

# Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons

Herausgegeben von/Edited by  
JAN DOCHHORN  
SUSANNE RUDNIG-ZELT  
BENJAMIN WOLD

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament 2. Reihe*  
412

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors

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

J. Ross Wagner (Durham, NC)

412





Das Böse, der Teufel  
und Dämonen –  
Evil, the Devil, and Demons

herausgegeben von / edited by

Jan Doehorn  
Susanne Rudnig-Zelt  
Benjamin Wold

Mohr Siebeck

JAN DOCHHORN, geboren 1968; Studium der Ev.Theologie in Münster und Tübingen; 2003 Promotion; 2006–2007 Mitarbeiter am Göttinger Septuaginta-Unternehmen; 2007–2014 Lektor/Associate Professor für Neues Testament an der Universität Århus; seit 2014 Senior Lecturer für Neues Testament an der Universität Durham (UK).

SUSANNE RUDNIG-ZELT, geboren 1971; Studium der Evangelischen Theologie sowie altorientalische, judaistische, kunsthistorische und philosophische Studien; 2005 Promotion; seit 2010 Wissenschaftliche Angestellte/Hebräischlektorin an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität Kiel.

BENJAMIN WOLD, geboren 1974; BS Multnomah; MA Jerusalem University College; MA Trinity College Dublin; PhD Durham University; seit 2007 Assistant Professor für Ancient Judaism am Trinity College Dublin.

e-ISBN PDF 978-3-16-153633-5

ISBN 978-3-16-152672-5

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

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

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

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

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

## Preface

This volume is the product of an international network of researchers, who share interests into how religious systems in antiquity accommodated “evil,” that began in late 2011. Initially, Jan Dochhorn and myself proposed a special session at the European Association of Biblical Studies annual meeting which took place in Amsterdam in July 2012, in a joint meeting together with the International Society of Biblical Studies, under the title “Unaccommodated Evil: The Crisis of Monotheism in Late Antiquity”. The goal of this session was to explore how antique religious traditions that developed in the direction of monotheism (e.g. Samaritanism, Judaism, Christianity, Gnosticism, Manichaeism, Islam) offered increasingly more complex explanations of the cosmos, which resulted in equally as evolved explanations of evil. Systems of thought that view evil as more than perpetrated by human beings, and experienced by them, are seen in various cosmological viewpoints involving otherworldly beings, especially demons and the devil. Our session sought to address evil within developing cosmologies and how it is conceptualized in different ways and integrated into religious systems. The problem of evil, in this regard, could in fact lead to a breaking point for a monotheistic system and may even result in a polytheistic or dualistic structure (e.g. in some forms of “Gnosticism” and Manichaeism).

While the theoretical framework of “evil within monotheism” led our initial foray into evil territory, in the course of our meetings some of our questions received less attention than others. For example in Amsterdam one question we posed was: “how meaningful is the concept of ‘monotheism’ when categorizing or describing religions and worldviews?” By and large there were few nibbles on this bait and instead other questions occupied participants attention, mainly: (1) “to what degree is the expression ‘evil’ a worthwhile category for structuring our session?” (2) “what is the relationship of evil to the devil in different religious systems?” and (3) “what is the correlation of demons to evil”? In Amsterdam terms, definitions, and categories dominated our conversations in our two days of meetings and, in the sidewalk cafes and restaurants of the old city, presenters and participants planned for a future meeting and publications. Here Susanne Rudnig-Zelt initiated a plan to hold a second meeting and we quickly agreed to meet again the following year at the University of Kiel. To Susanne goes the recognition and very many thanks for organizing and hosting our second meeting in Kiel.

This new collaboration between Susanne, Jan and me built momentum quickly and we soon organized our Kiel meeting for November 2013 and during this same time signed contracts with Mohr Siebeck to publish a collected volume in the WUNT II series. Except for our team of three, only Matthew Goff was able to join both the Amsterdam and Kiel meetings and he deserves special recognition and thanks for being a wise counselor and guide to our emerging network on the Devil, Demons and Dualism within which he is an integral member.

The contributions here are not straightforwardly the product of meetings in Amsterdam and Kiel, but rather our meetings represent highlights of ongoing discussions involving researchers in Europe, the United States, and Israel. Indeed, our aim is for this collection of essays to provide momentum for future working groups where we can continue to draw upon the expertise of so many.

We would like to give special thanks to Jörg Frey for accepting this collection for publication in the WUNT II series, and likewise to Henning Ziebritzki at Mohr Siebeck for his support. A debt of gratitude is owed to Malte Rosenau, who has worked tirelessly on the technical details of this manuscript, and to Stefanie Hertel for expertly preparing the indices. Financial assistance has been provided in various forms by the University of Aarhus, Kiel University, Trinity College Dublin, the Alexander von Humboldt Foundation, the National Endowment for the Humanities, Mohr Siebeck and Gertrud and Joachim Zelt – to each we express our sincere appreciation. To participants and contributors to the ongoing dialogue within our “evil network” we give our thanks because we have learned so much from you.

Benjamin Wold  
Summer 2015

## Table of Contents

Vorwort / Preface .....	V
Einleitung / Introduction .....	IX

### *Altes Testament / Old Testament*

*Susanne Rudnig-Zelt*

Der Teufel und der alttestamentliche Monotheismus .....	1
---	---

*Markus Saur*

Der Blick in den Abgrund Bilder des Bösen in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur .....	21
---	----

### *Qumran*

*Matthew Goff*

Enochic Literature and the Persistence of Evil Giants and Demons, Satan and Azazel .....	43
---	----

*Matthew Goff*

A Seductive Demoness at Qumran? Lilith, Female Demons and 4Q184 .....	59
--	----

*Miryam T. Brand*

Belial, Free Will, and Identity-Building in the Community Rule .....	77
--	----

### *Neues Testament / New Testament*

*Michael Morris*

Apotropaic Inversion in the Temptation and at Qumran .....	93
--	----

*Benjamin Wold*

Apotropaic Prayer and the Matthean Lord's Prayer .....	101
--	-----



*Erkki Koskenniemi*

“For We are Unaware of His Schemes”

Satan and Cosmological Dualism in the Gentile Mission ..... 113

*Jan Dochhorn*

Die Bestrafung des Unzuchtsüunders in 1. Kor 5,5

Satanologische, anthropologische und theologische Implikationen ..... 127

*Oda Wischmeyer*

Zwischen Gut und Böse

Teufel, Dämonen, das Böse und der Kosmos im Jakobusbrief..... 153

*Jan Dochhorn*

Kain, der Sohn des Teufels

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Joh 3,12 ..... 169

### *Spätantike und Mittelalter / Late Antiquity and Middle Ages*

*Hector M. Patmore*

Demons and Biblical Exegesis

Tradition and Innovation in Targum Jonathan

to 2 Sam 22:5; Isa 13:21; 34:14; Hab 3:5 ..... 189

*Jörn Bockmann*

Judas und St. Brandan

Der Sünder, der Heilige und die Sabbatruhe von den Höllenqualen ..... 207

### *Übergreifende Perspektiven / General Perspectives*

*Ole Davidsen*

Religion: An Aspiration to Surmount Dualistic Reality?..... 243

*Ryan E. Stokes*

What is a Demon, What is an Evil Spirit, and What is a Satan?..... 259

Stellenregister / Ancient Sources Index ..... 273

Autorenregister / Modern Authors Index ..... 293

# Einleitung

*Susanne Rudnig-Zelt*

Im Zentrum des vorliegenden Sammelbandes steht die Frage nach dem Bösen in Religionen, die als monotheistisch verstanden werden oder für die zumindest die Herrschaft des Hauptgottes über alle anderen Götter und Mächte ein entscheidende Anliegen ist. Der Schwerpunkt der Untersuchungen liegt auf dem sich formierenden Judentum und Christentum sowie dem Alten Testament als dem Buch, das beide Religionen maßgeblich beeinflusst hat. Besonderes Interesse gilt den Texten aus Qumran, und darüber hinaus erfolgt ein Blick auf mittelalterliche Heiligenlegenden.

Die Verfasserinnen und Verfasser der Beiträge wollen erstens klären, wie das Böse in diesen Religionen und Religionsformen vergegenwärtigt wurde. Es kann sich beispielsweise als Figurenkreis (böse Geister oder Dämonen) manifestieren. Auch der Belial in einigen Qumrantexten kann eine Manifestation des Bösen sein (s. den Beitrag von Miryam T. Brand). Oder das Böse steht in Verbindung mit dem Wirken einer personalen Geistmacht, dem Satan oder Fürst Mastema. Das Böse kann aber auch als eine Anlage oder Möglichkeit des Menschen gesehen werden, etwa in Form von dessen Sündhaftigkeit. Zweitens soll erhellt werden, ob und wie das Böse mithilfe eines größeren religiösen, gedanklichen oder erzählerischen Rahmens integriert und bewältigt wird.

Gewinnt das Böse im Prozess seiner Vergegenwärtigung an Selbständigkeit, können Formen des Dualismus entstehen. Nach ihrem heutigen Selbstverständnis sind weder das Judentum noch das Christentum dualistische Religionen. Die hier versammelten Aufsätze zeigen, dass beide im Verlauf ihrer Auseinandersetzung mit dem Bösen nicht auf dualistisches Denken verzichten konnten. Denn nur wenn das Böse als selbständig gedacht wird, wird seine Macht deutlich. Deshalb gibt es in beiden Religionen Texte, in denen dualistisch argumentiert wird. Wenn man sich aber als Jude oder Christ auf dualistische Ansätze einließ, musste man klarstellen, dass das Böse kein zweites gleichberechtigtes Prinzip neben dem Hauptgott war, weil das seiner Vormachtstellung widerspräche. Dualistisches Denken war im Rahmen der untersuchten Religionen nur möglich, wenn verdeutlicht wurde, wie die Macht des Bösen von Gott eingesetzt, kontrolliert und letztendlich vernichtet wird.

Ob es schon im Alten Testament dualistische Tendenzen gibt, ist umstritten. Ein Schlüsseltext für diese Frage ist die „Wette“ zwischen Jahwe und Satan, ob Hiob angesichts der Attacken des Satans von Jahwe abfallen wird (Hi 1,6–12; 2,1–7). Man kann diesen Text als Interaktion zweier Mächte deuten, Jahwes und des begrenzt selbständigen Satans, oder als Erzählung über einen allein mächtigen Gott mit einer dunklen Seite. Der vorliegende Band präsentiert beide Möglichkeiten.

Susanne Rudnig-Zelt vertritt die erste Deutung der „Wette“. Ihrer Meinung nach ist der Satan im Alten Testament nicht nur der himmlische Ankläger, sondern bösartig. Zwar kann er nach Jahwes Tadel nichts mehr unternehmen (Sach 3), aber ihm bleibt ein erheblicher Aktionsradius. Beispielsweise kann er sich seine Opfer aussuchen (I Chr 21). In den Himmelszenen in Hi 1f benötigt der Satan zwar die Erlaubnis Jahwes, aber er zeigt viel Eigeninitiative und es wird sogar erwogen, dass er Jahwe manipuliert (Hi 2,3). Nur als weitgehend selbständige Größe kann der Satan seine theologische Funktion erfüllen, Jahwe zumindest teilweise von der Verantwortung für Schicksalsschläge zu entlasten, die gerechte Menschen treffen.

Markus Saur betont dagegen bei seinem Überblick über das Gute und das Böse in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, dass es dort auf die alleinige Macht Gottes ankommt. Man muss sich jedoch dem stellen, dass Gott nicht zwingend im Rahmen der Ordnung agiert, die Menschen postulieren, etwa indem er das gute Ergehen des Gerechten sicherstellt. Saur sieht diese dunkle Seite Gottes ebenfalls in den Himmelszenen in Hi 1f, macht doch Gott überhaupt erst den Satan auf Hiob aufmerksam (1,8) und könnte so dessen Test von Hiobs Frömmigkeit auslösen. Wenn in der Weisheitsliteratur letztlich Gott die einzige Macht ist, kann es dort keine selbständigen negativen Gestalten geben. Das zeigt Saur an den Verführerinnen in Prov 1–9, Frau Torheit und der fremden Frau. Beide dienen didaktischen Zwecken. Mit ihrer Hilfe sollten die schwer greifbaren Verführungen verdeutlicht werden, aufgrund derer Menschen immer wieder nicht das Gute tun und das Böse meiden.

In anderen Literaturbereichen des Alten Testaments können jedoch selbständige, böse Figuren existieren. Hector M. Patmore begibt sich auf ihre Spur. Er bietet einen Einblick in die alttestamentliche Dämonologie, die reicher ist, als man im allgemeinen vermutet, und behandelt eine Reihe alttestamentlicher Texte, in denen möglicherweise Dämonen erwähnt werden, z.B. II Sam 22,5; Jes 13,21; 34,14 und Hab 3,5. Zugleich schlägt er den Bogen zur Wirkungsgeschichte dieser Texte im frühen Judentum und Christentum, und untersucht ihre Übersetzungen und Kommentierungen.

Bringt man das Böse vor allem mit Dämonen in Verbindung, stellt sich die Frage nach deren Ursprung und damit nach dem Ursprung des Bösen. Matthew Goff beschäftigt sich damit, ob das Wächterbuch diese Frage klären will. Er stellt klar, dass es hier nicht um den Ursprung des Bösen allgemein geht, sondern nur

um den Ursprung desjenigen Bösen, das die Sintflut auslöste, und um die fort-dauernde Macht des Bösen in den Dämonen.

Weiter ist zu klären, ob die heute geläufige Gleichsetzung von Dämonen und bösen Geistern eine Grundlage in frühjüdischen Texten hat. Ryan E. Stokes befasst sich damit und kommt zu dem Ergebnis, dass bis ins 1. Jh. n. Chr. oft zwischen Dämonen und bösen Geistern unterschieden wurde. In Anknüpfung an das Alte Testament wurden die falschen Götter, die die Heiden verehren, meist als Dämonen bezeichnet. Böse Geister waren dagegen dafür zuständig, die Menschen zu quälen, mit Krankheiten zu schlagen und zu bösen Taten zu verführen. Der antike Sprachgebrauch war also in vielen Texten differenzierter als heute.

Innerhalb des frühen Judentums stehen vor allem einige Schriften aus Qumran für dualistische Tendenzen, und in etlichen Qumrantexten werden böse Engel und Dämonen erwähnt, oder es wird auf sie angespielt. Doch ist eine dämonologische Interpretation nicht für alle Texte eindeutig. Einem solchen umstrittenen Fall geht Matthew Goff nach. Er widmet sich der Frage, ob in 4Q184 eine Lilith-artige Dämonin erwähnt wird, und verneint dies nach einer eingehenden Untersuchung. Vielmehr handele es sich bei der Gestalt um eine Weiterentwicklung der verführerischen fremden Frau aus Prov 1–9.

Außerdem dient ein Denken in dualistischen Mustern in Qumran nicht zwin-gend dazu, über den Ursprung und die Rolle des Bösen in der Welt zu spekulieren. Miryam T. Brand zeigt, wie die Figur Belial in 1QS eingesetzt wurde, um die Mitglieder der Qumrangruppe in ihrer Mitgliedschaft zur Gruppe und ihrer Abgrenzung vom Mehrheitsjudentum zu bestärken. Belial selbst steht dabei eher im Hintergrund, aber es kommt darauf an, nicht zu seinem Los, sondern zum Los Gottes, also zur Qumrangemeinde, zu gehören.

Die Frage nach dualistischen Denkmustern ist für das frühe Christentum so umstritten wie für das Alte Testament. Nach Erkki Koskeniemi kam das frü-he Christentum nicht ohne eschatologischen Dualismus aus, also den Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen, schlechten Äon und der Heilszeit. Er stellt am Beispiel Kleinasiens die Frage, ob christliche Mission überhaupt funktionieren konnte, wenn die Empfänger keine dualistischen Denkmuster kannten. Wenn man versucht, aus Act 17 und I Thess 1,8–10 die frühchristliche Verkündigung an Heiden zu rekonstruieren, wurden diese denn auch von Anfang an mit einem eschatologischen Dualismus konfrontiert.

Dagegen sieht Oda Wischmeyer im Jakobusbrief Tendenzen, den Dualismus einzuschränken, indem das Böse in den Menschen hineinverlegt wird. Zwar deutet sich in Jak öfters eine Verselbständigung des Bösen an, die zu kosmologi-schem Dualismus führen könne. Aber diese Tendenz werde sofort abgebremst, indem das Böse dem Menschen zugeordnet werde. Der Kampf zwischen Gut und Böse vollziehe sich nicht im Kosmos, sondern allein im Menschen. Die Erwähnungen von Teufel und Dämonen in Jak seien nur Verdeutlichungen dieses Konflikts im Menschen.

Ganz abgesehen von der grundsätzlichen Frage nach dem Dualismus, werden im Neuen Testament eine Vielzahl von bösertigen Gestalten erwähnt. Besonders die Synoptiker sind von der Existenz und Gefährlichkeit der Dämonen überzeugt. Deshalb stellt sich die Frage, inwieweit apotropäische Traditionen bei ihnen eine Rolle spielen. Das ist das Thema von Benjamin Wold und Michael Morris. Wold will klären, ob das Vaterunser mit seiner Bitte „und erlöse uns von dem Bösen“ (Mt 6,13) ein apotropäisches Gebet ist. Er vergleicht das Vaterunser mit einschlägigen Texten aus Qumran und stellt die Frage, ob man überhaupt so eindeutig von apotropäischen Texten und Gebeten sprechen kann. Wold beleuchtet die Problematik anhand von zwei Qumrantexten, der Plea of Deliverance und des Prayer of Levi. In beiden geht es nicht nur um die Abwehr von äußeren Gefahren wie Dämonen, sondern auch um das Überwinden böser Neigungen im Menschen. Die Aufgabe eines apotropäischen Textes müsste sich aber auf die Abwehr von Gefahren von außen wie Teufeln oder Dämonen beschränken. Selbst wenn es in Mt 6,13 um ein Zurückweisen des Teufels und der Dämonen geht, ist deshalb nicht automatisch das ganze Vaterunser apotropäisch.

Michael Morris fragt, warum der Teufel in der Versuchung Jesu gerade Ps 91 zitiert. Denn dieser Psalm wird gerne in apotropäischen Zusammenhängen benutzt, wie etwa 11Q11. Morris deutet dieses Zitat im Mund des Teufels als ein Aufgreifen der apotropäischen Inversionstechnik, wie sie auch in 11Q11 vorkomme. Der Teufel übernimmt in der Versuchung Jesu mit dem Zitat aus Ps 91 die Rolle des Exorzisten, um die Wirksamkeit apotropäischer Texte in Frage zu stellen und Jesus einzuschüchtern, der ja in den Synoptikern immer wieder als Exorzist auftritt.

Jan Doehorn geht zwei potentiell satanologischen Texten in der Briefliteratur des Neuen Testaments nach. Er befasst sich in zwei Beiträgen mit dem traditionsgeichtlichen Hintergrund von I Joh 3,12 und I Kor 5,5.

Wenn in I Joh 3,12 davon die Rede ist, dass Kain „aus dem Bösen“ war, bedeutet dies nach Doehorn „aus dem Teufel“. Denn der Vers spielt auf eine ursprünglich jüdische Tradition an, nach der Kain ein Sohn Evas mit dem Teufel war, der sie in der Paradiesgeschichte zum Sündenfall verführte. Doehorn rekonstruiert diese Tradition vom Targum Pseudo-Jonathan bis Polykarp. Er bietet nicht nur eine textkritische Rekonstruktion des Targum Pseudo-Jonathan zu Gen 4,1, sondern zeigt auch, wie der Targumist aus Gen 4,1 herausspinnen konnte, dass Kain nicht der Sohn Adams, sondern der Teufelsfigur Samael war.

Wenn in I Kor 5,5 davon die Rede ist, dass der Inzestsünder dem Satan übergeben werden soll, wird nach Doehorn auf den Würgeengel in Ex 12 angespielt. Dieser Würgeengel wird in Jub 49,2 mit Mastema, also dem Teufel, in Verbindung gebracht. Dem Inzestsünder steht mit der Übergabe an den Satan also eine buchstäbliche Vernichtung des Fleisches bevor. Dagegen soll sein Individualpneuma im Endgericht gerettet werden, da er durch die Übergabe an den Satan und die Vernichtung des Fleisches schon seine Strafe erlitten hat. Ausgehend von seiner Interpretation von I Kor 5,5 wirft Doehorn einen Blick auf die paulini-

sche Konzeption des Gottesgerichtes überhaupt, in dem der Satan als Vollstrecker des göttlichen Urteils auftritt.

Gegen Ende des Bandes betrachtet Jörn Bockmann mittelalterliche Judas- und Brandanlegenden. Hier erscheint das Böse in Form von Sünde, und Judas als Erzsünder verkörpert dieses Böse geradezu. Aber auch Heilige können sich vom Bösen in diesem Sinne nicht immer fernhalten. So kennt das Mittelalter regelrechte Sünderheilige, bei denen eine übergroße Versündigung durch eine großartige Bußleistung aufgewogen wurde. Auch Brandan hat in der „Reise“ Züge eines Sünderheiligen, weil sein Zweifel an Gottes Wundern am Anfang der Geschichte steht. Teufel oder Dämonen fungieren dagegen in diesen Erzählungen allenfalls in untergeordneter Weise als Verkörperungen des Bösen. Sie unterliegen dem Willen Gottes und vollstrecken dessen gerechte Entscheidungen.

Ole Davidsen wagt zum Abschluss einen kühnen Entwurf. Er begreift Dualismus als Verhängnis des Menschen, dessen irdisches Leben vom Gegensatz zwischen Leben und Tod geprägt sei und dessen Sprache und Denken sich in Gegensatzpaaren wie gut-böse vollziehe. Der Monotheismus sei eine Herausforderung für den Menschen in seiner Verhaftung im Dualismus, und alle Religionen des Nahen Ostens strebten danach, den Dualismus zu überwinden. Letztendlich sei das erst im Eschaton möglich, wenn der Tod und seine Verkörperung, der Satan, überwunden seien.

Die Beiträge des Bandes zeigen, dass es in den antiken jüdischen und christlichen Texten eine große Vielfalt von Verkörperungen des Bösen gibt, sei es extern als Dämon oder Teufel, sei es intern als die menschliche Fähigkeit, Böses zu tun. Prinzipiell wurden also schon in der Antike beide Wege beschritten. Das Böse wurde sowohl internalisiert als auch durch außermenschliche Figuren verkörpert oder mit ihnen in Verbindung gebracht. Besonders bei der zweiten Tendenz hat sich eine große Vielfalt von teuflischen und dämonischen Figuren gezeigt, die aus heutiger Sicht oft nur noch mit Schwierigkeiten voneinander abgegrenzt werden können. Am Beispiel der Frau in Prov und 4 Q184 (Saur und Goff) wurde zudem deutlich, dass nicht immer klar ist, ob eine Figur aus heutiger Sicht übernatürlich (eine Dämonin) oder natürlich (ein Mensch) ist. Dieses Changieren bestimmter Figuren zwischen natürlich und übernatürlich, menschlich und übermenschlich scheint charakteristisch zu sein und sollte noch klarer erfasst werden. Es könnte sich als eine spezifische Eigenheit christlich-jüdischer Dämonologie erweisen.

Außerdem hat sich bestätigt, dass in der jüdisch-christlichen Literatur nur Formen von Dualismus vorkommen, in denen das Böse Gott und dem Guten letztlich untergeordnet ist. Daraus ergibt sich wieder ein modernes Definitionsproblem: Kann man eine solche Denkfigur schon als Dualismus bezeichnen? Oder setzt Dualismus die völlige Gleichberechtigung des guten und des bösen Prinzips voraus? Auch hier sind weitere Forschungsdiskussionen erforderlich.

Den Leser des Bandes erwarten Schritte auf dem Weg, immer besser zu verstehen, wie man in der Antike und im Mittelalter versuchte, mit dem Bösen zu Rande zu kommen. Er wird vielfältige Erzählungen vom Bösen und seiner Rolle

in der Schöpfung kennenlernen. Ob sich in einer dieser Erzählungen schon eine Bewältigung des Bösen vollzogen hat, liegt in seinem Ermessen.

# Der Teufel und der alttestamentliche Monotheismus

*Susanne Rudnig-Zelt*

## 1. Einführung: Ist die Existenz des Teufels mit dem Monotheismus vereinbar?

Wer vom Teufel<sup>1</sup> spricht, muss auch von Gott sprechen. Die Antwort auf die Frage, wie sich Gott und Teufel zueinander verhalten und ob der Teufel überhaupt existiert, hängt eng damit zusammen, wie man Gott und seine Macht versteht.<sup>2</sup> Im Alten Testament, v.a. in seinen exilisch-nachexilischen Anteilen, hat man in der Forschung ein Gottesbild gesehen, das die Existenz des Satans eigentlich ausschließt.<sup>3</sup> Die Alttestamentlerin Kirsten Nielsen, die sich in einer Monographie und mehreren Lexikonartikeln mit dem alttestamentlichen Satan auseinandergesetzt hat, beschreibt dieses Gottesbild so: „Der Schöpfergott Jahwe wird nicht nur als der einzige Gott, sondern als die einzige Macht verstanden. Gott macht das Licht und schafft die Finsternis, Gott gibt Frieden und schafft Unheil (Jes 45,7)“<sup>4</sup>. Nielsen denkt ganz auf der Linie von Paul Volz (1924). Er bezeichnet Jahwe als „die einzige Kausalität“<sup>5</sup>, die die israelitische Religion kenne. Das führt nach Volz dazu, dass man im alten Israel alle Ereignisse, positive und negative, heilsame und katastrophale, allein auf das Wirken Jahwes hätte zurückführen müssen. Die Dämonen und ihr schädliches Wirken seien in Jahwe integriert worden, der folglich selbst eine dämonische Seite bekommen habe.<sup>6</sup> Nielsen

<sup>1</sup> Dass der alttestamentliche Teufel der Urahn aller jüngeren Teufelsfiguren im Christentum, Judentum und Islam ist, ist in der Forschung unbestritten (vgl. z.B. KLEIN, Art. Teufel I., 113ff; FELBER, Art. Teufel I., Sp. 179f). Die LXX bildet die Brücke vom alttestamentlichen Satan zum späteren Teufel, indem sie das Nomen שטן in den Texten über eine himmlische Satansfigur Sach 3,1b.2; Hi 1,6ff; I Chr 21,1 meist als (ὁ) διάβολος übersetzt (vgl. NIELSEN, Art. שטן, Sp. 751). Von diesem griechischen Wort ist sowohl das lateinische diabolus als auch das deutsche „Teufel“ abgeleitet. Im Folgenden wird deshalb sowohl vom Teufel als auch vom Satan die Rede sein.

<sup>2</sup> Vgl. NIELSEN, Prodigal Son, 20f.

<sup>3</sup> Vgl. SCHÄRF, Gestalt, 89; WANKE, Art. Dämonen II., 275; FABRY, Begriff, 269.

<sup>4</sup> NIELSEN, Art. Teufel II., 115f.

<sup>5</sup> VOLZ, Das Dämonische, 29.

<sup>6</sup> Volz' These hat in der alttestamentlichen Wissenschaft weithin Zustimmung gefunden, vgl. z.B. SCHÄRF, Gestalt, 102; SCHMIDT, Gott, 8. Levin nimmt in Volz' Sinne an, Jahwe hätte die Rollen der älteren Götter mindestens partiell aufgesogen und sei so ein Gott mit unschar-



stimmt Volz ausdrücklich zu und folgert: „Somit ist das Gottesbild imstande, negative Erfahrungen zu integrieren und Satan [...] nicht zum selbständigen Gegner Gottes werden zu lassen.“<sup>7</sup>

Die Forschung zum Satan im Alten Testament wird von einem Gottesbild, wie Nielsen und Volz es vertreten, geprägt.<sup>8</sup> Nielsen selbst formuliert diesen Zusammenhang so: „Der Teufel [...] spielt im Alten Testament keine zentrale Rolle. Der wesentliche Grund ist das alttestamentliche Gottesbild.“<sup>9</sup> Entsprechend ist die Mehrheit der alttestamentlichen Forschung davon überzeugt, dass der Teufel im Alten Testament nicht nur ein Randphänomen sei, sondern auch unselbständig. Man ist sich einig, dass der Teufel im ersten Teil der Bibel Jahwe strikt untergeordnet sei, nur im Auftrag Jahwes agiere und eigentlich nicht böse sein könne. Er wird als eine Art Beamter Jahwes verstanden.<sup>10</sup> Von Rad sieht die Aufgabe dieses Beamten in der Strafverfolgung: „er [scil. der Teufel] ist der himmlische Staatsanwalt“<sup>11</sup> Görg denkt eher an „ein[en] wachsame[n] Kontrolleur, ein[en] Chef im Vorzimmer Gottes“<sup>12</sup>.

Es stellt sich aber die Frage, ob ein Monotheismusbild im Sinne von Volz und Nielsen den alttestamentlichen Texten überhaupt gerecht werden kann. Ist so eine radikale Sicht des Monotheismus nicht deutlich jünger als das Alte Testament?<sup>13</sup> Die einschlägigen Texte im Alten Testament vertreten jedenfalls keine solche Auffassung von Monotheismus. Das Kyrosorakel Jes 45,1–7 beispielsweise, das Nielsen als Belegstelle für einen exklusiven Monotheismus nennt,<sup>14</sup> bestreitet

---

fen Konturen geworden (vgl. Monotheismus, 157). Herkömmlich geht man nicht so weit wie Levin, sondern sieht nur eine Depotenzierung der alten Götter und ihre Unterordnung unter Jahwe. Im Zuge dieses Prozesses hätten die ehemaligen Götter ihre Selbständigkeit verloren (vgl. z.B. HAAG, Teufelsglauben, 164ff).

<sup>7</sup> NIELSEN, Art. Teufel II., 116; vgl. dies., *Prodigal Son*, 55 in Anknüpfung an Schärf; HAAG, *Teufelsglaube*, 164ff.

<sup>8</sup> Wenn z.B. von Rad davon ausgeht, der Teufel habe sich erst in nachalttestamentlicher Zeit zu einem bösen Prinzip *verselbständigt* (vgl. *Satansvorstellung*, 74), dürfte dahinter diese vorausgesetzte Vorstellung von alttestamentlichem Monotheismus stehen. Vgl. weiter W.H. Schmidt, der erst Volz zustimmt (vgl. *Gott*, 8) und dann die Selbständigkeit des Satans negiert (vgl. *Gott*, 18) sowie ders., *Alttestamentlicher Glaube*, 113.

<sup>9</sup> NIELSEN, Art. Teufel II., 115. So auch SCHÄRF, *Gestalt*, 89; FABRY, *Begriff*, 269.288ff.

<sup>10</sup> Vgl. FELBER, Art. Teufel I., Sp. 180; ACHENBACH, Art. Teufel III., Sp. 183; SCHMIDT, *Gott*, 18; ders., *Alttestamentlicher Glaube*, 113; NIELSEN, Art. ׀ֿֿֿ, Sp. 748ff; KELLY, *Satan*, 26ff. Dagegen FOHRER, *KAT* 16, 83.

<sup>11</sup> VON RAD, *Satansvorstellung*, 71ff; NIELSEN, Art. ׀ֿֿֿ, Sp. 748f; GÖRG, „Satan“, 12.

<sup>12</sup> GÖRG, „Satan“, 12.

<sup>13</sup> Stausberg sieht mit Lang Hume als den ersten, der die Verehrung von Heiligen und Engeln als Rückfall in den Polytheismus kritisiert habe (vgl. *Monotheismus*, 92).

<sup>14</sup> S.o., Seite 1 und vgl. z.B. LEUENBERGER, *Monotheismus*, 40.44, wobei Leuenberger die Möglichkeit nicht einmal in Betracht zieht, dass es außer Göttern noch weitere Himmelswesen geben könnte.

nicht die Existenz himmlischer Mächte unterhalb der Ebene von Göttern.<sup>15</sup> Zu beachten ist außerdem eine ganze Reihe von Texten, in denen Jahwe ganz selbstverständlich mit weiteren Göttern oder Himmelswesen interagiert (vgl. z.B. Gen 6,1–4; Dtn 32,8 nach LXX und 4QDeut<sup>16</sup>; I Reg 22,19–23; Sach 3,1–5; Ps 29,1f; 82,1–7; 89,7f)<sup>17</sup>. Ganz offenbar schließt also der alttestamentliche Monotheismus die Existenz von Himmelsgestalten außer Jahwe nicht grundsätzlich aus.

Und es scheint, dass die alttestamentliche Forschung zum Satan zu sehr von einer modernen Sicht des Monotheismus bestimmt wurde, nach der Gott nicht nur der einzige Gott, sondern auch die einzige Macht ist. Um aufrechterhalten zu können, dass sich dieses Form von Monotheismus in exilisch-nachexilischer Zeit allgemein durchgesetzt hätte, war es erforderlich, die Eigenständigkeit des Satans herunterzuspielen. Deshalb ist ein neuer Blick auf die alttestamentlichen Texte selbst und ihr Bild von Gott und Satan erforderlich (Sach 3,1–5; Hi 1,6–12; 2,1–7; I Chr 21,1).<sup>18</sup> Diese neue Sichtung muss sich vor allem der Frage widmen, als wie selbständig der Satan gegenüber Jahwe dargestellt wird. Ist er ein eigenständiges Himmelswesen oder Jahwes verlängerter Arm? Kann der Teufel autonom handeln oder führt er Befehle Jahwes aus? Und hat der Teufel einen eigenen Charakter? Wenn ja, wie verhält sich dieser Charakter zum Wesen Jahwes?

<sup>15</sup> Bezieht man den Anspruch Gottes in Jes 45,7, alles zu schaffen (s. auch Jes 44,24), in erster Linie auf die Schöpfung (vgl. das Schöpfungsverb ברא in 45,7 sowie die Stichworte שמים, ארץ und רקע in 44,24; s. BERGES, HThKAT, 381ff), so haben die Mächte *nach* der Schöpfung durchaus Handlungsspielraum. W.H. SCHMIDT muss sogar auf Inkonsequenzen Dtjes' in der Frage nach der Existenz anderer Götter hinweisen, wenn diese angesprochen werden (vgl. z.B. Jes 41,22f). Man sollte nach Schmidt eher davon ausgehen, dass Dtjes die Götter für ohnmächtig hält als dass er ihre Existenz bestreite (vgl. SCHMIDT, Art. Monotheismus II., 238f; dagegen HERMISSON, Götter, 117ff). Außerdem schlägt Moberly vor, die Formulierung אֵין עַד in Dtjes nicht als Existenzaussage zu lesen, sondern auf der Ebene der Gottesbeziehung: „not in the sense that alternatives are as such non-existent, but rather in the existential sense that to look elsewhere than to YHWH is futile and misguided“ (Monotheism, 230). Der Alttestamentler und Ugaritist O. Loretz und der Religionswissenschaftler G. Ahn haben schon lange darauf hingewiesen, dass eine Sicht des alttestamentlichen Gottes im Sinne Volz' und Nielsens rationalistisch sei und die Bedeutung von Mittlerinstanzen voreilig ausklammere (vgl. z.B. AHN, „Monotheismus“, 12; LORETZ, Einzigkeit, 72f).

<sup>16</sup> Vgl. BÜHRER, Göttersöhne, 497.

<sup>17</sup> S.u., 2.2 und 2.4.

<sup>18</sup> Dagegen appelliert Japhet dafür, dass der Satan in I Chr 21,1 ein Mensch sei (vgl. HThKAT, 347f). Allerdings wird ein menschlicher Satan immer besser in die Geschichte eingebunden (s. z.B. II Sam 19,23; I Reg 11,14ff), und er stachelt niemals zu einem Vergehen an, auf das dann Jahwe negativ reagiert (s.u., Seite 6). Zusätzlich tritt in der Eselinnenepisode Num 22,22–35 der Engel Jahwes als Satan für Bileam auf (Num 22,22.32). Diese Geschichte muss nicht näher untersucht werden, weil in ihr der Satan keine eigenständige himmlische Figur ist, sondern es eine Aufgabe „Satan sein“ gibt, die der Bote/Engel Jahwes von Fall zu Fall übernehmen kann. Diese andere Satanskonzeption hängt damit zusammen, dass die Eselinnenepisode auf völlig andere Probleme reagiert als die Texte über einen himmlischen Satan. In den Geschichten, in denen eine Himmelsfigur Satan auftritt, geht es um das unverdiente Leiden und überraschende Schuldigwerden des Frommen (s.u., Seite 8ff). Dagegen

## 2. Das Wesen des Teufels im Alten Testament

### 2.1. Der Name oder die Funktionsbezeichnung „Satan“

Was den Charakter des Teufels betrifft, hilft schon sein Name (I Chr 21,1) oder seine Funktionsbezeichnung „Satan“ weiter.<sup>19</sup> Dieser Name, beziehungsweise diese Funktionsbezeichnung ist am plausibelsten von dem Nomen שטן („Widersacher“) und dem entsprechenden Verb (שטן/die Nebenform שטם „anfeinden“)<sup>20</sup> abzuleiten.<sup>21</sup>

wird in der Eselinnenepisode kein so ernsthaftes Problem verhandelt, sondern man will sich über Bileam lustig machen (vgl. KELLY, Satan, 17): Der Mann, der nach Num 24,3 beansprucht, Gottes Worte zu hören und seine Visionen zu sehen, braucht die Hilfe einer Eselin, um auch nur einen Engel zu erkennen! In den Texten über eine Himmelsfigur Satan setzt man sich mit dem Problem auseinander, dass Gott widersprüchlich erscheint, indem er erst schuldig macht und dann straft (vgl. II Sam 24,1 mit seiner Parallele I Chr 21,1 und s.u., Seite 10). In Num 22,22–35 ist Gottes Vorgehen dagegen rational erklärbar: Gott verhindert mithilfe des Engels im Satanskostüm die Aktion, die ihn erzürnt (Num 22,22), und bringt den polternden Bileam zur Einsicht in seine Schuld (Num 22,34).

<sup>19</sup> In der Forschung weist man gerne darauf hin, dass שטן als Bezeichnung einer himmlischen Figur außer in I Chr 21,1 immer mit Artikel stehe. Deshalb sei Satan kein Eigenname und das sei ein Indiz für den untergeordneten Status des Satans und für sein Beamtenverhältnis zu Jahwe (vgl. z.B. SCHÄRE, Gestalt, 46f; DAY, Adversary, 33.127f; KELLY, Satan, 2f; DOCHHORN, Sturz, 10). Allerdings sollte man diese Beobachtung nicht überbewerten. Zwar ist es prinzipiell richtig, dass Eigennamen von Personen keinen Artikel tragen (vgl. JOÜON-MURAOKA §137b). Doch kann der Artikel verwendet werden, wenn Gattungsbegriffe zu Eigennamen werden, und das ist bei שטן der Fall. Das prominenteste Beispiel für ein solches *nomen appellativum*, das als Eigenname einen Artikel tragen kann, ist אלהים, das unterschiedslos mit und ohne Artikel gebraucht wird (vgl. JOÜON-MURAOKA §137d; so auch JAPHET, HThKAT, 347).

<sup>20</sup> Vgl. GB, 782; HALAT, 1227; NIELSEN, Art. שטן, 746; KREUZER, Antagonist, 537f. Eine mögliche Bedeutung „anklagen“ basiert v.a. darauf, dass Ps 109,6–20 als ungerechte Behandlung eines Menschen vor Gericht gedeutet wird (vgl. z.B. VON RAD, Satansvorstellung, 71; ZENGER, HThKAT, 178.183.186ff). Allerdings wäre der שטן in dem Fall ein Belastungszeuge (vgl. ZENGER, HThKAT, 187) und kein Ankläger im Sinne eines Staatsanwalts (so aber DAY, Adversary, 31). Weiter ist in V.7 davon die Rede, dass das Gebet des Feindes zur Sünde werden soll. Das passt nicht unbedingt in die Situation einer Gerichtsverhandlung. Außerdem muss man das schlimme Schicksal, das der Beter seinem Feind ab V.8 wünscht, nicht zwingend als Folge eines Gerichtsverfahrens verstehen. Der Gegner des Beters könnte auch früh sterben oder sein Amt verlieren (V.8), ohne dass er einen Prozeß verloren hat oder gar hingerichtet wurde, zumal eine Hinrichtung im Text nicht erwähnt wird. Seine Familie könnte auch aus anderen Gründen verarmen (V.9f). Vielmehr erinnert die Schilderung der Unglücksfälle an Nichtigkeitsflüche (vgl. z.B. Dtn 28,30ff; ähnlich GUNKEL, Psalmen, 477), wo dem Verfluchten der Ertrag seiner Mühen entgeht. Folglich ist eine allgemeine Übersetzung „Widersacher“ für das Nomen in Ps 109,6 und das Partizip in Ps 109,20.29 plausibler. Von שטם ist ein weiterer Teufelsname abgeleitet, der Fürst Mastema des Jubiläenbuches.

<sup>21</sup> So auch SCHÄRE, Gestalt, 31.40f; HAAG, Teufelsglaube, 197ff; FOHRER, KAT 16, 85; HANHART, BK.AT 14/7.1, 183; KREUZER, Antagonist, 536; KELLY, Satan, 31. Das Nomen שטן ist als eine Qatal-Bildung (vgl. GKC §84; MEYER §35b) der Wurzel שטן zu deuten (so auch DAY, Adversary, 21; NIELSEN, Art. שטן, Sp. 746; DOCHHORN, Sturz, 10, Anm. 16). Dagegen wird in

Es handelt sich beim Satan wahrscheinlich um keine Figur der Volksreligion<sup>22</sup>, sondern in erster Linie um eine theologisch-literarische Figur.<sup>23</sup> Denn wenn es in den alttestamentlichen Texten Andeutungen über das Wesen des Satans gibt, so ist der Satan ein Engel (Sach 3,1–5) oder ein Gott (Hi 1,6; 2,1).<sup>24</sup> Weiter ist der Satan in erster Linie ein Feind frommer Menschen und versucht, ihnen das Leben schwer zu machen.<sup>25</sup> Ein solches göttliches oder gottähnliches Wesen gibt es in den Religionen der unmittelbaren Umwelt nicht, und es ist angesichts der engen Berührungen zwischen den Panthea der Levante nicht glaubhaft, dass eine Figur der Volksreligion nur in Israel und Juda vorkommt. Allein der persische Angra Mainyu ist mit dem alttestamentlichen Satan vergleichbar, was den hohen Rang und das Interesse an Menschen betrifft.<sup>26</sup> Das legt eine Einführung der Figur in nachexilischer Zeit nahe.

Und nicht zuletzt spricht dafür, dass der Satan im Alten Testament zunächst als literarische Figur entstand, dass die Zahl der Erwähnungen des Satans in nachalttestamentlicher Zeit ansteigt, während er vorher – wie gerade gesehen – nicht vorkommt. Im Alten Testament ist nur in drei späten Texten<sup>27</sup> von einer himmlischen Gestalt Satan die Rede (Sach 3,1–5; Hi 1f; I Chr 21,1), aber von

---

der älteren Forschung wegen des äthiopischen und arabischen *šaitān* eine Ableitung von der Wurzel שׂט/שׂט (,verführen“) vorgeschlagen, die sich bis in das Wörterbuch von Koehler-Baumgartner durchgesetzt hat (vgl. HALAT, 1227f; zur Diskussion des 19. Jh. s. SCHÄRF, Gestalt, 36, Anm. 25). Es würde sich dann um ein Primärnomen handeln, wobei an die Wurzel ein Bildelement *ān* gehängt wurde (vgl. BL 500 t). Nielsen allerdings bewertet diese Etymologie als Volksetymologie und hält sie deshalb nicht für plausibel (vgl. NIELSEN, Art. שׂט, Sp., 746; dies., Prodigal Son, 57). Day und Kreuzer machen weiter darauf aufmerksam, dass dieses Bildelement eigentlich hebräisch zu *ōn* werden müsste und für שׂט keine Ausnahme (etwa aufgrund eines Aramaismus) plausibel ist (vgl. DAY, Adversary, 17ff; KREUZER, Antagonist, 536). Auffällig ist weiter, dass das Nomen für außenpolitische Gegner verwendet werden kann, und dann Verführung überhaupt keine Rolle spielt (z.B. I Reg 5,18; 11,14.23.25). Auch der Mensch, der in Ps 109,6 als שׂט des Beters erscheint, ist kein Verführer. Für diese Belege ist eine Ableitung von der Wurzel שׂט schon von der Bedeutung her am plausibelsten. Weiter nehmen RADTKE, Art. Teufel X., Sp. 192; SCHÄRF, Gestalt, 39f; HAAG, Teufelsglaube, 198, Anm. 20 an, das arabische *šaitān* sei seinerseits vom hebräischen שׂט abgeleitet. Gegen Görgs Versuch, das hebräische שׂט vom ägyptischen *šdnj* spricht (vgl. „Satan“, 10ff), dass dies nicht zu den Belegen des Nomens für Menschen passt, wo es niemals um die Abwehr von Bösem geht, sondern immer um Anfeindung.

<sup>22</sup> So aber andeutungsweise VON RAD, Satansvorstellung, 72f; NIELSEN, Art. Teufel II., 116.

<sup>23</sup> Vgl. SCHÄRF, Gestalt, 48ff.59.89; HANHART, BK.AT 14/7.1, 182; KREUZER, Antagonist, 542f.

<sup>24</sup> S.u., Seite 8 u. 15. Definiert man einen Dämonen als *untergöttliches* Wesen (vgl. z.B. BÖCHER, Art. Dämonen I., 270; FABRY, Begriff, 269), so kann der Satan aufgrund von Hi 1,6; 2,1 kein Dämon sein (so aber DUHM, Geister, 16ff; FABRY, Begriff, 275ff)

<sup>25</sup> Dies wird sich bei Durchsicht von Sach 3,1–5; Hi 1,6–12; 2,1–7 erweisen, s.u., 2.2–2.4. So auch DOCHHORN, Sturz, 46 für die Teufelsfigur von der zwischentestamentlichen Zeit bis ins 2. Jh.n.Chr.

<sup>26</sup> Vgl. STAUSBERG, Religion, 93f.129ff; anders VON RAD, Satansvorstellung, 74.

<sup>27</sup> S.u., 2.2–2.4.

dieser Zeit an nimmt die Zahl der Erwähnungen stetig zu (vgl. z.B. Jub), und im Neuen Testament ist der Satan breit vertreten.<sup>28</sup> Dies lässt darauf schließen, dass man das Potential einer neuen Figur immer klarer erkannte und sie deshalb immer häufiger einsetzte. Das vorher in profanen Kontexten belegte Nomen wurde also bewusst zum Namen oder zur Funktionsbezeichnung einer himmlischen Figur gemacht. Folglich ist die profane Bedeutung des Nomens, aber auch des Verbs שטן/שטם entscheidend, um den Charakter dieser Figur zu verstehen.<sup>29</sup>

Wo das Nomen שטן<sup>30</sup> und das Verb שטן/שטם<sup>31</sup> als Bezeichnung von Menschen oder mit Menschen als Subjekt verwendet werden, geht es um böses Tun. Das ist an den Verben und Nomina erkennbar, die parallel stehen oder im unmittelbaren Kontext auftreten. So sind beispielsweise in Ps 71,13 die שטנים des Beters die, die sein Böses suchen (מבקשי רעתי). Sie reden in Ps 109,20 schlecht gegen den Beter (הדברים רע על נפשי) und vergelten nach Ps 38,21; 109,4 Gutes mit Bösem. Und wenn sich Salomo in I Reg 5,18 rühmen kann, es gebe für ihn keinen שטן, setzt er „böse Widerfahrnis“ als Parallele (פגע רע). Sogar wenn Gott Subjekt von שטם wird, geht es um sein feindseliges und sogar grausames Handeln. So klagt Hiob beispielsweise, Gott habe ihn angefeindet und Gottes Zorn habe ihn zerrissen. Gott sei sein Feind (צרי), dessen Blicke ihn durchbohrten (Hi 16,9; 30,21).<sup>32</sup>

Für das Verständnis der himmlischen Figur Satan folgt aus der Verwendung des Wortes für Menschen, dass man die Bosheit des Satans nicht unterschätzen darf. Von den übrigen Belegen der Wurzel her ist der Satan ein gefährlicher Feind, der sein Opfer mit List und Tücke vernichten will.<sup>33</sup> Damit steht der böse Satan im Gegensatz zum guten Gott (vgl. Dtn 32,4; Ps 136,1).

<sup>28</sup> So auch FABRY, Begriff, 286ff. Ein Vergleich von Gen-Ex und Jub zeigt deutlich diese Zunahme des Interesses. Erst in Jub wird in eine ganze Reihe von Geschichten aus Gen-Ex der Teufel eingeführt (z.B. als Verführer in Gen 22), während er in der kanonischen Version der Geschichten nicht vorkommt (vgl. DOCHHORN, Sturz, 6). Dieser Befund ist unerklärlich, wenn der Satan eine altbekannte Figur der jüdischen Volksreligion wäre. Die Archäologie bestätigt diese Überlegungen. Archäologisch sind im antiken Juda zwar neben Jahwe andere Götter und Göttinnen in Inschriften, Figurinen und Siegeln belegt, aber kein Teufel. Eine ähnliche Entwicklung wie bei שטן könnte sich mit dem Nomen oder Adjektiv בליעל abgespielt haben, das im Alten Testament Nichtsnutzig(keit) bedeutet (vgl. HALAT, 128), und ab der zwischentestamentlichen Zeit zum Teufelsnamen wird (vgl. KELLY, Satan, 19).

<sup>29</sup> Vgl. ähnlich HANHART, BK.AT 14/7.1, 182; KREUZER, Antagonist, 537f. Doch leider verzichtet Kreuzer auf eine Sichtung der profanen Belege, und Hanhart berücksichtigt nur Ps 109.

<sup>30</sup> I Sam 29,4; II Sam 19,23; I Reg 5,18; 11,14.23.25; Ps 109,6.

<sup>31</sup> Gen 27,41; 49,23; 50,15; Ps 38,21; 55,4; 71,13; 109,4.20.29.

<sup>32</sup> Hi 16,9; vgl. Hi 30,21. Diese singuläre Verwendung von שטם für Gott dürfte Auslöser der nachgetragenen Himmelszenen in der Rahmenhandlung des Hiobbuches gewesen sein (s.u., Seite 11ff; anders SPIECKERMANN, Satanisierung, 439). Der Verfasser der Satansszenen will entfalten, wie es dazu kommen kann, dass Gott für Aktionen verantwortlich ist, die man mit שטם bezeichnen kann.

<sup>33</sup> So auch FOHRER, KAT 16, 83. Erst in zwischentestamentlicher Zeit entwickelt sich der Satan eindeutig zum Ankläger und Verführer (vgl. DOCHHORN, Sturz, 13). Diese Entwicklung

## 2.2 Der Teufel und der Hohepriester Josua (Sach 3,1–5)

Diese böse himmlische Figur Satan wurde wahrscheinlich in Sach 3,1b.2 eingeführt. Die eineinhalb Verse stehen im Kontext des vierten von acht Nachtgesichten, die der Prophet Sacharja am 15.02.519 oder 520 v.Chr. (Sach 1,7)<sup>34</sup> gehabt haben soll. Das vierte Nachtgesicht wird wie auch die übrigen als Vision eingeführt (3,1a: ויראני „und er ließ mich sehen“), stammt allerdings wohl von einer späteren Hand.<sup>35</sup> In dieser vierten Vision geht es darum, wie Jahwe dem Hohenpriester Josua seine Schuld vergibt (V.4b $\alpha$ )<sup>36</sup>, und Josua anstelle seiner kotbeschmierten<sup>37</sup> (V.3) saubere Kleider und einen reinen Turban erhält (V.4b $\beta$ .5). Zu

---

ist im Alten Testament zwar angelegt (vgl. I Chr 21,1), aber hier hat der Satan noch ein breiteres Spektrum von Handlungsmöglichkeiten.

<sup>34</sup> Das alttestamentliche Datum kann auf das Jahr 520 (vgl. RUDOLPH, KAT 13/4, 67; DAY, Adversary, 107) oder 519 (vgl. KELLY, Satan, 25; WILLI-PLEIN, ZBK 24/2, 61) gedeutet werden. Das hat mit der Frage zu tun, ob das neue Jahr in dieser Zeit im Frühjahr oder im Herbst begann. Hier muss dieser Frage nicht weiter nachgegangen werden. Entscheidend ist hier nur der frühnachexilische *terminus post quem*.

<sup>35</sup> Das vierte Nachtgesicht ist wahrscheinlich ein Nachtrag, da es deutlich von den übrigen sieben abweicht (so auch DAY, Adversary, 115ff; WILLI-PLEIN, ZBK.AT 24/4, 84; dagegen RUDOLPH, KAT 13/4, 93f). So wird hier dem Propheten kein Bild gezeigt, wie etwa die vier Hörner der zweiten Vision (Sach 2,1f) oder die Frau im Efa in der siebten Schauung (Sach 5,5–8). Entsprechend wird in Sach 3,1–5 (s.u., Anm. 38) auch der Deuteengel nicht aktiv, der in allen anderen Visionen das zunächst unverständliche Bild erklären muss (vgl.z.B. Sach 2,2; 5.6).

<sup>36</sup> Jahwe wird weder als Urheber der Vision in V.1 noch als Sprecher in V.4 explizit genannt. Dafür, dass er Subjekt von V.1 und Urheber der folgenden Vision ist (so auch z.B. HALAT, 1083; RUDOLPH, KAT 13/4, 92; HANHART, BK.AT 14/7.1, 168; anders DAY, Adversary, 109; KELLY, Satan, 25), spricht die recht verbreitete Verwendung von ראה Hiphil mit Subjekt „Jahwe“ in Visionsberichten (vgl. z.B. Jer 24,1; Am 7,4.7; 8,1). In Sach 2,3, also im nahen Kontext, erscheint Jahwe ausdrücklich als Subjekt zur gleichen Verbform (יראני) wie in Sach 3,1. Es liegt nahe, Sach 3,1 genauso zu verstehen wie 2,3. Allerdings wird in Sach 3,1 mit HANHART, BK.AT 14/7.1, 168 das Subjekt „Jahwe“ verschwiegen wird, und diese Redeweise wird in 3,4 fortgesetzt. Die einzige weitere Größe, die als Sprecher von V.4 in Frage kommt, ist der Engel aus V.1 (so DAY, Adversary, 110; HANHART, BK.AT 14/7.1, 170). Doch wird dieser Engel in V.6 als Sprecher eindeutig eingeführt, d.h. eben nicht geheimnisvoll verschwiegen.

<sup>37</sup> Die herkömmliche Übersetzung von צאי lautet „schmutzig“, vgl. z.B. HALAT, 931; RUDOLPH, KAT 13/4, 92. Schon Hanhart bevorzugt „unrein“ (vgl. BK.AT 14/7.1, 167.185). Das geht in die richtige Richtung (vgl. Jes 4,4, Prov 30,12), ist aber noch nicht drastisch genug. צאי ist nämlich ein von צאה, „Kot“ abgeleitetes Adjektiv (vgl. HALAT, 931), und eine übertragene Bedeutung von צאה im Sinne von „Unreinheit“ ist gegen HANHART, BK.AT 14/7.1, 185; GESENIUS<sup>18</sup>, 1095 weder im Alten Testament noch in den anderen semitischen Sprachen erkennbar (vgl. HALAT, 931). Wenn etwa צאה in Jes 4,4 parallel zu דמים („Blutschuld“) steht, klingt in דמים die konkrete Flüssigkeit Blut (דם) an. Das ist auch in dem Adjektiv צאי der Fall, so dass man es am besten als „kotbeschmiert“ oder „kotig“ übersetzt.

Visionsbeginn sieht der Prophet den Satan zur Rechten Josuas stehen. Der Satan feindet Josua an (לשונר), und wird von Jahwe getadelt.<sup>38</sup>

In Sach 3,1b.2 vollzieht sich der Übergang vom menschlichen zum himmlischen שטן, weil hier mit Ps 109,6 ein Text über einen menschlichen Satan aufgegriffen wird und so eine bisher unbekannte Gestalt im Himmel vorgestellt wird. Dass eine gezielte Anspielung vorliegt, zeigen die engen sprachlichen Berührungen zwischen Ps 109,6b und Sach 3,1b.<sup>39</sup> Nach beiden Stellen steht (עמד, in Sach 3,1 Partizip aktiv, in Ps 109,6b Imperfekt) der Satan zur Rechten (על ימינו) seines Opfers. Für das Alter der Figur Satan folgt aus diesem Befund, dass sie erst in nachexilischer Zeit entstand und in die theologischen Diskussionen dieser Zeit gehört. Die Ähnlichkeit des Satans mit dem persischen Angra Mainyu bestätigt diese Datierung.

Was für eine Art von Himmelswesen der Satan ist, wird in Sach 3,1b.2 offengelassen. Es ist nur klar, dass er, wie auch der Engel Jahwes, dem Propheten in einer Vision erscheint, also selbst ein Engel sein könnte. Wo die Vision genau stattfindet, wird nicht geklärt. Anwesend sind außer Josua der Engel Jahwes (מלאך יהוה, V.1) sowie eine Gruppe von עמדים, die Befehle ausführen (V.5b). Es könnte sich deshalb bei ihnen um Jahwes himmlischen Hofstaat handeln (vgl. I Reg 22,19.21).<sup>40</sup> Ihr Wesen bleibt ebenso unklar wie das des Satans. Offensichtlich hat der Verfasser Vorbehalte, den Himmel über den מלאך יהוה hinaus mit weiteren übermenschlichen Gestalten zu bevölkern.

Die theologische Bedeutung des Satans in Sach 3,1b.2 ergibt sich aus der Darstellung des Hohenpriesters Josua. Josua wird in V. 3 als bekleidet mit kotigen Kleidern vorgestellt, und nach V.4ba bedarf er der Sündenvergebung. Obwohl einerseits eine Reinigung vor der Begegnung mit Göttern im Alten Orient geläufig ist<sup>41</sup> und obwohl andererseits etwa in Lev 16,6 von der Sünde des Hohenpriesters die Rede ist, erstaunt die drastische Darstellung von Unreinheit und Versündigung durch das Bild der kotbeschmierten Kleidung (vgl. Jes 4,4; Prov 30,12). Zu bedenken ist außerdem, dass Josua in diesem Zustand kaum kultfähig ist (vgl.

<sup>38</sup> Gegen die Mehrheit der Forschung (vgl. z.B. RUDOLPH, KAT 13/4, 94ff; DAY, Adversary, 112f; WILLI-PLEIN, ZBK.AT 24/4, 84ff) ist nicht von einer Einheit Sach 3,1–7 auszugehen, sondern die ursprüngliche 4. Schauung endete spätestens mit V.5. Die Gründe dafür sind erstens, dass V.6f eine bedingte Verheißung enthält, während die Sündenvergebung in V.4 ohne wenn und aber erfolgt. Die Ermahnung in V.7 klappt nach, nachdem Josua schon in V.5 mit reiner Kleidung für den Vollzug seines Amtes gerüstet ist. Zweitens geht es in V.1–5 um Verunreinigung, in V.7 um die korrekte Erfüllung von Priesterpflichten. Drittens wird in V.7 dem Josua ein Zugang zum himmlischen Hofstaat versprochen, über den er in V.1–5 bereits selbstverständlich verfügt.

<sup>39</sup> So auch HANHART, BK.AT 14/7.1, 183; anders SCHÄRF, Gestalt, 48; RUDOLPH, KAT 13/4, 94f.

<sup>40</sup> Vgl. HALAT, 795.

<sup>41</sup> Vgl. KREBERNIK, Götter, 97 sowie KTU<sup>2</sup> 1.14 II 9–11 und III 52–54.

z.B. Lev 6,3; 16,4f) und beispielsweise Israel nicht entschuldigen kann.<sup>42</sup> Der Leser muss sich fragen, wie Josua in diesen Zustand geraten konnte. Es liegt nahe, die Schuld bei Josua selbst zu suchen. Er könnte etwas getan haben, durch das er schuldig und unrein wurde.<sup>43</sup>

Aus der Sicht von Josuas Anhängern liegt es nahe anzudeuten, dass Josua nicht durch eigene Schwäche oder Bosheit besudelt worden ist. Das gelingt, indem man den Satan und seine Feindseligkeit einführt (Sach 3,1b.2).<sup>44</sup> So kann der Leser vermuten, Josua sei durch Einwirkung des Satans schuldig und beschmutzt. Es wird nicht geklärt, wie genau der Satan dies bewerkstelligt. Dem Verfasser von Sach 3,1b.2 ist wichtiger, dass Jahwe das Verhalten des Satans nicht toleriert, sondern Josuas bereits erfolgte Läuterung anerkennt (V.2b), ihn schützt und den Satan tadelt.

In Sach 3,1b.2 deutet sich somit die Möglichkeit an, die Verunreinigung eines Menschen auf das Handeln eines anderen Himmelswesens als Jahwe zurückzuführen. Dieses Himmelswesen hat selbst entschieden, dass es gerade Josua schaden will, kann also autonom handeln. Allerdings bleibt der Satan soweit Gott untergeordnet, dass er nach Gottes Tadeln nichts mehr unternimmt oder sogar unternehmen kann (Sach 3,2ff).

Nach Sach 3,1b.2 hat der Satan trotz seiner Unterordnung unter Gott eine gewisse Autonomie. Das ist für das alttestamentliche Bild vom Satan charakteristisch und prägt alle weiteren Texte. Die Freiräume des Satans sind die Voraussetzung, dass er Josua von der Verantwortung für seinen Zustand entlasten kann. Sie sind außerdem die Voraussetzung dafür, dass in Sach 3,1–5 ein gut nachvollziehbares, lineares Bild von Gottes Verhalten gezeichnet werden kann. Weil Josua im Zusammenhang mit den Anfeindungen des Satans schuldig geworden ist und Jahwe diese Anfeindungen beendet, ist klar, dass Jahwe nicht für Josuas Unreinheit verantwortlich ist. Nicht Jahwe hat Josua schuldig werden lassen, sondern der Satan.<sup>45</sup> Jahwe ist nicht dafür zuständig, dass Fromme schuldig werden, sondern er hilft ihnen, die Schuld durch Zurechtweisen des Satans

<sup>42</sup> Anders WILLI-PLEIN, ZBK.AT 24/4, 86. Man könnte Josua auch als Repräsentanten der Tempelgemeinde sehen, so etwa DAY, *Adversary*, 117; dagegen RUDOLPH, KAT 13/4, 95f.

<sup>43</sup> Sogar Rudolph ist dieser Spur gefolgt und rekonstruiert eine persönliche Schuld Josuas, vgl. KAT 13/4, 95; dagegen HANHART, BK.AT 14/7.1, 185.

<sup>44</sup> Es gibt einige Hinweise dafür, dass Sach 3,1b.2 nachträglich ergänzt wurden. Vor allem fällt auf, dass anders als in V.1 und V.4 Jahwe direkt als Subjekt genannt wird (vgl. die Harmonisierung der Peschitta nach einem möglichen Verständnis von V.4 als Engelrede laut Apparat BHS, s.o., Anm. 36) und dass Jahwe anders als in V.4 nicht die עמדים beauftragt, sondern selbst handelt und den Satan tadelt. In V.1b.2 und V.3–5 unterscheidet sich das Visionsszenario. In V.2 gibt es keine עמדים, und in V.3–5 gibt es keinen Satan. Er verschwindet nach V.2 spurlos. Weiter manifestiert sich in V.2 ein Interesse an Jerusalem, das sonst in Sach 3 nicht zum Zuge kommt.

<sup>45</sup> Die Frage, ob Jahwe dem Satan sein Tun vorübergehend erlaubt oder ob er ihn gar beauftragt hat, wird in Sach 3,1b.2 noch nicht gestellt, sondern erst in den Satansszenen des Hiobrahmens (s.u., 2.4).



und Vergebung zu bewältigen. Diese Tendenz, ein schlüssiges Bild von Jahwes Handeln zeichnen zu wollen, ist in I Chr 21,1 noch ausgeprägter.

### 2.3 Der Teufel und der König David (I Chr 21,1)

I Chr 21,1 eröffnet die chronistische Fassung der Erzählung von der Tenne Araunas oder Ormans, wie der Tennenbesitzer in Chr heißt (parallel II Sam 24).<sup>46</sup> Es geht darum, dass David gegen die Warnung Joabs eine Volkszählung durchführen lässt. Jahwe missbilligt dies (I Chr 21,7), und trotz der Reue Davids schlägt er Israel mit der Pest (I Chr 21,8–15). Erst als David sich gegen eine Kollektivstrafe für das Volk ausspricht und mit seiner Dynastie allein die Strafe tragen will (I Chr 21,16f), fordert ihn Jahwe zu einem Opfer auf der Tenne Ormans auf, das die Plage beendet (I Chr 21,18ff).

Nach I Chr 21,1 wird Satan gegen Israel aktiv (עמד על) und deshalb verleitet er David zur Volkszählung (סרה Hiphil). In II Sam 24,1 tut dies Jahwe wegen seines fortdauernden Zorns auf Israel. Auch wenn die Chronikfassung der Erzählung in dem einen oder anderen Punkt auf II Sam 24 zurückgewirkt hat,<sup>47</sup> ist sie insgesamt der jüngere Text. Folglich wurde hier Jahwe als Subjekt des Verführens durch Satan ersetzt.<sup>48</sup> Auf diese Weise wurde vermieden, dass Jahwe selbst David zu einem Verhalten reizt, für das er später Unheil über ihn bringt (vgl. II Sam 24,13ff). Jahwes Vorgehen erscheint nicht mehr widersprüchlich oder gar heimtückisch, wenn er allein für das Unheil zuständig ist, und der Satan das Verführen übernommen hat. So wird Jahwe von dem Vorwurf entlastet, sich selbst einen Vorwand geschaffen zu haben, Israel mit der Pest zu schlagen. Die Satansfigur stellt also sicher, dass Gott in I Chr 21 eindeutig als gerecht dargestellt werden kann.<sup>49</sup>

Was für ein Himmelswesen der Satan ist, bleibt in I Chr 21,1 noch stärker in der Schwebe als in Sach 3,1b.2. Die Verfasser von I Chr 21 haben an der Problematik offensichtlich kein Interesse. Sie machen aber klar, dass er ein Gegner Israels ist. Dass er das ist und zu welchen Aktionen das führt, ist wieder die freie Entscheidung des Satans, der völlig autonom agiert. Nur so können die Verfasser von I Chr 21 sicherstellen, dass Gott mit dem Verführen Davids nichts zu tun hat.

<sup>46</sup> Chr entstand sukzessive von der zweiten Hälfte der Perserzeit bis in die Makkabäerzeit (vgl. WITTE, Chronikbücher, 532; für eine rein makkabäische Entstehung plädiert Steins, Bücher der Chronik, 259f). I Chr 21 ist schon für eine Grundschrift von Chr unverzichtbar, geht es doch um die Auffindung des Tempelplatzes (vgl. I Chr 22,1), und I Chr 21 funktioniert nicht ohne V.1 (vgl. auch KRATZ, Komposition, 50ff; ähnlich WITTE, Chronikbücher, 531).

<sup>47</sup> So nimmt z.B. HAAG, Teufelsglaube, 213 an, dass die Figur des Engels ursprünglich in Chr beheimatet war.

<sup>48</sup> So auch RUDOLPH, HAT 21, 142f.

<sup>49</sup> Die Entwicklung, die in I Chr 21,1 beginnt, prägt Jub und die zwischentestamentliche Literatur. In Jub übernimmt der Teufel als Fürst Mastema (vgl. DOCHHORN, Sturz, 10f und ähnlich HAAG, Teufelsglaube, 213f) vielfältige Aufgaben, um Gott in den Erzählungen von Gen und Ex zu entlasten und widerspruchsfrei darstellen zu können (vgl. REEG, Art. Teufel IV, 121f).

Sie müssen jedoch in Kauf nehmen, dass neben Jahwe eine zweite Macht aktiv ist.

Allerdings wäre die völlige Autonomie des Satans tatsächlich eine empfindliche Einschränkung der Macht Gottes. Darüber wird in den alttestamentlichen Texten zwar nicht grundsätzlich reflektiert, aber es fällt doch auf, dass zwei Erzählungen klarstellen, dass der Verführer oder Feind des Menschen die Erlaubnis Gottes braucht. In der ersten Erzählung über die Thronratsvision des Propheten Micha ben Jimla (I Reg 22 parallel II Chr 18) stellt Jahwe im himmlischen Thronrat selbst die Frage, wer den König Ahab verführen kann (הרה Piel), damit er zu Tode kommt. Erst darauf bietet sich der Geist (הרוח) an, der in dieser Erzählung die Rolle des Verführers übernimmt. Er will zum Lügengeist (רוח שקר) werden (I Reg 22,22), durch den Ahabs Propheten trügerische Heilswissagen aussprechen (I Reg 22,10b.11). Jahwe ermächtigt den Geist ausdrücklich, diesen Plan durchzuführen (I Reg 22,22 vgl. Jdc 9,23; I Sam 16,14).

Es stellt sich jedoch die Frage, ob ein Gott, der in dieser Weise den bösen Plänen eines Himmelswesens Spielraum gibt, noch gut genannt werden kann.<sup>50</sup> Diese Frage ist in I Reg 22 weniger brisant, weil die vorherigen Geschichten über Ahabs Feindschaft gegen den Propheten Elia (I Reg 17–19) und sein Profitieren vom Justizmord an dem frommen Nabot (I Reg 21) klargestellt haben, dass Gott sich nicht ohne Grund gegen Ahab stellt. Es ist nachvollziehbar, warum Gott dem Geist sein böses Spiel mit Ahab erlaubt. Wenn aber in den Satansszenen im Hiobrahamen der gottesfürchtige Hiob dem Wirken eines bösen Himmelswesens ausgesetzt wird, ist die Frage unvermeidbar, was das für ein Gott ist, der diesem Wirken zustimmt.

#### 2.4 „Fürchtet Hiob denn Gott umsonst?“ (Hi 1,9) – Gott und Satan im Hiobrahamen (Hi 1,6–12; 2,1–8)

Die jetzige Rahmenhandlung des Hiobbuches (Hi 1f\*; 42,7–17\*) war ursprünglich eine kurze Lehrerzählung,<sup>51</sup> in der geschildert wurde, wie der fromme und

<sup>50</sup> In der Alten Kirche wurde die Willensfreiheit des Satans betont, um zu verhindern, dass Gott eine böse Seite bekommt. Auf diese Weise ging man auf Distanz zur Gnosis (vgl. DOCHHORN, Sturz, 31ff).

<sup>51</sup> Vgl. die rabbinische Einstufung als משל nach Baba Batra 4b (s. DAY, Adversary, 75, Anm. 17). Die kurze Erzählung (Hi 1,1–3aa.b.13–21; 42,10b.12b.13–17, s.u., Anm. 55) ist weder theologisch noch literarisch volkstümlich oder gar primitiv. Literarisch zeigt sich die sorgfältige Gestaltung besonders in den Botenszenen, wo von den Möglichkeiten der hebräischen Syntax ein raffinierter Gebrauch gemacht wird (z.B. die Partizipialkonstruktion mit folgendem invertierten Verbalsatz zum Ausdruck der Gleichzeitigkeit in 1,16a.17a). Die v.a. in der älteren Forschung beliebte Einschätzung des Hiobrahmens als Volksbuch (vgl. z.B. DUHM, Geister, 17; SCHÄRF, Gestalt, 103ff[ohne die Satansszenen]) ist also kaum zutreffend (so auch SCHMID, Hiob, 14ff). Vielmehr stammt die Erzählung bereits aus nachexilischer Zeit. Das erkennt man etwa daran, dass in Hi 42,17 mit זקן ושבוע ימים („alt und lebenssatt“) eine Formulierung aus P (Gen 25,8; 35,29) aufgegriffen wird (so mit HÖLSCHER, HAT 17, 5). Schmid hält außer-

tadellose Hiob (z.B. 1,1)<sup>52</sup> seinen gesamten Besitz verliert.<sup>53</sup> Als Hiob trotzdem Jahwe lobt (1,21)<sup>54</sup>, erhält er das Doppelte zurück.<sup>55</sup> Diese kurze Geschichte wur-

dem mit Knauf fest, dass die Überfälle der Sabäer und Chaldäer (1,15.17) nur in der Zeit Nabonids denkbar sind, so dass diese Zeit *terminus post quem* ist (vgl. SCHMID, Hiob, 64ff).

<sup>52</sup> Der Vers ist einheitlich (so auch LEVIN, Das Alte Testament, 107f; ROHDE, Knecht Hiob, 107ff; SAUR, Einführung, 85f), weil es keine sprachlichen Brüche gibt, die auf Nachträge hinweisen könnten. Das Perfekt mit *waw copulativum* zu Beginn der zweiten Vershälfte dient mit SYRING, *Anwalt*, 67 zur Betonung des Subjekts  $\text{וַיְהִי הַיּוֹב}$ . Anders z.B. WITTE, *Leiden*, 192; KAISER, *Grundriß Bd. 3*, 79f; ders. *Buch HIOB*, 125; SYRING, *Anwalt*, 56ff.101ff. Der Vers muss weiterhin schon immer zur Hioberzählung gehört haben, weil sie nur sinnvoll ist, wenn es um das Leiden eines Gerechten geht (so auch LEVIN, *Das Alte Testament*, 107f; ROHDE, *Knecht Hiob*, 107ff).

<sup>53</sup> Gegen eine breite Strömung in der aktuellen Hiobforschung, die davon ausgeht, dass der Redeteil Hi 3–27 älter als die Erzählung ist oder eine Zeit lang selbständig existiert hat (vgl. z.B. WITTE, *Leiden*, 192; KAISER, *Grundriß Bd. 3*, 81f; ders., *Fall Hiob*, 270ff; ders., *Buch HIOB*, 114ff; SYRING, *Anwalt*, 154ff; KELLY, *Satan*, 21), ist der Redeteil als Ergänzung zur älteren Rahmenhandlung zu betrachten. Dafür spricht vor allem, dass der Redeteil mit seinem komplexen Sprecherwechsel zwischen Hiob und seinen drei Freunden unverständlich ist, wenn die Freunde nicht in Sätzen zur Rahmenhandlung eigens eingeführt werden (2,11–13; 42,7–9.10a). So auch SCHMIDT, *De Deo*, 171; SMEND, *Entstehung*, 206; SPIECKERMANN, *Satanisierung*, 433; BERGES, *Ijobrahmen*, 240; KÖHLMOOS, *Auge Gottes*, 48; LEVIN, *Das Alte Testament*, 109f; SCHMID, *Hiobprolog*, 14; FELDMEIER/SPIECKERMANN, *Gott*, 281. Dagegen vertritt Day im Einklang mit einige Stimmen in der angelsächsischen Forschung (z.B. Habel) einen holistischen Ansatz für Hi, vgl. *Adversary*, 70ff. Auch wenn die Rahmenhandlung nach Day vielleicht ursprünglich selbständig existierte, wurde sie ihrer Meinung nach doch für den jetzigen Ort umformuliert (vgl. *Adversary*, 72ff).

<sup>54</sup> Auch in 1,21 gibt es keine sprachlichen Hinweise auf Textwachstum (gegen z.B. SCHMIDT, *De Deo*, 167f; KÖHLMOOS, *Auge Gottes*, 51; SCHMITT, *Versuchung*, 124, Anm. 98; KAISER, *Fall Hiob*, 272). Sowohl die Asyndese vor 21אָפּיב als auch die zwei invertierten Verbalsätze in 21אָפּי dienen der Betonung dieser zwei Viertelverse. Weiter wäre 1,21 ohne 21אָפּי nichtssagend. Die bloße Anmerkung in 21אָ, dass Mensch nackt geboren wird und nackt stirbt, ist banal. Wie die ähnliche Aussage in Koh 5,14 muss Hi 1,21אָ weitergeführt werden. Das geschieht eben durch 21אָפּיב: Jahwe, der dem Menschen die Güter des Lebens gibt und nimmt, soll gepriesen werden.

<sup>55</sup> Die sekundären Anteile der Rahmenhandlung fallen in erster Linie dadurch auf, dass sie nur in Hi 1f vorkommen, aber ein Äquivalent im Schlussteil fehlt. Das betrifft besonders Hiobs Frau (2,9f), deren Aufforderung zur Gotteslästerung im Epilog keine Rolle mehr spielt, und den Satan in den beiden Himmelsszenen, dem am Ende nicht mitgeteilt wird, dass Hiob gegen seine Erwartung nicht zum Gotteslästerer wurde (1,11; 2,4). Weiter wird in Hi 42 nicht geschildert, wie Hiob wieder gesund wird (2,7f). Ursache für diese Unregelmäßigkeit ist das Wachstum der Kapitel 3–39, das den Zusammenhang von Prolog und Epilog lockerte. Dass das Motiv der getöteten und erstatteten Kinder sekundär ist (1,2.4f.13.18; 42,13), erkennt man zuerst daran, dass sie anders als der Viehbesitz (ursprünglich Hi 42,10b.12b) bei der Erstattung nicht verdoppelt werden. Dazu kommt, dass sich 1,4f durch die gehäufte Verwendung von Perfekten mit *waw copulativum* von ihrem Kontext abheben (so auch SYRING, *Anwalt*, 68f.157f; KAISER, *Buch HIOB*, 7.125). Die Erwähnung von Hiobs Freunden und Verwandten, die ihn trösten (Hi 42,11) schließlich hat kein Gegenstück im Prolog und unterbricht den ursprünglichen Zusammenhang von Hi 42,10b.12b (so auch KÖHLMOOS, *Auge Gottes*, 52).

de sukzessive zu einem umfangreichen Buch mit 42 Kapiteln ausgebaut. Der bedeutendste Nachtrag sind die Dialoge zwischen Hiob und seinen Freunden (Hi 3–27). Dieser Nachtrag wurde von der Frage herausgefordert, ob ein Mensch wirklich so geduldig wie der Hiob der alten Lehrerzählung ertragen kann, dass Gott ihm alles nimmt. Eine weitere Herausforderung für diesen und anderen Zusätze war die Frage, wieso Gott zulässt, dass ein gottesfürchtiger Mensch geschädigt wird.

Zu der zweiten Frage nehmen die beiden Satansszenen Stellung (Hi 1,6–12; 2,1–7)<sup>56</sup>. Sie schildern den himmlischen Hintergrund von Hiobs Leiden. Der Satan, erzählt der Verfasser, kommt zusammen mit den niederen Göttern (בני האלהים)<sup>57</sup> zu Jahwe. Jahwe wendet sich an ihn und will wissen, wo er gewesen sei. Als der Satan antwortet, er habe die Welt durchstreift (שוט, הלך Hitpael), erkundigt sich Jahwe nach Hiob und lobt Hiobs einzigartige Frömmigkeit. Hier setzt der Satan an. Er fragt, ob Hiob Gott denn umsonst fürchte, ohne eine Gegenleistung (הונם).<sup>58</sup> Immerhin habe Gott Hiob, seine Familie und seinen Besitz geschützt (שוך), er habe Hiobs Arbeit gesegnet (ברך Piel), und so sei Hiob durch Gottes Unterstützung ein reicher Mann. Wenn Gott auch nur Hiobs Besitz antaste, sei es mit der Frömmigkeit ganz schnell vorbei. Dann werde Hiob Gott verfluchen (ברך Piel). Jahwe nimmt die Herausforderung an und übergibt Hiobs gesamtes Eigentum dem Satan. Der Satan darf nur Hiob selbst nichts tun. Die folgende (literarge-

<sup>56</sup> Der Nachtragscharakter der ersten Himmelszene ist deutlich daran zu sehen, dass sie den Zusammenhang von 1,5 und 1,13 stört. Die Suffixe in der 3.masc.sing. in 1,13 sind auf 1,5 abgestimmt. In 1,13 ist von „seinen Söhnen und Töchtern“ die Rede. Diese Suffixe/deutschen Pronomina sind auf Hiob als Subjekt von 1,5 zu beziehen. Im Anschluss an 1,12 sind sie dagegen missverständlich. Denn in diesem jetzigen Kontext müssten sich die Suffixe auf Gott oder den Satan beziehen, und eine Rede von deren Kindern ist nicht sinnvoll. Die LXX glättet an dieser Stelle und spricht von οἱ υἱοὶ Ἰὼβ (vgl. SYRING, Anwalt, 74). Ist die erste Himmelszene sekundär, gilt das auch für die zweite, weil in der zweiten in V.3 auf die erste Bezug genommen wird. In der Forschung ist die Frage nach der Ursprünglichkeit der Himmelszenen umstritten. Für beide Himmelszenen als Zusätze sprechen sich u.a. aus: SCHÄRF, Gestalt, 105; SCHMIDT, De Deo, 161ff; KAISER, Grundriß Bd. 3, 78f; WITTE, Leiden, 192; KÖHLMOS, Auge Gottes, 50; LEVIN, Das Alte Testament, 108; SYRING, Anwalt, 90f; ROHDE, Knecht Hiob, 102f. Dagegen plädieren z.B. HÖLSCHER, HAT 17,2f; SMEND, Entstehung, 207f. Zur Diskussion insgesamt vgl. SCHMID, Hiobprolog, 12.

<sup>57</sup> So auch VON RAD, Satansvorstellung, 72; SCHÄRF, Gestalt, 107ff. Der Plural von בן in dieser Constructusverbindung ist als Bezeichnung für den Angehörigen einer Gruppe zu verstehen (so auch HALAT, 132; FOHRER, KAT 16, 79). Ob man האלהים wie gebräuchlich als Plural Majestatis oder als echten Plural auffasst, hat keine Auswirkungen auf die Deutung. Die Angehörigen der Gruppe Gott/Götter sind auf jeden Fall Götter (vgl. LORETZ, Schöpfung, 34ff). Für diese Deutung der Formulierung spricht auch die ugaritische Bezeichnung der Götter als *bn il* (*binū ili*), d.h. als Söhne des obersten Gott Els (vgl. LORETZ, Einzigkeit, 59). Von den Engeln unterscheiden sich die בני (ה)אלהים vor allem durch diese abweichende Bezeichnung (anders HAAG, Teufelsglaube, 201). Dass es sich um niedere Götter handelt, erkennt man an ihrer Stellung in der Götterversammlung. Sie sind Jahwe als Hochgott klar untergeordnet und stellen sich wie in einem Hofzeremoniell vor ihm auf (vgl. BÜHRER, Göttersöhne, 499f).

<sup>58</sup> Vgl. HALAT, 321.

schichtlich ältere) Handlung zeigt, dass das Eigentum Hiobs Familie einschließt. Hiob verliert sein gesamtes Vieh und seine Kinder. Dennoch hält er am Lob Jahwes fest (1,21: בָּרַךְ Pual). Der Satan reagiert in einer zweiten Himmelsszene (2,1–7) mit einer erneuten Herausforderung Jahwes: „Haut um Haut! Alles, was der Mensch hat, gibt er um sein Leben!“ (2,4). Wenn Jahwe Hiob erst seine Gesundheit nehme, werde Hiob Gott verfluchen (בָּרַךְ Piel)<sup>59</sup>. Obwohl Jahwe dem Satan gerade vorgeworfen hat, er habe ihn ohne Grund (הַנֵּם) verleitet (סוֹת Hiphil), Hiob zu vertilgen, lässt er sich wieder auf den Vorschlag ein. Hiob ist in der Hand des Satans mit der einzigen Auflage, dass der Satan sein Leben schont. Darauf schlägt der Satan Hiob mit bösen Geschwüren, und Hiob bleibt nichts, als in der Asche zu sitzen und sich zu kratzen. Als Hiobs drei Freunde den Leidenden besuchen (2,11–13), beginnt der Redeteil des Buches, in dem Hiob schwere Vorwürfe gegen Gott erhebt, aber doch nie von ihm abfällt.

Anders als in Sach 3,1b.2 wird nun klar, wie der Satan einem frommen Menschen schadet. Er versucht, Jahwe gegen diesen Menschen aufzubringen (סוֹת Hiphil in 2,3) – und hat allem Anschein nach Erfolg! Das gelingt dem Satan, indem er suggeriert, Hiob könnte nur aus Dankbarkeit für seinen Wohlstand fromm sein, und von Gott abfallen, sobald es ihm schlecht geht. Der Satan könnte sogar Hiobs Aufrichtigkeit in Frage stellen. Hiob könnte Gott ein frommes Theater vorspielen, um zum Lohn Segen zu empfangen. Seine Frömmigkeit wäre dann letztlich Eigennutz.

Ganz im Gegensatz zu Sach 3,2 weist Gott im Hiobrahmen den Satan nicht zurück, sondern erlaubt ihm, Hiob zu berauben und zu verletzen. Warum Jahwe das tut, bleibt offen. Ist er den Verführungskünsten des Satans erlegen und glaubt nun selbst nicht mehr an Hiobs stabile Bindung an sich und an Hiobs Aufrichtigkeit?<sup>60</sup> Müsste er als Gott, der die Menschen kennt, nicht schon wissen, ob Hiob heuchelt oder nicht? Oder will er Satan die Gelegenheit geben, Hiob zu prüfen, um angesichts von Hiobs erwiesenermaßen selbstloser Gottesfurcht zu triumphieren?<sup>61</sup> Wir als Leser oder Hörer werden es nie erfahren, aber Gottes Macht und Menschenfreundlichkeit sind in der Erzählung auf jeden Fall

<sup>59</sup> Es handelt sich hier um einen euphemistischen Gebrauch von בָּרַךְ Piel, wie er sonst nur in I Reg 21,10.13 belegt ist (vgl. SCHARBERT, Art. בָּרַךְ, Sp. 827f). בָּרַךְ Piel ersetzt ein Wort für Fluchen, das der Verfasser aus Scheu nicht niederschreiben will (so auch z.B. DUHM, KHC 16, 5; HÖLSCHER, HAT 17, 12; FOHRER, KAT 16, 51). Gegen Hölscher und App. BHS handelt es sich aber nicht um eine Änderung durch spätere Schreiber, sondern schon der Verfasser von 1,5 hat hier von בָּרַךְ Piel gesprochen (so auch z.B. DUHM, KHC 16, 5; FOHRER, KAT 16, 51). Denn mit diesem Verb nimmt er gezielt auf Hiobs Lobpreis in 1,21 Bezug (בָּרַךְ Pual; Vers aus dem Grundbestand). Zu Recht macht Spieckermann darauf aufmerksam, daß בָּרַךְ Piel durch den Gebrauch in der Endgestalt der Hiobnovelle seine Bedeutung als Ausdruck der liebevollen Beziehung Gottes zum Menschen zu verlieren droht. Dafür sind vor allem die Himmelsszenen verantwortlich, weil sie בָּרַךְ Piel zur Vokabel für eine Geschäftsbeziehung zwischen Gott und Mensch machen (vgl. Satanisierung, 435).

<sup>60</sup> So z.B. SCHÄRF, Gestalt, 87.

<sup>61</sup> So etwa DAY, Adversary, 81.

fraglich. Gott gerät in Verdacht, leichtgläubig zu sein oder mehr auf das eigene Prestige bedacht als auf das Wohlergehen der Gottesfürchtigen.<sup>62</sup> Mindestens erscheint Gott rätselhaft, und der Mensch kann seine Beweggründe nicht nachvollziehen. Die Darstellung Gottes als widerspruchsfrei, die in Sach 3, 1b.2; I Chr 21 angestrebt wurde, gelingt hier nicht mehr. Und das liegt daran, dass der Verfasser der Satansszenen im Unterschied zum Chronisten und dem Verfasser von Sach 3, 1b.2 nicht hinnehmen will, dass der Satan ohne vorherige Zustimmung Gottes sein Unwesen treibt. Das Wirken der zweiten himmlischen Macht Satan wird in Hi 1f im Vergleich zu Sach 3, 1b.2; I Chr 21, 1 begrenzt. Aber so kann der Satan auch nicht mehr allein für das schlimme Geschick eines Gottesfürchtigen verantwortlich gemacht werden, sondern es muss wieder angenommen werden, dass Jahwe sich gegen seine treuen Diener stellt.

Wie in Sach 3, 1b.2 wird auch in Hiob 1, 6–12; 2, 1–7 nicht direkt dazu Stellung genommen, welche Art von Himmelswesen der Satan ist. Es wird allerdings impliziert, dass er ein niederer Gott ist, weil er zusammen mit der Gruppe der untergeordneten Götter vor Jahwe erscheint (בתרכם 1, 6; 2, 1) und weil er sich wie sie vor Jahwe aufstellt (2, 1).<sup>63</sup> Die Satansszenen des Hiobrahmens setzen somit wie auch andere späte alttestamentliche Texte (z.B. Gen 6, 1–4) ein Pantheon aus vielen göttlichen Gestalten voraus, in dem aber Jahwe als Hochgott so dominiert, dass die übrigen Götter ihre Persönlichkeit verlieren.<sup>64</sup> Der einzige Gott, der in den Himmelsszenen nicht zur Marionette geworden ist, ist ausgerechnet der Satan. Auch wenn der Satan ohne Zustimmung Jahwes nicht handeln kann (1, 11f; 2, 5f), kann er selbst entscheiden, wie er vorgeht (1, 13ff[älterer Kontext]; 2, 7), sobald er diese Zustimmung hat. Zwar fordert Jahwe mit seiner Frage heraus, dass der Satan sich gerade mit Hiob beschäftigt (1, 8; 2, 3), aber der Satan hat selbst entschieden, dass er Hiob ins Unglück stürzen will. Jahwe selbst bewertet die Lage nach den Schlägen gegen Hiobs Vieh und seine Kinder so: „Du aber [scil. der Satan] hast mich gegen ihn angestiftet, ihn [scil. Hiob] ohne Grund zu vertilgen (2, 3).“ Wer letztlich verantwortlich ist, der Satan als Anstifter oder Gott als Ausführer der Schläge (anders Hi 2, 7), bleibt in dieser Aussage Jahwes in der Schwebe. Kann der Satan aber Gott zu etwas anstiften, hat er beachtliche Macht.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Nicht umsonst hält Schärf fest, dass der Satan sich hier als überlegen erweist (vgl. Gestalt, 87f) und referiert die Meinung eines Talmudlehrers zu dieser Geschichte: „Wenn es nicht in der Bibel stände, dürfte man es nicht sagen“ (Gestalt, 88).

<sup>63</sup> So auch DOCHHORN, Sturz, 29.

<sup>64</sup> Vgl. BÜHRER, Göttersöhne, 499f.510ff.

<sup>65</sup> Deshalb kann man gegen SPIECKERMANN, Satanisierung, 435 nicht davon sprechen, theologisch sei der Satan hier nur ein Schatten Jahwes, und beide seien letztlich identisch.