sein.

Zwei Handlungsstränge bilden das Gerüst des Romans. Während der erste das Leben Kains bei seiner Familie und seine spätere Flucht beschreibt, wird im zweiten Handlungsstrang das Leben vor und nach Kains Ankunft im Land Nod berichtet, das laut dieser Erzählung dem Land Sum benachbart liegt. Die Autorin greift auf die Mythologie des Zweistromlandes zurück, wobei sie sich in großem Ausmaß der dichterischen Freiheit bedient. Erwähnung finden der Himmelsgott An,²⁰⁶ die Göttin Inanna,²⁰⁷ der Mondgott Sin²⁰⁸ sowie der Schöpfergott Enki,²⁰⁹ dessen Name eine der handelnden Personen trägt. Die regierende Königin des

²⁰⁶ „In einer frühen zweisprachigen Auflistung von Götternamen, die schon in der altbabylonischen Zeit (ab 2000) von gelehrten Schreibern gesammelt (...) wurde, steht an erster Stelle der sumerische Gott An zusammen mit den akkadischen Entsprechungen A-nu-um und An-tum. In: Groneberg, Brigitte: Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen. Artemis und Winkler Verlag, Düsseldorf/Zürich, 2004. (S. 50)

²⁰⁷ Ebda: „Die sumerisch-akkadische Göttin Inanna/Ishtar vereinigt in ihrer Person die unterschiedlichsten Eigenschaften. Sie ist Heilgöttin, Fruchtbarkeits- und Liebesgöttin sowie Kriegsgöttin, die den Herrscher bei seinen politischen Eroberungen unterstützt.“ (S.150)

²⁰⁸ Ebda: „... der Hauptgott von Ur, mit sumerischem Namen Nanna und semitischem Namen Sin. Die astrale Manifestation dieses Gottes ist der Mond.“ (S. 61)

²⁰⁹ Ebda: „In ganz frühen Götterlisten (gegen 2600) begegnet ein Name En-ki „Herr der Erde“ (...). Er wird als einer der Urgötter vor dem eigentlichen großen Gott Enki erwähnt, der in den Mythen des 2. Jahrtausends mit einer engen Bindung an die Welt der Menschen beschrieben wird.“ (S. 135) „Der Schöpfergott Enki“ (S. 130)

Landes Nod heißt Nin, was in der alten sumerischen Sprache „Herrin“²¹⁰ bedeutete. Inanna und Enki behalten ihre sumerischen Namen, während der Mondgott, der den sumerischen Namen Nanna trug, im Roman unter seiner späteren akkadischen Bezeichnung Sin aufscheint.²¹¹

Die Handlung des Romans setzt geraume Zeit nach dem Brudermord ein. Kain ist zu einem jungen Mann herangewachsen, der mit seiner Frau Letha und seinen Eltern Adam und Eva sowie den beiden jüngeren Geschwistern Seth und Norea fernab von anderen Menschen auf einem Berg lebt. Er und sein Vater Adam betreiben Ackerbau und Viehzucht. Kain wird als tatkräftiger junger Mann dargestellt, der gerne mit der Kraft seiner Hände schafft. Er unterliegt jedoch immer wieder Anfällen von Schwermut, die er durch intensiven Arbeitseinsatz zurückzudrängen versucht. Gleich zu Beginn des ersten Kapitels löst die Betrachtung seiner Hände folgende Überlegungen in ihm aus, die den unmittelbaren Eingang in die Problematik des Romans bilden:

En gång hade de (hans händer, Anm. d. Autorin) i raseri klämt kring
broderns hals, tills verket var fullbordat.

(...) Själv kunde han inte minnas, hade aldrig kunnat. Det var inte
möjligt att se hur händelserna följt varann den där morgonen då vreden
tog honom. Allt hade skett med blixstens hastighet, så fort att det aldrig
kunde delas upp, iaktas i enskilda stycken, begripas. (S. 7)²¹²

(Einstmals hatten sich diese Hände in rasender Wut um den Hals seines
Bruders gelegt und ihn so lange umklammert, bis die unselige Tat aus-
geführt war.²¹³

(...) Er selbst konnte sich an nichts erinnern. Das hatte er noch nie ver-
mocht. Es war für ihn unmöglich zu verstehen, wie damals, als der Zorn
ihn an jenem Morgen überwältigt hatte, auf eine Handlung die nächste
gefolgt war. Alles war in Windeseile geschehen, so schnell, dass er es
nie mehr nachvollziehen konnte, weder in den einzelnen Phasen noch
als Ganzes.) (S. 9)

²¹⁰ Ebda: (S. 73)

²¹¹ Ebda: (S. 33)

²¹² Fredriksson, Marianne: Kains bok, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1991.

²¹³ Fredriksson, Marianne: Abels Bruder. Aus dem Schwedischen von Walburg Wohlleben, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main, 2001.

Kains Tat liegt bereits länger zurück und im Gegensatz zur Erzählung der Genesis, in der Kain seinen Bruder Abel erschlägt, haben Kains Hände den Bruder erwürgt. Deswegen löst die Betrachtung seiner Hände in Kain ambivalente Gefühle aus, die sich einerseits segensbringend für seine Arbeit als Ackermann erweisen, andererseits als Werkzeuge für eine Tat dienen, die sein ganzes Leben überschattet und die Ursache seiner Schwermut ist. Kain ist sich seiner Untat bewusst, doch verdrängt er sie so weit, dass sie ihm als unwirklich erscheint, so als hätte sie gar nicht stattgefunden.

Seine Mutter Eva, eine starke, kluge Frau, die aus dem Königsgeschlecht des Volkes Nod stammt, versucht, ihm zu vergeben und bezeichnet seine Tat als „olyckshändelse“ (S. 7) („Unfall“) (S. 9), um ihren Sohn von seinen Schuldgefühlen zu entlasten. Doch dadurch wird sein Schmerz noch intensiver. Kain hat einen aufbrausenden Charakter, den er nur unter Aufwendung aller seiner Kräfte im Zaum halten kann. Sein Zorn nährt sich aus der Zurücksetzung durch seine Eltern, er fühlt sich daher als Fremder und Außenseiter. Das Motiv der Zurücksetzung erfährt seine Eskalation bei der Opferhandlung, als Kain sein Opfer von Gott als zurückgewiesen erlebt und resultiert im Brudermord.

Nach dem Mord an seinem Bruder Abel, der ihm zum ersten Mal die ungeteilte Beachtung seiner Eltern erleben ließ, hat er ein Gefühl der Befreiung erlebt: „Den väldiga handlingen hade krävts för att beröra dem (föräldrarna), äntligen hade Kain fötts och tvingat dem att se honom.“ (S. 10) (Dieser Gewaltakt war notwendig gewesen, um sie (seine Eltern) wachzurütteln, endlich war Kain geboren worden und hatte sie gezwungen, ihn wahrzunehmen.) (S. 13)

Wie tiefgreifend seine Persönlichkeitsstörung geht, zeigt sich daran, dass Kain sich in einer existenzbedrohenden Situation wähnt, als seine Frau Letha ein Kind erwartet. Für ihn stellt das erwartete Kind einen Eindringling dar, der ihm die ungeteilte Aufmerksamkeit und Liebe seiner Frau entziehen könnte. Kurz nach der Geburt des Kindes verlässt er daher seine Frau und seine Familie, um nicht ein zweites Mal seinem Zorn zu unterliegen und dem neugeborenen Sohn zu schaden. Er beschließt, nach Eden zu wandern, zu „det muntra, kåta folket“ (dem munteren, lüsternen Volk) und ihrem Anführer, der Satan genannt wird. Schon seit seiner

Kindheit fühlt er sich zu diesem Volk hingezogen, von dem er aus Erzählungen seiner Eltern erfahren hat.

Eva weiß von der Schwermut und dem cholerischen Charakter ihres Sohnes. Eine flammende Narbe auf Kains Stirn verfärbt sich dunkel, wenn er sich in emotionaler Erregung befindet. Die Narbe symbolisiert bei Fredriksson das Kainszeichen als Ausdruck des unterdrückten Zorns, der in Kain wütet. Kain hat sie sich beim Hantieren mit Feuer zugezogen. Die seherische Priesterin der Göttin Inanna des Volkes von Nod, die im späteren Verlauf der Handlung auftritt, misst der Narbe jedoch eine andere Bedeutung zu: ihr offenbaren die Sterne, dass der Himmels-gott An dieses Mal auf Kains Stirn gezeichnet hat und die Bedeutung hat, dass Kain siebenfach gerächt werden soll. Dem Kainsmal wird also keine Schutzfunktion zugesprochen, sondern es fungiert als Zeichen einer sich erfüllenden Prophezeiung.

Im Traum wird Eva an einen dunklen Punkt ihrer Vergangenheit erinnert, der in ihr Zweifel über Kains Vater auslöst und ihr Schuldgefühle verursacht:

Hon sprang genom barndomens skog i månljus, i rasande flykt... I
hälarna hade hon honom, Satan, hetsad till vansinnig kättja av jakten.
Och hon kom inte undan, åh Gud så ont det gjorde, åh mor, hjälp mig,
och efteråt blod på hans händer, blod som rann över hennes ben och
mage och blandades med tårar och snor när hon försökte dölja ansiktet
och skötet.

Han slog bort hennes händer, skratt, men också ett blixtnabbt möte
mellan två par ögon. Och plötsligt visste hon att de ögonen följt henne
genom livet, svårmodets blick hade naglats in i henne, för alltid. (S. 14)

(Sie lief im Mondschein durch den Wald ihrer Kindheit, in rasender Eile auf der Flucht zur Mutter, stolperte dabei über Baumwurzeln, Zweige peitschten ihr ins Gesicht. Er war ihr auf den Fersen, Satan, erregt, aufgegeilt von der Jagd. Und sie entkam ihm nicht, o Gott, es tat so weh, o Mutter, hilf mir, und dann das Blut an seinen Händen, Blut, das ihr über Beine und Bauch lief und sich mit Tränen und Rotz vermischte, als sie versuchte, Gesicht und Schoß zu verbergen.

Er schlug ihre Hände beiseite und lachte; blitzschnell traf sich ihr Blick. Und plötzlich wusste sie, dass diese Augen sie ihr Leben lang verfolgen würden, der Blick der Schwermut hatte sich in ihr für immer festgekrallt.) (S. 17)

Diese Schwermut im Blick glaubt sie auch in Kain zu erkennen, daher ist sie sich nicht sicher, wessen Kind Kain wirklich ist. Ist Adam der Vater oder ist es Satan? Diese Interpretation bezüglich des Erzeugers Kains erinnert an eine oben erwähnte jüdische Sage, die Samael, den gefallenen Engel, als Kains Vater angibt. Auch im Targum Pseudo-Jonathan lässt sich diese exegetische Tradition nachweisen²¹⁴. Aus dieser Ungewissheit entspringen Evas ambivalente Gefühle gegenüber ihrem Erstgeborenen und sie macht sich Vorwürfe, dass sie ihn nicht wie ihren zweiten Sohn als Geschenk annehmen konnte.

Obwohl Eva den Tod ihres Sohnes Abel überwunden zu haben glaubt, überfällt sie manchmal ein Gefühl von endloser Trauer über seinen Verlust und gleichzeitig steigt unermesslicher Zorn auf Kain in ihr hoch:

Åh, ditt Satans yngel, tänkte hon, ingen, ingen har rätt att gå här på jorden sedan han gjort det du gjorde. Du kan ha ditt svårmod, ringa straff ändå för det oerhörda som du åstadkom. (S. 17)

(O du Satansbrut, dachte sie, niemand, aber auch niemand hat das Recht, hier auf Erden herumzulaufen, wenn er so etwas getan hat wie du. Sollst du doch mit Schwermut geschlagen sein, sie ist eine geringe Strafe gegenüber der grauenvollen Tat, der du dich schuldig gemacht hast.) (S. 21)

Adam schätzt Kain als fleißigen und tüchtigen Ackermann, empfindet ihn aber als Fremdkörper in der Familie. Das Verhältnis der beiden zueinander beruht vorwiegend auf der gemeinsamen Arbeit, die sie für das Wohl der Familie leisten, und ihre Gespräche bewegen sich – wie oft bei tatkräftigen Männern – kaum auf der Gefühlsebene. Adam ist im Gegensatz zu Eva und Kain ein tiefgläubiger Mann. Während seiner Lehrzeit bei dem Schamanen wurde er in dessen Glauben an einen Gott eingeführt:

Adam ensam visste att Kain var sänd av Gud, som motsats och plåga, människan som måste finnas och offras för släktets växt i ljus och mörker.

(...) Lidelsefull, inte liderlig som Satan. Hel, gjord av Gud ett stycke. Inte kluven som Adam själv, inte offer för skuggorna. (S. 20)

²¹⁴“(…) Cain was a product of a liaison between the angel of death Sammael and Eve, who proclaims ‘I have acquired a man, the angel of the Lord’.” In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Edited by Wouter J. Handgraaff. Volume I. Brill Leiden Boston, 2005. S. 228.

(Nur Adam wusste, dass Kain von Gott geschickt war, als Gegenstück zu Abel, als die Pein. Der Mensch, der gefunden und geopfert werden musste, um der Menschheit die Möglichkeit zu geben, im Licht zu wachsen und sich mit dem Dunkel auseinander zu setzen.

(...) Leidenschaftlich, nicht liederlich wie Satan. Ganz, von Gott in einem Stück geschaffen. Nicht innerlich gespalten wie Adam selbst, keine Beute für die Schattenwesen.) (S. 24)

Trotz seines Glaubens ist Adam ein unsicherer Mensch, der sich von Schattenwesen, mit denen er seine Zweifel bezeichnet, verfolgt fühlt. Er glaubt, dass sein Sohn Kain ihm und der Menschheit von seinem Gott als eine Prüfung geschickt wurde. Nach dem Brudermord sucht er die Schuld bei sich selbst. Er leidet unter dem Schweigen seines Gottes und deutet dies als Zeichen, dass er eine böse Tat begangen hat, für die ihn Gott bestraft. Er vertritt damit ein mesopotamisches Denken: das Unglück als Folge einer Schuld, auch wenn diese „im Zustand des Unwissens begangen wurde.“²¹⁵ Für ihn besteht zwischen Schuld und Strafe ein notwendiger und untrennbarer Zusammenhang, der sich auch im umgekehrten Schluß ausdrückt, dass der, der Strafe in Form von Unglück und Leid erfährt, auch ein Sünder sein muss. Dieses Denken findet sich wieder im Tun-Ergehen-Zusammenhang des Alten Testaments.

Fredriksson evoziert durch den Eingottglauben des Schamanen und in weiterer Folge auch Adams die Vorstellung, dass bereits zur Zeit der Sumerer eine Tendenz zur Entstehung des Monotheismus bestand, wofür es laut Brigitte Groneberg keine Anhaltspunkte gibt. Sie schreibt in *Die Götter des Zweistromlandes*: „Es sind (...) keine monotheistischen Ansätze erkennbar.“²¹⁶

Nachdem Kain seine Familie verlassen hat, gelangt er auf dem Weg nach Osten ins Paradies zu dem Volk ohne Worte, das als das erwählte Volk des Gottes An bezeichnet wird – eine Allusion an das erwählte Volk des Alten Testaments. Bei diesem Volk möchte Kain seine Vergangenheit vergessen und sich von seinen Schuldgefühlen befreien. „Där inne fanns inga minnen, hade Eva sagt. Där glömdes varje handling i samma stund den var slutförd.“ (S. 41) (Bei ihnen gab es

²¹⁵ Groneberg, Brigitte: *Die Götter des Zweistromlandes*. Kulte, Mythen, Epen. Artemis und Winkler Verlag, Düsseldorf/Zürich, 2004. (S. 32)

²¹⁶ Ebda: (S. 35)

keine Erinnerung, hatte Eva gesagt. Jede Handlung war in dem Augenblick, in dem sie ausgeführt wurde, bereits vergessen.) (S. 48) Als er jedoch Augenzeuge des hemmungslosen Kopulierens der wilden Menschenhorde wird, empfindet er nur Ekel und in einem Anfall von Enttäuschung und Zorn ersticht er Satan mit seinem Messer. Wie nach dem Mord an Abel fühlt er sich erleichtert und befreit:

Kain hade frid med sig själv, stormen som gått genom honom hade blåst honom ren, fri från smärtan? (...) När han klättrade ner ur trädet funderade han på vad som utlöste handlingen? Var det hans besvikelse för att Satan inte motsvarade en barndomsdröm? Ja, troligen. (...) Kain hade frid med sig själv. (S. 59 und 60)

(Kain war in Frieden mit sich selbst, gereinigt von dem Sturm, der ihn durchbraust hatte. Aber war er auch frei von Schmerz? (...) Als er vom Baum herunterkletterte, überlegte er, was diese Handlung ausgelöst hatte. War es die Enttäuschung darüber gewesen, dass Satan seinem Kindheitstraum nicht entsprochen hatte? Ja, wahrscheinlich. (...) Kain hatte Frieden mit sich selbst geschlossen.) (S. 69-70)

Der Mord löst in Kain eine Art Katharsis aus, er empfindet sich selbst und seine Umwelt so intensiv wie nie zuvor, er spürt seinen Körper, „helt och hållet“ (S. 60) „der jetzt ganz ihm gehörte“ (S. 70). „Denna morgon var det inte bara händerna som ägde sanningen om honom. Han själv ägde den, utan ord.“ (S. 60) (Nicht nur seine Hände fühlten es an diesem Morgen, ihm selbst war die Wahrheit über sich aufgegangen, ohne Worte.) (S. 70) Kain begreift, dass eine Flucht in die Verdrängung und des Vergessens nicht möglich ist, gleichzeitig fühlt er sich nach der Tat geläutert und gestärkt und glaubt, sich endlich von den Wurzeln des Bösen befreit zu haben.

Bei dem Hirtenvolk, dem seine Frau Letha entstammt, erfährt Kain erstmals vom königlich-göttlichen Blut seiner Mutter Eva aus dem Geschlecht Nod und über die Ermordung seiner Großeltern durch das Waldvolk. Das Hirtenvolk feiert Kain wie einen Helden, der diese Blutschuld endlich beglichen hat. Kains Selbstbewusstsein steigt, er wird sich neben seiner Schwächen auch seiner Stärken bewusst: „I ena vägskålen: Främlingskapet, ensamheten och plågan. I den andra lade han friheten, modet, förmågan att hålla avstånd, se klart.“ (S. 81) (In die eine Waagschale legte er: Fremdheit, Einsamkeit und Qual. In die andere: Freiheit, Mut, die Fähigkeit, Abstand zu halten und klar zu sehen.) (S. 93)

Der Ort der Handlung wechselt in das Land Nod. Die dort regierende alternde verwitwete Königin Nin macht sich Sorgen um ihre Nachfolge. Ihr ältester Sohn verfiel als junger Mann dem Wahnsinn und tötete seinen jüngeren Bruder. Nach altem Brauch musste Nin den Brudermörder mit dem heiligen Messer töten. Diese Parallele des Brudermordes wird in der Folge von entscheidender Bedeutung für Kains Leben.

Unter Nins Regentschaft kam es zu einer Erstarkung der Mondpriester, die die Verehrung der Göttin Inanna ablehnten. Ihre Schwester, eine blinde Priesterin der Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin, die über seherische Fähigkeiten verfügt, wurde in eine Grotte verbannt.

Durch die Botschaft eines Hirtenjungen erfährt die Königin von einem jungen Mann, der die für das Königsgeschlecht charakteristischen Gesichtszüge aufweist. Kain wird ins Land Nod geholt und als Thronfolger anerkannt. Den Mythen seines Volkes steht er skeptisch gegenüber:

Jag har just förstått att människornas världar alltid byggs av myter av ena eller andra slaget. Nog kan jag spela med i era drömmar, leka med era bländverk. (...) Jag har alltid känt mig som en främling på jorden, både här och hemma. Kanske jag kan finna ett sammanhang där borta i ert rike. (S. 100)

(Ich habe soeben verstanden, dass die Weltanschauungen der Menschheit immer auf Mythen der einen oder anderen Art aufgebaut sind. Gewiss kann ich mich an eurem Spiel beteiligen und mitspielen bei euren Trugbildern. (...) Ich habe mich auf der Erde immer als Fremder gefühlt, hier, aber auch zu Hause. Vielleicht finde ich ja dort in eurem Reich eine Erklärung dafür. (S. 114-115)

Fredrikssons Kain ist als moderner tragischer Antiheld angelegt, dessen Existenz von metaphysischem Zweifel, Entfremdung und Heimatlosigkeit geprägt ist. Im Land Nod hofft er, seine schuldbeladene Vergangenheit vergessen und ein neues Leben aufbauen zu können.

Das scheint ihm auch zu gelingen. Als neuer König im Land Nod stellt Kain die alte Ordnung wieder her. Er entmachtet die Mondpriester und setzt die Priesterinnen der Fruchtbarkeitsgöttin Inanna wieder ein. Marianne Fredriksson beschreibt einen religiösen Konflikt, der laut Groneberg nie bestanden hat. Sie betont, dass aus allen alten mesopotamischen Texten, die über Kult und Religion Auskunft

geben, hervorgeht, dass die Menschen „ein gemeinsames Konzept in der Erfahrung und im Umgang mit der Götterwelt hatten.“²¹⁷

Kain wird nach Brauch des Landes verheiratet. Seine Gemahlin, eine heimlich zur Priesterin ausgebildete junge Frau, lässt ihn seine Einsamkeit und seine Fremdheitsgefühle vergessen. Bald nach der Vermählung erwarten die beiden einen Sohn, der den Namen Hanok erhält, sehr ähnlich wie Kains Sohn Henoch in der Genesis. Ein Wandel vollzieht sich in Kain: er betet zu An, dem Ahnherren der Götter seines Volkes, dass es ihm gelingen möge, sein Kind in Liebe annehmen. Kain erweist sich als gerechter und von seinem Volk geliebter König, der dem Land zu Wohlstand verhilft. Er legt Kanäle an, um bessere Ernten zu erzielen, betreibt eine rege Bautätigkeit und plant, eine Stadt zu bauen, die wie in der Genesis den Namen seines Sohnes Hanok tragen soll. Mit der Beschreibung der kultivierenden Aktivitäten Kains knüpft Marianne Fredriksson an die Geschichte der Sumerer an, die um die Wende zum dritten Jahrtausend das Ödland zwischen Euphrat und Tigris in eine Kulturlandschaft verwandelten und sich zu Trägern der ersten Hochkultur entwickelten.

Erst als Kain die Kunde über den Tod seiner ersten Frau Letha erreicht, fühlt er sich schuldig und seine Schwermut bricht wieder aus. Seiner Frau Natie, die ihm in dieser schweren Zeit zur Seite steht, erzählt er über sein früheres Leben. Nur über den Brudermord kann er nicht sprechen.

Kain vollzieht einen entscheidenden Schritt in seiner Entwicklung, indem er Vertrauen zu anderen Menschen fasst und lernt, sich ihnen mitzuteilen. In Gesprächen mit seiner Frau, einem Priester und der gedanklichen Auseinandersetzung mit seiner Mutter Eva schafft Kain es endlich, seine Vergangenheit aufzuarbeiten. Der Priester gibt ihm zu verstehen, dass der Weg durch die Dunkelheit notwendig ist, um das Licht in sich selber zu finden und damit den Weg zu Gott. Eines Nachts träumt Kain vom Mord an Abel:

Kain hade offrat av markens gröda, Abel ett får. Och fårskinnet hade
brunnit som fnöske och fört röken rakt upp mot guden där i himlen,
medan Kains offer, fullt av jordens väta, hade givit tveksam rök som
ringlat längs marken.

²¹⁷ Ebda: S. 35

I den stunden hade Kain förbannat guden, han mindes det nu. Sedan hade stormen tagit honom, för den lede guden skull hade han offrat sin bror, strypt honom. (S. 149 ff.)

(Kain hatte Früchte des Feldes geopfert, Abel ein Schaf. Und das Fell des Schafes hatte wie Zunder gebrannt, der Rauch war direkt zu Gott in den Himmel gestiegen, wohingegen Kains Opfergabe, feucht von der Erde, nur ein wenig Rauch erzeugt hatte, der auf den Boden gedrückt wurde.

In diesem Augenblick hatte Kain Gott verflucht, jetzt erinnerte er sich. Dann hatte der Sturm sich seiner bemächtigt, wegen dieses abscheulichen Gottes hatte er seinen Bruder gequält, ihn geopfert. (S. 171 ff.)

Der Brudermord wird nicht durch Neid und Eifersucht gegenüber seinem Bruder motiviert, sondern als Tat gegenüber einer ungerechten Autorität. Die Zurücksetzung durch seine Eltern setzte sich in der Zurücksetzung durch Gott fort. Seine Tat entsprang einem Gefühl der Ohnmacht, der er einen blindwütigen Akt der Gewalt entgegensetzte, um dadurch seine Existenz zu rechtfertigen. Nicht der Bruder war das Objekt seines Zorns, sondern die Ungerechtigkeit, der er sich hilflos ausgeliefert sah. Als triebhafter Mensch, der seine Gefühle nicht artikulieren konnte, verfügte er nicht über die Fähigkeit der Sublimierung und wurde ein Opfer der Gewalt.

In der Auseinandersetzung mit seiner Vergangenheit erkennt Kain, dass er sich gegenüber seinem Bruder und Gott versündigt hat. Seine Schuldgefühle und die daraus resultierende Schwermut deutet er als Strafe Gottes.

Als Kain aus politischen Gründen die Königstochter des benachbarten Sumerervolkes heiraten muss und mit dieser einen Sohn zeugt, bei dessen Geburt Mutter und Kind sterben, entdeckt Kain, dass dieses Kind große Ähnlichkeit mit Satan aufweist. Im Traum stellt er seine Mutter Eva zur Rede:

Han (Satan) är min far?

Jag vet inte. Jag var ju en av kvinnorna i den här flocken, och möjligt är att du växte i mig redan före utvandringen. Troligt är att han är Adams far, Adam togs ju ur flocken för att bli schamanens lärling. (S. 198)

(„Ist er (Satan) mein Vater?“)

„Ich weiß es nicht. Ich war ja eine der Frauen aus jener Horde und es ist möglich, dass du bereits vor der Flucht in mir gewachsen bist. Denkbar

ist, dass er Adams Vater ist, Adam war ja aus der Herde ausgewählt worden, der Lehrling des Schamanen zu werden.“) (S. 226)

Es bleibt unklar, ob Satan der Vater von Kain oder Adam war. Kains ambivalente Persönlichkeitsstruktur wird auf seine unklare biologischen Herkunft zurückgeführt, seine individuelle Entwicklungsgeschichte als Konsequenz seines genetischen Ursprungs: die dunkle triebhafte Seite stammt aus dem Erbe Satans, die schöpferische, starke Seite aus dem Geschlecht der Nod. Dieses Erkenntnis befähigt Kain, seinen Eltern zu vergeben, löst jedoch nicht das Problem der Schuld, die er durch den Brudermord auf sich geladen hat.

Kain erfährt von dem Brudermord im Königshaus, seine Vergangenheit holt ihn ein. Die Worte der alten Königin: „(...) en brodermördare kan ju inte få leva bland oss.“ (S. 203) (Ein Brudermörder darf nun einmal nicht unter uns leben.) (S. 232) führen ihm vor Augen, dass er seiner Vergangenheit nicht entkommen kann, dass es nirgends auf der Welt Platz für einen Brudermörder gibt. Als zwischen den Völkern Sum und Nod Krieg entsteht, stürzt sich Kain verzweifelt in den Kampf in der Hoffnung, den Tod als Kriegsheld zu finden. Der Krieg wird gewonnen und Kain als Kriegsheld gefeiert. Doch seine Schuldgefühle erdrücken ihn, da er wieder das Blut anderer Menschen vergossen hat. Er bekennt sich öffentlich zu seiner Tat. Vor seinen nächsten Verwandten und Freunden – sieben an der Zahl – gesteht er den Mord an seinem Bruder Abel und löst Entsetzen aus. Kain begreift, dass er niemals von seiner Schuld frei werden kann und es keine Vergebung gibt: „Det var som jag trodde, tänkte han. Min handling får inte nämnas på jorden.“ (S. 216) („Es war, wie ich es vorausgesehen hatte, dachte er. Über meine Tat zu reden ist hier auf dieser Welt nicht erlaubt.“) (S. 248) Mit dem heiligen Messer seines Volkes nimmt er sich das Leben.

Die blinde Priesterin sagt später:

Sju var vi runt bordet. Jag kände att det var en varning. Men jag förstod inte. Nu hör jag igen stjärnans svar, när jag frågade vad tecknet i pannan betydde.

Och de mindes det alla: Sjufalt hämnad bliver Kain. (S. 218)

(Wir waren sieben um den Tisch. Ich habe gespürt, es war eine Warnung, aber ich habe sie nicht deuten können. Jetzt höre ich wieder die

Antwort der Sterne damals, als ich fragte, was das Zeichen auf der Stirn bedeute.

Und alle erinnerten sich: Siebenfach soll Kain gerächt werden.) (S. 249)

Die Prophezeiung der blinden Priesterin ist eingetroffen. Die siebenfache Rache trifft Kain, der erkennen muss, dass er von seinen Nächsten keine Vergebung zu erwarten hat. Sie trifft aber auch die sieben Personen aus Kains nächstem Umfeld in Form des Schmerzes über seinen Verlust. In einer Rückblende auf das Gespräch Evas mit Gabriel im ersten Teil der Trilogie zeigt sich, dass seine Prophezeiung eintrifft: „Mycket ont skulle de göra varann, när skuldbördan blev dem för tung.“ (S. 218) (Viel Böses würden sie einander noch antun, wenn ihnen die Bürde der Schuld zu schwer würde.) (S. 250) Kains Familie und Freunde tragen Schuld an Kains Tod, weil sie nicht genug Einfühlungsvermögen und Liebe aufbringen konnten, um seinen Konflikt zu erkennen. Die Gedanken des Priesters nach Kains Tod drücken dies deutlich aus: „Så många samtal, där Kain vädjat om befrielse, så många ord, döda. Blind hade han varit, döv, utan hjärta.“ (S. 218) (So viele Gespräche, in denen Kain um Befreiung gebetet hatte, so viele Worte und Tote²¹⁸. Blind bin ich gewesen, taub und ohne Herz.) (S. 249) Die Autorin deutet damit an, dass Vergebung durch menschliche Empathie möglich ist und dadurch Kains Selbstmord verhindert hätte werden können. Offen bleibt allerdings die Frage, wie ein Mensch mit einer so schweren Schuld leben kann. Kain sühnt seine Schuld mit dem selbstgewählten Tod und erlangt Vergebung durch seinen Bruder Abel:

Kain sam över sin ungdoms flod i landet långt borta. Och hans frid var utan gräns. På väg mot det vita ljuset under de skimrande lövkronorna var han äntligen fri.

På stranden stod en ung man, nästan en pojke. En vän möter, tänkte Kain och visste i samma stund.

Det var Abel som väntade på honom, full av kärlek, där på den andra sidan. (S. 219)

²¹⁸ Hier liegt eine Fehlübersetzung vor. Richtig übersetzt muss es heißen: „so viele Worte, alle tot (sinnlos).“

(Kain schwamm über den Fluss seiner Kindheit in das weit entfernte Land. Und sein Friede war grenzenlos. Unterwegs zu dem weißen Licht unter den schimmernden Laubkronen war er endgültig frei.

Am Ufer stand ein junger Mann, fast noch ein Knabe. Ein Freund von mir, dachte Kain und wusste im selben Augenblick, wer es war.

Es war Abel, der dort auf der anderen Seite auf ihn wartete, und er war voller Liebe.) (S. 251)

Kains Weg führt zurück ins Paradies, das Land des weißen Lichtes, wo die Menschen noch nicht gelernt haben, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Es ist das Land der Unschuld, denn wo es keine Erkenntnis von Gut und Böse gibt, kann es auch keine Schuld geben. Damit ist auch Kains Schuld ausgelöscht, er fühlt sich endlich frei, und sein Bruder Abel kann ihn in Liebe empfangen. Eine Auslegung, die ganz im Sinne des New Age-Denken gedeutet werden muss, demzufolge menschliche Taten entweder aus Erkenntnis oder mangelnder Erkenntnis geschehen. Es gibt keinen Sündenbegriff und damit auch keine Schuld. Der Glaube an die Existenz des Bösen wird als Quelle von Negativität und Angst abgelehnt. Die Antwort auf negative Gefühle und Einflüsse wird in der Liebe gesehen, die als eine Energie mit hohen Schwingungen definiert wird. Wenn es den Menschen gelingt, sich auf diese Schwingungen einzustellen, befinden sie sich im Einklang mit sich selbst, ihren Mitmenschen und dem ganzen Kosmos und sind am Weg zu einer Selbsterlösung. Weder Kain selbst, noch seiner Umwelt ist dieser Schritt gelungen. Kain wird erst frei von Schuld, indem er seinem Leben ein Ende setzt und in die Harmonie des göttlichen Kosmos zurückkehrt. Die Hinterbliebenen müssen mit ihrem Schuldgefühl weiterleben.

Marianne Fredrikssons Werk steht ganz im Zeichen der Postmoderne. In den 70er und 80er-Jahren entstand innerhalb der Postmoderne eine apolitische Bewegung der „neuen Innerlichkeit“, die eine Aufwertung des Mythischen – insbesondere durch Vertreter der New Age-Bewegung postulierte. In dieser Tradition steht auch Marianne Fredrikssons Roman *Kains bok* als zweiter Teil ihrer Trilogie „Die Kinder des Paradieses“.

5. DIE ERZÄHLUNG ÜBER KÖNIG DAVID UND BATHSEBA AUS DEM 2. BUCH SAMUEL

Die Erzählung über König David und Bathseba ist Bestandteil des dritten Teils der Samuelbücher, der über die Geschichte Davids bis zur Thronnachfolge Salomos berichtet. Das Schicksal der davidischen Dynastie wird durch Davids Ehebruch mit Bathseba tiefgreifend beeinflusst.

5.1 Die Samuelbücher bis zum Ende der Thronnachfolgeerzählung im 1. Buch der Könige

Die Bücher *1 und 2 Samuel* des Alten Testaments gehören zu den Büchern der Geschichte des Volkes Gottes und behandeln die „geschichtlichen“ Ereignisse Israels. Gemäß der Einheitsübersetzung zählen die Bücher *Josua, Richter, Ruth, Könige, Chronik, Esra und Nehemia, Tobit, Das Buch Judit, Ester und Makkabä-er*²¹⁹ dazu, wobei *Samuel 1 und 2* zwischen dem Buch *Ruth* und den Königsbüchern eingereiht sind. Die Bücher der Geschichte folgen auf den Pentateuch (5 Bücher Moses) und setzen sich von diesem, der „die Anfänge Israels in ätiologischer und paradigmatischer Absicht so erzählt, dass sogar in literarischer Hinsicht JHWH als der Gott Israels der Hauptakteur der Geschichte(n) ist, die weitgehend *außerhalb des Landes* spielen ...“²²⁰, ab. Bei allen biblischen Büchern der Geschichte des Volkes Gottes handelt es sich nicht um authentische Geschichtsschreibung im Sinne von modernen Historiographien, sondern die in ihnen erzählten Geschichten werden als geschichtliche Erfahrungen gedeutet und gestaltet, wodurch eine theologische Theorie der Geschichte entstanden ist. Die

²¹⁹ Das Buch Tobit, Judit und die beiden Makkabäerbücher gelten in den reformierten Kirchen als Apokryphen und sind in evangelischen Bibelausgaben im Anhang zu finden.

²²⁰ Zenger, Erich: Die Bücher der Geschichte. Eigenart und Bedeutung der Geschichtserzählungen Israels. In: Einleitung in das Alte Testament, Studienbücher Theologie, Verlag W. Kohlhammer, 7. Aufl., Stuttgart, 2008. (S. 188)

Zusammenhänge der Vergangenheit werden einem Gegenwartsinteresse angepasst, um so die Gegenwart des Erzählers und seiner Leser resp. Hörer direkt zu beleuchten, belehren und Orientierung zu geben. Dadurch wird dem Text Kontinuität gegeben.²²¹

Aufgrund von Brüchen und Unstimmigkeiten geht die Forschung von einer längeren Entstehungsgeschichte der Samuelbücher aus. Die frühesten Überlieferungen bestanden in Form von Sagen, die mündlich weitergegeben wurden. Sie erfüllten die Funktion, ein Stammes- und Volksbewusstsein zu schaffen und Israels Identität als Volk JHWH's zu begründen. Die Erzählszusammenhänge erfuhren nach und nach eine Erweiterung, die die Forschung auf die Geschichte von Davids Aufstieg eingrenzt (1Sam 16,4-2 und 5,12), frühere einzeln überlieferten Sagen und Anekdoten jedoch beibehielt. Aus diesen Einzelüberlieferungen und Neugestaltungen durch einen Erzähler entstand eine Art „Großsage“²²², die ausgehend von der Konfliktsituation zwischen Saul und David die Aufstiegs-geschichte Davids berichtet. Als Erzähler wird ein Vertreter einer Gruppe aus königshofnahen Kreisen angenommen, deren Interesse darin lag, gewisse politische und theologische Tendenzen in das Erzählgut einzuweben. Während die Aufstiegs-geschichte eine eindeutig königsfreundliche Tendenz aufweist, zeigen sich in der Thronfolgeerzählung königskritische Passagen, die hinterfragen, inwieweit die Davidsdynastie ihrem göttlichen Auftrag nachzukommen vermag. Daher geht die Forschung davon aus, dass die Endgestaltung des Gesamtkomplexes (Aufstiegs- und Thronfolgeerzählung) erst einige Generationen nach Davids Tod erfolgte. Neben weisheitlichen Kreisen als Trägerschaft der geschichtlichen Überlieferungen gab es in der Umgebung des Hofes prophetische Kreise, die dem Königtum gegenüber eine zunehmend kritische Haltung einnahmen und die theologischen Maßstäbe erarbeiteten, an denen sie die Könige maßen. Aus der prophetischen Tradition entwickelten sich die sogenannten deuteronomistischen Kreise, die bei der königskritischen Gestaltung des Textes maßgeblich beteiligt waren. Sie beriefen sich auf den im 5. Buch Mose (Deuteronomium) festgelegten

²²¹ Stolz, Fritz: Das erste und zweite Buch Samuel, Zürcher Bibelkommentare AT 9, Theologischer Verlag Zürich, 1981. (S. 11 f)

²²² Ebda: (S. 17)

theologischen Grundsatz, dass nur JHWH eine Autorität für Israel sein kann und daher ein Königtum für Israel eine Verfehlung darstellt. Allerdings gewährt JHWH selbst dem Volk einen König unter der Voraussetzung, dass dieser und das Volk sich an JHWH's Gebote halten. Die deuteronomische Redaktion akzeptierte daher die zum Königtum positiv eingestellten Überlieferungen, greift aber mit Vehemenz in sie ein, wo der König JHWH's Gebote missachtet.

Textgeschichtlich zeigt ein Vergleich zwischen dem hebräischen Synagogentext und anderen hebräischen Textfassungen wie auch mit der griechischen Übersetzung teilweise erhebliche Differenzen. Die in Qumran gefundenen Schriftrollen zeigen große Übereinstimmungen mit der griechischen Übersetzung.

Einen weiteren Hinweis auf die komplexe Überlieferungsgeschichte liefern unterschiedliche, widersprüchliche Erzählungsteile. Ein Beispiel dafür ist die Erzählung über den Tod Sauls: während in 1 Sam 31,4 der Tod Sauls als Selbstmord dargestellt wird, bittet in 2 Sam 1,9.10 Saul einen Amalektiter um den Todesstoß mit dem Schwert, die dieser erfüllt. Widersprüche finden sich auch in der Erzählung über den Zeitpunkt des Kennenlernens von Saul und David: 1 Sam 16,14-23 berichtet, wie David als eine Art Musiktherapeut für den von Schwermut heimgesuchten König noch vor dem Philisterkrieg an den Hof geholt wird. Als zweiter Zeitpunkt der ersten Begegnung wird in Sam 1,17,31-38 das Gespräch bei der Anmeldung zum Kampf gegen den Riesen Goliath im Krieg gegen die Philister erwähnt. Nach der erfolgreichen Ausführung seiner Aufgabe befragt Saul seinen Heerführer Abner in 1 Sam 17,55-58 nach dem Namen und der Herkunft des jungen Helden. Stefan Ark Nitsche²²³ beschreibt verschiedene erfolgte Lösungsversuche²²⁴ für diese Unstimmigkeiten, die sich jedoch als nicht zielführend erwiesen haben. Mittels der Methoden der Kompositionsanalyse erstellt er ein Entstehungsmodell der Erzählung über Davids Kampf mit einem philistischäischen Zweikämpfer, das auf drei Wachstumsschichten der frühesten mündlichen Überlieferung, die Nitsche zu Lebzeiten Davids ansetzt, basiert. Demnach sei der Textkomplex in einem Prozess der Aktualisierung den jeweili-

²²³ Nitsche, Stefan Ark: König David. Sein Leben – seine Zeit – seine Welt. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2002. (S. 43 f)

²²⁴ Ebda: (S. 33-43)

gen soziologischen, kulturellen, theologischen, politischen und auch historischen Situationen angepasst worden, bis wahrscheinlich am Ende des 2. Jahrhunderts die letzte Bearbeitung erfolgte, die den uns heute überlieferten Text entstehen ließ. Durch eine Sichtung der drei Wachstumsschichten²²⁵ rekonstruiert Nitsche einen wahrscheinlichen Tathergang, der David zwischen 1013/11 v. Chr. als Bezwinger eines namenlosen Zweikämpfers ausweist, der aber nicht Goliath war. Der Riese Goliath wurde 998/97 v. Chr., noch vor Sauls Regierungszeit, durch einen Mann namens Elhanan besiegt.

Die beiden Samuelbücher galten lange Zeit als ein Buch, da sie ein zusammenhängendes großes Textkorpus darstellen, das mit den Königsbüchern „redaktionell zu einer noch größeren Texteinheit zusammenkomponiert wurde.“²²⁶ Die griechische Bibelübersetzung Septuaginta teilte die ursprünglich vier „Königsbücher“, die 1 Samuel bis 2 Könige umfassten, in ein erstes und zweites Königsbuch auf. Diese Einteilung wurde 1448 auch in den hebräischen Handschriften übernommen. Der Name der Samuelbücher leitet sich von der zentralen Gestalt des Richters Samuel, der Saul und später David zum König salbt, her.

Samuel 1 und 2 gliedert sich in vier Teile. Der erste Teil (1 Sam 1-15) handelt von der Geburt Samuels, seiner Tätigkeit als Richter, Gottesmann und prophetischer Seher. Dieser Erzählstrang wird durch die sogenannte Ladeerzählung unterbrochen und setzt mit dem Aufstieg Sauls und seiner Salbung zum König durch Samuel fort. Er endet mit der Erzählung über Sauls Verwerfung. Im zweiten Teil (1 Sam 16 – 2 Sam 5) steht der kometenhafte Aufstieg Davids, sein Wirken am Hofe Sauls, sein Sieg über den Riesen Goliath, die Verfolgung Davids durch König Saul, Sauls Tod, sowie David Salbung zum König von Juda und später auch von Israel im Zentrum des Geschehens. Der dritte Teil, der auch die Thronnachfolgeerzählung genannt wird, verfolgt die Geschichte Davids als König bis zur Ablöse durch seinen Sohn Salomo, über dessen Bestellung zum Thronfolger und Wirken als König in 1 Könige 1,1-11,43 berichtet wird. Ab 2 Sam 11,1 wird die Geschichte über Davids Ehebruch mit Bathseba und dem Mord an ihrem

²²⁵ Nitsche, Stefan Ark: König David. Sein Leben – seine Zeit – seine Welt. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2002. (S. 47-53)

²²⁶ Schroer, Silvia: Die Samuelbücher. Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 7 – Hg. von Christoph Dohmen. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1992.

Mann Urija erzählt, die schicksalhafte Folgen in Form eines sexuellen Übergriffs des Kronprinzen Amnon an seiner Halbschwester Tamar, die Erschlagung Ammons durch Absalom sowie Absaloms Erhebung gegen seinen Vater zeitigt. Nach der Niederschlagung des Aufstandes und Absaloms Tod kommt es zu einer Rebellion des Stammes Benjamin gegen den alternden König David. Im vierten Teil wird die Thronnachfolgeerzählung unterbrochen durch Nachträge, die aus einer Erzählung über die Auslieferung der Sauliden²²⁷, Aufzählungen der Helden Davids, einen Psalm Davids, seine letzten Worte und der Erzählung über die Volkszählung und den Ausbruch der Pest besteht. Erst in 1 Könige wird über Davids Tod erzählt.

Die Samuelbücher handeln von einer Zeit, in der ein Zusammenfinden des Volkes in Israel stattfindet, das auf die Errichtung des Staates Israel abzielt. Sie setzen mit ihrer Beschreibung der geschichtlichen Ereignisse zu einem Zeitpunkt ein, als sich das Volk während der Richterzeit durch die Philister bedroht sieht. Um 1050 kommt es zu kriegerischen Auseinandersetzungen in Mittelpalästina. In einer Schlacht bei Eben-Eser werden die Verbände von Efraim und Benjamin vernichtend geschlagen, und die Philister beherrschen danach über fünf Jahrzehnte das westliche Palästina. Schilo, eine Kultstätte mit einer Tradition, die noch in die vorisraelitische Zeit zurückreicht, wird zerstört und die Lade, die JHWH's Gegenwart repräsentiert, von den Philistern geraubt. Samuel wächst am Heiligtum von Schilo auf, wird Priesterlehrling und später wegen seiner prophetisch-charismatischen Fähigkeiten Richter, Prophet und Kultpriester. Er salbt Saul in 9,1-10,16 zum König, nachdem ihm von JHWH geoffenbart wurde, dass dieser der Anführer über Israel werden soll. Daneben wird in zwei anderen Episoden über Sauls Wahl zum König durch einen Losentscheid der Stämmeversammlung (10,17-27) und in 11,1-15 durch seinen Sieg über die Ammoniter berichtet. Silvia Schroer geht davon aus, dass die dritte Erzählung am ehesten den historischen Ereignissen nahekommt.²²⁸ Samuel legt sein Richteramt zurück. Das Verhältnis zwischen Samuel und Saul wird durch Konflikte überschattet, da Samuel seine

²²⁷ Nachkommen von Saul

²²⁸ Schroer, Silvia: Die Samuelbücher. Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 7, hg. von Christoph Dohmen, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1992. (S. 66)

eigene Vorrangstellung in kultisch-religiösen Belangen auszubauen beginnt und dadurch Saul in Konkurrenz tritt.

Saul, der Sohn eines Benjamiters und lokalen Herrschers der israelitischen Dorfkultur, hat sich durch militärische Aktionen gegen die Ammoniter und als charismatische Persönlichkeit bei den Benjamin- und Efraimstämmen profiliert. Durch die Unterstützung von Samuel, dessen Autorität als Gottesprophet außer Zweifel steht, kann Saul seine Machtposition festigen und wird schließlich König. In seinem Heimatort Gibeon hat er seine Residenz und befehligt ein stehendes Heer, das sich beim Abwehreinsatz gegen die Philister mit wechselndem Erfolg schlägt. Schließlich gelingt es den Israeliten unter der Führung von Saul und dessen Sohn Jonathan, die Philister nach Westen zurückzudrängen. Durch Sauls Festhalten an den sakralen Vorschriften bei der Kriegsführung, die seinen Sohn Jonathan beinahe das Leben kosten, wird seine Autorität vom Volk in Frage gestellt, indem es sich für Jonathan einsetzt. Im Krieg gegen die Amalekiter erhält Saul durch Samuel die Anweisung JHWH's, nach deren Unterwerfung alles Leben zu vernichten. Saul missachtet die Anweisung und verschont den Amalekiterkönig sowie das beste Vieh und verstößt gegen die Bannvorschrift²²⁹. Er wird daher von JHWH verworfen und verliert die Unterstützung Samuels. David, der Sohn eines lokalen Herrschers aus Bethlehem in Judäa, kommt als Musiker an den Hof Sauls, um seine wiederkehrenden depressiven Verstimmungen zu bessern. Er erringt Sauls Vertrauen und wird zu seinem Waffenträger ausgebildet. David erweist sich als Held bei den Philisterkämpfen und gewinnt dadurch die Sympathie der Israeliten. 1 Sam 17,1-58 berichtet über Davids Sieg über den philistäischen Vorkämpfer Goliath. Wie schon erwähnt wurden durch die Überlieferung widersprüchliche Erzählungen in den Endtext eingebunden. In 2 Sam 21,19 wird der Bethlehemiter Elhanan als Besieger von Goliath genannt. Im ersten Buch der Chronik 20,5 wird zugunsten der David-Goliath-Erzählung Goliaths Bruder Lahmi von Elhanan erschlagen.

²²⁹ In der Frühzeit Israels war es Tradition, dass in einem JHWH-Krieg nur die Gottheit Anspruch auf die Kriegsbeute hatte. Es lag ein Bann darauf, der verhindern sollte, dass sich Krieger persönlich daran bereicherten.

David's Ruhm wird immer größer und König Saul sieht in ihm einen Konkurrenten heranwachsen, zumal David eine intensive Freundschaft mit seinem Sohn Jonathan verbindet und er ihm für seine Heldentaten seine Tochter Michal zur Frau gegeben hat. Aufgrund der zunehmenden Spannungen flieht David mit Hilfe seines Freundes Jonatan und seiner Frau Michal nach Süden und betätigt sich dort als Anführer einer Freischärlertruppe. Durch seine Hilfeleistungen bei der Abwehr von Nomadenüberfällen erwirbt er sich die Unterstützung der Bevölkerung und baut die Grundlagen für die Herrschaft in Juda auf. Durch eine vorteilhafte Heiratspolitik – er heiratet die Witwe Abigajil eines begüterten Lokalpotentats namens Nabal – stellt er Verbindungen mit den einflussreichen Sippen der Umgebung her. Saul verfolgt den Geflohenen und lässt die gesamte Priesterschaft in Nob bei Jerusalem, die David Unterschlupf gewährt hat, grausam niedermetzeln. Obwohl Saul David gnadenlos verfolgt und ihn beseitigen möchte, verschont David das Leben des Königs zwei Mal. Er läuft zu den Philistern über und tritt in ihren Dienst. Von seinem Lehen Ziklag aus, das er vom Philisterfürsten erhalten hat, übt er weiterhin seine Beschützerfunktion gegen Nomadenüberfälle aus. In der Zwischenzeit spitzt sich die politische Lage im Norden zu. Die Philister versuchen die Kontrolle über die für den Handel wichtige Via Maris zu bekommen. In der Schlacht auf dem Gilboa-Gebirge im Jahr 1004, an der David nicht teilnimmt, wird Israel vernichtend geschlagen, und Saul, Jonatan und zwei weitere seiner Söhne verlieren ihr Leben. Mit dem Tod Sauls nach etwa acht Jahren Regierungszeit endet das erste Samuelbuch.

Als die Philister auch Juda bedrohen, kehrt David nach Juda zurück und wird 1004 v. Chr. zum König von Juda gesalbt. Durch seine politische Klugheit hatte er sich bei den verschiedensten Bevölkerungsgruppen einen Rückhalt erworben und die Voraussetzung für eine Vereinigung des Landes geschaffen.

David betrauert den Tod Sauls und seines Freundes Jonathan, dessen Liebe ihm mehr bedeutete als die Liebe zu Frauen.²³⁰ Seine Aussage lässt an eine homoerotische Beziehung zwischen den beiden Männern denken. Da Homosexualität im

²³⁰ Weh ist mir um dich, mein Bruder Jonatan. Du warst mir sehr lieb. Wunderbarer war deine Liebe für mich als die Liebe der Frauen.

alten Israel laut Levitikus 20,13²³¹ verboten war, wird in der Bibelforschung Diskretion gewahrt und das Verhältnis der beiden als Männerfreundschaft gesehen.

Sauls Heerführer Abner versucht, das Königtum in Israel zu retten und lässt Ischbaal, einen Sohn Sauls, zum König ausrufen. Obwohl David seine Loyalität gegenüber den Sauliden betont und Israel eine Zusammenarbeit anbietet, kommt es zwischen den Nord- und Südstämmen zu bürgerkriegähnlichen Auseinandersetzungen. Ischbaal erweist sich als unfähiger König, Abner schlägt sich auf die Seite von David und setzt sich für ihn als Vertragskönig über Israel ein. Er sorgt auf Davids Verlangen dafür, dass Michal, die unterdessen mit einem anderen Mann verheiratet wurde, zu David zurückkehrt. Davids Heerführer Joab, der in Abner einen gefährlichen Rivalen vermutet, ermordete ihn daraufhin. Laut 2 Sam 3,26 weiß David nichts von diesem Attentat, er trauert um Abners Tod und fastet einen Tag lang. Ischbaal wird von eigenen Truppenführern meuchlings ermordet, und David wird etwa 997 v. Chr. König über ganz Israel.

Durch eine List nimmt David die Stadt Jerusalem kampflos ein und verlegt in einem klugen Schachzug seine Residenz von Hebron nach Jerusalem in der Mitte des Nord- und Südreiches. Die Bewohner der Stadt, die Jebusiter, werden nicht vertrieben und leben in friedlicher Koexistenz mit Judäern und Israeliten. David erweitert seinen Harem durch jebusitische Frauen, zu denen auch Bathseba zählt. Die Jebusiter erlangen wichtige Ämter: Zadok steht an der Spitze des Jeruslamer Kultes und die beiden Propheten Gad und Nathan spielen eine wichtige Rolle am Hof. David gelingt es, die Philister zu schlagen und er lässt die Lade als sakrales Symbol der Gegenwart JHWH's nach Jerusalem bringen. Er plant nach altorientalischer Königstradition einen Tempel zu bauen, der das Wohlergehen der Dynastie sichern sollte. Der Prophet Nathan erhält jedoch von JHWH eine abschlägige Offenbarung. Der Tempel wird erst unter Salomos Regierungszeit errichtet. David betreibt eine erfolgreiche Expansionspolitik und unterwirft die umliegenden Nachbarvölker wie die Moabiter, Aramäer und Edomiter. Zur Zeit der Belagerung der Hauptstadt Rabba der Ammoniter, an der David selbst nicht

²³¹ Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Gräueltat begangen; beide werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen.

teilnimmt, wird er vom Flachdach seines Palastes Zeuge eines Bades, das Bathseba, die Frau des Hetiters Uria, in ihrem Garten nimmt. In heißem Verlangen nach der schönen Frau entbrannt, lässt sie David in seinen Palast bringen und schläft mit ihr. Bathseba wird schwanger. David möchte seine Vaterschaft vertuschen und lässt Bathsebas Mann Uria, der ein hoher Offizier ist und an der Belagerung der Stadt Rabba teilnimmt, an den Hof nach Jerusalem rufen. Er gewährt ihm einen Diensturlaub, in Erwartung, dass Uria mit seiner Frau schläft und er als Vater des Kindes ausgewiesen wird. Doch Uria hält sich an die Vorschriften der JHWH-Kriege, die Geschlechtsverkehr während eines Feldzuges verbieten. Auch ein zweiter Versuch Davids, Uria durch Alkohol von seiner Standfestigkeit abzubringen, scheitert. Uria verbringt die Nächte vor dem Palast und geht nicht nach Hause zu seiner Frau. König David sieht keinen anderen Ausweg, als Uria umzubringen und schickt ihn mit einem Brief an seinen Heerführer Joab zurück in den Krieg. Der Brief an Joab enthält die Anweisung, Uria in der Schlacht eine besonders gefährliche Aufgabe zu übertragen. Der Plan gelingt, Uria fällt in der Schlacht. Nach der vorgeschriebenen Trauerzeit heiratet David Bathseba.

2 Sam 11, 27 kommentiert Davids Verhalten mit den Worten: „Dem Herrn aber missfiel, was David getan hatte. Deswegen schickt JHWH den Propheten Natan, um David durch eine Parabel²³² auf seine Schuld aufmerksam zu machen. David entrüstet sich und fordert den Tod für die Tat des reichen Mannes. Als Natan ihm erklärt, dass er wie dieser Mann gehandelt habe, bereut David, doch Natan kündigt ihm als Strafe an, dass ab nun das Schwert nicht mehr aus seinem Hause weichen werde. Das Kind, das er ehebrecherisch mit Bathseba gezeugt hat, ist das erste Opfer des Fluches, der nun über Davids Haus hängt. Es stirbt im Kindsbett.

²³² In einer Stadt lebten einst zwei Männer; der eine war reich, der andere arm. Der Reiche besaß sehr viele Schafe und Rinder, der Arme aber besaß nichts außer einem einzigen kleinen Lamm, das er gekauft hatte. Er zog es auf und es wurde bei ihm zusammen mit seinen Kindern groß. Es aß von seinem Stück Brot und es trank aus seinem Becher, in seinem Schoß lag es und war für ihn wie eine Tochter. Da kam ein Besucher zu dem reichen Mann und er brachte es nicht über sich, eines von seinen Schafen und Rindern zu nehmen, um es für den zuzubereiten, der zu ihm gekommen war. Darum nahm er dem Armen das Lamm weg und bereitete es für den Mann zu, der zu ihm gekommen war. (Sam 2.12, 1-4)

Gleich nach dem Tod des Kindes zeugt David wieder einen Sohn mit Bathseba. Sein Name ist Salomo und er wird später zum größten König Israels.

Der Krieg gegen die Ammoniter wird gewonnen, doch innerhalb des Königshauses trifft die Prophezeiung Natans ein. Davids Sohn Amnon vergewaltigt seine Halbschwester Tamar. Als David von der frevlerischen Tat erfährt, wird er wütend, ergreift aber keine Strafmaßnahmen. Absalom, Davids zweitältester Sohn, nimmt seine entehrte Schwester bei sich auf und rächt sich an Amnon, indem er ihn ermorden lässt. Nach dem Mord flüchtet Absalom in das Heimatland seiner Mutter und kehrt erst nach drei Jahren, als sich Davids Trauer über den Verlust seines Sohnes gelegt hat, wieder an den Hof zurück.

Mithilfe einer weisen Frau gelingt es Joab, David wieder mit Absalom zu versöhnen. Absalom wird wie sein Vater als schöner Mann mit langem Haar gepriesen und erscheint dadurch wie schon Saul und David prädestiniert für die Königswürde. Er bereitet einen Putsch gegen seinen Vater vor und lässt sich in der alten Residenzstadt Hebron zum König ausrufen. Weite Kreise der Bevölkerung gehören zu seinen Anhängern, darunter auch angesehene Männer der Regierung Davids, wie sein Berater Ahitofel. Als David erfährt, dass sein Sohn mit seinem Heer auf dem Weg nach Jerusalem ist, um die Stadt einzunehmen, flieht er mit dem ganzen Hofstaat und den Söldnern und weicht so einer militärischen Konfrontation aus. Absalom kann die Stadt kampflos einnehmen. Als Zeichen seines Triumphes und zur Zurschaustellung seines Anspruchs auf das Königstum bemächtigt sich Absalom des zurückgelassenen Harems seines Vaters und „ging ein zu den Nebenfrauen seines Vaters vor den Augen ganz Israels“ (2 Sam 16,22).

Absalom will seinen Vater verfolgen. Seine Pläne werden durch Huschai, der in Absaloms Dienste getreten ist, aber weiterhin auf der Seite Davids steht, durch Boten an David weitergegeben. David übersetzt darauf in großer Eile den Jordan und vereitelt einen schnellen Angriff. Als Absalom schließlich den Jordan überquert, trifft er auf das in drei Verbände geteilte Heer seines Vaters und wird geschlagen. Absalom bleibt mit seinem prachtvollen Haar in einem Baum hängen, als er unter ihm mit seinem Maulesel durchreitet. Joab, einer der Heerführer,

rer Joabs, stößt ihm Spieße ins Herz und lässt ihn dann von seinen Waffenträgern totschiessen.

David ist vor Trauer über den Tod seines Sohnes wie gelähmt, sodass ihn Joab mit großer Schärfe an seine politischen Pflichten erinnern muss und die übliche Siegesparade beginnen kann. Teile der Nordstämme anerkennen David wieder als ihren König. Auch die Judäer schließen sich nach dem Zugeständnis, Joab durch Amasa, den Feldherren der Revolte zu ersetzen, David wieder an.

Durch den Aufstand Abschaloms ist Davids politische Macht angeschlagen, es entstehen Spannungen zwischen den Nord- und Südstämmen, die in einer Revolte des Benjamiters Scheba gipfeln, der die Nordstämme auf seine Seite zu ziehen versucht. David gibt seinem neuen Heerführer Amasa den Befehl, das judäische Heer einzuberufen. Da Amasa die verabredete Frist überschreitet, beauftragt David Joab und seinen Bruder Abischai, die Verfolgung Schebas aufzunehmen. Dabei treffen sie auf Amasa und Joab nützt die Gelegenheiten, seinen Widersacher auszuschalten, indem er ihn ermordet. Er belagert die Stadt Abel Beth Maacha, wo sich Seba verschanzt hat. Durch die Initiative einer weisen Frau, die das Überleben der Stadtbewohner über die Solidarität mit einem politisch Verfolgten stellt, gibt die Stadt ihren Widerstand gegen Davids Streitkräfte auf und liefern den Kopf Schebas an Joab aus. Joab bricht die Belagerung ab und das Heer löst sich auf. Silvia Schroer kommentiert die Geschichte der weisen Frau von Abel Bet Maacha als „hervorragendes Beispiel dafür, wie noch in der Frühzeit der israelitischen Monarchie Frauen in die Politik und sogar militärische Auseinandersetzungen eingreifen konnten.“²³³

In den folgenden Nachträgen zum zweiten Samuelbuch wird von einer dreijährigen Dürrezeit unter der Regierung Davids ins Israel berichtet. Das Orakel sieht darin die Strafe JHWH's für eine alte Blutschuld Sauls als er die Bewohner der Stadt Gibeon auszurotten versuchte. Als Wiedergutmachung sichert David den Gibeonitern die Auslieferung von sieben Saulnachfahren zu und entledigt sich damit gleichzeitig möglicher Kontrahenten. Sie werden in Gibeon hingerichtet. 2 Sam 21,15-22 berichtet über die Heldentaten von Davids Kriegerinnen, unter denen

²³³ Schroer, Silvia: Die Samuelbücher. Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 7, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1992. (S. 187 f)

auch, wie oben erwähnt, Elhanan als Bezwinger Goliats aufscheint. Danach folgt ein Psalm Davids, in dem er die Macht JHWH's preist und sich für seine Hilfe, die ihn zum König von ganz Israel erhoben hat, bedankt. Die folgenden Verse, übertitelt als „Davids letzte Worte“ vermitteln Davids Vermächtnis als gerechter König und die Sicherung seiner Dynastie durch den Segen JHWH's. Danach folgt eine Aufzählung der 37 Helden Davids und ihrer ruhmreichen Taten.

Im letzten Kapitel der Nachträge werden die Anfänge des Zentralismus in Israel geschildert. Gegen den Widerstand der Bevölkerung, auf Geheiß JHWH's, allerdings ohne seine direkte Ermächtigung lässt David eine Volkszählung durchführen. Die Sippenverbände empfanden Davids Erlass wahrscheinlich als Eingriff in ihre lokale Souveränität und Autonomie. Als Strafe für seine Hybris darf David zwischen einer Hungersnot, Krieg oder der Pest wählen. Er entscheidet sich gegen den Krieg, weil er seinen Feinden nicht in die Hände fallen will. Das Volk muss die Folgen seiner persönlichen Verfehlung tragen. Durch den Ausbruch der Pest werden große Teile der Bevölkerung dahingerafft. Als der Engel des Verderbens seine Hände auch nach der Stadt Jerusalem ausstreckt, gebietet ihm JHWH Einhalt, die Stadt bleibt verschont. David zeigt in Anbetracht der vielen Epidemieopfer Reue und legt für sie Fürbitte ein. Auf den Rat des Sehers Gad hörend kauft er dem Jebusiter Arauna eine Tenne mitsamt seinen Rindern ab, errichtet dort einen Altar und brachte dort Brand- und Heilsopfer dar. JHWH nimmt das Opfer an und beendete die Pestseuche in Israel. Mit der Gründung des Kultes durch David enden die Samuelbücher.

Die ersten beiden Kapitel von *1 Könige* bilden den Abschluss der Geschichte Davids. Sie berichten über Davids Tod und die Krönung seines und Bathsebas Sohn Salomo. König David ist alt und bettlägerig geworden und wird von einem ständigen Frösteln heimgesucht. Seine Diener lassen daher für ihn ein schönes junges Mädchen suchen, das David erwärmen soll. Doch auch Abischeg von Sunem gelingt es nicht, den alten König zu beleben.

Gleichzeitig entsteht die Frage, wer Davids Nachfolger werden soll. Von der judäischen Fraktion, der Joab und der Priester Abjathar angehörten, wird Adonja, Davids ältester noch lebender Sohn aus der Verbindung mit Hagid als rechtmäßiger Thronfolger angesehen. Adonja stellt eine persönliche Garde auf und sieht

sich bereits als nächster König. Er verhandelt mit den Vertretern der Südstämme. Die Jerusalemer Fraktion, der der Prophet Natan, der Priester Zadok und der Kommandant der Leibgarde Davids angehören, unterstützen gemeinsam mit Bathseba Salomo als Nachfolger Davids. Natan ahnt, dass es zu einer Einigung Adonjas mit den Südstämmen kommen wird. Er wendet sich an Bathseba und stellt ihr die Lage so dar, als hätte Adonja die Macht bereits an sich gerissen, worauf Bathseba, die um das Leben ihres Sohnes bangt, von David eine Stellungnahme verlangt. Der König entscheidet sich eindeutig für Salomo: „Ich habe dir beim Herrn, dem Gott Israels, geschworen, dass dein Sohn Salomo nach mir König sein und an meiner Stelle auf meinem Thron sitzen soll und so will ich es heute wahr machen.“ (1 Könige 1,30) Der Priester Zadok salbt Salomo unter dem Freudenjubiläum der Jerusalemer zum König. Nach letzten Anweisungen Davids über die Pflichten eines Königs, der im Dienste JHWH's steht und über die Vorgehensweise gegenüber seinen Gegnern, stirbt David nach vierzigjähriger Regentschaft.

Adonija wendet sich mit der Bitte, Abischa von Schunem heiraten zu dürfen, an Bathseba, die ihn an Salomo verweist. Dieser schlägt seine Bitte ab und lässt ihn töten. Auch Joab lässt er ermorden und den Priester Abjadar durch Zadok ersetzen. Den letzten Spross der Sauliden, Schimi, lässt er unter Hausarrest stellen und später beseitigen. Damit hat Salomo seine gefährlichsten Gegner aus dem Feld geräumt und geht als weiser König und Erbauer des Tempels in Jerusalem in die Geschichte Israels ein.

5.2 Die Erzählung über König David und Bathseba in jüdischen Sagen

Wie zu den fünf Büchern Mose ranken sich auch über David selbst und seine Abenteuer, sein Verhältnis zu Saul, seine Erwählung zum König und über die Beziehung zu seinen Frauen, darunter auch zu Bathseba, die unterschiedlichsten jüdischen Sagen. Diese lassen David in einem anderen Licht erscheinen als die biblischen Erzählungen. Eine dieser Sagen beleuchtet die Umstände, wie es zu

Davids Zeugung kam, über die in den biblischen Texten keine näheren Angaben vorliegen:

Es gibt welche, die behaupten, David sei der Sohn einer von ihrem Manne geliebten Frau gewesen, andre sagen, er sei von einer verhassten Frau geboren worden. Sein Vater Isai nämlich hatte sich von seiner Ehefrau getrennt und drei Jahre von ihr gesondert gelebt. Danach kam eine schöne Sklavin in sein Haus, und er gewann sie lieb. Er sprach zu ihr: Mein Kind, halte dich bereit diese Nacht und komm zu mir; ich schenk' dir dafür die Freiheit.²³⁴

Die Sklavin unterrichtet doch die Ehefrau über die Pläne ihres Mannes und arrangiert, dass Isai, in der Meinung mit ihr zusammenzusein, mit seiner Frau schläft. Die Ehefrau wird schwanger und gebiert David:

Die heftige Liebe Isais zu der Magd hatte es aber bewirkt, dass der Knabe ganz rot war und anders als seine Brüder. Diese gedachten ihn mitsamt seiner Mutter umzubringen, allein Isai sprach: Er soll unser Knecht werden und die Schafe hüten.

Über die Erwählung Davids berichtet dieselbe Sage, dass der Herr, beeindruckt durch Davids außerordentliche Fähigkeiten als Hirte, die Worte sprach: „Wie wohl versteht es dieser, die Tiere zu pflegen! Er möge kommen und sich meiner Herde annehmen, der Kinder Israel!“²³⁵

Die Salbung Davids durch den Propheten Samuel in 1Sam 16,1-13 erfolgt nach der Erwählung Davids durch den Herrn selbst: „Auf, salbe ihn! Denn er ist es.“ In der Sage ist Gott nicht anwesend, sein Wirken erfolgt auf indirekte Weise:

Wie Isai seine Söhne vor Samuel vorbeiziehen ließ, dachte der Prophet bei jedem, dieser sei der Auserwählte und neigte sein Ölglas. Das Öl blieb aber im Gefäß und floss nicht heraus. Wie nun David an die Reihe kam, da strömte das Öl von selbst aus dem Behälter und ergoss sich auf das Haupt Davids. (S. 600)

Den Kampf gegen den Riesen Goliath gewinnt David mithilfe von drei Steinen, dem Stein Abrahams, der den Helm Goliaths von seinem Haupt fegt, dem Stein Isaaks, der seine Stirn durchbohrt, in sein Mark dringt und beim Nacken wieder

²³⁴ Bin Gorion, Micha Josef: Der Hirtenknabe David. In: Die Sagen der Juden. Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1962. (S. 598)

²³⁵ Ebda: (S. 599)

herauskommt, und dem Stein Jakobs, der den Philister ins Herz trifft und tötet. Danach schlägt ihm David den Kopf mit dem Schwert ab. David steht dadurch unter der Protektion der Urväter und wird als ihr rechtmäßiger Nachfolger ausgewiesen.

Auf David als Bezwingen von Goliath bezieht sich eine Sagenversion²³⁶, die gleichzeitig die Begründung einer Verszeile in einem Psalm darstellt:

Eines Tages ging David auf die Jagd. Da kam der Satan in Gestalt eines Hirsches, und David richtete auf ihn den Pfeil. Er traf ihn aber nicht und verfolgte das Tier, bis dieses ihn nach dem Lande der Philister brachte. Da wurde er von Jesbi, der zu Nob wohnte, erkannt, und der sprach: Das ist doch der, der meinen Bruder Goliath erschlagen hat! Und er fesselte ihn und legte ihn unter die Ölkelter; aber da geschah ein Wunder, dass die Erde unter ihm nachgab und er nicht zertreten ward. Auf diese Geschichte spielt der Vers an: „Du machst unter mir Raum zu gehen, dass meine Knöchel nicht wanken.“²³⁷ (S. 614 f)

Auf die Schonung von Sauls Leben durch David in einer Höhle in den Bergen von En-Gedi, über die in 1Sam, 24 berichtet wird, bezieht sich eine Sage mit dem Titel „David und Saul“, die in konkreter Form ausspricht, was die biblische Erzählung symbolisch andeutet, nämlich das Wegreißen der Königsmacht:

Als David Sauls in der Höhle verschont hatte und dann von der Ferne ihn anrief, sprach Saul zu ihm: Nun siehe, ich weiß, dass du König werden wirst über Israel. Woher kam dieses Wissen zu Saul?

Vormals hatte Samuel dem König gesagt: Der Herr wird das Reich Israel von dir reißen. Da fragte Saul: Wer wird mein Erbe sein? Samuel sprach drauf: Ich will es dir nicht ganz offenbaren, sondern nur ein Zeichen dir geben: wer da ein Stück von deinem Mantel reißen wird, der reißt auch später das ganze Reich von dir.

Da nun David den Zipfel abgeschnitten hatte von Sauls Kleide, entsann sich Saul der Prophezeiung Samuels und rief aus: Ich weiß, du wirst König sein in Israel! (S. 603)

²³⁶ Davids Abenteuer. In: Bin Gorion, Micha Josef: Die Sagen der Juden. Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1962.

²³⁷ Der Vers stammt aus Psalm 18,37 und lautet in der Einheitsübersetzung: Du schaffst meinen Schritten weiten Raum, meine Knöchel wanken nicht. In der Luther-Bibel aus dem Jahr 1912 ist der Wortlaut ident mit dem in der oben erwähnten Sage.

Eine andere Version der Sage deutet das Abreißen des Stückes aus Sauls Mantel negativ und bringt es mit Davids Frösteln im Alter in Zusammenhang:

Wer das Kleid seines Nächsten schändet, der erlebt keine Freude an seinen eigenen Kleidern. Und so war es mit David, als er alt wurde: ihn fror, und kein Kleid konnte ihn erwärmen. (S. 604)

Mehrere Sagenversionen in der Sammlung „Abigail, Michal, Bathseba“ modifizieren Davids Verfehlung an Bathseba und sehen diese in einem milderen Licht, da sie ihm von Gott zugedacht war:

Als der Riese Goliath gefallen war, war sein Helm um den Hals fest geschlossen, und sein Kopf konnte nicht abgehauen werden. Da kam Uria hinzu und sprach zu David: Wenn ich den Verschluss öffne, willst du mir dafür ein Weib geben? David antwortete: Ich will es tun. Da sprach der Herr zu David: Die Töchter Israels wagst du zu verteilen? Bei deinem Leben! Dieser wird das Weib bekommen, das dir zugedacht ist. Das war Bathseba, die Uria heimführte und die dem David bestimmt war. (S. 606)

Bathseba, die Tochter Eliams, war David noch seit Erschaffung der Welt zugedacht gewesen, aber sie genossen zusammen die Frucht, ehedenn sie reif war, und wurden gestraft. (607)

Davids Versuchung durch Bathseba wird nicht infolge des monatlichen Bades nach der Menstruation dargestellt, sondern als absichtlich oder unabsichtlich vorbereitendes Werk des Satans ausgegeben:

Bathseba wusch ihr Haupthaar unter einem umgestülpten leeren Bienenkorbe, damit man sie nicht sehe. Da kam der Satan in Gestalt eines kleinen Vögelchens, und als David ihn erblickte, schnellte er einen Pfeil gegen ihn ab; das Geschoß aber traf das Schutzdach, dass es zerriß. So stand Bathseba entblößt da, und David konnte sie sehen. (S. 607)

Eine andere zu dem oben erwähnten Sagenkomplex gehörige Sage berichtet, wie David selbst aus Hochmut seinen Fall heraufbeschwört. Auf seine Frage, warum er als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, aber nicht als Gott Davids bezeichnet würde, antwortet ihm Gott, dass sich die Urväter bereits in Prüfungen bewährt hätten, er aber noch nicht. David bittet darum, dass auch er versucht werde.

Obwohl Gott ihm bereits andeutet, dass er ihn durch eine Frau versuchen werde, kann David der Versuchung nicht widerstehen.

Während in der biblischen Erzählung David auch für seine Verfehlung mit Bathseba bestraft wird, wird in einem Sagentext nur der Mord an Uria als Ursache für das Unglück, das über Davids Haus hereinbricht, ausgewiesen:

Die Sünde Davids an Uria hat vier Opfer gefordert: das erste Kind der Bathseba, die Tamar, den Amnon, den Absalom. So ging in Erfüllung, was David dem Propheten Nathan gesagt hatte: „Der Reiche soll das Schäfchen des Armen vierfach bezahlen.“²³⁸ (S. 607)

Auch über Davids Tod gibt es eine Vielfalt an Sagen, die darüber auf unterschiedliche Art erzählen. In der Sammlung „Davids Buße und Tod“ wird über die von David veranlasste Volkszählung und die darauffolgende Strafe berichtet: siebenzigtausend Mann fielen in Israel binnen drei Stunden. Als David Buße tut, gebietet Gott dem Todesengel Einhalt:

Da nahm der Engel sein Schwert und trocknete es an Davids Mantel ab. David sah das Messer des Todesengels, und seine Glieder erbeben und hörten nicht auf zu beben bis zu seinem Tode. (S. 623)

Zum selben Sagenkomplex gehört auch die Sage, wie Gott erst nach Davids Ableben ein Zeichen gibt, dass er ihm seine Sünden vergeben hat und er seinen Segen hat:

Als Salomo den Tempel fertig gebaut hatte und die Lade des Bundes in das Allerheiligste gebracht werden sollte, fügten sich die Türen eng zusammen und wollten sich nicht auftun. Salomo sang vierundzwanzig Singstrophen, ihm ward aber keine Antwort. Er rief: Ihr Tore, hebt das Haupt, dass der König der Ehren einziehe! Die Türen des Heiligtums rührten sich aber nicht. Da rief er aus: Herr Gott, beschäme nicht das Antlitz deines Gesalbten; gedenke der Gnaden, deinem Knecht David verheißen. Als bald, kaum dass Davids Name genannt worden war, taten sich die Tore des Tempels auf. In dieser Stunde wurden die Gesichter von Davids Feinden schwarz, wie der Topf vom Rauch des Feuers schwarz wird, und alle in Israel erkannten, dass Davids Sünde verziehen war. (S. 625)

²³⁸ Das Lamm soll er vierfach ersetzen, weil er das getan und kein Mitleid gehabt hat. (2 Sam 12,6)

5.3 Rezeption der Erzählung über König David und Bathseba in der Literatur

Die episodенreiche Erzählung über das Leben Davids beflügelte seit jeher die Phantasie von Künstlern und Dichtern und schlug sich daher in facettenreicher Form in der Literatur nieder. Im Mittelalter umgab David als seherischem Sänger der Nimbus eines Propheten und drückte sich in den Prophetenspielen von Limoges und Riga und in ähnlichen Spielen wie dem *St. Galler Weihnachtsspiel* oder dem *Frankfurter Passionsspiel* aus. Als Präfigurationsfigur Christi tauchte er im 15. Jahrhundert in geistlichen Spielen auf. Valten Voith bediente sich 1538 in seinem *Spiel von dem herrlichen Ursprung ... des Menschen* bekannter David-Szenen zur Illustrierung der Entwicklung der Menschheit. Auch in Oster- und Passionsspielen wie der *Passion de Sémur* (1450), *Passion de Arras* und der *Passion des Arnould Gréban* aus dem 15. Jahrhundert wurde David ein fester Platz eingeräumt.

Die Reformationszeit verehrte König David als Urbild der Symbiose eines vorbildlichen Herrschers und geistlichen Anführers. Unmengen von Dramen bearbeiteten im 16. Jahrhundert vor allem Davids Kampf gegen Goliath und hoben in ihnen hervor, dass durch die Hilfe Gottes auch der Schwache mächtig werden kann. Einige Beispiele dafür sind *Wie David den Riesen Goliath erschlug* von Hans Tirolff (1541), *Historia David und Goliath* von Wolfgang Schmeltzl (1545), *Ölung Davids des Jünglings und sein Streit wider den Riesen Goliath* von Valentin Boltz (1554), *Monomachie de David et de Goliath* von Jérôme du Bellay und *Comedia von David und Goliath* (1606) von Georg Mauritius.

Im 17. Jahrhundert behandelten die Dramen von Hans Sachs *Tragedi König Sauls mit Verfolgung Davids* und *Die Verfolgung König Davids von dem König Saul* (1557) sowie *König Saul und der Hirt David* (1571) von Matthias Holzwart den Konflikt zwischen Saul und David als Kampf um die rechtmäßige Königswürde. Auch die Freundschaft zwischen David und Sauls Sohn Jonathan rückte in den Blickpunkt des Interesses und fand ihren Niederschlag in Dramen wie *Davidis*

aerumnosum exilium et gloriosum effugium (1626) von Tobias Kiel, *Der verfolgte David* (1660) von David Schirmer und der Tragödie *Vom verfolgten David* (1684) von Christian Weise.

Die Folgen von Davids schuldhafter Verstrickung behandelte Hans Sachs in *Tragedi Absalom mit David* (1551) und der *Tragedi Thamar mit Ammon und Absalom* (1556), während die Erzählung über David und Bathseba 1556 in Form einer Komödie als *Comedi David mit Bathseba* entstand.

Ende des 16. und im 17. Jahrhundert trat das Thema der Buße und der Unterwerfung unter den Willen Gottes in den Vordergrund und fand Ausdruck im Versepos von Rémy Belleau *Les amours de David et de Bethsabée* (1572), im Drama *David ou l'Adultère* (1595) von Antoine de Montchrétien sowie in den Dramen *David victus et victor* (1602) von Ambrosius Pape und *Las lacrimas de David* (1635) von Felipe Godinez. Dem zweiteiligen Drama *Koning David* (1660) von Joost van den Vondel liegt der Konflikt mit dem undankbaren Sohn zugrunde. Die Dramen *The Love of King David and Bethsabe* von George Peele (1599) und *La verganza de Tamar* (um 1620) von Tirso de Molinas gelten als Vorläufer für Calderóns Drama *Los cabellos de Absalón* (Druck 1677), in dem er die schuldhaften Handlungen der Kinder Davids der verzeihenden Haltung des gereiften weisen Vaters gegenüberstellt und ihn als Inbegriff des vollkommenen Herrschers ausweist.

Einige der Epen, die sich mit der Gestalt des David beschäftigen sind *Davideis* (1656) von Abraham Cowley, 1679 entstand *Sieghafter David* von Georg Neumark, J. W. Neumann verfasste um 1900 *David, Jehovas König*.

Zwischen 1707 und 1711 erschien der dreiteilige Barockroman von Georg Christian Lehms mit den Titeln *Die unglückselige Prinzessin Michal und der verfolgte David*, *Des Israelischen Prinzen Absalons und seiner Prinzessin Schwester Thamar Staats- Lebens- und Heldengeschichte* und *Der weise König Salomo*, der den jungen, in Schuld gefallenen und den greisen König David mit starker Akzentuierung der erotischen Konflikte in den Mittelpunkt stellt. In den Dramen Davids Sieg im Eichental (1766) von Johann Samuel Patzke und Friedrich Gottlieb Klopstocks *David* (1772) wird David als Dichter der Psalmen dargestellt.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert rückte das Motiv der Liebe zwischen König David und Batsheba als sexuelle Verfehlung und Hingabe an die Leidenschaft wieder in den Blickpunkt des Interesses. Unterschiedliche Literaturgattungen nahmen sich dieses Themas an. Alfred Meissner schrieb 1852 die Erzählung *Das Weib des Urias*, Eduard von Hartmann gestaltete das Drama *David und Bathseba* (1871). Andere dramatische Bearbeitungen des Themas sind *Das Weib des Urias* (1907) von Lion Feuchtwanger, *Das Weib des Urias* (1908) von Albert Geiger und *David und Batsheba* von Maximilian Böttcher (1913). Die Schuld Davids, die insbesondere in der infamen Beseitigung von Batshebas Mann Uria besteht, wird durch die Einführung eines bösen Ratgebers oder wie in dem Drama *David and Bathshua* (1903) von Charles W. Wynne durch eine erzwungene, unvollzogene Ehe relativiert. Das Drama *The Sin of David* (1904) von Stephen Phillips spielt zur Zeit des englischen Bürgerkriegs. Der Schwede Torgny Lindgren stilisiert in seinem Roman *Bat Seba* (1984) die Gestalt der Batsheba zur politischen Ratgeberin König Davids, die im Hintergrund die Staatsgeschäfte lenkt.

Die Vertreter des Expressionismus interessierten sich für David als Verfasser der Psalmen. Arnold Zweig schrieb das Drama *Abigail und Nabal* (1913), Friedrich Sebrecht verfasste das Drama *David* (1918). Im Drama *König Salomo* (1915) von Ernst Hardt wird ein tyrannischer König David seinem gottesfürchtigen Sohn Salomo gegenübergestellt. Richard Beer-Hofmann konnte von seiner geplanten Trilogie *Die Historie von König David* nur den ersten Teil *Der junge König David* (1933) vollenden. William Faulkner behandelte 1936 in seinem Roman *Absalom, Absalom!* einen Vater-Sohn-Konflikt in einer amerikanischen Südstaaten-Familie. In der Erzählung *Ammon und Tamar* (1982) von Franz Fühmann fungiert Absaloms Schwester Tamar nicht als unschuldiges Opfer ihres Bruders, sondern wird als böse Hexe zum Objekt männlicher Begierden.

Auch die Figur des jungen Mädchens Abiseg von Sunem, das König David im Totenbett erwärmen sollte, fand Eingang in die Literatur. Die Balladen mit dem Titel *Abisag von Sunem* (1907) von Agnes Miegel und *Abisag* Franz Theodor Csokor, das Drama *Abisag von Sunem* (1915) von Mirko Jelusich und der Roman

David findet Abisag (1925) von Theodor Heinrich Mayer behandeln diese Episode.

Hans Henny Jahnn hebt in seinem Drama *Spur des dunklen Engels* (1952) den Widerspruch zwischen Davids musikalischen Talent und seiner Rolle als König hervor. Hans Tramer und Gladys Malvern positionierten in ihren Romanen *Michal* (1940) und *Saul's Daughter* (1956) die erste Frau Davids und seine Tochter in den Mittelpunkt ihrer Handlung. Die jüdische Schriftstellerin Grete Weil zeigt Michal als Witwe des Königs im Roman *Der Brautpreis* (1988), die in einem Rückblick über ihr Leben mit David berichtet. Im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts bemühten sich mehrere Romanautoren, das gesamte Leben Davids darzustellen. Dazu gehören die Romane *Der König David Bericht* (1972) von Stefan Heym und *Memoirs du Roi David* (1976) von Carlo Coccioli. Stefan Heym setzt sich vor allem mit der verherrlichenden Gestaltung Davids in den Samuelbüchern auseinander und problematisiert deren ideologisierende Geschichtsschreibung. In den Romanen *God Knows* (1984) von Joseph Heller und *King David* (1995) von Allan Massie lässt David sein Leben auf dem Totenbett Revue passieren. Heller stellt die Handlung in den historischen Rahmen der 1980er-Jahre und zeichnet ein satirisches Sittenbild der damaligen amerikanischen Gesellschaft. In der Erzählung *Davids Aufstieg* aus dem Jahr 1993 von Hans-Martin Gauger wird die Legitimität des Aufstiegs Davids vom einfachen Hirtenjungen zum König nachgezeichnet.

5.4 Bat Seba von Torgny Lindgren

Der Verfasser des Romans *Bat Seba* (Bathseba), Torgny Lindgren, wurde 1938 in dem kleinen Dorf Raggsjö der Provinz Västerbotten in Nordschweden als Sohn eines Bauern geboren. Religiosität und Bibellesungen waren in seiner Kindheit von großer Bedeutung. Seine Eltern waren im Jahr 1930 dem Svenska Missionsförbundet (Schwedischer Missionsverband), einer protestantischen Erweckungsbewegung, beigetreten, doch infolge einer religiösen Krise des Vaters trat die ganze Familie später aus der religiösen Gemeinschaft aus.

Schon früh übersiedelte Lindgren nach Småland, im Süden Schwedens, und arbeitete dort als Lehrer. In seiner Freizeit machte er erste literarische Versuche und debütierte 1964 als Lyriker mit der Gedichtesammlung *Plåtsax, hjärtats instrument* (Blehschere, Instrument des Herzens). 1970 trat er der sozialdemokratischen Partei Schwedens bei und setzte sich in seinen beiden ersten Romanen *Övriga frågor* (Einige andere Geschäfte) aus dem Jahr 1973 und *Hallen* (Die Halle) (1975) mit dieser kritisch auseinander, indem er das Auseinanderdriften zwischen Führung und Basis der schwedischen Sozialdemokratie beschreibt. Seit 1974 widmete sich Lindgren ausschließlich seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Ende der 1970er Jahre studierte er Religionswissenschaft an der Universität Uppsala und beschäftigte sich intensiv mit den Schriften des katholischen Kirchenlehrers und Philosophen Thomas von Aquin (1225-1274), dessen Aussagen über den freien Willen des Menschen ihn tief beeindruckten, da er den Prädestinationsglauben der Protestanten ablehnte. Im Jahr 1980 trat Lindgren der katholischen Kirche bei. In einem Interview aus dem Jahr 1984 äußerte er sich über seine durch Thomas von Aquin geprägte Sicht des freien Willens:

Det är vanskligt att säga att vi inte kan bestämma över våra liv, men det existerar inget direkt samband mellan den fria viljan och vad som blir av våra liv. Med den fria viljan kan vi förutbestämma ett visst begränsat skeende, men vi kan inte bestämma summan av allt vi gör. Vi kan ändra skeendets inriktning men inte resultatet.²³⁹

(Es ist heikel zu sagen, dass wir nicht über unser Leben bestimmen können, aber es besteht kein direkter Zusammenhang zwischen dem freien Willen und dem, was aus unserem Leben wird. Mit dem freien Willen können wir ein bestimmtes, begrenztes Geschehen vorausbestimmen, aber nicht die Summe aller unser Taten. Wir können die Richtung dessen, was geschieht, ändern, aber nicht das Resultat.)²⁴⁰

Torgny Lindgren sieht den Menschen als Geschöpf Gottes, der ihm die Gabe des freien Willens zur Gestaltung seines Lebens gegeben hat, allerdings innerhalb eines Rahmens, der von Gott vorgegeben ist. Seinem Roman *Skrämmer dig*

²³⁹ Lekander, Expressen, 28.10.1984 In: Pehrson, Ingela: Livsmodet i skönans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1993. (S. 27)

²⁴⁰ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

minuten (Erschreckt dich die Minute)²⁴¹ aus dem Jahr 1981, von dem keine deutsche Übersetzung vorliegt, liegt diese Thematik zugrunde.

Neben seiner Überzeugung über den freien Willen des Menschen waren drei weitere Aspekte für Lindgrens Beitritt zur katholischen Kirche entscheidend: deren ganzheitliche Sicht des Menschen, die wichtige Funktion einer weiblichen Gestalt in Form der Muttergottes als Fürbitterin des Menschen und die Sakramentalisierung großer Lebensbereiche, zu denen er auch das kulturelle Schaffen des Menschen zählt. Über die Konversion zum Katholizismus und die Motivation zu künstlerischem Schaffen äußerte sich Torgny Lindgren folgendermaßen:

Det är egentligen typiskt västerländskt att betrakta ideologier och livsåskådningar som något slags plagg som man tar på sig och av sig. Inte minst ser man en konversion till katolska kyrkan på det sättet. Allt äkta konstnärligt skapande härrör ur ett sökande, en Jakobsbrottnings som aldrig får ta slut. Det innebär att man är i opposition till sig själv, och det är i denna dialektiska opposition som texterna kommer fram.²⁴²

(Es ist eigentlich typisch westliches Denken, Ideologien oder Lebensanschauungen wie eine Art Gewand zu sehen, das man anzieht und ablegt. Auch eine Konversion zur katholischen Kirche sieht man auf diese Weise. Jedes künstlerische Schaffen entsteht aus einem Suchen, ein Jakobskampf, der nie aufhören darf. Es bedeutet, dass man in Opposition zu sich selbst steht, und aus dieser dialektischen Opposition entwickeln sich die Texte.)

Während Lindgrens frühes schriftstellerisches Schaffen oft einer gesellschaftskritischen Funktion untergeordnet war, wandte er sich in den 1980er Jahren verstärkt einer religiösen Thematik zu, die den Romanen *Ormens väg på hällberget* (1982) (Der Weg der Schlange) und *Ljuset* (Das Licht)²⁴³ aus dem Jahr 1987, von dem keine deutsche Übersetzung vorliegt, sowie den Erzählungssammlungen *Merabs skönhet* (1983) (Merabs Schönheit) und *Legender* (Die Legende vom Lügen) aus dem Jahr 1986 zugrunde liegt. Zu seinen jüngeren Werken zählen *Till sanningens*

²⁴¹ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

²⁴² Kullbom, Pierre & Magnus Ringgren, Magnus: Torgny Lindgren: Värnar om mångtydigheten, Ergo 1986:1, S. 9

²⁴³ Übersetzung Charlotte Karlsson-Hager

lov (Zum Lob der Wahrheit) (1989), *Hummelhonung* (Hummelhonig) (1997) und *Pölsan* (Das Höchste im Leben) aus dem Jahr 2002. Seit 1991 ist Torgny Lindgren Mitglied der Schwedischen Akademie.

Wie in Birgitta Trotzigs Romanen, die eine dualistische Betrachtung der Welt ausschließen, ist auch Torgny Lindgrens Romanwelt durch Vieldeutigkeit bestimmt. Gut und Böse sind wie die beiden Seiten einer Medaille untrennbar miteinander verwoben. Im Gegensatz zu Trotzigs Romanen, die psychologische, politische, historische und soziologische Aspekte beinhalten, bestechen Lindgrens literarische Werke vor allem durch Ironisierung und Paradoxierung. Selbst innermenschliche Erlebnisse und Situationen werden nicht psychologisiert, sondern in Form von äußeren, oft paradoxalen Zusammenhängen dargestellt. In einer Radiosendung aus dem Jahr 1982 nahm Lindgren über Ironie als stilistisches Mittel Stellung:

Ironin är konsten att säga det ena och mena det andra. Och att säga det därför att man insett att det verkligen förhåller sig så, både på det ena och det andra sättet, samtidigt och överallt.

(...) Ironin bygger på insikten att allting har två sidor. Att ondskan inte kann finnas utan kärleken och godheten, att fulheten inte kan existera utan skönhetsens sällskap, att lögnens baksida är sanningen. Ironikern är aldrig så bittert allvarig som då han skämtar. Ironie är inte alls, som många tror, en sammanfattande benämning på små giftigheter. Tvärtom. Den sanna ironin kan bara växa och gro ur den djupaste medkänsla och ömhet och broderlighet. Den innebär insikt och inlevelse och förståelse.²⁴⁴

(Ironie ist die Kunst, das eine zu sagen und das andere zu meinen. Und es deswegen zu sagen, weil man eingesehen hat, dass es sich wirklich so verhält, sowohl auf die eine wie auch die andere Art, gleichzeitig und überall.

(...) Ironie basiert auf der Erkenntnis, dass alles zwei Seiten hat. Das Böse kann es nicht ohne die Liebe und das Gute geben, das Hässliche kann nicht ohne die Begleitung der Schönheit existieren, die Kehrseite der Lüge ist die Wahrheit. Der Ironiker ist nie so bitter ernst wie wenn

²⁴⁴ Torgny Lindgren, „Vattenringar“, Radioprogramm gesendet am 2.7.1982, Prod.-Nr. 5221-81-3645.

er scherzt. Ironie ist keineswegs, wie viele annehmen, eine zusammenfassende Bezeichnung für kleine giftige Bemerkungen. Ganz im Gegenteil. Die wahre Ironie kann nur aus dem tiefsten Mitgefühl und Schmerz und Brüderlichkeit entstehen und wachsen. Sie umfasst Einsicht und Empathie und Verständnis.²⁴⁵

Ähnlich wie Lars Gyllensten ist auch Torgny Lindgren der Meinung, dass Ideologien und Welterklärungsmodelle die Vieldeutigkeit des Lebens nicht beschreiben, sondern nur begrenzen können. Die Komplementarität als Prinzip der Beschreibung der Wirklichkeit und damit Bejahen der Vieldeutigkeit entspreche der Rätselhaftigkeit des Daseins und sei eine ehrlichere Haltung gegenüber der Wirklichkeit als jede Ideologie:

Att tolka tillvaron på ett enda sätt och ur en enda aspekt är livsfarligt. Ur detta uppstår fascism, kortsiktigt tänkande, övergrepp på naturen (...) Att försvara sig åt en ideologi innebär att man tvingas förstålla och reducera sig själv för att passa ideologin.²⁴⁶

(Das Dasein auf eine einzige Art und aus einem einzigen Blickwinkel zu deuten ist lebensgefährlich. Daraus entsteht Faschismus, kurzsichtiges Denken, Übergriffe auf die Natur (...) Sich einer Ideologie zu verschwören bedeutet den Zwang, sich selbst zu verstellen und sich selbst zu reduzieren, um sich der Ideologie anzupassen.

In seinem Roman *Bat Seba* aus dem Jahr 1984 (Bathseba 1987) übernimmt Torgny Lindgren die Geschichte Davids und Bathsebas aus dem Alten Testament, um seine Sicht auf Gott, den Menschen und die Welt, die durch Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit geprägt ist, auszudrücken.

Der Romankomposition setzt sich aus sieben Teilen zusammen, die in sich wiederum unterteilt sind. Die Handlung basiert auf der sogenannten Thronfolgeerzählung Davids, die im Grobkonsens 2 *Samuel* 9-20 und 1 *Könige* 1-2 umfasst.²⁴⁷ Aus einer auktorialen Erzählperspektive, unterbrochen durch personales Erzählverhalten in Form von erlebter Rede, wird die Handlung, die sich sich zum

²⁴⁵ Alle Übersetzungen der Zitate von Torgny Lindgren stammen von Charlotte Karlsson-Hager

²⁴⁶ „Hurudan är Herren?“ Essay über Torgny Lindgrens Romane. In: (S. 283)

²⁴⁷ Müllner, Ilse: Gewalt im Hause Davids. Herders Biblische Studien, Bd. 13, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York, 1997. (S. 81)

großen Teil eng an die Chronologie, die Personen und Ereignisse der biblischen Überlieferung hält, vermittelt. Durch Erweiterungen, Reduktionen, Transmotivationen und Umwertungen, die bedeutungskonstituierend sind, entsteht eine Neuinterpretation des Bibeltexes und damit ein eigenständiges Werk, das gemäß der Definition von Gérard Genette am ehesten einer Persiflage nahekommt.²⁴⁸

Dem Roman vorangestellt findet sich der folgende Paratext: „Till mina barn. Den här berättelsen var den första jag hörde i mitt liv. Nu har jag berättat den för er.“²⁴⁹ (Für meine Kinder. Diese Erzählung war die erste, die ich in meinem Leben gehört habe. Nun habe ich sie euch erzählt.)²⁵⁰ Der erste Teil des Romans erzählt über Davids Ehebruch mit Bathseba. Wie in der biblischen Vorlage beobachtet David vom Dach seines Palastes Bathseba beim Bade. Von ihrer Schönheit betört, schickt er seinen Kammerdiener Saphan, um sie zu sich in den Palast zu bitten. Der Kammerdiener Saphan, der im Samuelbuch nicht namentlich erwähnt, sondern nur als Bote bezeichnet wird, spielt für den König das israelitische Zupfinstrument, die Kinnor, und erinnert an den jungen David am Hof von König Saul. Wie in Davids Verhältnis zu Saul ist auch Saphan seinem König in großer Wertschätzung und Liebe zugetan. Wie David hat er ältere Brüder, die im Krieg gegen die Ammoniter kämpfen, Davids Brüder nahmen unter König Saul am Krieg gegen die Philister teil. (1 Sam 17,13)

Während der Bibeltext nüchtern und mit wenigen Worten Davids Befehl an den Kammerdiener wiedergibt, veranschaulicht die ausführliche Beschreibung im Roman die überdimensionale Machtposition Davids und die Skrupellosigkeit, seinen Willen gnadenlos unter Androhung von Gewalt durchzusetzen, wenn er Saphan befiehlt: „Säg vad du vill, säg att kungen greps av sjuklig ömhet och vekhet när han såg henne, säg att konungen låter piska och stena och brenna henne om hon inte kommer, säg henne sanningen! (S. 6) (Sag, was du willst, sag, den König habe eine krankhafte Empfindsamkeit und Weichherzigkeit ergriffen, als er sie sah, sag, der König würde sie auspeitschen und steigen und verbrennen lassen, wenn sie nicht käme, sag ihr die Wahrheit.) (S. 7 f) David, der im Zenit

²⁴⁸ Genette, Gérard: Palimpsestes. La littérature au second degré. Paris, 1983; dt. „Die Literatur auf zweiter Stufe“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993. (S. 43)

²⁴⁹ Lindgren, Torgny: Bat Seba, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1984.

²⁵⁰ Lindgren, Torgny: Bathseba, Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1991.

seiner sexuellen und politischen Schaffenskraft steht, wird als dämonischer Charakter, der sich über alle ethischen und religiös bindende Wertmaßstäbe hinwegsetzt, beschrieben. Er wird geradezu dämonisiert. Erst später zeigen sich ambivalente Züge, die Gefühle wie Empfindsamkeit und Weichherzigkeit mit Grausamkeit und Gewalt vereinen. Uria, Bathsebas Mann, beschreibt David wie ihn seine Untertanen sehen: „Han hade alltid vacklat mellan mildhet och grymhet, hat och kärlek, strängspel och krigslarm. Ibland var hans nåd utan gräns, ibland var hans blodtörst osläcklig. Kanske var hans dunkla härkomst roten till hans vankelmod: han bar sin egen fiende inom sig.“ (S. 32) (Er hatte schon immer zwischen Sanftmut und Grausamkeit, Hass und Liebe, Saitenspiel und Kriegslärm geschwankt. Zuweilen war seine Güte ohne Grenzen, zuweilen war sein Blutdurst unstillbar. Vielleicht war seine ungewisse Herkunft die Wurzel seines Wankelmuts: er trug seinen eigenen Feind in sich.) (S. 32)

In einer Erweiterung der biblischen Erzählung fordert König David Bathseba auf, für ihn zu tanzen – eine Analogie zu der Erzählung über Salome in den Evangelien von Matthäus 14,1-12 und Markus 6,14-29. Diese Situation erfüllt die Funktion, Bathsebas dämonische Züge, die sich nach und nach herausstellen, anzudeuten. Danach vergeht er sich an ihr. Bathseba ist David wehrlos ausgeliefert und lässt den Gewaltakt passiv über sich ergehen: „(...) hon var bara föremålet för hans obehärskade kärlek. Det var kärlekens väsen: att vara föremål för någons kärlek.“ (S. 10) (...) sie war nur der Gegenstand seiner unbeherrschten Liebe. Das ist das Wesen der Liebe: der Gegenstand der Liebe eines andern zu sein.) (S. 12) Sie bringt damit ihre Erfahrung als Objekt der Begierde der Männer zum Ausdruck. Die neunzehnjährige Bathseba wurde schon als Dreizehnjährige an den Hetither Uria verheiratet, dessen Eigentum sie ist. Sie kennt ihre Stellung als rechtlose Frau und scheint sie akzeptiert zu haben.

Direkt nach dem Geschlechtsakt hält König David Zwiesprache mit Gott. Auf Bathsebas Frage, wie der Herr sei, antwortet David: „Han är som jag. (...) Herren är god (...). Hans kärlek är utan gräns.“ (S. 10) (Er ist wie ich. (...) Der Herr ist gut (...). Seine Liebe ist grenzenlos.) (S. 12) Bathseba äußert aufgrund der ihr zugefügten Schmach ihre Zweifel an der Liebe des Herren, die ihr unbegreiflich erscheint. Davids Antwort darauf lautet: „Ja, (...) också kärleken är obegriplig.

Kärleken är osäkerhet och ovisshet. Den mest ohyggliga ovisshet.“ (Ja, (...) auch die Liebe ist unbegreiflich. Die Liebe ist Unsicherheit und Ungewissheit. Die entsetzlichste Ungewissheit.) In einem Zirkelschluss fragt Bathseba: „Och sådan är Herren?“ (Und so ist der Herr?) „Ja, sade kungen. Sådan är han.“ (S. 11) (Ja, sagte der König. So ist er.) (S. 13)

Die Liebe des Herrn hat seine Entsprechung in der Liebe des Königs und fungiert als Sinnbild für eine schonungslose Machtdemonstration des Stärkeren über den Schwächeren. David ist ein tiefgläubiger Mensch, der über Gottes unergründliches Wesen nachdenkt. Für ihn sind Gott und die Liebe zwei idente Kräfte, die sich in ihm selbst als Vertreter Gottes auf Erden inkarniert haben und ihn legitimieren, den Willen des Herrn durch seine Herrschaft auszuführen. Für Bathseba bleiben Davids Vorstellungen von Gott und der Liebe unverständlich.

Während die biblischen Erzählungen David als schönen Mann preisen: „David war blond, hatte schöne Augen und eine schöne Gestalt.“ (1 Sam 16,12), wird er im Roman mit zusammengekniffenen Augen und zottigem, krausen, roten Haar und einem breiten, etwas krummen Rücken beschrieben. In einer späteren Passage des Romans wird unterstellt, dass er ein Abkomme der feindlichen Philister gewesen sein könnte: „(...) han var av filisteisk släkt, att fiendens blod rann i hans ådror, varifrån skulle annars hans rödaktiga hår och ljusa hy ha kommit?“ (S. 32) ((...) er stamme aus dem Geschlecht der Philister, das Blut des Feindes fließe in seinen Adern, woher sollte er sonst sein rötliches Haar und seine helle Haut haben?) (S. 34) Der Vorbildcharakter, den König David trotz aller Kritik vonseiten der Deuteronomistischen Geschichtsschreiber in der Geschichte Israels einnimmt, wird nicht nur durch seine Charaktermerkmale, sondern auch durch die Infragestellung seiner Herkunft und durch sein wenig ansprechendes Äußeres abgewertet. Durch die Hinzufügung von im Bibeltext nicht erwähnten fiktiven Gräueltaten erscheint David als Potentat, der die ihm von Gott verliehene Macht nicht nur gebraucht, sondern mit äußerster Grausamkeit missbraucht. Willkür und Despotismus, wie er in alten orientalischen Gesellschaften üblich war, kennzeichnen seinen Führungsstil. Daher schreckt er nicht davor zurück, ihm in Treue und Zuneigung ergebene Personen beseitigen zu lassen. Da der Diener Saphan, den er wie einen Sohn liebt und der ihm bedingungslos ergeben ist, Zeuge seines

Ehebruchs mit Bathseba wird, lautet Davids Urteil: „För bort den där gossen! Bär honom ut på gården och stick ned honom. Och skär ut hans ögon!“ (S. 12) (Schafft diesen Knaben hinaus! Tragt ihn in den Hof hinaus und stecht ihn nieder! Und schneidet ihm die Augen heraus!) (S. 14) Später befällt ihn große Trauer über seinen Tod, ein Zeichen für Davids komplexen, widersprüchlichen Charakter. Dagegen zeigt er keine Reue, sondern weist alle Schuldgefühle von sich, indem er Bathseba für Saphans Tod verantwortlich macht: „Bat Seba är den skyldiga, hon vållade Safans död.“ (S. 28) (Bathseba ist die Schuldige, sie hat Saphans Tod verursacht.) (S. 30) In den Samuelbüchern besitzt Gott eine eigene Stimme, in Lindgrens Roman wird sie nur über die Propheten oder durch Davids Interpretation seiner Zwiegespräche mit dem Herrn übermittelt, die dem Erzähler eine häufig genutzte Gelegenheit zur Ironisierung bieten.

Bathseba fühlt sich nach ihrem demütigenden Erlebnis mit dem König gefangen und besiegt und beschließt: „Om inte detta tillstånd skulle vara för evigt, måste hon besegra kung David.“ (S. 14) (Wenn dieser Zustand nicht ewig dauern sollte, musste sie König David besiegen.) (S. 16) Die Erniedrigung durch König Davids Gewaltakt ist der Auslöser für Bathsebas beginnende Befreiung aus der Rolle des wehrlosen Opfers frauenverachtender Männer. Während der biblische Text keinen Zugang zu Bathsebas Gefühlen ermöglicht und ihr Subjektivität verweigert,²⁵¹ beschreibt Lindgrens Roman Bathsebas Entwicklung zu einer selbstbewussten Frau, die ihr Schicksal in die Hand nimmt und in ihrer Funktion als Königin das Geschehen am Hofe Davids weitgehend mitgestaltet.

David beauftragt seinen Trompetenbläser Sebanja mit der Bewachung Bathsebas, die er als Beute einer Eroberung betrachtet: „Hon får inte lämna sitt hus, hon tillhör mig, jag har erövrat henne, hon är min fånge, hon är oersättlig!“ (S. 15) (Sie darf ihr Haus nicht verlassen, sie gehört mir, ich habe sie erobert, sie ist meine Gefangene, sie ist unersetzlich!) (S. 17) Wie seine übrigen zweiundfünfzig Ehefrauen und Nebenfrauen betrachtet er auch die verheiratete Bathseba als seinen Besitz und widersetzt sich den geltenden göttlichen Gesetzen.

²⁵¹Müllner, Ilse: Die Samuelbücher, Frauen im Zentrum der Geschichte Israels. In: Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998. (S.120)

In einem Zwiegespräch befragt David den Herrn, wie er mit Bathsebas Mann Uria, einem seiner 37 Helden, der in der Schlacht um Rabba kämpft, verfahren soll und vermeint eine Antwort zu erhalten, die seine innersten Wünsche wieder spiegelt und ihn gleichzeitig jeglicher Verantwortung entbindet: „Herre! Vad ska jag göra med Uria? Varför befaller du mig att döda Uria? Uria måste dö, jag hör din röst i mitt inre, jag ska låta dräpa honom, jag ska frambära honom som ett slaktoffer och välsigna honom! Du ska frälsa mig, Herre!“ (S. 19) (Herr, was soll ich mit Uria machen? Warum befiehst du mir, Uria zu töten? Uria muss sterben, ich höre deine Stimme in meinem Inneren, ich werde ihn töten lassen, ich werde ihn als Schlachtopfer darbringen und ihn segnen! Du musst mich erretten, Herr!) (S. 21) Im Kontrast zur biblischen Erzählung ist Urias Ermordung bereits beschlossen, noch bevor David von Bathsebas Schwangerschaft erfährt. Davids Motivation für den Mord an Bathsebas wird modifiziert. Nicht die Angst vor der Entdeckung, dass er der Vater des Kindes ist, das Bathseba erwartet, sondern Eifersucht auf seinen Rivalen und Besitzgier stellen die Triebkraft für sein Handeln dar.

Zwischen Bathseba und ihrem Bewacher Sebanja entwickelt sich eine Freundschaft, die durch ein Gespräch über Auserkorenheit und Heiligkeit ihren Anfang findet, und die dem Romantext immanente Doppeldeutigkeit und Paradoxität illustriert. Sebanja wurde von Gott für das Priesteramt erwählt und fühlt sich der von König David auserkorenen Bathseba verbunden. Auf ihre Frage, warum ihn der König zu ihr gesandt habe, antwortet er:

Det är min uppgift att vakta sådant som är heligt, (...)

Heligt? Sade Bat Seba frågande, nästan inåtvänd. Vad är heligt här i Urias hus?

Du.

Är jag heligt?

Du är utvald, sade Sebanja. Det ligger i konungens makt att utvälja det heliga. Och även det som i utkorelsens ögonblick inte är heligt förvandlas så småningom genom närheten till det konungsliga och blir heligt.

(...) Men jag? sade Bat Seba. Hur skulle jag, en enkel kvinna, kunna vara heligt? (S. 21 f)

(Es ist meine Aufgabe, Heiliges zu bewachen, (...))

Heiliges? sagte Bathseba fragend, fast in sich gekehrt. Was ist heilig in Urias Haus?

Du.

Bin ich heilig?

Du bist auserwählt, sagte Sebanja. Es liegt in der Macht des Königs, das Heilige zu erwählen. Und selbst das, was im Augenblick der Erwählung nicht heilig ist, verwandelt sich durch die Nähe des Königlichen und wird heilig.

(...) Aber ich? sagte Bathseba. Wie sollte ich, eine einfache Frau, heilig sein können?) (S. 23 f)

Bathseba begreift, dass ihr Mann durch ihre Erwählung David im Wege steht und befragt Sebanja, wie König David mit ihrem Mann verfahren wird. Ausweichend antwortet dieser, dass König Davids Heiligkeit ihn klug und listig gemacht habe und er wahrscheinlich Urias Tod anordnen würde. Sebanja liefert damit eine Charakterisierung Davids, die mit dessen Selbstbild konform läuft: „Herren har skapat mig sådan: fyndig och listig och förslagen. Han danade mig till en utvägarnas och undanflykternas man.“ (S. 64) (Der Herr hat mich so geschaffen: findig und listig und verschlagen. Er hat mich zu einem Mann der Auswege und Ausflüchte geformt.) (S. 66) Bathsebas Reaktion auf Sebanjas Vermutung widerspiegelt die groteske Konsequenz dieser Aussage: „Heligheten är en obegriplig egenskap“, sade Bat Seba med hackande tänder. Den kan alltså ha vilka följder och verkningar som helst. (S. 23) (Die Heiligkeit ist eine unbegreifliche Eigenschaft, sagte Bathseba mit klappernden Zähnen. Sie kann also jede beliebige Folge und Wirkung haben.) (S. 25 f) Ihr Einwand, warum nicht das Leben heilig sei, wenn sogar Dinge wie Kupfergefäße und die Sandalen der Priester heilig sein können, wird von Sebanja mit folgenden Worten beantwortet:

Heligheten är grym och omänsklig, sade han till sist långsamt men ändå utan tvekan. Den är blind, den ser inte åt människan och hennes flyktiga liv, den är som fågelfångarens snara och som pesten.

För heligheten är ingenting heligt? sade Bat Seba uppgivet och stilla.

Så är det, sade Sebanja. (S. 24)

(Die Heiligkeit ist grausam und unmenschlich, sagte er schließlich langsam, aber dennoch ohne jedes Zögern. Sie ist blind, sie achtet nicht des Menschen und seines flüchtigen Lebens, sie ist wie die Schlinge des Vogelfängers und wie die Pest.

Der Heiligkeit ist nichts heilig? sagte Bathseba still und verzagt.

So ist es, sagte Sebanja.) (S. 26)

Die Heiligkeit wird ad absurdum geführt. In der Verknüpfung mit Macht rechtfertigt sie jede Form von Gewalt und Grausamkeit und ist menschenverachtend. Sie hat zwei Seiten: einerseits die Macht desjenigen, der auserkoren wurde, andererseits die Ausgeliefertheit desjenigen, der zum heiligen Opfer erkoren wird, denn auch darin manifestiert sich die Heiligkeit. König David ist heilig, da er von Gott als sein Stellvertreter auf Erden erwählt wurde. Daher können seine Entscheidungen über Leben und Tod nicht angezweifelt werden, da sie Ausdruck des göttlichen Willens sind, wie König David dies selbst zum Ausdruck bringt:

Endast en gång på tusen år föds en sådan männisa som jag. I mig finns det gudomliga på ett naturligt sätt förenat med det mänskliga. Vanliga människor avlas och föds av en tillfällighet. Men jag utvaldes redan i min moders liv.

(...) Utkorelsen finns i min säd, säger han. Min säd har en besinnerlig söt doft, har du inte tänkt på det, Bat Seba? Den har en doft som av rökelse. Jag tror att det är utkorelsen som doftar så. (S. 85)

(Nur einmal in tausend Jahren wird ein solcher Mensch wie ich geboren. In mir ist das Göttliche auf natürliche Art mit dem Menschlichen vereint. Gewöhnliche Menschen werden durch Zufall gezeugt und geboren. Ich aber wurde schon im Mutterleib erwählt.

(...) Die Erwählung ist in meinem Samen, sagte er. Mein Same hat einen sonderbar süßen Duft, hast du das nie bemerkt, Bathseba? Er hat einen Duft wie Räucherwerk. Ich glaube, es ist die Erwählung, die so duftet. (S. 84)

Nachdem David von Bathsebas Schwangerschaft erfahren hat, lässt er ihren Mann Uria aus Rabba zu sich beordern. Die Passage über das Zusammentreffen der beiden und der sich daraus ergebenden Konsequenzen gipfelt in einem Gespräch Davids mit Bathseba über ihre Gottesfigur und zeigt, wie der Erzähler das Stilmittel der Paradoxie einsetzt, um einen Reflexionsprozess beim Leser

auszulösen. Uria weiß nicht, warum ihn der König sprechen möchte, doch ist er überzeugt davon, „något annat än rättvisa kunde det inte vara.“ (S. 33) (etwas anderes als Gerechtigkeit konnte es nicht sein.) Im Gespräch mit David begreift Uria, was passiert ist. Das Samuelbuch berichtet, dass Uria in Befolgung des kultischen Kriegsbrauches, sich nicht durch Geschlechtsverkehr zu verunreinigen, sein Haus meidet, im Kontext des Romans wird seine Motivation durch eine andere ersetzt: sein Wissen über den Ehebruch hält ihn davon ab, die Nacht in seinem Haus zu verbringen. David beauftragt Uria unter der Begründung, dass Gott ihn dazu erwählt habe, mit der Erstürmung der Stadt Rabba. Uria wendet ein, dass er zum Opfer auserkoren wurde, und seine Erwählung einer Verurteilung gleichkommt. Davids lakonische Antwort lautet: „Ingen utom Herren kan skilja mellan offer och utkorelse.“ (S. 44) (Niemand als der Herr allein kann zwischen Opfer und Erwählung unterscheiden.) (S. 47) Uria wird das Opfer der Doppeldeutigkeit der Erwählung.

Auf paradoxe Weise wird erzählt, wie Uria selbst seine Todesart wählt. Er berichtet David, dass der Feldherr Joab bei der Erstürmung der Stadt Rabba darauf warte, dass einer seiner Soldaten von Wahnsinn ergriffen werde und die Stadtmauer im Alleingang angreife, worauf David Uria entmannen lässt, eine Erweiterung des Hypotextes, die Davids Grausamkeit und Skrupellosigkeit überzeichnet: „Ty för Bat Sebas skull och på Herrens befallning hade konung David offrat hans blygd.“ (S. 46) (Denn um Bathsebas willen und auf Geheiß des Herrn hatte König David seine Scham geopfert.) (S. 48) Nicht der Uriabrief mit der Anweisung an Joab, ihn an einen Platz im Kampf gegen die Stadt Rabba zu stellen, wo „besonders tüchtige Krieger standen“ (2 Sam 11,16) wie in der Bibelerzählung ist die Ursache für Urias Tod, sondern sein Angriff auf die Stadtmauern „i heligt vanvett“ (S. 46) (in heiligem Wahnsinn) (S. 49), ausgelöst durch Schmerz und Zorn über seine Entmannung.

David lässt Batsheba nach Ablauf der Trauerzeit in den Königspalast holen, wo sie eine bevorzugte Stellung gegenüber seinen anderen Frauen genießt, die im Frauenhaus untergebracht sind, während sie ein Zimmer gleich neben dem Saal des Königs erhält. Michal, die erste Frau König Davids und Tochter von König Saul sowie Davids Frau Abigail werden im Roman nicht erwähnt, offensichtlich

in der Absicht, Bathsebas Bedeutung für David hervorzuheben. Bathsebas kleiner Hausgott, ein Geschenk ihres Vaters, erhält die Funktion, das konträre Gottesbild von David und Bathseba zu beleuchten. Nur weil es sich um einen geschlechtslosen Gott ohne „springa och (...) lem“ (S. 49) (Spalte und (...) Glied) (S. 50) handelt, darf ihn Bathseba behalten. Die geschlechtslose geschnitzte Gottesfigur wird zum Gegenstand eines Gesprächs über den Sitz der göttlichen Kraft:

Nå, sade David, han kan varken skada dig eller hjälpa dig. Han har ingen lem.

Den behöver ingen lem, sade Bat Seba. Den gudomliga kraften finns inuti. (S. 50)

(Nun, sagte David, er kann dir weder schaden noch helfen. Er hat kein Glied.

Der braucht kein Glied, sagte Bathseba. Die göttliche Kraft ist in seinem Inneren.) (S. 50)

König David belehrt Bathseba, dass Gott wie der Mann ist, das männliche Glied das Symbol seiner Macht und der Fruchtbarkeit. Ohne Fruchtbarkeit seien Gott und der Mensch dem Untergang geweiht. Ohne das Glied des Mannes würde das Weltall wieder ins Chaos zurückfallen wie vor der Schöpfung. Bathsebas subversive Haltung zeigt sich, indem sie David erzählt, dass auch ihr Hausgott früher ein Glied hatte, so groß, dass es bis zu seinem Kinn reichte und er deswegen ständig vornüberfiel. Erst nachdem sie sein Glied weggeschnitten habe, könne er aufrecht auf seinen Beinen stehen. König David ist entrüstet:

Ett helgerån! ropade han. Begriper du inte, kvinna, att du skändade honom! Du skar bort hans kraft! Du berövade honom hans heliga vapen! Du snöpte din egen Gud!

Den är dock bara en bild, utskuren ur en fikonstock, sade Bat Seba.

Men ändå, sade konungen. (S. 50)

(Eine Entweihung! rief er. Begreifst du nicht, Frau, dass du ihn geschändet hast! Du hast ihn seiner heiligen Waffe beraubt! Du hast deinen eigenen Gott entmannt!

Er ist doch nur ein Bild, geschnitten aus einem Feigenstock, sagte Batsheba.

Aber trotzdem, sagte der König.) (S. 51)

In einer ironisch-paradoxen Parallele wird die Entmannung der Gottesfigur der Entmannung Urias gegenüber gestellt und König David der Lächerlichkeit preisgegeben.

Auch das Prophetentum wird durch eine groteske Verzerrung einer radikalen Kritik unterzogen:

(...) då hände det sig en gång att Natan blev mycket vred, han kunde inte tåla att er far konungen gav mig namnet drottning, endast hedningar har drottningar svarade han, och vreden i förening med Guds ande (...) slungade honom genom luften två dagsresor åt väster, nästan ända fram till havet, (...) först tre dagar senare återkom han, till fots, trasig och eländig (...). Men befriad från sin vrede. (S. 59)

((...) da geschah es einmal, dass Nathan sehr zornig wurde, er konnte es nicht vertragen, dass euer Vater, der König, mir den Namen Königin gab, nur Heiden haben Königinnen, sagte er, und der Zorn in Verbindung mit dem Geist Gottes (...) schleuderte ihn zwei Tagesreisen nach Westen durch die Luft, fast bis zum Meer hinunter, (...) erst drei Tage später kam er wieder, zu Fuß, zerlumpt und jämmerlich (...). Aber von seinem Zorn befreit.) (S. 61)

Die Parabel, die der Prophet Nathan David nach seinen schweren Verfehlungen erzählt, um ihm die Tragweite seiner Taten klar zu machen, wird im Roman umgestaltet. Nicht ein reicher Mann, sondern eine reiche Frau nimmt einer armen Frau ihr einziges Lamm weg, um es einem Gast vorzusetzen. Im biblischen Hypotext kommt David durch das Gleichnis zur Einsicht seiner Schuld und bereut, hier jedoch verteidigt sich David, dass er keine andere Wahl hatte und schiebt Bathseba die Schuld zu: „Jag har ingen skuld, sade David och hans röst var mycket klar och fylld av försåtlighet. (...) All skuld vilar på Bat Seba. Genom att finnas till har hon ådragit sig denna skuld. Hon och ingen annan har Urias blod på sina händer.“ (S. 64) (Ich habe keine Schuld, sagte David, und seine Stimme war sehr klar und voller Heimtücke. (...) Alle Schuld ruht auf Bathseba. Durch ihr Dasein hat sie diese Schuld auf sich geladen. Sie und niemand anders hat Urias Blut an ihren Händen.) (S. 66)

Die Ankündigung der Strafe Gottes durch den Propheten, dass das Schwert nie von Davids Hause weichen wird, hält sich im Roman eng an 2 Sam 12,10-13. Eine Erweiterung stellt ein Gespräch des Propheten mit Bathseba dar, in dem

dieser Kritik an Davids mangelnder Gerechtigkeit übt. Bathseba verteidigt David, indem sie die Unvereinbarkeit zwischen Königlichem und Menschlichem ins Treffen führt. Eigentlich sei Gott der Schuldige, da er die Menschen so geschaffen habe, dass sie stetig nach seiner Erwählung streben. Für Bathseba bedeutet Erwählung Unfreiheit und Gefangenschaft, egal ob als Herrscher oder Opfer. Dadurch wird eine dritte Perspektive der Auswirkung der Erwähltheit introduziert: Gottes Erwählung impliziert auch die Unfreiheit des Mächtigen, der sich seinem Willen unterwerfen muss. In der Begegnung zwischen David und dem besiegten König Hanun von Rabba, auf die später noch eingegangen wird, kommt Davids Unfreiheit deutlich zum Ausdruck, wenn er zwischen seiner Pflicht als siegreicher König und seiner Reaktion als Mensch schwankt.

In erweiternder und ausschmückender Weise wird über die Geburt von Bathsebas erstem Sohn berichtet. An der Ferse des Neugeborenen hängt ein kleiner unentwickelter Mädchenfötus, den die Hebamme Achinoam, Davids erste Frau, als Teil der Unreinheit definiert und schnell beseitigen lässt, damit keiner, nicht einmal Bathseba davon erfährt. Für Achinoam bedeutet das lebensunfähige Mädchen, dass auch der Junge sterben wird, „det är barnröverskan Lilit som har sänt henne“ (S. 71) (es ist die Kindsräuberin Lilith, die es geschickt hat.) (S. 73) Wie in den Romanen von Lars Gyllensten und Mare Kandre wird auch hier an den Lilith-Mythos angeknüpft. Gemäß der Prophezeiung stirbt das Kind. David betrauert seinen Tod, lässt ihn beschneiden und begraben und gibt ihm den Namen der Gesegnete.

Eine prominentere Rolle als im Hypotext spielt in Torgny Lindgrens Roman der behinderte Sohn Jonatans und Enkel von König Saul, Mefiboset. Er wohnt im königlichen Palast und untersteht Davids Schutz. Mit Bathseba verbindet ihn vertrauliches Verhältnis. Mefibosets Vorstellung von Gott kann als Synthese der vielen verschiedenen Gottesbilder, die im Roman durch unterschiedliche Personen vertreten werden, verstanden werden:

Han är som han är. Han är på alla de sätt som överhuvudtaget kan tänkas, han har alla de egenskaper som kann finnas och som vi kan tänka oss. Han är blodtörstig och kärleksfull och hämndgirig och förlåtande och vederstygglig och schön. Han förtjänar all vrede och allt hat och all kärlek vi kan uppbåda.

Han är som han är därför att vi inte vet hurudan han är. Och för att vi ska veta att han är. Gud är den ende som skulle kunna utplåna Gud.
(S. 83)

(Er ist wie er ist. Er ist auf alle Arten, die überhaupt vorstellbar sind, er hat all die Eigenschaften, die es geben kann und die wir uns zu denken vermögen. Er ist blutrünstig und liebevoll, rachsüchtig und verzeihend, abscheulich und schön. Er verdient allen Zorn und allen Hass und alle Liebe, die wir aufbringen können.

Er ist wie er ist, weil wir nicht wissen, wie er ist. Und damit wir wissen, dass er ist. Gott ist der einzige, der Gott auslöschen könnte.) (S. 82)

Mefiboset wird zum Sprachrohr für die Botschaft des Romans: Gott, aber auch der Mensch sind durch ihre vielen widersprüchlichen Eigenschaften für den menschlichen Geist nicht fassbar. Ingela Pehrson²⁵² verweist auf den 1960 erschienenen Roman *Ahasverus död* (Der Tod Ahasvers) des schwedischen Autors Pär Lagerkvist, in dem Ahasver die Unbeschreiblichkeit und Unerreichbarkeit Gottes beschreibt:

Bortom gudarna, bortom allt som förfalskar och förråar det heligas värld, bortom all lögn och förvridning, alla förvridna gudaväsen och människoinbillningens alla missfoster, måste det finnas någonting oerhört so mär oåtkomligt för oss. Som genom alla våra fåfänga försök att infånga det visar hur oåtkomligt det är för oss. Bortom all helig bråte måste det heliga själv finnas, trots allt.²⁵³

(Hinter den Göttern, hinter allem, was die Welt des Heiligen verfälscht und verroht, hinter aller Lüge und aller Verdrehung, allen verzerrten Götterwesen und allen Ausgeburten menschlicher Einbildung muss es etwas Unerhörtes geben, das unerreichbar ist für uns. Das durch alle unsere eitlen Versuche, es einzufangen, zeigt, wie unerreichbar es für uns ist. Hinter allem heiligen Gerümpel muss das Heilige selbst vorhanden sein, trotz allem.)²⁵⁴

²⁵² Pehrson, Ingela: *Livsmodet i skönans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner Ormens väg på hälleberget, Bat Seba och Ljuset*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1993. (S. 134)

²⁵³ Lagerkvist, Pär: *Ahasverus död*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm, 1960 (S. 154 f)

²⁵⁴ Lagerkvist, Pär: *Der Tod Ahasvers*, ein Buch der Arche in der Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1961. (S. 191 f)

Lagerkvist vertritt wie auch Lars Gyllensten eine gnostizistisch geprägte Vorstellung einer absolut transzendenten, unerreichbaren Wesenheit, die nicht beschreibbar ist.

Bathseba steht dem dogmatischen Gottesbild ihrer Umwelt nicht nur kritisch gegenüber, sondern lehnt es geradewegs ab. Ihr Hausgott als kleine geschnitzte Figur, die keine Geschlechtsmerkmale hat, stellt das Gegenteil des mächtigen, männlichen Gottes Davids dar. Ihrer Meinung nach gibt es für jeden Menschen einen Gott. David stellt mit Erstaunen und nicht ohne Bewunderung fest, dass ihr nichts heilig sei. Bathseba stellt durch die Beobachtung der Sklaven, die viele verschiedene Götter anbeten, fest: „(...) denna skrånande, gurglande kör av mänsklig smärta, detta orediga missljud kanske utgjorde den ende och sanne gudens verkliga namn.“ (S. 115) ((...) dieser grölende, gurgelnde Chor menschlichen Schmerzes, dieser verworrene Misston bilde vielleicht den wirklichen Namen des einzigen und wahren Gottes.) (S. 110) Sie drückt damit die Unbeschreiblichkeit Gottes aus, die, wenn überhaupt, am ehesten in seiner Vielschichtigkeit erfasst werden kann. Bathseba hinterfragt die dogmatische Gottesvorstellung, versucht mit Hilfe ihrer Intelligenz und rationalen Vernunft die metaphysischen Rätsel menschlicher Existenz zu lösen.

Bathseba durchläuft einen Entwicklungsprozess von einer der Willkür männlicher Herrschaft ausgesetzten hilflosen Frau zu einer selbstbestimmten Persönlichkeit. Mit diplomatischem Geschick und politischer Scharfsinnigkeit baut sie ihre Machtposition am Hof Davids aus. Bathseba tritt in der Romanerzählung aus der alttestamentlich traditionellen Frauenrolle heraus, deren Aufgabe in erster Linie darin bestand, sich dem Manne unterzuordnen und Kinder, vor allem Söhne, zu gebären. Während sie zu Anfang des Romans mit geschlechtsspezifischen Merkmalen wie Untergebenheit und Anpassung als weiblicher Gegenpart zu David fungiert, übernimmt sie im Verlauf der Handlung zunehmend den aktiven Part. In Davids Leben nimmt sie, nicht nur in Bezug auf sein Liebesleben, einen stetig wachsenden Stellenwert ein: „Hon är en hustru men ändå inte en hustru, hon tycks vara en människa.“ (S. 108) (Sie ist ein Ehefrau, aber doch kein Ehefrau, sie scheint ein Mensch zu sein.) (S. 106) Auch in politischen Fragen sucht er ihren Rat. Dadurch wächst Bathsebas Selbstbewusstsein, sodass sie sich selbst als

Königin bezeichnet und sich an Davids rechter Seite platziert, die traditionellerweise nur dem Mann zugedacht ist. Sie ist es auch, die dem unschlüssigen David rät, Rabba, die Hauptstadt der Ammoniter, die von Davids Soldaten bereits unterworfen wurde, endgültig einzunehmen, um als siegreicher König seinen Ruhm zu vermehren.

Als König David das Leid in der bereits besiegten Stadt Rabba sieht, zeigt er seine milde, weichherzige Seite und beweint das tragische Schicksal der Ammoniter. In der Konfrontation mit dem besiegten König Hanun, der sich von seinem Gott Milkom verlassen und ausgeliefert sieht, wird David die schmale Grenze zwischen Sieger und Besiegtem bewusst:

Allt detta var egentligen outhärdligt, kung David tyckte att hans kropp var stel av kyla fastän middagssolen vräkte sin hetta över dem, hos den utblottade, besegrade konungen såg han något som han visste fanns också inom honom själv, men han kunde inte säga vad det var, en övergivenhet och förtröstansfull ängslan eller lidelsefull likgiltighet, nej han kunde inte för sig själv uttrycka vad det var, han förnam bara att de båda på ett hemlighetsfull sätt var bilder av varandra, han själv med den praktfulla manteln över axlarna och den andre avklädd all sin konungslighet. (S. 95)

(Dies alles war unerträglich, König David kam es vor, als sei sein Körper steif vor Kälte, obwohl die Mittagssonne sie mit ihrer Hitze überschüttete, in diesem entblößten, besiegten König sah er etwas, von dem er wusste, dass es auch in ihm selber war, er konnte aber nicht sagen, was es war, eine Verlassenheit und zuversichtliche Angst oder leidenschaftliche Gleichgültigkeit, nein, er konnte nicht für sich selber ausdrücken, was es war, er spürte bloß, dass sie beide auf geheimnisvolle Weise Bilder voneinander waren, er selbst mit dem prächtigen roten Umhang über den Schultern, und der andere all seiner Königswürde entkleidet.) (S. 94)

Schon durch die Wortwahl, wenn er von „zuversichtlicher Angst“ und „leidenschaftlicher Gleichgültigkeit“ spricht und in Form von überladenen Metaphern, sogenannten Katachresen, die Gefühle König Davids beschreibt, hebt der Erzähler König Davids Schwanken zwischen Pflicht und Mitgefühl und sein Gefangensein in der Rolle des siegreichen Königs hervor, wie sie Bathseba definiert hat. Obwohl er Mitleid mit dem besiegten König empfindet, darf er keine Gnade

walten lassen, da er wie sein Vorgänger König Saul den Zorn Gottes auf sich ziehen würde, als er den besiegten König Agag der Amalekiter schonte.

Bathseba, die aus Sorge um David nach Rabba reist, stellt in Anbetracht des Leids, das sie dort zu Gesicht bekommt, die Theodizeefrage: „Hur kan Gud tillåta att detta sker?“ (S. 102) (Wie kann Gott zulassen, dass dies geschieht.) (S. 103) Davids Antwort illustriert beziehend auf seine persönliche Erfahrung mit dem Ammoniterkönig die Unfreiheit, der auch Gott in seiner Eigenschaft als Schöpfer unterworfen ist:

Gud är fullkomlig och god. Men han är också en skapare. Och en skapare kan inte vara god. När han skapar går han ut ur sin fullomlighet, då blir han som vi, då kan vad som helst ske, då förintar han med den ena handen och framskapar med den andra. (S. 104)

(Gott ist vollkommen und gut. Aber er ist auch ein Schöpfer. Und ein Schöpfer kann nicht gut sein. Wenn er etwas schafft, tritt er aus seiner Vollkommenheit heraus, dann wird er wie wir, dann ist alles möglich, dann vernichtet er mit der einen und erschafft mit der anderen Hand.) (S. 103)

Die Schöpfung, die auch Machtausübung ist, fordert ihren Tribut. In den Psalmen des Alten Testaments wird Jahwes Schöpfung als ständiger Kampf gegen die Chaosmächte beschrieben. Ingela Pehrson verweist auf Psalm 104, 27-30,²⁵⁵ der Gottes Walten als Akt des Schöpfens und Vernichtens bezeichnet. Gott ist gleichzeitig gut, gerecht und vergebend, strafend, verdammend und vernichtend, ist also die Einheit aller Gegensätze.

Bathseba gebiert David einen zweiten Sohn. Im Kontrast zu 2 Sam 12,24 bestimmt nicht David den Namen, sondern Bathseba gibt ihm den Namen Salomo. David wollte ihn Nathan nach dem Propheten nennen, doch dieser weist diese Ehre von sich. Nathan gibt ihm wie im Bibeltext den Namen Jedidja, das Liebling des Herrn bedeutet und bereits auf die Nachfolge Davids hindeutet. Von allen Söhnen, die sie später noch gebären wird, ist er für Bathseba „Sonen“, (S. 114)

²⁵⁵ Sie alle warten auf dich, dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit. Gibst du ihnen, dann sammeln sie ein; öffnest du deine Hand, werden sie satt an Gutem. Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört; nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub der Erde. Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen und du erneuerst das Antlitz der Erde.

(der Sohn). Er erhält zwei Zimmer direkt neben ihrem, während David für die fünf anderen Söhne neue Räume bauen lässt. Salomo ist Bathsebas bevorzugter und erwählter Sohn, der sich schon als Kleinkind als äußerst begabt erweist und später nicht zuletzt durch Bathsebas Intrigen zum Nachfolger Davids bestimmt werden soll.

Im vierten Teil des Romans verschiebt sich König Davids Macht zunehmend zugunsten von Batsheba. David, 39 Jahre älter als Bathseba, zeigt erste Alterserscheinungen, die sich in Form von Unsicherheit, Unentschlossenheit und nachlassender Manneskraft äußern. Die mittlerweile 27-jährige Batsheba übernimmt geschickt, ohne es David merken zu lassen, alle wichtigen Entscheidungen. Ihre Gelehrigkeit und ihre von ihrem ersten Mann Uria übernommenen Kenntnisse der Zahlen verschafft ihr nicht nur Davids Respekt, sondern auch den der königlichen Beamten: „Men talens konst förstod hon bättre än konungen, ja bättre än kanslern.“ (S. 116) (Die Kunst des Zahlen verstand sie besser als der König, ja sogar besser als der Kanzler.) (S. 111) Seinem Schreiber vertraut David seine zunehmende Abhängigkeit von Bathseba an:

Skrivare, jag kan icke säga det till henne: Utan dig Bat Seba skulle jag inte uthärda, du vederkvickar min själ, du leder mig på rätta vägar, du smörjer mitt huvud med olja.

Jag kan aldrig säga henne detta, hon har mig helt i sina händer, om jag säger det överlämnar jag mig till henne så som ett lamm överlämnas på offerprästen, då skulle jag icke längre vila i hennes kärlek utan i hennes förbarmande. (S. 125)

(Schreiber, ich kann das nicht zu ihr sagen: Ohne dich, Bathseba, würde ich es nicht aushalten, du erquickest meine Seele, du führst mich auf den rechten Wegen, du salbst mein Haupt mit Öl.

Das kann ich ihr nie sagen, sie hat mich völlig in der Hand, wenn ich ihr das sage, liefere ich mich ihr aus wie ein Lamm dem Opferpriester ausgeliefert wird, dann würde ich nicht länger in ihrer Liebe ruhen, sondern in ihrem Erbarmen.) (S. 121)

Aus König Davids Wortwahl wird erkenntlich, dass er Bathseba eine geradzu göttliche Funktion zuspricht. Bathseba wird für ihn zu einem Hort des Vertrauens und der absoluten Hingabe. Bathsebas Emanzipationsprozess setzt sich fort und sie beschließt, keine Kinder mehr gebären – eine Erweiterung der biblischen

Erzählung, die Bathsebas Entwicklung zu einer selbstbestimmten Frau unterstreicht und dem Bild der Frau in alttestamentlicher Zeit zuwiderläuft, da kinderlose Frauen keinen Wert hatten. Im Gespräch mit dem Propheten Nathan, den sie um Hilfe bittet, wird die Ironie des Erzählers sowie Bathsebas subversive Haltung gegenüber dem Gottesbild, das von ihrer Umwelt vertreten wird, deutlich:

Jag sänderfräts av att oavbrutet framföda söner. De förtär mig inifrån.

Någonstans måste mannens säd få gro. Du är den heliga saftens
vinträdgård, sade han.

Jag är icke ett stycke jord. Inte en fåra i marken.

(...) Alla dina söner är skapade av Gud!

Därom vet jag ingenting, sade Bat Seba. Jag vet bara att kung David
har avlat dem. (S. 130)

(Ich werde davon zerfressen, dass ich unentwegt Söhne gebäre. Sie
zehren mich von innen auf.

Irgendwo muss der Same des Mannes keimen. Du bist der Weinberg
des heiligen Saftes, sagte er.

Ich bin kein Flecken Erde. Ich bin keine Furche im Boden.

(...) Alle deine Söhne sind von Gott erschaffen.

Davon weiß ich nichts, sagte Bathseba. Ich weiß nur, dass König Da-
vid sie gezeugt hat.) (S. 126)

Der alternde König David beginnt über die Thronnachfolge nachzudenken. Die Entscheidung zwischen seinen Söhnen Amnon und Absalom fällt ihm schwer. Amnon interessiert sich vorwiegend für Frauen und ist dem Wein nicht abgeneigt, Absalom ist zwar mit einem königlichen Auftreten ausgestattet, ihm fehlt es aber an Freunden und Ratgebern. Da sich Davids Schwäche auch in seiner sexuellen Beziehung zu Bathseba bemerkbar macht, verliebt sie sich in seinen schönen Sohn Absalom und bevorzugt ihn als Davids Thronfolger. Absalom weist ihren Annäherungsversuch jedoch brüsk zurück. Dieses Motiv stellt eine Erweiterung der biblischen Thronfolgeerzählung dar und spielt auf die Zurückweisung Potiphars durch Josef in Gen 39,7-13 an. Allerdings stehen nicht sittliche Gründe im Vordergrund, sondern die Tatsache, dass Absalom sich wenig für Frauen interessiert. Bathseba, die sich ein Leben an der Seite von Absalom als künftigen

Thronfolger vorstellen hätte können, ändert nach dieser Niederlage ihre Pläne und plant ein verhängnisvolles Szenario, das auf die Thronfolge ihres Sohnes Salomo abzielt.

Tamar, die schöne vierzehnjährige Schwester Absaloms, wird das erste Opfer von Bathsebas Winkelzügen im Kampf um die Thronfolge. Sie steht und Davids besonderem Schutz, eine Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat, und die ihn davor bewahrt, seiner Tochter sexuell nahezutreten. Davids Sohn Amnon entbrennt in heißem Verlangen zu seiner Halbschwester. Die Ausgestaltung dieses Motivs stellt eine Parallele her zu Davids Ehebruch mit Bathseba: auch Amnon sieht das „Objekt“ seiner Begierde beim Bade vom Dach seines Hauses, was keine Entsprechung im biblischen Text hat. Nicht der Diener Jonadab wie im Samuelbuch, sondern Bathseba arrangiert ein Zusammentreffen zwischen Tamar und Amnon. Offiziell begründet Bathseba ihr Einverständnis zu einer Vereinigung der Halbgeschwister damit, dass dadurch „en allt renare konungslighet, en outspädd och obesudlad utvaldhet“ (S. 141) (eine immer reinere Königlichkeit, eine unverdünnte und unbesudelte Erwähltheit) (S. 138) entstehe und beruft sich dabei auf eine altägyptische Tradition. Dabei handelt es sich wieder um eine Abweichung vom biblischen Text. Sexueller Umgang unter Geschwistern war im alten Israel streng untersagt und galt als Unzucht (Levitikus 18,9).²⁵⁶ Auf raffinierte Weise bezieht sie den nichtsahnenden König in ihre Intrige mit ein, sodass dieser aus Mitleid zu seinem liebeskranken Sohn ihm die jungfräuliche Tochter buchstäblich ausliefert. Nachdem Amnon seine Schwester vergewaltigt hat, behandelt er sie mit Verachtung und weist jede Schuld von sich. Wie schon sein Vater nach dem Ehebruch mit Bathseba verteidigt er seine inzestuöse Verfehlung, indem er sich auf den Herrn beruft: „Jag älskade dig med den kärlek varmed Herren har uppfyllt mig.“ (S. 151) (Ich habe dich mit der Liebe geliebt, mit der mich der Herr erfüllt hat.) (S. 147)

Auf Bathsebas Befehl wird Tamar in das Haus ihres Bruders Absalom verbannt. König Davids Reaktion, die in 2 Sam 13,21 kurz und bündig mit „Doch der König David erfuhr von der ganzen Sache und wurde darüber sehr zornig.“ beschrieben

²⁵⁶ Die Scham deiner Schwester, einer Tochter deines Vaters oder einer Tochter deiner Mutter, darfst du nicht entblößen, sei sie im Haus oder außerhalb geboren.

wird, wird im Roman erweitert und transmotiviert. David opfert einen Widder als Sühne für die Tat seines Sohnes und bittet den Herrn, ihn nicht zu strafen. Als Folge seiner unterdrückten Begierde gegenüber seiner Tochter nimmt er Ammons Schuld aufs sich, da er selbst der Versuchung durch die seine schöne Tochter nur durch die sublimierende Funktion als ihr Beschützer widerstehen konnte: „Han utförde endast min gärning. Det var jag i honom som kränkte Tamar.“ (S. 155) (Er hat nur meine Tat ausgeführt. Ich war es in ihm, der Tamar kränkte.) (S. 151) Da er Amnon als möglichen Thronfolger nicht verwerfen will, toleriert er seine inzestuöse Handlung. Tamar als Opfer sexueller Gewalt wird auch zum Opfer politischer Machtinteressen: „Hon förintades, han fick behålla sitt namn.“ (S. 160) (Sie wurde vernichtet, er durfte seinen Namen behalten.) (S. 154) Die biblische Erzählung blendet das weitere Schicksal Tamars nach ihrer Übersiedelung ins Haus ihres Bruders Absalom aus, in Lingrens Transformation des Hypotextes wird Tamar – wieder eine Parallele zu der Ehebruchszene Davids mit Bathseba – schwanger und gebiert einen Sohn, der wegen seiner Unreinheit beseitigt wird:

(...) han fick aldrig något namn, han hade aldrig kunnat bli något annat än oren, han lät inte ens omskära honom, en tjänare fick om natten bära honom ut till Hinnom barns dal och skänka honom åt Molok, Herrens nattliga gestalt som var en barnätare, i mörkret återstod ingenting annat av Gud än hans vrede och rovlystnad, nej Tamars son tillhörde aldrig de levande. (S. 160)

(...) er bekam gar nicht erst einen Namen, er hätte nie etwas anderes werden können als unrein, nicht einmal beschneiden ließ er ihn, ein Diener musste ihn nachts ins Tal der Kinder Hinnoms bringen und ihn dem Moloch²⁵⁷ übergeben, der nächtlichen Gestalt des Herrn, der ein Kinderfresser war, in der Dunkelheit blieb nichts anderes von Gott als sein Zorn und seine Raubgier, nein, Tamars Sohn gehörte niemals zu den Lebenden. (S. 154)

²⁵⁷ Im Hinnomtal, ein Tal westlich und südlich von Jerusalem, das als Nekropole genutzt wurde, soll der Molochkult ausgeübt worden sein. Laut literarischen Quellen sollen dort an Stätten, die Tofet genannt wurden, Kinder durchs Feuer gegangen sein. Der Moloch war eine lokale Spielart des syrischen Unterweltgottes Malik(u). Ob tatsächlich Kinder geopfert wurden oder es sich nur um eine Verzeichnung des Kultes handelt, bleibt offen.

<http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/dasbibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/21286/cache/ecf03e088b2d5c1f9f2be0c725f66f60/> Zugriff am 3.10.2011

Im Gegensatz zu Davids erstem unrechtmäßig gezeugten Sohn mit Bathseba, der einen Namen erhielt, beschnitten und begraben wurde, überlässt Absalom Tamars und Ammons Sohn dem Moloch. Ein Verbrechen, über das in Levitikus 20,2 geschrieben steht: „Jeder Mann unter den Israeliten oder unter den Fremden in Israel, der eines seiner Kinder dem Moloch gibt, wird mit dem Tod bestraft.“

Tamar stirbt an Bleichsucht und wird auf Anordnung ihres Bruders ohne die üblichen Begräbnisrituale an einem unbekannten Ort begraben.

Die Szene über Davids Kampf gegen den Riesen Goliath wird in einem Monolog Bathsebas gegenüber dem Schreiber ironisiert, indem König David als Aufschneider entlarvt wird und dadurch der Wahrheitsgehalt der Darstellung dieser Szene in der Bibel problematisiert wird:

Första gången kung David berättade för mig om Goliath kände jag förfaran och stolthet. Den andra gången lyssnade jag mera uppmärksam, jag visste ju berättelsens slut, och jag tänkte: Orden är alldeles desamma, endast måtten har vuxit något litet, ett kvarter här, en tum där. Sedan har jag insett att det förhåller sig så: Davids konungslighet tvingar allt i hans närhet att växa, även berättelser, hans väldighet tillåter inte att något förblir vad det var. (S. 164)

(Als David mir zum ersten Mal von Goliath erzählte, empfand ich Entsetzen und Stolz. Beim zweitenmal hörte ich aufmerksamer zu, ich kannte ja das Ende der Geschichte und ich dachte: Die Worte sind genau dieselben, nur die Maße sind ein wenig gewachsen, ein Viertel hier, ein Zoll da. Dann habe ich erkannt, dass es sich so verhält: Davids Königlichkeit zwingt alles in seiner Nähe zu wachsen, auch Erzählungen, seine Mächtigkeit lässt es nicht zu, dass etwas so bleibt, wie es ist.) (S. 158)

Absalom lädt seinen Bruder zur Schafschur in der Absicht ein, ihn teils aus Rache über die Schändung seiner Schwester, teils aus Rivalitätsgründen ermorden zu lassen. In Abweichung zum Hypotext überredet Bathseba den König, Amnon am Fest teilnehmen zu lassen, weil sie Absaloms Plan durchschaut. Amnon wird erschlagen und Absalom flüchtet nach Gesur, in die Heimat seiner Mutter. Wieder wird die Glaubwürdigkeit der Propheten durch die unrichtige Prophezeiung Nathans, dass sich Vater und Sohn nie wieder sehen werden, problematisiert. Bathsebas Einfluss am Königshof wird durch ihre Teilhabe am Richteramt immer größer. Gemeinsam mit David spricht sie Urteile: „ (...) han dömde och hon

skonade.“ (S. 182) (... er verurteilte und sie verschonte.) (S. 176) Dem Schreiber Davids erklärt sie ihre Sicht von Davids Rolle bei der Überführung der Lade als Symbol Jahwes nach Jerusalem:

David har gett Herren en stad där han kan bo, Jerusalem. Förut var herren vinddriven och hemlös. (...)

Ja, förut var herren inte ens bofast i sin egen varelse, han hade två gestalter som han växelvis måste uppfylla. Stundom var han folkets Gud, den Högste, han som ibland var eld, ibland en molnstod, ibland en blixtnad i skyn, han som förde sitt folk genom farorna och förskräckelsen. Då hette han Jahve. Somliga kallade honom Boningen.

Stundom var han livets Gud, himmelens och jordens Gud, han som skapade världen, han som inblåste sin ande i våra näsor, han som var i människornas hjärtan. Då hette han Shalem. Somliga kallade honom Lyckan. (S. 185 f.)

(David hat dem Herrn eine Stadt gegeben, in der er wohnen kann, Jerusalem. Zuvor hatte der Herr keinen festen Ort und war heimatlos. (...))

Ja, zuvor war der Herr nicht einmal in seinem eigenen Wesen sesshaft, er hatte zwei Gestalten, die er abwechselnd erfüllen musste. Manchmal war er der Gott des Volkes. Der Höchste, er, der sich in der Wüste offenbart, er, der bald ein Feuer, bald eine Wolkensäule, bald ein Blitz am Himmel ist, er, der sein Volk durch die Fährnisse und Schrecken führt. Da hieß er Jahve. Manche nannten ihn das Obdach.

Manchmal war er der Gott des Lebens, der Gott des Himmels und der Erde, er, der die Welt erschuf, er, der seinen Odem in unsere Nasen blies, er, der in den Herzen der Menschen wohnt. Da hieß er Shalem. Manche nannten ihn Das Glück.) (S. 179 f)

Mit den zwei verschiedenen Namen Gottes, die seine unterschiedlichen Funktionen bezeichnen, wird auf die Etymologie des Namens Jerusalem rekuriert.

Othmar Keel führt im Kapitel „Die Namen der Stadt“ in *Jerusalem und der eine Gott*²⁵⁸ an: „Das Verbaladjektiv *schalem* bedeutet aber nicht wie *shalom* „Heil, Frieden usw.“, sondern „ganz, vollständig werden oder sein“. Mit diesem Verbaladjektiv hängt wohl auch der Gottesname Schalem oder Schalim zusam-

²⁵⁸ Keel, Othmar: *Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011. (S. 27)

men, der in Verbindung Schachar und Schalim die zwei Götter bezeichnet, die sich u.a. in der Morgen- und Abenddämmerung manifestieren. (...) Das zweite Element des Namens Jeruschalem meint also mit sehr großer Wahrscheinlichkeit den Gott Schalem und der gesamte Name Jerusalem ist als „Gründung Schalems“ zu verstehen.“ Die Geschichte Jerusalems begann bereits lange vor David in der Mittel-Bronzezeit um etwa 1700. Siegel-Amulett-Funde bezeugen, dass Jerusalem eine Teilhabe an der für Ägypten typischen Dominanz des Himmels- und Sonnengottes hatte. Der Name „Gründung Schalems“ verweist auf „ein offensichtlich von Anfang an mit der Stadt verbundenes Element des Sonnenkults.“²⁵⁹ Mit den Schasu-Nomaden, die ursprünglich in Nordwest-Arabien und Südwest-Jordanien wohnten, gelangte der JHWH-Kult nach Jerusalem und dürfte bereits zu Davids Zeiten dort in zwei Formen existiert haben. Eine Form dürfte von Süden her mit den Kenitern nach Juda Eingang gefunden haben, eine zweite, jüngere Form gelangte mit den Midianitern von Osten her nach Mittelpalästina. Othmar Keel stellt fest, dass „nur in dieser Variante (...) der JHWH-Glaube mit Mose und dem Auszug aus Ägypten verbunden (war). (S. 48) Der Gottesname JHWH bedeutet „Er weht“ oder „Er ist da“ und seine Eigenschaften entsprechen den eines Sturm- und Kampfgottes, wie sie von anderen altorientalischen Gottheiten bekannt sind. Darüber hinaus verfügt er aber auch über vulkanische Züge, die anderen orientalischen Gottheiten nicht zueigen sind. Der JHWH-Kult kam mittels der Lade, einem Heiligtum mit ein oder zwei bildlosen Stelen nach Jerusalem, die später als Tafeln mit den Zehn Geboten interpretiert wurden. Anfänglich verkörperten sie wahrscheinlich JHWH und eine andere, vermutlich weibliche Gottheit. Indem David die Lade nach Jerusalem bringen ließ, vereinte er zwei Kulte miteinander, den bereits in der Stadt etablierten Sonnenkult und den Sturmgott. Auf diese religionshistorische Entwicklung, der Vereinigung JHWH's mit dem Sonnengott, die ihre unterschiedlichen, gegensätzlichen Aspekte verschmilzt, wird durch Bathsebas Worte angespielt.

Nach dem Tod Amnons und der Verwerfung Absaloms gewinnt David wieder an Lebenskraft und königlicher Stärke. Mehr denn je befolgt er jedoch Bathsebas

²⁵⁹ Ebda: (S. 38)

Ratschläge. Nicht Gott wie im Zweiten Samuelbuch, sondern Bathseba veranlasst David zur Durchführung einer Volkszählung. König David behauptet jedoch, dass er auf Anraten des Herrn, der es ihm gleichzeitig auch verbot, die Zählung durchführen ließ: „Just i denna dubbelhet igenkänner jag Herren. Det är mångfalden och motstridigheten som utmärker honom. Ingivelsen och förbudet. Frestelsen och ansvaret. Löftet och domen.“ (S. 191) (Gerade in dieser Doppelheit erkenne ich den Herrn. Was ihn auszeichnet, sind die Vielfalt und die Widersprüchlichkeit. Die Eingebung und das Verbot. Die Versuchung und die Verantwortung. Die Verheißung und das Urteil.) (S. 185 f) Nach erfolgter Zählung erkennt David, dass sich Menschen nicht in Zahlen und Summen verwandeln lassen und bereut seine Tat als Sünde gegen den Herrn. Er wählt die Pest als Strafe, die die Volkszählung zunichte macht, weil ihr ein großer Teil des Volkes von Juda und Israel zum Opfer fällt. Auf die Frage Bathsebas, warum Gott ihn bestrafe, antwortet David: „För att visa sig. (...) Om han inte straffade mig, skulle jag inte se honom.“ (S. 192) (Um sich zu zeigen, (...) Wenn er mich nicht strafte, würde er mich nicht sehen.) (S. 186)

Nicht der Heerführer Joab wie im Hypotext, sondern Bathseba setzt sich für die Rückkehr Absaloms nach Jerusalem ein als nächsten Schritt ihres ausgeklügelten Planes. David befolgt ihren Rat und ersetzt Nathan durch neue Ratgeber: Ahithophel aus Gilo, Bathsebas Großvater, und Husai aus Bethel. Der Erzähler merkt ironisch an: „Ja, David hade blivit den främste lyssnaren i hela riket.“ (S. 197) (Ja, David war der größte Zuhörer im ganzen Reich geworden.) (S. 189)

Nach der Versöhnung mit seinem Vater zettelt Absalom einen Aufstand gegen David an und lässt sich in Hebron zum König ausrufen. David sieht sich in der gleichen Situation wie König Hanun nach der Einnahme der Stadt Rabba:

Konungen som hade avklätt sig sin skrud och sin helighet, Absalom som lyfte kronan och ryckte den till sitt bröst, kung Hanuns samtal med Gud, den Gud som hade övergivit honom. (S. 209)

(Der König, der sich seiner Gewänder und seiner Heiligkeit entäußert hatte, Absalom, der die Krone hochhob und sie an seine Brust drückte, König Hanuns Zwiegespräch mit Gott, dem Gott, der ihn verlassen hatte.) (S. 201)

David ist nun selbst in der Position des Verlierers. Seine ihn in Rabba schon schwankenlassende Überzeugung, dass sein Gott ihn nie verlassen werde, erweist sich als trügerisch. Er erlebt, wie schnell sich Sieg in Niederlage verkehren kann und wird sich der ewigen Wiederkehr und der Korrelation von kosmischem und menschlichem Geschehen bewusst: „Så skulle allt tillgå, vad som har varit är vad som kommer att vara, vad som redan har hänt är vad som kommer att hända.“ (S. 209) (So würde sich alles abspielen, das Gewesene ist das, was sein wird, das schon Geschehene ist das, was geschehen wird.) (S. 201) Davids Worte stellen eine Allusion an das Gedicht über den Kosmos in Kohelet 1, 9 Zeit dar, in dem es heißt: „Was geschehen ist, wird wieder geschehen, was man getan hat, wird man wieder tun: Es gibt nichts Neues unter der Sonne.“ Auch Bathsebas Meinung zur Machtübernahme durch Absalom alludiert durch das Wort Windhauch an das Buch Kohelet und drückt ihre Sicht der Entwicklung aus: „Utvaldheten är flyktig och ostadig, vem kan samla och behålla en vindfläkt i sina händer?“ (S. 210) (Die Erwählung ist flüchtig und unbeständig, wer kann einen Windhauch in seinen Händen zusammenraffen und halten?) (S. 202) Das Motiv der Vergänglichkeit rückt hier in den Fokus, denn nicht nur die Erwählung ist flüchtig und unbeständig, sondern das menschliche Leben insgesamt. Es wird an mehreren Stellen des Romantextes mit einem „fågel, som fastnar i fågelfångarens snara“ (S. 24, 30, 67, 227) (Vogel, der sich in der Schlinge des Vogelfängers verfängt) (S. 26, 32, 69, 217) verglichen. König David glaubt, dass der Herr ihn zugunsten seines Sohnes verworfen hat, obwohl er nicht an dessen Auserkorenheit glaubt: „Han är inte utkorad. Han har endast utvald sig själv. Redan i moderlivet utvaldes han att bli en sådan som utkorar sig själv.“ (S. 212) (Er ist nicht auserkoren. Er hat sich nur selbst erwählt. Schon im Mutterleib wurde er dazu auserkoren, ein solcher zu werden, der sich selbst erwählt.) (S. 205) Davids Aussage ist paradox, denn sie bejaht die Prädestiniertheit des Menschen, wie sie die reformierte Theologie vertritt und verwirft sie gleichzeitig, indem sie Absaloms Willen dagegen stellt.

Dass Erwählung auch Unfreiheit bedeutet, wird anhand von David und Absalom exemplifiziert. Der Glaube an ihre Erwähltheit erfordert von ihnen Taten, in denen sich ihre Unfreiheit offenbart. König David muss bei der Eroberung der Stadt Rabba König Hanun töten, weil er sonst den Zorn Gottes auf sich zieht, wie es

König Saul ergangen ist, als er den Amalektiterkönig Agag (1 Sam 15,8) schonte und verstoßen wurde. Absalom muss auf Anraten von Ahitofel, den Bathseba als Kollaborateur verwendet, widerwillig die bereits alt gewordenen Frauen Davids, darunter seine Amme, beschlafen, um seine Macht vor dem Volk zu demonstrieren. Damit wird der Bruch mit seinem Vater endgültig. In einer Parallele zu Uria nimmt auch Absalom die Art seines Tod vorweg, wenn er die Ursache der Kratzer, die Bathseba ihm nach ihrer Zurückweisung zugefügt hat, seinem Vater erklärt: „Jag red genom ett rosensnår, svarade han. Och mitt hår fastnade i en terebint. Och åsnan blev skrämnd av rosornas taggar och sprang sin väg.“ (S. 170) (Ich bin durch eine Rosenhecke geritten, antwortete er. Und meine Haare blieben in einer Terebinthe hängen. Die Eselin erschrak vor den Dornen der Rose und lief davon.) (S. 164)

David glaubt an Vorbestimmung, daher akzeptiert er den Gang der Ereignisse und findet sich mit seiner Rolle als entmachteter König ab. Ganz anders Bathseba, die Absalom als Aufrührer und Frevler bezeichnet. Auf ihre Initiative flüchten beide aus Jerusalem, um einem Angriff Absaloms zu entgehen. Bathseba nutzt die vertraute Zweisamkeit auf der Flucht, die mit „heilig högtid“ (S. 225) (heiliges Fest)²⁶⁰ (S. 215) verglichen wird und religionsgeschichtlich entweder als kultisch vollzogene Vereinigung zweier Gottheiten (Theogamie) oder als rituell nachgeahmte sexuelle Verbindung zwischen einer Gottheit und einem menschlichen Wesen verstanden wird,²⁶¹ um Davids Zusage, dass ihr Sohn Salomo der von ihm erwählte Nachfolger sei, zu erhalten. In einer Parallelisierung zu der Szene von Davids Ehebruch mit Bathseba werden sie diesmal von dem Kammerdiener Sebanja, der zu Absalom übergelaufen ist, beobachtet. Bathseba übt Vergeltung, indem sie Sebanja mit einem Pfeil zur Strecke bringt. Wie König David schreckt sie nicht zurück, Hindernisse, die ihrem Ziel im Wege stehen, zu beseitigen. Im Gegensatz zu David handelt sie jedoch nicht aus reiner Willkür, sondern ihre Tat ist als logischer Etappenschritt bei der Ausführung ihres Planes zu verstehen. Damit ihr Sohn Salomo Davids Thronfolge antreten kann, müssen alle Rivalen

²⁶⁰ Korrekte Übersetzung: heilige Hochzeit

²⁶¹ <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/h/referenz/20845/> Zugriff am 01.11.2011

und jene, die sie unterstützen, ausgeschaltet werden. Da Sebanja zum Verräter geworden ist, muss er sterben. Weder Saphan noch Sebanja haben in der biblischen Erzählung eine Entsprechung. Mithilfe dieser Amplifikation wird die Thematik verschärft, die Unerbittlichkeit der Macht aufgezeigt. Wie Saphan Davids Zuneigung hatte, war Sebanja für Bathseba lange eine wichtige Bezugsperson am Hofe Davids. Als ihn bei der Einnahme der Stadt Rabba „heilig raseri“ (S. 100) (heilige Raserei) (S. 99) überfiel und in einem sinnlosen Amoklauf elf unschuldige ammonitische Knaben tötete, setzte sich Bathseba bei König David für ihn ein. Als er ihren Plänen in die Quere kommt, verspielt er ihre Sympathie und Protektion und wird von ihr kaltblütig ermordet. Bathseba unterliegt nun selbst der Unfreiheit, die mit der Macht verbunden ist. Um das Leben ihres Sohnes zu schützen und ihre politischen Pläne durchführen zu können, muss sie anderes Leben vernichten.

David ändert sein Verständnis von Liebe. Betrachtete er sie früher als verzehrende Krankheit, „otålig och pockande, (...) full av avund och uppblåsthet, (...) ohövisk och självuppfyllt och orättfärdig. Den är lögnaktig, den hoppas allting men tror ingenting och uthärdar ingenting.“ (S. 126) (ungeduldig und fordernd, (...) voller Neid und Aufgeblasenheit, (...) unziemlich und selbstsüchtig und ungerecht. Sie ist verlogen, sie hofft alles, glaubt aber nichts und verträgt nichts.) (S. 122) glaubt er nun zu wissen, was Liebe ist. Das Motiv der Liebe wird in den Samuelbüchern nur zweimal erwähnt, wenn von der Liebe Michas, der Tochter König Sauls zu David erzählt wird (1 Sam 18,20) und wenn David um seinen im Kampf gefallenen Freund Jonathan trauernd beteuert: „Wunderbarer war deine Liebe für mich als die Liebe der Frauen.“ (2 Sam 1,26) Eine Aussage, die an eine homoerotische Neigung denken lässt. In Grete Weils Roman *Der Brautpreis* wird die Freundschaft zwischen David und Jonatan, erzählt aus der Perspektive von Davids erster Frau Michal eindeutig als homoerotische Beziehung interpretiert:

Ein paar Tage später sehe ich ihn wieder. Verändert, strahlend. Er lacht, nimmt mich vor allen Leuten in die Arme und küsste mich auf den Mund. „Bist du betrunken?“ „Nein. Ja. Doch nicht vom Wein.“ „Also verliebt?“ Es ist bitter, das zu fragen. Jonathan nickt: „Bis jetzt habe ich nie geahnt, wie herrlich das ist.“ Den Tränen nahe frage ich:

„Wer?“ Er legt seinen Mund dicht an mein Ohr und flüstert: „David.“²⁶²

Während Davids Begriff von Liebe eine überweltliche, göttliche Dimension einschließt, ihren Namen auszusprechen klingt für ihn wie ein Psalm, ist Bathsebas Liebesbegriff durch Gleichberechtigung und vollkommene gegenseitige Hingabe an ein menschliches Gegenüber bestimmt: „Att befinna sig sida vid sida, icke över och icke under. Att utan rädsla ta sin själ i sin hand och sträcka fram den. Att oupphörligt tillfoga varandra denna ljuvliga smärta. Att icke kunna undvara. Att ha förlorat sig själv så som Mefiboset förlorat sig i vinet.“ (S. 225) (Sich Seite an Seite befinden, nicht darüber und nicht darunter. Ohne Angst seine Seele in die Hand nehmen und sie darbieten. Einander unaufhörlich diesen Schmerz zufügen. Nicht entbehren können. Sich selbst verloren haben, so wie Mephiboset sich im Wein verloren hatte.) (S. 215)

Als es zwischen dem Heer Davids und Absaloms zur Schlacht kommt, bittet David seine Soldaten, das Leben Absaloms zu schonen: „Ty vet att jag älskar honom!“ (S.232) (Denn wisset, dass ich ihn liebe!) (S. 223) Da die Schlacht weder gewonnen noch verloren werden kann, hofft Absalom auf die Barmherzigkeit seines Vaters, ein Motiv, das an das Gleichnis vom verlorenen Sohn im Lukasevangelium 15,11-32 des Neuen Testaments anknüpft. Am Weg zu ihm gerät er jedoch in eine Rosenhecke, verhängt sich mit seinem langen, schönen Haar in den Ästen einer Terebinthe. In dieser hilflosen Situation wird er von Joab vorgefunden und getötet. Als König David vom Tod seines Sohnes erfährt, wird er von unsäglicher Trauer erfasst. Er kehrt nach Jerusalem zurück, wo ihm das abtrünnig gewordene Volk zujubelt und er Gnade walten lässt: „De fullgör blott sina skyldigheter som folk, flyktigheten är gudomlig, det är det folkliga som Herren har inblåst i dem, jag nedkallar Guds nåd över dem, ingenting annat.“ (S. 241) (Sie tun nur ihre Schuldigkeit als Volk, die Flüchtigkeit ist göttlich, sie ist das Volkstümliche, das der Herr ihnen eingeblasen hat, ich flehe die Gnade Gottes auf sie herab, nichts weiter.) (S. 232)

²⁶² Weil, Grete: Der Brautpreis, Verlag Nagel & Kimche AG, Zürich/Frauenfeld, 1991. (S. 20)

In der Zwischenzeit hat Adonija, ein Sohn Davids aus der Verbindung mit Haggith, mit Unterstützung von Joab und einiger Priester Davids den Palast in Jerusalem eingenommen. Auf Anraten Bathsebas ruft Adonija sich selbst zum König aus. Bathseba fordert von David die Einlösung seines Versprechens, Salomo als Thronfolger einzusetzen. König David bestätigt: „Därför är Salomo den som ska, han ska sitta på min tron och han ska rida på konungsåsnan och överprästen ska Sadok och profeten Natan ska smörja honom till den som ska.“ (S. 244 f) (Deshalb ist Salomo der, der wird, er wird auf meinem Thron sitzen und er wird auf der Königseselin reiten, und der Oberpriester Zadok und der Prophet Nathan sollen ihn zu dem salben, der wird.) (S. 235) Bathseba hat ihr Ziel erreicht und lässt nun ihrerseits Gnade vor Recht walten, wenn sie bei Salomo für Adonija Fürbitte einlegt, die er gewährt. König David dagegen beauftragt Salomo, Joab und alle jene, die sich Absalom während seiner Revolte angeschlossen haben, zu töten.

König Davids geistige und physische Kräfte schwinden dahin. Weil sein Körper von ständigem Frösteln heimgesucht wird, befiehlt Bathseba: „Kvinnan är den varmaste av alla skapade varelses, låt oss finna åt honom en kvinna som är i sina varmaste år.“ (S. 247) (Die Frau ist das wärmste aller erschaffenen Geschöpfe, lasst uns eine Frau für ihn finden, die in ihren wärmsten Jahren ist.) (S. 238) Salomo findet Abiseg von Sulem, eine junge, wunderschöne Frau, die mit der babylonischen Göttin Ishtar verglichen wird:

Det påstods om henne att förtorkade träd som hon vidrörde bar frukt inom tio dagar och att ofruktsamma åsninnor genast blev dräktiga om hon klappade deras länder, (...) babylonska köpmän menade att hennes verkliga namn var Ishtar,²⁶³ man hade en gång fört henne ut i öknen och rödblommande oleandrar hade växt upp i hennes fotspår. (S. 247)

(Von ihr hieß es, vertrocknete Bäume, die sie berührte, trügen binnen zehn Tagen Frucht, und unfruchtbare Eselinnen würdenn sogleich trächtig, wenn sie ihre Flanken streichelte, (...) babylonische Kaufleute meinten, ihr richtiger Name sei Ishtar, man habe sie einmal in die

²⁶³ Göttin der Liebe, des Krieges und der Prostitution des sumerischen und akkadischen Pantheons.

Wüste hinausgeführt, und da sei rotblühender Oleander in ihren Fußstapfen aufgeschossen. (S. 238)

Doch auch sie kann den vom nahenden Tod geschwächten König David nicht mehr erwärmen. Erst als Bathseba sich in Davids Bett legt, erwärmen sich sein Körper und seine Seele und er drückt sich an sie wie „ett nyfött lamm gör hos tackan“ (S. 248) (wie ein neugeborenes Lamm an das Mutterschaf) (S. 239) In der Umarmung mit Bathseba erlebt David eine Wärme „som om denna hade varit det enda sant gudomliga han i sitt liv förnummit.“ (S. 248) (so als wäre sie das einzig wahrhaft Göttliche, das ihm in seinem Leben widerfahren war.) (S. 239) Die göttliche Liebe repräsentiert sich in menschlicher Gestalt. Daher kann Bathseba Davids Frage „Hurudan är Herren“ (S. 249) (Wie ist der Herr) (S. 240) mit „Han är som jag. Han är alldeles som jag.“ (S. 249) (Er ist wie ich. Er ist genau wie ich.) (S. 240) beantworten und David stimmt ihr zu. Auf diese Weise werden der Anfang und das Ende des Romans sowie der Beginn und das Ende von Bathsebas und Davids Beziehung miteinander unter umgekehrten Vorzeichen miteinander verknüpft. Davids männlicher, mächtiger, strafender und gewaltausübender Gott wird durch Bathsebas warmen, liebevollen und mütterlichen Gott ersetzt. In einem Interview aus dem Jahr 1984 kommentierte Torgny Lindgren die Entwicklung seines Romans: „(...) den börjar med och bygger på Gamla Testamentets moral men mynnar ut i en kärleksmoral som är hämtad från Nya Testamentet.“²⁶⁴ (er beginnt mit und basiert auf der Moral des Alten Testaments, aber endet mit einer Liebesmoral, die aus dem Neuen Testament stammt.)²⁶⁵ Davids Worte nach seiner ersten Begegnung mit Bathseba „Hon är den första kvinnan, (...) hon är kommen direkt ur skapelsen, hon har inte förvanskats av alle de födelser och dödar som människosläktet har genomgått, hon har stigit ned direkt ur skaparens hand.“ (S. 15) (Sie ist die erste Frau, (...) sie ist direkt aus der Schöpfung gekommen, sie ist nicht von all den Geburten und Toden entstellt, die das Menschengeschlecht durchlaufen hat, sie ist unmittelbar aus der Hand des Schöpfers herabgestiegen.) (S. 17) machen Bathseba zu einem Symbol der Liebe, die für den Menschen auf Erden das Göttlichste darstellt, das er erreichen kann. In Torgny Lindgrens

²⁶⁴ Ord&bild, Nr. 3, 1984, (S. 15)

²⁶⁵ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

Roman vollzieht David durch die Erkenntnis „Det är mångfalden och motstridigheten som utmärker honom. Ingivelsen och förbudet. Frestelsen och ansvaret. Löftet och domen. Oförenligheten kröner honom.“ (S. 191) (Was ihn auszeichnet, sind die Vielfalt und die Widersprüchlichkeit. Die Eingebung und das Verbot. Die Versuchung und die Verantwortung. Die Verheißung und das Urteil. Die Unvereinbarkeit krönt ihn.) (S. 186) eine Wandlung. Der von Gott erwählte despotische Herrscher besiegt seine Unfreiheit durch die Liebe. Seine letzten Worte im Roman lauten daher: „Du är fulländad, Bat Seba. Din fulländning är din största brist.“ (S. 250) (Du bist vollkommen Bathseba. Deine Vollkommenheit ist dein größter Mangel.) (S. 241)

Die biblische Thronfolgeerzählung richtet ihr Augenmerk in erster Linie auf David und weist Bathseba eine marginale Funktion zu, nur in vier der vierzehn Kapitel der biblischen Thronfolgeerzählung kommt Bathseba vor. In Torgny Lindgrens Roman nimmt sie eine zumindest gleichwertige Rolle wie David ein und versinnbildlicht die allgemeine Situation des Menschen in seiner Konfrontation zwischen Gefangensein und freier Willensentscheidung. Bathseba wird David als weiblicher Part gleichberechtigt gegenübergestellt. Obwohl sie in mehrfacher Hinsicht die Funktion einer Kontrastfolie zu David erfüllt, werden auch ihr positive und negative Charaktermerkmale zugeordnet. David und Bathseba repräsentieren beide gerade durch ihre Unterschiedlichkeit ein Menschenbild, das in seiner Widersprüchlichkeit das unergründliche Gottesbild widerspiegelt.

Als Ironiker lehnt der Autor eindeutige Welterklärungsmodelle ab, sondern verweist immer wieder auf die enge Verknüpftheit von Widersprüchen, die der Mensch nicht durchschauen kann: „bakom allt vi ser döljer sig något annat, något som vi inte ser.“ (S.118) (hinter allem, was wir sehen, verbirgt sich etwas anderes, etwas, das wir nicht sehen.) (S. 113) Das Ungewisse und Unfassbare wird heilig „genom att vi förstår att den finns (...) och när vi inser att den är ofattbar och oviss.“ (S. 249) (indem wir verstehen, dass es sie gibt (...) und wenn wir einsehen, dass sie unfasslich und ungewiss ist.) (S. 240)

Das durchgängige Leitmotiv des Romans bildet die Frage: „Hurudan är herren?“ oder „Hurudan är Gud?“ (Wie ist der Herr? oder Wie ist Gott?), die von unter-

schiedlichen Romanfiguren gestellt und beantwortet wird (S. 10, 30, 45, 82, 151, 180, 186, 198, 234, 249) (S. 12, 32, 47, 81, 147, 174, 180, 190, 225, 240). Je nach Person, die diese Frage beantwortet, fällt die Antwort anders und bekräftigt die Aussage Bathsebas, dass es für jeden Menschen einen Gott gibt. Die Eigenschaften, die Gott zugeschrieben werden, reichen von gut, erfüllt von grenzenloser Liebe, gewaltiger als das Leben und der Tod zusammen, unerbittlich und schonungslos, ein verheerender und versengender Wüstengott, mit allen Eigenschaften, die wir uns denken können, furchtbar und allmächtig, er ähnelt dem König, mit einem Gesicht wie ein weiser alter Raubvogel und er ist die Schwere selbst. Das Kraftfeld, in dem sich der Mensch gegenüber Gott befindet, wird als unerschöpflich dargestellt, daher kann die Frage nur mit Paradoxen beantwortet werden.

Tod und Vergänglichkeit des Lebens sind im Roman als zentrales Motiv präsent. Fast alle im Roman vorkommenden Personen außer Bathseba und ihr Sohn Salomo sterben. Machtbestrebungen, Rache- und Willkürakte sind die Hauptmotive, die den Tod herbeiführen, daneben leitet sexuelle Begierde ein tödlich endendes Geschehen ein: Davids leidenschaftliches Begehren verursacht Urias Tod, Bathsebas unerwiderte Leidenschaft zu Absalom setzt sein Ende in Bewegung, Ammons Vergewaltigung seiner Halbschwester Tamar bewirkt den Tod beider.

Dem Tod und der Vergänglichkeit des Lebens als linearer Bewegung steht thematisch das Leben als zyklische Bewegung gegenüber, wie in einer Passage über Davids Wiederauferstehung als sakraler König durch kultische Bräuche beim Krönungs- und Neujahrsfest deutlich wird:

„Han lät sig avsättas och förnedras och därefter upphöjas vid kröningsfesten, han satte själv kronan på sitt huvud (...) och Herren lovade honom evigt liv, och vid nyårsfesten utförde han allt det spel på cimbaler och pukor (...) döe framvisandet av de evigt givna skillnaderna mellan det tomma intet och den skapade världen, ondskan och godheten, undergången och uppståelsen, dödsriket och de levande människornas land, (...) och hans röst var ung och stark när han förkunnade för folket att Herren åter satt på sin tron och nu förnyat al-

la sina löften om regn och fruktbarhet och flytande honung och seger
över alla fiender. (S. 182)

(Er ließ sich beim Krönungsfest absetzen und erniedrigen und danach
wieder erhöhen und krönen, er setzte sich selbst die Krone aufs Haupt
(...) und der Herr versprach ihm ewiges Leben, und beim Neujahrsfest
vollzog er all das Spielen auf Zimbeln und Pauken, (...) um die ewig
gegebenen Unterschiede zwischen dem leeren Nichts und der geschaf-
fenen Welt aufzuzeigen, zwischen dem Bösen und dem Guten, dem
Untergang und der Auferstehung, dem Totenreich und dem Land der
lebenden Menschen, (...) und seine Stimme war jung und stark, als er
dem Volk verkündete, dass der Herr wieder auf seinem Thron sitze
und jetzt alle Verheißungen von Regen und Fruchtbarkeit und fließen-
dem Honig und Sieg über alle Feinde erneuert habe. ((S. 175 f)

Mit dem Roman *Bat Seba* schuf Torgny Lindgren in Anlehnung an die Thronfol-
geerzählung eine Parabel auf die Vieldeutigkeit des Lebens, in der der freie Wille
den Menschen letztlich dazu ermächtigt, sein Leben weitgehend selbständig
innerhalb der von Gott gegebenen Grenzen zu gestalten.

6. ZUSAMMENFASSUNG

Literatur und Religion stehen anthropologisch seit der Antike in einem engen Verhältnis zueinander. Obwohl dieses Verhältnis einem permanenten Wandel unterliegt, der sich aus dem jeweiligen kultur- und literaturhistorischem Hintergrund ergibt und durch eine zunehmende Säkularisierung geprägt ist, verlieren metaphysische Fragen nicht an Bedeutung und werden in der Literatur durch Erzählungen, die sich unter anderem religiöser Bilder und Mythen bedienen, zur Sprache gebracht. Biblische Texte als kulturelles Erbe sind durch die Säkularisierung entweder dem Vergessen anheimgefallen oder ins Unterbewusstsein abgesunken. Die Fortschreibung biblischer Texte in Form von moderner Literatur stellt sich diesem Prozess entgegen, indem sie hinter einer ästhetischen und theologischen Oberfläche einen neuen Text formt, der Figuren, Motive und Themen des Hypertextes wiederbelebt und wieder ins Gedächtnis ruft, sei es in affirmativer, kritischer oder pejorativer Weise.

Das Ziel dieser Arbeit bestand darin, anhand von sieben Romanen und einer Novelle von insgesamt sieben unterschiedlichen Autoren aufzeigen, dass trotz starker Säkularisierungstendenzen in Schweden biblische Stoffe, Motive und Figuren der Literatur des 20. Jahrhunderts entscheidende Impulse zu liefern vermochten. Es wurde veranschaulicht, in welcher Form sich die Auseinandersetzung der Autoren mit dem biblischen Hypotext in ihren Werken niederschlug. Durch formale und thematische Transformationen, die mittels diegetischer oder semantischer Transpositionen erfolgten, durch quantitative Reduktionen oder Erweiterungen oder Amplifikationen sowie Umwertungen rühren die behandelten Werke an der Bedeutung des Hypotextes. Durch die Füllung von Leerstellen werden der lakonisch knappen Erzählweise der biblischen Überlieferung neue Bedeutungshorizonte gegeben. Daraus bezieht der Hypertext seine produktive Alterität und seinen Wert als eigenständiges Werk. Durch die Fragestellung, was übernommen, was verworfen wurde und warum, sollte das Verständnis für die Individualität des Werkes ermöglicht und dessen Sinngehalt erschlossen werden.

Die sieben Romane und die Novelle wurden mit dem ihnen zugrundeliegenden Bibeltext verglichen, auf dieser Basis analysiert, um ihre Andersartigkeit hervorzuheben. Auf die Schöpfungsmythe beziehen sich die Romane *De utsatta* von Birgitta Trotzig, *Eva* von Marianne Fredriksson und *Djävulen och Gud* der früh verstorbenen Autorin Mare Kandre.

Bei Birgitta Trotzigs Roman *De utsatta* handelt es sich um eine thematische Transposition, in die Motive aus der Genesis, dem Buch Hiob, aber auch aus dem Neuen Testament einfließen. Der Schöpfungsbericht der *Genesis* wird als Intertext transformiert und fungiert als strukturelles Gerüst für den Handlungsverlauf des Romans, indem er handlungskonstituierende Ereignisse bereits zu Beginn andeutet und vorwegnimmt. Die Schöpfung wird nicht wie in der Bibel als einmaliges, abgeschlossenes Ereignis, sondern als ein kontinuierlicher Prozess dargestellt. Die transformierte Form des Schöpfungsberichts veranschaulicht den Fall der Menschheit, indem sie sich von Gott abwendet. Er inszeniert einen Kosmos, in dessen Tiefe und Dunkelheit Gott wohnt, jedoch durch seine Abwesenheit glänzt. Im Gegensatz zum biblischen Schöpfungsbericht, der eine kausale Beziehung zwischen Gott und der Welt aufzeigt, wird diese im Roman als widersprüchlich beschrieben. Die Harmonie zwischen Gott und dem Menschen ist gestört und setzt sich in einem Missverhältnis zwischen Kultur und Natur fort. Diese Spannung bildet den Hintergrund des Romans.

Der dunkle, suggestive und assoziative Stil des Intertextes zieht sich durch den ganzen Roman und evoziert eine atmosphärische Kulisse, die mit den individuellen Bewusstseinszustände der Protagonisten und der Grundstimmung des politischen und sozialen Milieus korrespondiert. Die Handlung steht in einem historischen Kontext und spielt in Christianstad, einer Stadt in der südlichen Provinz Schonen in Schweden, die im 17. Jahrhundert eine Bastion im Kampf um die Vorherrschaft zwischen Dänemark und Schweden war. Die Landschaft des Maschlandes, das die Stadt umgibt, wird in ihrer Unberührtheit in scharfem Kontrast zur Stadt mit ihren Soldaten und frühkapitalistisch orientierten Bürgern skizziert. Die zivilisatorischen Errungenschaften des Menschen werden problematisiert.

Die Menschen sind den politischen Verhältnissen ausgeliefert wie das Schicksal des Protagonisten Isak Graa zeigt. Er bekleidet das Pfarreramts in einer Gemeinde nahe bei Christianstad. Er sieht sich selbst als gerechten Mann, der seiner beruflichen Tätigkeit pflichtbewusst, aber ohne menschliche Anteilnahme nachkommt. Als seine Frau stirbt und seine beiden erwachsenen Kinder das Elternhaus verlassen haben, gerät Isak Graa in eine menschliche und religiöse Sinnkrise.

Das gestörte Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Natur und Zivilisation widerspiegelt sich auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Ein Vater-Sohn- wie auch ein Vater-Tochter-Konflikt bildet ein zentrales Motiv des Handlungsgeschehens, das die geschlechtsspezifischen Rollenbilder des 17. Jahrhunderts kritisch beleuchtet: der Sohn erhält eine Ausbildung zum Pfarrer, obwohl er sich nicht dafür eignet, die ungeliebte Tochter wird von der Haushälterin in hausfraulichen Tätigkeiten unterwiesen und später mit einem wesentlich älteren wohlhabenden Mann verheiratet.

Als der Pfarrer durch die neuen schwedischen Machthaber abgesetzt und enteignet wird, weil er Kollaboration mit dänischen Widerstandskämpfern beschuldigt wird, verweigern ihm sein Sohn, der auf eine hochgestellte Position als kirchlicher Würdenträger hofft, und der Schwiegersohn aus politisch-opportunistischen Gründen jegliche Hilfe. Nur die Tochter Jakobine unternimmt einen Versuch, ihren Vater vor der über ihm hängenden Gefahr zu warnen, der jedoch scheitert. Isak Graa wird seines Amtes enthoben, sein Besitz konfisziert. Er wird zum Ausgestoßenen, Ausgesetzten, der barfuß vor der Kirche, in der er einst die Sonntagspredigt hielt, um Almosen betteln muss. Nach einem Nervenzusammenbruch lässt ihn sein Schwiegersohn ins Irrenhaus einliefern, wo er angekettet neben schreienden Mitinsassen dahinvegetiert und beinahe seinen Verstand verliert.

Durch den Besuch Jakobines mit dem Kleinkind seines Sohnes, die als Symbol für Maria und das Christuskind erscheinen, erwacht in ihm die Liebe zu seiner Tochter, und in einem Akt der Gnade erfährt er selbst die Liebe Gottes, die ihm zum Versprechen auf Erlösung wird. Wie im Buch Hiob wird Gottes Ratschluss als Herausforderung an den Glauben des Menschen bezeugt und gleichzeitig eine

Religion der Gerechtigkeit einer Liebesreligion gegenübergestellt. Das Leid bleibt ein nicht durchschaubares Rätsel. Gottes Wege bleiben dem Menschen unergründlich, doch darf er auf seine Gnade vertrauen, die ihm nach einem Weg durch das Leid zuteil wird. Wie die Jahreszeiten ist auch der Mensch einem Zyklus von Entstehung, Fall und Auferstehung unterworfen. Gott und die ganze Schöpfung vereinen Gut und Böse in sich, sind nicht eindeutig, sondern mehrdeutig. Erst durch Erfahrungen von Leid und Erniedrigung erkennt der Mensch seine eigentliche Bestimmung und befreit von seinem Scheindasein erfährt er das wirkliche Leben. Isak Graa muss erst seine Soutane, die nur seine äußere Schale darstellt, aber nicht seine innere Überzeugung ausdrückt, ablegen, um Gott wirklich zu „schauen“ und dadurch zu einer tiefen Bindung zu ihm und den Menschen fähig zu werden. Die Diskrepanz zwischen Religiosität und wirklich gelebten Glauben wird aufgezeigt. Die Periskope aus Hiob 42,5 trifft auf den Pfarrer zu: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.“ Das Motiv des menschlichen Leidens und der Erniedrigung wird der göttlichen Gnade als Entstehung und Reifung einer gott-menschlichen Beziehung im christlichen Sinn gegenübergestellt, die eine Erlösung in Form eines zwischenmenschlichen Prozesses schon im Hier und Jetzt bewirken kann.

Marianne Fredrikssons Roman *Eva*, eine thematische Transposition der Schöpfungsmythe, die einer psychologischen Modifizierung unterzogen wird, findet seinen Ausgangspunkt nach dem Brudermord von Kain an Abel. Er spielt in der räumlich-zeitlichen Welt der biblischen Erzählung und auch die Protagonisten behalten die vorgegebenen Namen bei. Es handelt sich um eine Weiterführung des Hypotextes, der ein Szenario nach der Vertreibung aus dem Paradies entwirft. Eva als zentrale Figur wird stark aufgewertet, geradezu heroisiert. In einer Krisensituation, in die ihre Familie nach dem Brudermord gerät, macht sie sich auf den Weg in das Land ihrer und ihres Mannes Kindheit, das Paradies, um die Ursache des Brudermordes herauszufinden. Die Frage, wer die Schuld an dem Brudermord trägt, bildet die grundlegende Motivation für ihre Reise in die Vergangenheit und gleicht einer psychoanalytischen Aufarbeitung traumatischer Erlebnisse aus der Kindheit, in deren Verlauf ihr verdrängte Zusammenhänge mit den aktuellen

Ereignissen bewusst werden. Aufgrund dieser Erkenntnisse gelingt es Eva, die Problematik der Schuldfrage zu relativieren und dadurch ihre Beziehung zu ihrem Sohn und ihren Mann Adam zu retten.

Fredrikssons Transposition der Schöpfungsmythe baut auf einer Theorie der unterschiedlichen Entwicklungsstufen des menschlichen Bewusstseins auf. Das Paradies als die Heimat ihrer Kindheit entspricht der archaischen Phase. Dort regiert Satan, der nicht der Inbegriff des Bösen ist, sondern sich als archaischer Mensch ohne Kenntnis der Worte und ohne Vorstellungen von Zeit und ethisch-moralischer Grundsätze erweist. Adam wird von einem Schamanen als Vertreter der magischen Phase der Menschheit erzogen, der durch seine Eigenschaft der Eifersucht und als Mann des Gesetzes Züge des alttestamentlichen Gottes trägt und Adam und Eva nach ihrer Flucht verflucht. Dem Schamanen als strafenden Gott des Gesetzes wird die liebesspendende Mutter Evas kontrastiv entgegengesetzt, die als mater natura und mater spiritualis das Bewusstsein Evas entscheidend geprägt hat. Als Naturheilerin vertritt sie ein pantheistisches Weltbild, in dem das Universum von einer allumfassenden Energie und Bewusstsein durchdrungen ist. Das Böse auf der Welt entsteht durch einen Mangel an Wissen und kann durch individuelle Spiritualität, die auf persönlicher Erfahrung, ausgelöst durch Erleuchtung und Selbsterkenntnis eine Transformation des menschlichen Bewusstseins bewirken und dadurch überwunden werden. Die Autorin knüpft damit an sowohl gnostische wie auch Vorstellungen der New Age-Bewegung an, die während der 1970er und 80er-Jahre erheblich an Einfluss gewannen.

Das misogynie Bild von Eva als dämonische Verführerin des Mannes und Ursache des Falls der Menschheit wird in diesem Roman revidiert. Eva erscheint als kämpferische Frau, die, durch den Brudermord veranlasst, sich auf die Suche nach ihrer Identität und der ihres Mannes Adams macht. Aufgrund der Erkenntnisse, die sie auf ihrer Reise in die Vergangenheit erwirbt, wird sie zur Übermittlerin der Weisheit, die sie in einem epiphanischen Erlebnis beim Baum der Erkenntnis erfahren hat: ein Leben im Hier und Jetzt, Vertrauen zu sich selbst, ohne Angst vor dem Morgen sind die Konstanten, die die Freiheit des Menschen begründen. Dieses Wissen gibt sie an Adam weiter, der die Schuld für den Brudermord auf sich genommen hat. Eva widerlegt sein deterministisch geprägtes Gottes- und

Weltbild, das ihn den Brudermord als eine Strafe seines Gottes erleben lässt. Die Frage der Schuld wird psychologisch durch die unsichere, cholerische Charakterstruktur Kains begründet, die sich ihrerseits auf die Unwissenheit seiner Eltern über ihre Vergangenheit zurückführen lässt. Durch ihre Entscheidung, sich mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen, lernt Eva, ihre existenziellen Ängste und Zweifel zu überwinden und damit einen Prozess der Versöhnung einzuleiten.

Djävulen och Gud von Mare Kandre ist der dritte Roman, der auf der Schöpfungsmythe basiert. In einer Mischung aus Parodie, Travestie und Transposition mit burlesken Zügen, die auch Elemente eines Entwicklungsromans enthält, nimmt sie die Schöpfung und ihre Entwicklung zu einer Zivilisationsgesellschaft, die sich selbst vernichtet, aufs Korn, um nach einem apokalyptischen Weltuntergangsszenario eine Utopie des wiedergefundenen Paradieses darzustellen. Sie gestaltet eine zivilisationskritische Zukunftsvision, die sich auf zwei Erzählebenen erstreckt.

Aus der Perspektive einer tausende Jahre nach dem Handlungsgeschehen lebenden Erzählerin wird im Rückblick über die Anfänge der Schöpfung, die fatale Entwicklung der „oberen Welt“, die durch die rücksichtslose Ausbeutung des Menschen vernichtet wird und in einem Weltenbrand ihr Ende findet, erzählt. Im Mittelpunkt des Geschehens stehen die beiden grotesk anmutenden Protagonisten, der Teufel und Gott. Beide befinden sich noch im Kindesalter und werden als Antagonisten dargestellt. Gott als Schöpfer der „oberen“ Welt zeigt sich als dicker, sommersprossiger selbstgefälliger Junge, der – von Engeln begleitet – auf der Erde wandelt und sich an den Schöpfungsakt nicht mehr erinnern kann. Der Teufel, ein kleiner häßlicher Junge ähnelt einem ausgesetzten Kind, das sich in seiner Einsamkeit nach menschlicher Gemeinschaft sehnt. Durch die Darstellung der einer Inversion unterzogenen Antagonisten als unreife Kinder verniedlicht und relativiert die Erzählerin die Protagonisten und vermeidet dadurch einen strengen Dualismus zwischen Gut und Böse.

Die Schöpfung befindet sich wie die Protagonisten in einem noch unvollendeten Zustand. Dementsprechend werden auch die Menschen als defiziente Geschöpfe dargestellt. Sie zeigen ihrem Schöpfer und der Natur gegenüber zuwenig Hoch-

achtung und Dankbarkeit, deswegen wendet Gott sich von ihnen ab. Die „obere Welt“ als Produkt der durch ihre maßlose Gier zerstörerischen Menschen entspricht unserer modernen Industrie- und Zivilisationsgesellschaft. Ihre Entwicklung wird in einen historischen und gesellschaftskritischen Kontext gestellt. Das gestörte Verhältnis der Menschen untereinander führt zu Kriegen, der bedingungslose Glaube an ein rationell-materialistisches Weltbild und eine zunehmende Säkularisierung nehmen den Menschen jeden Respekt vor der Natur und den ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeiten, sodass sie die natürlichen Ressourcen der Erde rücksichtslos ausbeuten und die Umwelt zu zerstören. Gott steht den Ereignissen auf der Erde hilflos gegenüber und zieht sich enttäuscht und resigniert in den Himmel zurück.

Nach einer kurzen innigen Freundschaft mit dem Mädchen Ini, die nach ihrer Entführung durch Menschenhändler ein abruptes Ende findet, glaubt auch der Teufel nicht mehr an das Gute im Menschen und errichtet in einem Akt der Vergeltung die Hölle, wo er die verstorbenen Sünder im Höllenfeuer schmoren lässt. Gott unternimmt in Anknüpfung an die Evangelien von Matthäus und Lukas im Neuen Testament einen Rettungsversuch, indem er seinen Sohn auf die Erde schickt, der jedoch scheitert, da er von den Menschen verhöhnt und gekreuzigt wird.

Das Eintreffen seiner Freundin in der Hölle, die nach ihrer Entführung zur Prostitution gezwungen, einen Freier in Notwehr getötet hat, bewirkt im Teufel eine Änderung seiner moralischen Wertmaßstäbe, die ihn veranlasst, die Hölle in Anlehnung an das christliche Purgatorium zu einem Ort der gemeinschaftlichen Einsicht und Läuterung umzufunktionieren.

Währenddessen haben die Menschen die Welt endgültig zerstört, sodass durch einen Weltenbrand alles Leben auf ihr ausgelöscht wurde. Nur ein kleines Kind und die Höllenbewohner haben überlebt. Gott überwindet endlich seine Gleichgültigkeit und Passivität und greift aktiv in das Geschehen ein, indem er das Kind rettet. Nach seiner Versöhnung mit dem Teufel begibt er sich gemeinsam mit den Höllenbewohnern auf die Suche nach einer neuen Welt. Sie entdecken die „untere Welt“, die als Symbol für das wiedergefundene Paradies steht. In Vermeidung ihrer früheren Fehler gelingt es ihnen, eine neue Gesellschaft zu begründen, in der

Gott, der Teufel und die Menschen miteinander in Harmonie leben und die Natur und ihre Gesetze respektieren.

Mare Kandes Transformation der Schöpfungsmythe ist ein Beispiel für Gérard Genettes Behauptung, dass das Vergnügen am Hypotext auch ein Spiel ist, indem er einen Hypertext „auf unvorhergesehene, nicht programmierte und somit ‘unstatthafte’ Weise bearbeitet und verwendet.“²⁶⁶ Als eine Mixtur aus „Ernst und Spiel“²⁶⁷ eröffnet er neue Perspektiven der Interpretation.

Zur Kain und Abel-Mythe wurden eine Novelle und drei Romane ausgewählt, die implizit oder explizit auf ihre Thematik Bezug nehmen, wobei die vier Autoren jeweils unterschiedliche Anknüpfungspunkte an die überlieferte Erzählung aus der *Genesis* des Alten Testaments gewählt haben. Die Figur des Kain steht bei allen als Identifikationsobjekt im Mittelpunkt der Handlung, die Persönlichkeit und das Motiv ihres Handelns wird von den Autoren jedoch ganz unterschiedlich ausgelegt und interpretiert. Dadurch erhält die tradierte biblische Erzählung je eine andere Funktion und Bedeutung.

In der Novelle *Abel Amatus Ohmberg*, einer thematischen Transposition der Kain und Abel-Mythe, fokussiert der Autor Willy Kyrklund auf das Motiv der Rivalität zwischen Brüdern und zeigt die Mechanismen von Neid und Rivalität. Obwohl es sich bei den beiden Hauptpersonen der Novelle nicht im eigentlichen Sinn um Brüder handelt, sind sie durch ein einseitiges Rivalitätsverhältnis, das sich durch eine Verkettung von Zufällen intensiviert, wie Brüder aneinander gebunden. Frühe, nie verarbeitete Kindheitserlebnisse in Form von Demütigung führen dazu, dass Abel Amatus Ohmberg seinen Mitschüler Konrad Leer als Hassobjekt hochstilisiert und seine eigene Existenz davon abhängig macht, diesen in seiner beruflichen Karriere übertrumpfen zu können. Sein Karrierestreben nimmt dabei Ausmaße an, die ihn jeden Sinn für andere Lebensinhalte vergessen lassen. Sein früherer Peiniger Konrad Leer, der im späteren Handlungsverlauf kaum Notiz von ihm nimmt, wird ihm zum Maßstab für all das, was er selbst nicht ist, aber gerne

²⁶⁶ Genette, Gérard: *Palimpseste. Die Literatur auf der zweiten Stufe*. 2. Auflage. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993. (S. 533)

²⁶⁷ Ebda (S. 533)

wäre. Er erfüllt gleichzeitig die Funktion als Vorbild und verhasstes Neidobjekt. So werden die beiden Protagonisten zu rivalisierenden Brüdern. Der ambivalente Charakter der Rivalität als Mischung von Bewunderung und Hass, der durch Neidgefühle ausgelöst wird, wird auf teils empathisierende aber auch ironisierende Weise aufgezeigt.

Trotz aller Bemühungen, seinen Konkurrenten zu überflügeln, muss Abel Amatus Ohmberg eine Niederlage nach der anderen einstecken. Er scheitert daran, dass sein Ehrgeiz größer ist als sein Talent. Letztlich gelingt es ihm, eine Erfindung zu machen, die gleichzeitig seinen Tod hervorruft, sodass er an seinen hochgesteckten Anforderungen an sich selbst zugrunde geht.

Die Rollen der beiden Protagonisten werden invertiert. Abel Amatus Ohmberg entwickelt sich von einem Abel nach biblischem Verständnis zu einer Kainsfigur, die in ihrer Ohnmacht sogar einen Mord an ihrem Kontrahenten plant, der jedoch scheitert, während Konrad Leer eine entgegengesetzte Entwicklung durchläuft. Die Novelle thematisiert anhand des ungleichen Wettkampfes der beiden Hauptfiguren die Welt als einen Ort, an dem keine Gerechtigkeit herrscht. Nur Ausgewählten ist es bestimmt, große Ziele zu erreichen. Die Entscheidung, wer erwählt ist, obliegt Gott oder den Göttern, wie es der Erzähler formuliert. Abel Amatus Ohmberg als Sohn einer alleinerziehenden Wäscherin mit guter, aber nicht überdurchschnittlicher Begabung zählt nicht dazu. In der Novelle wird das Motiv des aufsteigenden und absteigenden Rauches bei der Opferhandlung der Kain- und Abel-Mythe als Begründung für die bereits vorgegebene, unumstößliche Prädestiniertheit des Menschen als Beispiel herangezogen. Abel Amatus zählt demgemäß zum Geschlecht der „Verdammten“, die wie in Charles Baudelaire's Auslegung der Kainsfigur bereits von Geburt an das Kainszeichen tragen, das sie zu Verlierern stempelt. Im Gegensatz zu Baudelaire's Kain ist er jedoch kein Mann der Revolte, es geht ihm ausschließlich um das individuelle, profane Ziel, „ein großer Mann“ zu werden, um seinen Kontrahenten auszustechen. Die in der biblischen Erzählung enthaltene Aussage, dass Gott nicht jedem Menschen die gleiche Zuwendung gewährt, wird problematisiert und als Ursache Ungleichheit unter den Menschen ausgewiesen.

Durch die empathische Darstellung, gebrochen durch tiefschwarze Ironie, wird Abel Amatus Ohmberg zu einer tragikomischen Gestalt, die aufgrund der göttlichen Zweiteilung des Menschengeschlechts in Erwählte und Verdammte nur scheitern kann. Ein defaitistisches Weltbild, das, dem Pessimismus der schwedischen Literatur der 1940er-Jahre entsprechend, die Ohnmacht des Schwachen auf der Welt beschreibt. Das Motiv der rivalisierenden Brüder aus der Bibel stellt die Handlung der Novelle in eine Sphäre des Universellen und ewig Gültigen.

Auch Bengt Anderbergs modernistischer Montageroman *Kain*, eine thematische Transposition der Kain und Abel-Mythe, ist von tiefem Pessimismus durchdrungen. Als eine Art mythischer Antikriegsroman aus dem Jahr 1948 ruft er durch Andeutungen wie die Erwähnung der Atombombe oder der Rassenpolitik Assoziationen an den Zweiten Weltkrieg hervor, ohne explizit darauf Bezug zu nehmen. Zwei nicht näher bestimmte Kriegsparteien, deren militärische Dummheit aufgezeigt wird, führen miteinander Krieg, dessen Ursache unbekannt bleibt und daher den Eindruck eines absurden, völlig sinnlosen Konfliktes hinterlässt. Der Roman thematisiert das Motiv der Gewalt mit ihrer ansteckenden Wirkung. Die Paraphrase aus der Genesis 4,14, in der Kain nach dem Brudermord im Gespräch mit Gott beklagt, dass er nach seiner Vertreibung Freiwild für alle sein wird, ist das dem Roman zugrundeliegende Ausgangsmotiv mit umgekehrten Vorzeichen. Ein namenloser Protagonist wird zum Kriegsdeserteur, weil er als Pazifist Gewalt verabscheut. Dadurch gerät er in die absurde Situation, sowohl der Gewalt des Feindes als auch seiner eigenen Kriegspartei ausgeliefert zu sein und wird damit zur Freibeute aller wie Kain nach dem Brudermord, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass er keinen Mord begangen hat und nicht wie Kain in der biblischen Erzählung Gottes Schutz durch das Kainsmal erhält. In Anderbergs Roman gibt es keine höhere Macht, die ihm diese Gnade gewährt, und der Protagonist ist der Gewalt der beiden Kriegsparteien schutzlos ausgeliefert. Um sein Leben zu verteidigen, wird er paradoxerweise selbst zum Gewalttäter, der mehrmals tötet. Wie in der Novelle von Kyrklund entwickelt sich aus einer Abelfigur eine Kainsgestalt. Die Flucht vor der Gewalt erfordert neue Gewalt, um das Überleben des Protagonisten zu sichern. Geschehen seine beiden ersten

Morde noch im Rahmen einer Überlebensstrategie, erfolgt jedoch der dritte Mord aus reiner Willkür. Der Protagonist, der als überzeugter Pazifist die Gewalt des Krieges ablehnt und ihr zu entkommen versucht, wird das Opfer der Mimesis der Gewalt und selbst für den Fortbestand von Gewalt verantwortlich. Gewalt wird mit der Pest verglichen, einer Epidemie, die, wenn sie einmal ausgebrochen, kaum aufzuhalten ist. Anderbergs Kainfigur repräsentiert paradoxerweise sowohl den Beginn einer Gewaltspirale als auch den verzweifelte Versuch, sich dieser zu entziehen und wird dadurch zu einer komplexeren Gestalt als Kain in der biblischen Mythe.

In einer leidenschaftlichen Anklage gegen den Krieg, der sich als Feuerprobe für die menschliche Natur erweist, die das Gute oder das Böse in ihm zutage fördert, zeigt der Erzähler, dass sich der Mensch der zerstörerischen Wirkung des Kriegsgeschehens in Form von Gewalt nicht entziehen kann. Der Protagonist, stellvertretend für alle Menschen auch als „homo vulgaris“ bezeichnet, vereint in sich gute und böse Seiten, die den Persönlichkeitsmerkmalen Kain und Abels entsprechen. Entsprechend der tiefenpsychologisch orientierten Bibeltextauslegung, die in Kain und Abel die zwei miteinander im Widerspruch stehenden Seiten des Menschen repräsentiert sieht, zeigt der Erzähler das im Menschen schlummernde Gewaltpotential auf, das sich mit einer Eigendynamik zu einer Gewaltspirale entwickelt, aus der sich der Mensch nicht mehr befreien kann. Schwankt der Deserteur nach den ersten Morden noch zwischen schonungsloser Selbstanklage und Berufung auf äußere Umstände, die ihm keine Wahl lassen, erscheint er nach dem dritten, aus reiner Willkür begangenen Mord bereits so tief in der Gewaltspirale gefangen zu sein, dass er versucht, die Schuld auf seine Partnerin abzuwälzen. Auf desillusionierende Weise wird der moralische Verfall des Deserteurs aufgezeigt.

Im Roman werden ontologische Grundfragen thematisiert. Die existentialistisch geprägte Aussage des dem Roman vorangestellten Paratextes in Form eines Mottos über die „fantastische Perspektive der Freiheit“ wird durch den Handlungsverlauf der Narration ad absurdum geführt, die Freiheit der Wahl problematisiert. Einsamkeit prägt das Leben des Menschen und es gibt keine transzendente Macht, auf die er sich berufen kann. Willenslosigkeit, Feigheit, Verantwortungs-

losigkeit und fehlende Moral bestimmen das Leben des Protagonisten, der als „homo vulgaris“ als Metapher für Menschen an sich nur in der Erotik und Sexualität einen positiven Ausgleich finden kann. Die Frage nach „vår andel i Kains lilla affair med den dumma Abel och varför våra händer fortfarande passar till stenarna“²⁶⁸ (unser aller Anteil an der kleinen Sache Kains mit dem dummen Abel und warum unsere Hände noch immer mit dem Stein zusammenpassen) kann nicht beantwortet werden, weil die Seiten in dem Buch, das darauf eine Antwort geben könnte, zusammenkleben. Bengt Anderbergs Roman verkörpert eine Reflexion der Kain und Abel-Mythe auf das Werden des Gewaltmenschen, die sich in Verbrechen am Mitmenschen und gegen das moralische Ordnungsprinzip der Welt äußern. Er zeigt die Entfaltung einer zerstörerischen Dynamik und ihrer Wirkung. Wer Gewalt ausübt gerät in Lebensverhältnisse, in denen sich die Gewalt immer weiter ausbreitet und keine Schranken mehr kennt. Der Gewaltmensch fällt der Wirkung seiner eigenen Taten zum Opfer.

Die Kain und Abel-Mythe der Genesis handelt nicht nur von zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch von dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Die Werke von Kyrklund und Anderberg behandeln die Störung von Beziehungen zwischen Menschen als zentrales Motiv. Der Konflikt bewegt sich auf einer horizontalen Ebene. Lars Gyllensten hingegen verlegt den Konflikt in seinem Roman *Kains testamente* auf eine vertikale Ebene, in dem der menschliche Konflikt des Brüderpaares Kain und Abel das Verhältnis zwischen Gott und Mensch widerspiegelt.

Die Revolte gegen einen ungerechten, tyrannischen Gott der Schöpfung ist das zentrale Thema. Der Autor beschreibt die Blütezeit und den durch die Christen verursachten Niedergang einer fiktiven gnostischen Sekte, der Kainiten. Anhand des Inhalts der ebenfalls fiktiven Schriften der Kainiten hinterfragt er die Authentizität der biblischen Überlieferung, deren Heilslehre als das Gesetz eines bösen Demiurgen dargestellt und dekonstruiert wird. Unter diesen Schriften befindet sich eine, die den Titel „Kains Testament“ trägt und das Kernstück des Romans darstellt, in der das Leben des Kain als ein Mensch, der auf der Suche nach

²⁶⁸ Anderberg, Bengt: Kain. Albert Bonniers förlag, Stockholm, 1949. (S. 114)

Erkenntnis ist, aufgezeichnet ist. Er leidet an der Sinnlosigkeit menschlicher Mühsal in einem entfremdeten Leben, das letztlich doch nur in den Tod mündet und steht damit in der Tradition von Lord Byrons Bild von Kain. Gyllenstens Kain erlebt die Lage des Menschen in einer gemäß der Gnosis dämonisierten Welt als Notstand. Erkenntnis als Vollendung des von dem wahren Gott im Menschen stammenden pneumatischen Funkens erscheint ihm der einzig mögliche Weg zur Überwindung der vom Demiurgen geschaffenen materiellen Welt, der das Böse als eine physische Qualität anhaftet. Dahinter steht die gnostische Vorstellung, dass die Erlösung des Menschen nicht durch Handlungen oder Rituale, sondern nur durch Erkenntnis als einer Erweckung des Pneuma als Erinnerung, was der Mensch war und wohin er durch Wirken des Demiurgen hingeworfen wurde, erreicht werden kann.

Über den Brudermord selbst erzählen der Bericht eines syrischen Legosoldaten, einem Angehörigen der gnostischen Sekte der Ophiten, und die ausführliche Beschreibung über Kains Leben in „Kains Testament“. Beide nehmen Bezug auf die unterschiedlichen Berufe der Brüder. Kain verdingt sich wie im biblischen Hypotext als Ackermann, Abel hingegen wird jedoch als Jäger ausgewiesen. Im Bericht des syrischen Legosoldaten stellen Neid auf den Bruder und Zorn über Gottes ungerechte Behandlung Kains Motiv für den Brudermord dar. Erst durch die Bluttat gewinnt Kain Gottes Anerkennung, worauf er sich von dem blutdürstigen Gott abwendet. Im Kains Testament werden die beiden Brüder als Antagonisten, zwei einander diametral entgegengesetzte Typen dargestellt. Abel ist Teil der Schöpfung des Demiurgen, Kain steht in Opposition zu ihr. Der ältere Bruder verrichtet die schwere Arbeit der Bebauung des Ackerbodens, während Abel nur seinem Vergnügen der Jagd nachgeht und nichts zur Existenzsicherung der Gemeinschaft beiträgt. Er bringt seinem Gott tierische Opfer dar. In einem Akt der Revolte, der symbolisch Baudelaires „Gott von seinem Thron stürzen“ entspricht, zerstört Kain die Opferstätte und erschlägt seinen Bruder in vermeintlicher Notwehr. Sein Aufruhr gegen den bluttrünstigen Gott, der das Blut unschuldiger Tiere als Opfergabe verlangt, wendet sich gegen ihn selbst als denjenigen, der das Blut seines Bruders vergießt. Durch diese Gewalttat werden Kains religiöse Werte Lügen gestraft. Vergossenes tierisches Blut wird durch menschl-

ches Blut ersetzt. Kain ist sich seiner Schuld bewusst und flieht vor den Menschen, nicht aus Angst vor Vergeltung wie in der biblischen Erzählung, sondern in der Überzeugung, dass er seinen Platz in der menschlichen Gemeinschaft verwirkt hat.

Durch die vorgenommene Transmotivierung erscheint Kain als ethisch-moralisch hochwertiger Mensch, der den Opferkult in Form von Tieren als Gabe für einen grausamen, tyrannischen Gott rigoros ablehnt und ungewollt zum Mörder seines Bruders wird. Eine im Roman erwähnte Sage erzählt über Kains Tod. In Anknüpfung an eine jüdische Sage wird berichtet, wie Kain nachdem er bei den Tieren Zuflucht gesucht hat, erlegt wird.

Auf der Grundlage von gnostischem Gedankengut stellt der Autor den Gott des Alten Testaments, das Christentum und seine Überlieferungen in Frage. Er wirft die Frage auf, wie der Mensch in einer Welt leben kann, in der er einem sinnlosen Dasein voll Mühe, Leid und Tod ausgeliefert ist. Verweigerung und Revolte erweisen sich als ungeeignete Mittel, die Grundsituation der menschlichen Existenz zu ändern. Er problematisiert die Vollkommenheit Gottes und seiner Schöpfung und steht in der Tradition berühmter Schriftsteller wie Lord Byron, Charles Baudelaire, Marquis de Sade (1740-1814), Fjodor W. Dostojewski (1821-1881) und Hermann Hesse.

Lars Gyllensten plädiert für die Entlarvung der Bilder, die sich der Mensch von Gott macht. Da der Mensch nur die Bilder seiner Sprache zur Verfügung hat, kann er kein endgültiges Wissen über die Kräfte, die sein Dasein bestimmen, erlangen. Diese Einsicht versetzt ihn in eine Situation der Unsicherheit und des Ausgeliefertseins, da er nur sein eigenes Scheinbild der Beschaffenheit der Welt erkennen kann, aber nicht die Wirklichkeit selbst. Er liefert damit eine Absage an alle Ideologien und Welterklärungsmodelle. Bo Larsson notiert in seinem Essay „En frånvarande Gud“ (Ein abwesender Gott) über Gyllensten: „Gyllenstens författarskap är ett experimenterande, en ´oavslutbar`prövning av tänkbara sätt att leva. Han framställer ingen lära utan prövar en metod och erinrar gång på gång om att beskrivning av tillvaron är den enda rätta, utan bara en av många

mögliche.“²⁶⁹ (Gyllenstens Schaffen ist ein Experimentieren, ein ´endloses` Probieren von denkbaren Lebensweisen. Er vertritt keine Lehre, sondern probiert eine Methode aus, erinnert aber immer wieder daran, dass keine Beschreibung des Daseins die einzig richtige ist, sondern nur eine von vielen möglichen.)²⁷⁰ Die Frage nach Erkenntnis kann im Sinne des Autors am ehesten dahingehend beantwortet werden, dass der Mensch sich nach keinen vorgegebenen Glaubens- und Lebensmodellen richten, sondern die Prämissen für sein Denken und Handeln in einem ständigen, unabschließbaren Erfahrungsprozess immer aufs Neue hinterfragen soll.

Der letzte analysierte Roman zur Kain und Abel-Mythe *Kains bok* von Marianne Fredriksson ist als Fortsetzung ihres Romans *Evas bok* angelegt und der zweite Teil ihrer Trilogie „Paradisets barn“. Der dritte Teil mit dem Titel *Norea* wurde nicht berücksichtigt, da er Norea, die in der Gnosis die letztgeborene Tochter Adams und Evas und Noahs Frau ist, jedoch der Genesis nicht namentlich erwähnt wird, in den Mittelpunkt der Handlung stellt.

Kains bok transponiert den Hypotext und fokussiert auf das Leben Kains nach dem Brudermord, das in der biblischen Erzählung nur in einigen Eckdaten umrissen wird. Das Motiv der Schuld und wie Kain und sein Umfeld damit umgeht wird in den Vordergrund gerückt. Daneben wird auch die Beziehung zu seinen Eltern, insbesondere zu seiner Mutter Eva, die als Beraterin in Kains Aufarbeitung seiner Schuld fungiert, einer näheren Betrachtung unterzogen. Nach dem Brudermord, den der cholerisch veranlagte Kain in einem Zornesausbruch nach der ungerechten Behandlung bei der Opferhandlung durch Gott begangen hat, lebt er mit seiner Frau Letha und seinen Eltern in einer Gemeinschaft. Kain wird als tüchtiger Ackerbauer beschrieben, der aus Unfähigkeit zur Kommunikation immer wieder zum Spielball seiner ungezügelten Affekte wird. Als seine Frau Letha ein Kind bekommt sieht er sich einem Rivalitätsproblem gegenübergestellt und verlässt seine Familie. Er flieht aus Angst, dass sein Kind

²⁶⁹ Larsson, Bo: *Närvarande frånvaro – frågor kring liv och tro i modern svensk litteratur*, Bo Larsson och Verbum Förlag, 1987. (S. 97)

²⁷⁰ Übersetzung von Charlotte Karlsson-Hager

ihm seine Vorrangstellung gegenüber seiner Frau streitig machen könnte. Er wiederholt den Fehler seiner Eltern, die ihn ebenfalls nicht bedingungslos als ihren Sohn annehmen konnten. Die Flucht Kains wird transmotiviert. Er wird nicht wie in der biblischen Erzählung vom Ackerboden vertrieben, sondern verlässt seine Familie aus psychologisch-persönlichen Gründen. Wie Eva im ersten Teil der Trilogie begibt er sich ins Paradies als den Ort ohne Erinnerung und Worte, um dort seine Tat, die ihn belastet, vergessen zu können. Von dem wilden Treiben der Menschenhorde angeekelt, ermordet er Satan, den Anführer des Volkes im Paradies.

Im Land Nod, der Heimat seiner Großmutter, die aus dem königlichen Geschlecht stammt, wird er zum König gekrönt. Durch die Liebe zu einer neuen Frau und fiktiven Gesprächen mit seiner Mutter Eva durchläuft er einen Reifeprozess und lernt er in einem schmerzhaften Prozess, sich mit seiner Vergangenheit auseinanderzusetzen. Es hat den Anschein, als könne er sich in seinem neuen Leben von den Schatten der Vergangenheit lösen. Letztlich holt ihn seine Vergangenheit wieder ein und in der Erkenntnis, dass es für seine Schuld keine Vergebung gibt, wählt er den Freitod.

Die Erzählerin psychologisiert die Kainsfigur und unterzieht sie einer Aufwertung. Kain erscheint als tragischer Antiheld, der von seinen Eltern Adam und Eva wegen seiner ungeklärten biologischen Herkunft zu wenig Liebe erfährt und sich bei einem Opferritual auch von Gott abgelehnt sieht. Von Natur aus mit einem aufbrausenden Temperament ausgestattet, tötet er seinen Bruder Abel in einem Anfall von Ohnmacht, Zorn und Empörung. Fredrikssons Kain ist eine komplexe Persönlichkeit, die neben seinen negativen auch viele positive Eigenschaften in sich vereint. Er wird als äußerst tatkräftiger, geschickter Ackerbauer und als Mann des Fortschritts beschrieben. Als König von Nod zeigt er sich als gerechter, vom Volk geliebter Herrscher, der in seinem Land eine rege Bautätigkeit in Form von Städtebau in Übereinstimmung mit dem Bibeltext ausübt und Bewässerungsanlagen in Anlehnung an die kultivierenden Tätigkeiten der Sumerer anlegt. Kains verdrängte Schuldgefühle treten in Form von Schwermut zutage, die sich in Gefühlen von Entfremdung, Heimatlosigkeit und metaphysischem Zweifel ausdrücken. Kains ambivalente Charakterstruktur wird auf seine

genetischen Anlagen als Nachkomme Satans und des Königsgeschlechts von Nod zurückgeführt.

Zahlreiche intertextuelle Bezüge der Kain und Abel-Mythe fließen in den Hypertext ein, die teils ihre ursprüngliche Funktion beibehalten wie beispielsweise die Benennung einer Stadt nach seinem Sohn Hanok – eine geringfügige Änderung des biblischen Namens des Kainsohnes Henoch –, teils in einen transferierten Kontext gestellt werden. Das Kainsmal hat keine Schutzfunktion, sondern wird einerseits als das äußerliche Zeichen für den Zorn, der in Kains Innerem tobt, andererseits als Zeichen einer sich erfüllenden Prophezeiung interpretiert. Das Motiv der siebenfachen Rache erfüllt die Funktion eines doppelt wirksamen Prozesses: Kain trifft sie durch das Entsetzen, das sein Eingeständnis bei den sieben ihm nahestehenden Personen auslöst, umgekehrt trifft sie die sieben Personen selbst, die sich wegen ihres Unverständnisses für Kains Situation an seinem Selbstmord schuldig fühlen. Der Brudermord wird relativiert und als Unfall bezeichnet, der aus Unwissenheit und Zorn durch Kains aufbrausendes Temperament und seiner Unfähigkeit zur Kommunikation nach einer ungerechten Behandlung erfolgte. Der Roman zeigt auch die Schuld seines Umfeldes auf, das aus Mangel an Empathie und Wissen Kain zu seiner Verzweiflungstat treibt.

Zu der Thronfolgeerzählung aus dem 2. *Buch Samuel* wurde nur ein thematisch darauf basierender Roman ausgewählt. Torgny Lindgrens Roman *Bat Seba* stellt durch die Verwendung der Stilmittel Satire und Paradoxie eine Persiflage der Thronfolgeerzählung aus dem 2. *Buch Samuel* dar. Der Handlungsverlauf der Romanerzählung geht mit dem Handlungsverlauf des biblischen Hypotextes weitgehend konform und zeichnet sich durch diegetische Treue aus, d.h. die Figuren werden in ihrer diegetischen Welt belassen und behalten ihre Namen bei. Durch formale Transpositionen wie Erweiterungen, Reduktionen und Amplifikationen wird der Stoff jedoch thematisch transformiert und umgewertet.

Die Figur des König Davids wird durch eine Überzeichnung seiner Grausamkeit und Willkür dämonisiert und das heroische Bild, das der biblische Hypotext trotz der korrigierenden Eingriffe der Deuteronomisten zeichnet, destruiert. Seine Erwählung zum Herrscher über Israel stellt sich als ein Konflikt zwischen Religion

und Politik dar, der sich in den Extremen seiner absoluten Macht und der daraus resultierenden Unfreiheit manifestiert. Obwohl David den Willen Gottes bisweilen seinen eigenen Zielen und Bedürfnissen anpasst, stößt er auf Grenzen, die auch er nicht übertreten darf, ohne den Zorn Gottes auf sich zu ziehen wie ihn das Beispiel von König Saul gelehrt hat. Durch eine auf die Spitze getriebene Satire und Paradoxierung erhält die Figur König Davids in seiner Ambivalenz als Gottes Stellvertreter auf Erden eine tragikomische Funktion.

Der Erzähler fokussiert jedoch nicht nur auf David, sondern sein Interesse richtet sich in gleichem Maße auf Bathseba, deren Persönlichkeit in der biblischen Erzählung nur ein geringer Stellenwert beigemessen wird. Bathseba fungiert zu Beginn des Romans als Kontrastfolie zu König David: als ein seiner sexuellen Begierde und seiner Despotie unterworfenen Opfer. Um Bathseba ganz für sich zu gewinnen, schreckt David nicht vor der Kastrierung und Ermordung ihres Mannes Uria zurück. Bathseba wird durch die ihr zugefügte Erniedrigung aus ihrer passiven Frauenrolle aufgerüttelt und beschließt, König David zu besiegen.

Als König David sie nach der Ermordung ihres Mannes zur Frau nimmt, ernennt sie sich selbst zur Königin und es gelingt ihr, eine bedeutende Rolle am Hofe Davids einzunehmen. In einem Akt der Selbstbehauptung stellt sie sich gegen die Allmacht und Willkür Davids, die einer Revolte nicht nur gegen ihn, sondern auch gegenüber seinem Gottesbild entspricht. Das Kräfteverhältnis verschiebt sich nach und nach zugunsten Bathsebas, die unter der Protektion von Davids zunehmender Liebe ihre Machtposition ausbaut. Lindgren zeichnet ein Bild der beiden biblischen Figuren, das äußerst komplex ist. Die Begegnung der beiden stellt den Ausgangspunkt für eine gegenläufige Entwicklung ihrer Persönlichkeiten dar.

König David erscheint zu Beginn des Romans als blutdürstiger, grausamer Herrscher, der das Bild des alttestamentlichen Gottes als unergründliche, lebensspendende und lebennehmende Macht repräsentiert. Durch die Erfahrung der Liebe zu Bathseba und aufgrund seines zunehmenden Alters, das ihn schwächer, aber auch weiser und nachsichtiger werden lässt, legt er seinen Größenwahn ab und erhält dadurch menschlichere Züge. Die Wertschätzung, die er Bathseba entgegenbringt und der daraus resultierenden Konfrontation mit ihrem Gottesbild entdeckt er neue Eigenschaften seines Gottes, die er auf Bathseba überträgt und

ihr dadurch eine geradezu göttliche Wirkung zuschreibt. Die Figur des David wird durch die literarische Transformation sowohl einer Abwertung als auch einer Aufwertung unterzogen.

Bathseba übernimmt, nachdem sie Davids Frau geworden ist, seine Methoden des Machtmissbrauchs, um ihr Ziel, ihren Sohn Salomo als Nachfolger Davids zu etablieren, zu erreichen. Dafür opfert sie Menschenleben und wird sogar selbst zur Mörderin. Beide laden ohne Skrupel Schuld auf sich, wenn es um die Durchsetzung machtpolitischer Interessen geht. Die Ereignisse im Kampf um die Thronfolge, die von Bathseba in ihrem Interesse gesteuert sind, werden nicht wie im biblischen Hypotext als die Strafe Gottes für Davids schweres Vergehen an Bathsebas Mann Uria gedeutet, sondern als notwendige Schritte in der Ausführung ihres Plans bezüglich der Thronfolge ausgelegt.

Lindgren gestaltet durch die Charakterzeichnung seiner Protagonisten ein überaus komplexes Bild des Menschen, das durch Gegensätze gekennzeichnet ist und letztlich unergründlich bleibt. Wie Birgitta Trotzig sieht auch er das Gute und das Böse im Menschen eng miteinander verwoben.

Ein dem Roman zugrundeliegendes Thema ist das Verhältnis zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Vorbestimmung, das anhand der kontrastiven Gottesbilder von König David und Bathseba aufgeworfen wird. Während König sich schicksalsergeben dem Willen Gottes unterwirft, vertritt Bathseba einen Glauben an den freien Willen des Menschen. Sie ist diejenige, die den Handlungsverlauf weitgehend dirigiert und König David aus seiner resignativen Haltung nach der Machtübernahme seines Sohnes holt. Im Gegensatz zur biblischen Erzählung, die Salomo als den von Gott bestimmten Nachfolger Davids ausweist, wird Bathseba im Roman nicht nur als „Königsmacherin“, sondern nach der Inthronisierung Salomos auch als eigentliche Königin dargestellt, die aufgrund der Unreife Salomos sieben Jahre lang die Staatsgeschäfte für ihn führt.

Eine immer wiederkehrende Frage handelt über die Beschaffenheit Gottes. Die Vorstellungen der im Roman befragten Personen klaffen weit auseinander und zeigen, dass Gott dem Menschen unergründlich, geheimnisvoll und widersprüchlich bleibt. Der Mensch selbst als ebenso unergründliches Geschöpf lebt in einem

Kraftfeld, das von Gott vorgegeben ist, besitzt jedoch die Freiheit des Willens, sein Leben weitgehend selbst zu gestalten. Dem christlich geprägten Begriff der Gnade, wie ihn Birgitta Trotzig in ihrem Roman vertritt, steht in Lindrens Roman die autonome Selbstentwicklung gegenüber. Wenn König David im Sterbebett Bathseba bestätigt, dass sie wie Gott ist, wird in der Liebe als theomorphe Steigerung des Menschlichen die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis – nicht mehr die eines Gottes des strengen Gesetzes, sondern der Liebe – angedeutet.

Alle in der Dissertation berücksichtigten Werke richten ihr Interesse auf existentielle Grundfragen des Menschen, seine Verortung in der Welt und in unterschiedlichem Ausmaß auf religiöse Fragen. Dabei zeigte sich ein Pluralismus der Interpretationen, der als aussagekräftiges Indiz dafür dienen kann, dass auch im nachmetaphysischen Zeitalter, wie der Philosoph Martin Heidegger (1889-1976) unsere moderne Zeit bezeichnete, und in durch Säkularisierung geprägten Gesellschaften wie es die schwedische ist, Literatur, die religiöse Sujets aufgreift, nach wie vor von großer Aktualität ist. Gianni Vattimo (1936), ein italienischer Philosoph, verweist in einer Studie²⁷¹ darauf, dass Friedrich Nietzsches Toterklärung Gottes als Zweifel an der absoluten Wahrheit zu verstehen sei und keine letztendliche Geltung in Anspruch nehme. Daher sei Mensch wieder frei, das Wort der Heiligen Schrift zu hören und könne sich dem religiösen Denken zuwenden, nachdem die philosophische Vernunft eine Entzauberung erlebt hätte.

Religion fungiert auch als Deutungsmuster verbindlicher Geschichtsbilder und zur Beschwörung von Ursprungsmythen. Der Mythos als Verknüpfung von Sprache und Bildern, dessen Entstehung laut Hans Blumenberg den Zweck erfüllt, das Chaos der Wirklichkeit, das den Menschen täglich begegnet, auf Distanz zu halten und ihnen Antworten auf grundlegende Fragen zu geben versucht, hat nicht ausgedient: „Die Grundmuster von Mythen sind (...) so prägnant, so gültig, so verbindlich, so ergreifend in jedem Sinne, dass sie immer wieder überzeugen, sich

²⁷¹ Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* Hanser, München, 2004.

immer noch als brauchbarster Stoff für jede Suche nach elementaren Sachverhalten des menschlichen Daseins anbieten.“²⁷²

Literatur als poetisches Medium der Welt Darstellung und ihrer Aneignung ist eine Ausdrucksform der menschlichen Möglichkeit, die Welt als Welt des Menschen belebbar zu machen. Im Dialog mit religiösen Erzählungen und Mythen stellt sie den Menschen in ein Spannungsfeld zwischen Imaginärem und Profanen und manifestiert einen nie endenden Prozess der Interpretation. Jede neue Rezeption zeigt, wie diese an eine erwartete oder vorgegebene Bedeutung anknüpft und einen neuen Prozess des Verstehens in Gang bringt. Der Interpret begnügt sich nicht mehr mit der überkommenen Antwort oder vor ihm geltenden Bedeutung und versucht eine im Text implizierte oder hinterlassene Frage neu zu beantworten. Dadurch wird die Wirkung des Vergangenen im Gegenwärtigen erkennbar: „Sinn und Form eines traditionsbildenden Werkes sind nicht unveränderliche Größen oder wesenhafte Erscheinungen eines von seiner Wahrnehmung in Zeit und Geschichte unabhängigen ästhetischen Objekts: sein Bedeutungspotential wird erst progressiv, im fortschreitenden Horizontwandel der ästhetischen Erfahrung, und nur dialogisch, in der Interaktion von literarischem Werk und literarischer Öffentlichkeit, sichtbar und bestimmbar.“²⁷³ Säkularisierung kann demgemäß nicht nur als eine Abkehr von religiösen Glaubensinhalten, sondern in einem weiter gefaßten Sinn als Verwandlung religiöser und mythologischer Inhalte in einem gesellschaftlichen Modernisierungsprozess verstanden werden.

²⁷² Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1979. (S. 166)

²⁷³ Jauß, Hans Robert: Literaturgeschichte als Provokation. Suhrkamp Verlag, Erste Auflage, 1970. (S. 234)

7. BIBLIOGRAPHIE

Primärliteratur:

Die Bücher des Alten Testaments

Das Neue Testament

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Katholische Bibelanstalt Stuttgart, 1980.

Schwedische Literatur:

Anderberg, Bengt: Kain, Albert Bonniers Förlag, Stockholm, 1949.

Fredriksson, Marianne: Evas bok, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1980.

Kains bok, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1981.

Gyllensten, Lars: Kains memoarer, Alb. Bonniers boktryckeri, Stockholm, 1963.

Kandre, Mare: Djävulen och Gud, Hansson bok, Tallinn 2007.

Kyrklund, Willy: Ångvälten, Albert Bonniers Verlag, Stockholm, 1948.

Lindgren, Torgny: Bat Seba, P A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1984

Trotzig, Birgitta: De utsatta. En bok för alla. 1997.

Übersetzungen der schwedischen Romane:

Fredriksson, Marianne: Eva. Aus dem Schwedischen von Walburg Wohlleben, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2001.

- Fredriksson, Marianne: Abels Bruder, aus dem Schwedischen von Walburg Wohlleben, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main, 2001.
- Gyllensten, Lars: Kains Memoiren, aus dem Schwedischen von Tabitha von Bonin, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.
- Lindgren, Torgny: Bathseba, Deutsch von Verena Reichel, Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1991.
- Trotzig, Birgitta: Die Ausgesetzten. Eine Legende. Deutsch von Solita Fletscher, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1967.

Sekundärliteratur:

- Andersson, Jonas: Rivalitet, våld, revolt. Kain och Abel hos Willy Kyrklund, Bengt Anderberg, Lars Gyllensten. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå, 2004.
- Andreotti, Mario: Die Struktur der modernen Literatur. 2. Auflage, Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart, 1990.
- Becker, Udo: Lexikon der Symbole, Herder Taschenbuch, Freiburg, 1998.
- Beek, Martinus Adrianus: Auf den Wegen und Spuren des Alten Testaments
- Berg, Horst Klaus: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. Kösel Verlag, München, 1991.

- Berger, Klaus: Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh, 1981.
- Bin Gorion, M. Josef: Die Sagen der Juden. Gesammelt von Micha Josef Bin Gorion, neu hg. von Emanuel Bin Gorion. Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1962.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos, Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft 1805, Frankfurt am Main, 1979.
- Bochinger, Christoph: „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- Brandes, Georg: Hovedstrømninger i det 19de aarhundredes litteratur. Naturalismen i England. Byron og hans gruppe. Gyldendal, 1875.
- Brandes, Georg: Die Hauptströmungen der Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts. Vierter Band: Der Naturalismus in England. Verlag von H. Barsdorf, Leipzig, 1897.
- Bürkle, Horst: Zur Unterscheidung der Geister: Selbsterrettung des Menschen oder Erlösung durch Gott? In: New Age. Kritische Fragen an eine verlockende Bewegung. Herausgegeben von Horst Bürkle. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988.
- Capra, Fritjof: Die neue Sicht der Dinge. In: New Age. Kritische Fragen an eine verlockende Bewegung. Herausgegeben von Horst Bürkle. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1988.

- Capra, Fritjof: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. Bern/München/Wien, 1982.
- Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Rowohlt Taschenbuchverlag, Reinbek bei Hamburg, 1969.
- Christow, Swantje: Der Lilith-Mythos in der Literatur, Shaker Verlag, Aachen, 1998.
- Dohmen, Christoph: Die Bibel und ihre Auslegung. Verlag C.H. Beck, München 1998.
- Ferguson, Marilyn: Die sanfte Verschwörung. Persönliche und Gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns. Sphinx Verlag Basel, 1982.
- Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. 10. Auflage, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2005.
- Forsås-Scott, Helena: Swedish women's writing 1850-1995, The Athlone Press, London & Atlantic Highlands, NJ, 1997.
- Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl. Tübingen, 1965.
- Gebser, Jean: Gesamtausgabe Band V/1, Vorlesungen und Reden zu „Ursprung und Gegenwart“, Novalis Verlag, Schaffhausen, 1976.

Gellner, Christoph:	Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts
Genette, Gerard:	Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
Goethe, Johann Wolfgang:	Cain. A mystery by Lord Byron (1824) In: Die Rezeption Byrons in der deutschen Kritik (1820-1914). Herausgegeben von Günther Blaicher. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2001.
Grabes, Herbert:	Einführung in die Literatur und Kunst der Moderne und Postmoderne. Die Ästhetik des Fremden, A. Francke Verlag Tübingen und Basel, 2004.
Groneberg, Brigitte:	Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen. Artemis und Winkler Verlag, Düsseldorf/Zürich, 2004.
Hägg, Göran:	Den svenska litteraturhistorien, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1996.
Hanegraaff, Wouter J:	Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Volume I und II, Brill, Leiden, Boston, 2005.
Hesse, Hermann:	Demian. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
Hurwitz, Siegmund:	Lilith, die erste Eva: Eine Studie über dunkle Apekte der Weiblichkeit. Daimon Verlag, Zürich, 1980.
Jahraus, Oliver:	Grundkurs Literaturwissenschaft, Klett Lernen und Wissen, Stuttgart, 2008.

- Jauß, Hans Robert: Literaturgeschichte als Provokation. Suhrkamp Verlag, Erste Auflage, 1970.
- Jonas, Hans: Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1999.
- Jung, C. G.: Archetypen, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2008.
- Kant, Immanuel: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Werke Bd. IV. Hrsg. E. Cassirer, Berlin 1922.
- Keel, Othmar: Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011.
- Kramer, S.N.: Gilgamesh and the Huluppu-Tree. A. Reconstructed Sumerian Text i. Assyriological Studies of the Oriental Institute of the University Chicago. Chicago, 1938.
- Kullbom, Pierre & Ringgren, Magnus: Torgny Lindgren: Värnar om mångtydigheten, Ergo 1986:1
- Lagerkvist, Pär: Der Tod Ahasvers, ein Buch der Arche in der Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1961.
- Lagerkvist, Pär: Ahasverus död, Albert Bonniers Förlag, Stockholm, 1960.
- Lang, Bernhard: Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel. Kösel-Verlag, München, 1995.

- Lapide, Pinchas: War Eva an allem schuld? Gespräche über die Schöpfung. Matthias-Grünewald-Verlag, 1985.
- Läpple, Alfred: Verborgene Schätze des Apokryphen, Verlag Ludwig, München, 2002.
- Larsson, Bo: Närvarande frånvaro, frågor kring liv och tro i modern svensk litteratur. Verbum förlag, Stockholm, 1987.
- Levin, Christoph: Das Alte Testament, Verlag C.H.Beck, München, 2001.
- Lidzbarski, M.: In: Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag, Zürich, 1980.
- Montgomery, J.A.: ARIT S. 154 (Schale 8) In: Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag AG, Zürich, 1980.
- Müllner, Ilse: Gewalt im Hause Davids. Herders Biblische Studien, Bd. 13, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York, 1997.
- Müllner, Ilse: Die Samuelbücher, Frauen im Zentrum der Geschichte Israels. In: Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998.
- Niehl, Franz W.: Adam und Eva im Garten der Wonne. In: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Band 2. Personen und Figu-

- ren. Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1999.
- Nitsche, Stefan Ark: König David. Sein Leben – seine Zeit – seine Welt. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Pehrson, Ingela: Livsmodet i skönans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1993.
- Philenko-Sayar, B./Sayar Marc: Die Apokalypse Abrahams, (JSHRZ V/5) Gütersloh, 1982.
- Pleijel, Agneta: Människan, skapelsen, skapandet. Ett samtal med Birgitta Trotzig. In: Ord&bild, Nr. 1, Stockholm, 1982
- Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1971.
- Rudolph, Kurt: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.
- Rudolph, Kurt: Gnosis und Gnostizismus. Darmstadt 1975, In: Hurwitz, Siegmund: Lilith – die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Daimon Verlag, Zürich, 1980.
- Rying, Mats: Diktare idag, Stockholm, 1971.
- Schiwy, Günther: New Age Spiritualität und Christentum. In: New Age. Kritische Fragen an eine verlockende Bewegung. Herausgegeben von Horst Bürkle. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988.

- Schroer, Silvia: Die Samuelbücher. Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 7, hg. von Christoph Dohmen, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1992.
- Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Genesis 1-11), TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2009.
- Schüle, Andreas: Der Prolog der hebräischen Bibel, Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11), Theologischer Verlag Zürich, 2006.
- Schmidinger, Heinrich (Hg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Teil I, II.
- Schorsch, Christian: Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit, Gütersloh, 1988.
- Schroer, Silvia: Die Samuelbücher. Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 7 – Hg. von Christoph Dohmen. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1992.
- Schüngel-Straumann, Helen: Genesis 1-11 Die Urgeschichte. In: Kompendium Feministische Bibelauslegung. Hg. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989.
- Stolz, Fritz: Das erste und zweite Buch Samuel, Hg. Georg Fohrer, Hans Heinrich Schmid und

- Siegfried Schulz, Zürcher Bibelkommentare
AT 9, Theologischer Verlag Zürich, 1981.
- Szondi, Leopold: Kain. Gestalten des Bösen. Huber Verlag,
Bern, Wien, 1969.
- Trotzig, Birgitta: Porträtt. Ur tidshistorien (Aus der Zeitge-
schichte), Albert Bonniers Verlag, Stock-
holm, 1993.
- Uhlig, Helmut: Die Sumerer. Volk am Anfang der Geschich-
te. C. Bertelsmann Verlag, München, 1976.
- Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt
ohne Gott? Hanser, München, 2004.
- Weil, Grete: Der Brautpreis, Verlag Nagel & Kimche AG,
Zürich/Frauenfeld, 1991.
- Zenger, Erich: Die Bücher der Geschichte. Eigenart und
Bedeutung der Geschichtserzählungen Isra-
els. In: Einleitung in das Alte Testament, hg.
von Erich Zenger, Gottfried Bitter, Ernst
Dassmann, Hans-Josef Klauck, Herbert
Vorgrimler, Verlag W. Kohlhammer, 7. Aufl.,
Stuttgart, 2008.

Lexika:

- Dtv-Lexikon der Weltliteratur, herausgegeben von Gero von Wilpert, Bd. 1,
München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971.
- Meyers Großes Konversations-Lexikon, Bd. 15, Leipzig, 1908.
- Metzler Lexikon. Literatur- und Kulturtheorie. 4. Aufl., Hg. Ansgar Nün-
ning, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2008.

Internet:

<http://www.dagen.se/dagen/article.aspx?id=162899>

http://www.svd.se/nyheter/idagsidan/existentiellt/sverige-ar-mer-kristet-an-vi-tror_188017.svd

<http://de.wikipedia.org/wiki/Midrasch>

http://de.wikipedia.org/wiki/Hypostase_der_Archonten

Y:\304 AT\1Schwienhorst-Schönberger\VO-Skripten\WS 08-09\Fundex I – neuer Studienplan\Kapitel 1 Hinführungen und Tora.doc

<http://www.bibelwissenschaft.de/de/nc/wibilex/das-bibellexikon/det...>

Y:\304AT\1Schwienhorst-Schönberger\VO-Skripten\SS2010\Fundex IV\Paper\ab Tobit.docx

<http://gutenberg.spiegel.de/aristote/nikomach/nikomach.htm#niko0501>, Fünftes Buch. 10. Kapitel

<http://de.wikipedia.org/wiki/Mand%C3%A4er>

http://de.wikipedia.org/wiki/Micha_Josef_Berdyczewski

http://de.wikipedia.org/wiki/Walter_Benjamin

<http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/dasbibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/21286/cache/ecf03e088b2d5c1f9f2be0c725f66f60/>

<http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/h/referenz/20845/>

ABSTRACTS

Abstract deutsch

Literatur und Religion stehen anthropologisch seit der Antike in einem engen Verhältnis zueinander. Obwohl dieses Verhältnis einem permanenten Wandel unterliegt, der sich aus dem jeweiligen kultur- und literaturhistorischem Hintergrund ergibt und seit Beginn der Neuzeit durch eine zunehmende Säkularisierung geprägt ist, verlieren metaphysische Fragen nicht an Bedeutung und werden in der Literatur durch Erzählungen, die sich unter anderem religiöser Bilder und Mythen bedienen, zur Sprache gebracht.

Kein anderes Buch hat Religion und Kultur des Abendlandes so stark beeinflusst wie die Bibel. Seine Wirkungsgeschichte reicht weit über ihr religiöses und theologisches Potential hinaus: sei es in Form von biblisch geprägten Formulierungen und Sprachbildern oder durch die Verarbeitungen biblischer Stoffe und Motive und der in ihnen vorkommenden Figuren in Literatur, Kunst und Musik. Die Bibel widersteht den Veränderungen der Welt und stellt als Vermittlungsträger von äußerer und innerer Wirklichkeit, aber auch von Vergangenheit und Gegenwart, auch in unserer heutigen, zunehmend säkularisierten modernen westlichen Welt eine unerschöpfliche Inspirationsquelle dar, indem sie die Grunderfahrungen der Menschheit anspricht. Vielfach sind die biblischen Texte jedoch durch die Säkularisierung entweder dem Vergessen anheimgefallen oder ins Unterbewusstsein abgesunken. Die Fortschreibung biblischer Texte in Form von moderner Literatur stellt sich diesem Prozess entgegen, indem sie ausgehend von den tradierten theologischen Werten der biblischen Quellen einen neuen Text formt, der Figuren, Motive und Themen des biblischen Textes wiederbelebt, sie ins Gedächtnis ruft und ihnen dabei eine veränderte Bedeutung zumisst.

Das Ziel dieser Dissertation besteht darin, anhand von sieben Romanen und einer Novelle von insgesamt sieben unterschiedlichen Autoren aufzeigen, dass trotz starker Säkularisierungstendenzen in Schweden biblische Stoffe, Motive und Figuren der Literatur des 20. Jahrhunderts entscheidende Impulse zu liefern vermögen. Es wird veranschaulicht, in welcher Form sich die Auseinandersetzung der Autoren mit dem biblischen Hypotext in ihren Werken niederschlagen. Durch formale und thematische Transformationen, die mittels diegetischer oder semantischer Transpositionen erfolgen, durch quantitative Reduktionen oder Erweiterungen oder Amplifikationen sowie Umwertungen rühren die behandelten Werke an

der Bedeutung des Hypotextes. Durch die Füllung von Leerstellen werden der lakonisch knappen Erzählweise der biblischen Überlieferung neue Bedeutungshorizonte gegeben. Daraus bezieht der Hypertext seine produktive Alterität und seinen Wert als eigenständiges Werk. Durch die Fragestellung, was übernommen, was verworfen wird und warum, soll das Verständnis für die Individualität des Werkes ermöglicht und dessen Sinngehalt erschlossen werden.

Die sieben Romane und die Novelle werden mit dem ihnen zugrundeliegenden Bibeltext verglichen, auf dieser Basis analysiert, um ihre Andersartigkeit hervorzuheben. Auf die Schöpfungsmythe beziehen sich die Romane *De utsatta* von Birgitta Trotzig, *Eva* von Marianne Fredriksson und *Djävulen och Gud* der früh verstorbenen Autorin Mare Kandre. Zur Kain und Abel-Mythe wurden eine Novelle und drei Romane ausgewählt, die implizit oder explizit auf ihre Thematik Bezug nehmen, wobei die vier Autoren jeweils unterschiedliche Anknüpfungspunkte an die überlieferte Erzählung aus der *Genesis* des Alten Testaments gewählt haben. Die Figur des Kain steht bei allen als Identifikationsobjekt im Mittelpunkt der Handlung, die Persönlichkeit und das Motiv ihres Handelns wird von den Autoren jedoch ganz unterschiedlich ausgelegt und interpretiert. Zu der Thronfolgeerzählung aus dem 2. *Buch Samuel* wurde nur ein thematisch darauf basierender Roman ausgewählt. Torgny Lindgrens Roman *Bathseba* stellt durch die Verwendung der Stilmittel Satire und Paradoxie eine Persiflage der Thronfolgeerzählung aus dem 2. *Buch Samuel*, die sich bis in das 1. *Buch der Könige* erstreckt, dar.

Es wird gezeigt, dass biblische Stoffe ihre Aktualität auch in unserer modernen, weitgehend säkularisierten Zeit nicht einbüßen, sondern ihre Wirkung auch in der Gegenwart durch einen neuen Prozess des Verstehens bewahren. Die Säkularisierung kann demgemäß nicht nur als eine Abkehr von religiösen Glaubensinhalten, sondern in einem weiter gefassten Sinn als Verwandlung religiöser und mythologischer Inhalte in einem gesellschaftlichen Modernisierungsprozess verstanden werden.

Abstract english

In anthropological terms, literature and religion have been closely related ever since antiquity. This relation is subject to permanent change, resulting from its respective cultural and literary-historical background. Furthermore, since the beginning of the Modern Era this change has been marked by an ever-increasing tendency towards secularisation. However, this does not decrease the relevance of metaphysical questions, which continue to be addressed in literary accounts by the use of religious symbols and myths.

The extent to which the Bible has influenced occidental religion and culture knows hardly any limit. The biblical impact transcends its religious and theological potential by far, encompassing biblically predetermined wording of figures of speech as well as processing biblical topics or motives and their corresponding characters in literature, art and music. By addressing common human experience, the Bible defies worldly changes and constitutes an inexhaustible source of inspiration by mediating interior and exterior reality, as well as past and present, even in our modern, increasingly secularized Western world. Nevertheless, these biblical texts have largely fallen into oblivion or remain in the domain of the subconscious, due to secularization. The continuation of biblical texts in modern literature opposes this process by forming a new text on the basis of the theological values passed down from biblical sources, thus recalling and reviving character, motives and topics of the biblical text and attributing to them a modified significance.

The object of this dissertation is to demonstrate by means of seven novels and one short novel written by a total of seven authors, that despite the strong tendency towards secularization biblical topics, motives and characters have managed to deliver crucial impulses to the Swedish literature of the twentieth century. In the course of the dissertation, the above mentioned author's various modes of debating the biblical hypothesis in their works have been demonstrated. The examined works have modified the meaning of the hypothesis by means of formal and thematic transformations resulting from diegetic or semantic transpositions as well as by means of quantitative reduction, extension, amplification or revaluation. The closing of narrative voids bestows new horizons of meaning upon the

laconically scant mode of narrating, thus assigning the hypertext its productive alterity and its value as a self-contained work. The question of what has been adopted, what has been rejected, and why, should allow for an understanding of the individuality of the text and for its accessibility.

The seven novels and the short novel have been compared to their biblical hypotext and analyzed on this basis in order to highlight their otherness. The novels *De utsatta* by Birgitta Trotzig, *Eva* by Marianne Fredriksson and *Djävulen och Gud* by the early deceased author Mare Kandre refer to the Creation myth. One short novel and three novels deal with the topic of Cain and Abel, either explicitly or implicitly. Each one of the four authors decided on a different starting point to unfold their own narrative based on the transmitted narrative from the Genesis in the Old Testament. The figure of Cain as an object of identification is central to all narratives, but his personality and the motivation for his actions are interpreted in very differing ways by the individual authors. Among the selected literature, only one novel deals with the account of the succession to the throne from the Second Book of Samuel. By the use of the stylistic devices satire and paradox, Torgny Lindgren's novel *Bat Seba* constitutes a persiflage on the biblical account which also includes parts of the Book of Kings.

It is being shown that biblical topics even in our modern times have not forfeited their timeliness, but rather that their impact remains through a new process of understanding. Therefore, secularization can be understood as something more than mere renunciation of religious beliefs; one can also consider it a transformation of religious and mythological contents in a social modernization process.

Abstract schwedisch

Litteratur och religion har sedan antiken stått i ett nära förhållande till varandra. Detta förhållande kännetecknas av ständig förändring. Det är förändringar som härrör från rådande kulturella och litteraturhistoriska förhållanden och som sedan början av nyare tid, från 1500-talet och framåt, är präglade av en tilltagande

sekularisering. Trots det har metafysiska frågeställningar inte förlorat i betydelse utan de lever vidare i litterära berättelser som bygger på bibliska teman och myter.

Ingen annan bok har haft så starkt inflytande på västerlandets religion och kultur som Bibeln. Dess påverkan kan inte underskattas och den sträcker sig långt över dess religiösa och teologiska potential. Det kan ta sig uttryck i form av bibliskt präglade formuleringar och metafor i litteraturen eller genom användandet av bibliska teman, motiver och figurer i konst och musik. Bibeln har visat sig kunna stå emot tidens gång och genom att behandla människans grundläggande existentiella frågor fungerar Bibeln som förmedlare mellan en inre och yttre verklighet och mellan det förflutna och nutiden. Det är anledningen till att bibliska berättelser och myter även i vår alltmer sekulariserade västliga värld fortfarande kan betraktas som en outtömlig inspirationskälla. Genom sekulariseringen har de bibliska texter delvis sjunkit ned i det undermedvetna eller har till och med glömts bort. Denna process trotsas av det faktum att bibliska texter lever vidare i modern litteratur genom att bibliska teman, motiv och figurer återanvänds och på så vis återkallas i det allmänna medvetandet.

Sverige brukar gälla för att vara ett av de mest sekulariserade länderna i världen. Enligt en Gallup-undersökning från 2009 anser endast 17 procent av den svenska befolkningen att religion är en viktig faktor i deras liv. Mot detta står det faktum att man ändå håller fast vid många kristna högtider och ritualer, framförallt de som firas vid jultiden men också de som firas vid andra högtidliga tillfällen. Ett exempel på det är Luciafirandet den 13 december till minnet av den heliga Lucia från Syrakusa. Ett annat exempel är de årliga skolavslutningarna som på många håll firas med högtidliga ceremonier i ett kyrkligt sammanhang. Det är dessutom ett faktum att flertalet nyfödda barn döps i kyrkan och att många bröllop och begravningar sker inom en kyrklig ram. Allt detta vittnar om att sekulariseringen i Sverige inte är så långt framskriden som många tror. Därför påstår den svenska filosofen Fredrika Spindler (född 1964) att religiösa värderingar och förhållningssätt fortfarande är djupt förankrade i människors medvetande och utövar ett stort inflytande på det svenska samhället.

Att bibliska berättelser inte har förlorat sin aktualitet visar sig också i att de lever vidare i 1900-talets svenska litteratur. I denna doktorsavhandling presenteras prosaverk av svenska författare som, genom att bearbeta och omvandla teman, motiv och figurer, refererar till berättelser och myter ur Gamla Testamentet. De träder i en diskurs med bibelns teologiska budskap på ett affirmativt eller ett kritiskt och även pejorativt sätt. Avhandlingens mål är att spåra upp de translitterära och interdiskursiva relationerna mellan Gamla Testamentets skrifter och modern svensk prosalitteratur. I en jämförelse med de nedärvda texter som den baserar på analyseras deras funktion och betydelse.

Sju romaner och en novell, sammanställda enligt innehållsliga kriterium, har valts ut för att visa på vilket sätt deras författare har använt sig av och förändrat bibliska teman, motiver och figurer. De baserar sig på tre bibliska teman: skapelseberättelsen och Kain och Abel-myten i Genesis, den Första Moseboken, och berättelsen i Andra Samuelboken om kung David och Bat-Seba som sträcker sig in i Första Konungaboken.

Skapelseberättelsen ligger till grund för romanerna *De utsatta* av Birgitta Trotzig, som utkom 1957, *Evas bok* (1980) av Marianne Fredriksson och *Djävulen och Gud* (1993) av Mare Kandre. Novellen „Abel Amatus Ohmberg“ ur den 1948 publicerade novellsamlingen *Ångvälden* av den finlandssvenske författaren Willy Kyrklund, romanen *Kain* (1949) av Bengt Anderberg, den 1963 utgivna romanen *Kains testamente* av Lars Gyllensten samt romanen *Kains bok* (1981) baseras på Kain och Abel-myten ur Genesis 4:1-16. Berättelsen om kung David och Bat-Seba ur Andra Samuelboken har transformerats på ett kreativt sätt av Torgny Lindgren i romanen *Bat Seba* utgiven 1984.

Litterära verk som baserar på ett tidigare verk betecknar Gérard Genette som litteratur av andra graden och subsumerar dem under begreppet hypertextualitet. Genom olika transtextuella metoder eller procedurer växer det ur en redan existerande text, som kallas för hypotext, fram en ny text, den så kallade hypertexten. I denna avhandling undersöks hur de olika hypertextuella tillvägagångssätten används som i form av formala, kvantitativa och kvalitativa transformationer rör på själva hypotexten, förändrar den eller ger den en ny funktion och betydelse.

Därvid används de av Genette i sitt standardverk *Palimpsestes. La littérature au second degré* (1982) införda begreppen för alla former av transtextualitet. Genette skiljer mellan olika hypertextuella metoder: Transformationer som inkluderar den lekfulla parodin, den satiriska travestin och den allvarliga transpositionen. Imiteringar som inkluderar den lekfulla pastiche, den satiriska persiflagen och den allvarliga efterbildningen. Genette betonar dock att gränserna mellan dem är flytande såväl efter kategori som efter funktion vilket kan leda till ett urval av kombinerade förfaringsmetoder. Detta har även visat sig vid analysen av de utvalda svenska verken.

I likhet med den judiska skrifttydningstraditionen Midrasch kan de genom transtextuella metoder utarbetade hypertexterna betraktas som en blandning av tolkning och nyskapande av en redan föreliggande text. Med sin kreativa fantasi skapade de nämnda svenska författarna genom transtextuella metoder egenständiga verk som påverkats av deras tankesätt och konstnärliga sensibilitet. Den nya texten öppnar möjligheten att å ena sidan tolkas i enlighet med den bibliska texten, å andra sidan kan den, genom sina immanenta reduktioner, utvidgningar och grundläggande förändringar, läsas som ett självständigt verk.

Avhandlingens struktur är uppbyggd i flera olika steg. I första kapitlet beskrivs inledningsvis det Gamla Testamentets texthistoria och dess unika egenskap som traditions- och fortskrivningslitteratur, kanoniseringsprocessen samt utvecklingen av olika tolkningsmetoder i bibelexegesens historia. I ett nästa steg tolkas de som hypotext fungerande bibliska berättelserna med hjälp av bibelexegetisk facklitteratur för att därefter möjliggöra en jämförelse med de aktuella verken av de svenska författarna. Genom en framställning av de tre aktuella bibliska temana i judiska sagor, apokryfer och andra religiösa skrifter samt en överblick hur teman kommit till uttryck i litteraturhistoriskt sammanhang som ibland fungerar som källa för interpretationsparalleler med nämnda svenska verk belyses det breda spektrum av tolkningsmöjligheter och de bibliska texternas verkningshistoria.

I huvuddelen riktas uppmärksamheten till de utvalda svenska prosaverk som genom en immanent textanalys i kombination med den heuristiska komparativa metoden framhäver betydelsebärande likheter respektive skillnader mellan hypo-

och hypertext och de genom transformativa metoder uppkomna betydelseförskjutningarna. Det hypotextuella inflytandet identifieras som konstitutiva, till genesen av verken ledande faktorer. Genom en analys av vilka reduktioner eller tillägg av handlingsbärande element som genomförts får hypertexten sin säregna karaktär som individuellt och unikt verk. Transmotivationer leder för det mesta till en upp- eller nedvärdering av figurer och ger de en ny funktion. Alla i denna doktorsavhandling behandlade verk riktar sitt intresse mot existentiella mänskliga frågor, människans plats i världen och i olika omfattning metafysiska och religiösa tankeställningar. Det konstaterades såväl konkordanser som även pluralistiska uppfattningar i jämförelsen mellan de olika verken.

Verkens karakteristiska passager citeras på originalspråket svenska, följt av citatet i den officiella tyska översättningen. För novellen „Abel Amatus Ohmberg“ och romanen *Djävulen och Gud* finns ingen tysk översättning, därför har dessa citat på tyska och även de ur romanen *Kain* gjorts av författaren av denna doktorsavhandling.

Urvalet av de bibliska teman och det speciella sätt som de används återspeglar författarnas egna tanke- och upplevelsevärldar. Därför belyses deras personligheter i form av en kort levnadsbeskrivning och genom signifikanta uttalanden de gjort om sina verk. Flera exkurser syftar till att upplysa om verkets idéhistoriska bakgrund eller däri förekommande mytologiska figurer. Somliga verk reflekterar tydligt tidens kulturhistoriska idévärld. Denna aspekt uppmärksammas genom att placera den litteraturvetenskapliga analysen i en kulturhistoriskt kontext.

Den tyske filosofen Hans Blumenberg (1920-1996) konstaterade i sitt omfattande verk *Arbeit am Mythos* (1979) att den bibliska världen i motsats till de genom antika källor traderade myterna i litterära manifestationer nästan inte existerar. Anledningen är enligt Blumenberg att fixeringen i en bok som Bibeln med sin unika presens i människans minne berövas Bibelns gestalter diktarens åtkomst. Denna doktorsavhandling visar att svensk 1900-tals prosalitteratur har vågat att öppna en dialog med bibliska berättelser och myter och att de genom en skapande process bekräftat deras tidlösa aktualitet. Bibelns inflytande lever, via en nyartad presentations- och förståelseprocess, därigenom vidare i vår tid. Sekularisering

behöver inte enbart betyda avståndtagande från religiösa värden utan kan därutöver även uppfattas som en förvandling av religiösa och mytologiska innehåll i en samhällelig moderniseringsprocess.

LEBENS LAUF

Name:	Mag. phil. Charlotte Karlsson-Hager
Geboren:	06.01.1953 in Horn
Ausbildung	
1974	Externistenmatura
1974-1975	Studium Germanistik, Romanistik an der Universität Wien
1975- 1978	Aufenthalt in Stockholm, Schweden, Sprachkurse an der Universität in Stockholm
1975	Hochzeit mit Dipl.-Ing. Björn Karlsson
1978-	Tätigkeit als freie Übersetzerin
1980	Geburt meines Sohnes Dipl.-Ing. (FH) Jan Karlsson
1983	Geburt meiner Tochter Mag. phil. Anja Maria Karlsson
2003-2007	Magisterstudium Skandinavistik an der Universität Wien
2007	Verleihung des akademischen Grades Magistra der Philosophie Diplomarbeit: Jonas Gardell als Autor der Postmoderne
Ab 2008	Doktoratsstudium der Philosophie – Dissertationsgebiet Skandinavistik Thema der Dissertation: Stoffe des Alten Testaments in der schwedischen Prosaliteratur des 20. Jahrhunderts.