

# Sacharja im Beschwörungskontext

## Zu ungewöhnlichen Rezeptionen des Sacharja-Buches

Oliver Dyma

Rezeptionsprozesse biblischer Texte sind nicht nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie von den Inhalten der Texte selbst bestimmt, sondern verdanken sich der religiösen Praxis der Rezipienten und den daraus entstandenen Bedürfnissen. So lernen wir in den späteren Zeugnissen der Rezeption, Texten und Artefakten, zwar auch etwas über die mögliche Bedeutung des Textes oder zumindest darüber etwas, wie diese Texte auch gelesen werden konnten und können, aber wohl noch mehr etwas über die theologische und religiöse Welt der Rezipienten. Die antike religiöse Praxis als Hintergrund der überkommenen Texte und anderer Zeugnisse zu erschließen ist ein wichtiges Anliegen des Jubilars; in der Breite der methodischen Diskussion sowie im lebendigen Entfalten der Traditionen lässt er seine Schüler daran teilhaben, wofür ich an dieser Stelle einen herzlichen Dank ausdrücken will.

Dieser Beitrag widmet sich der Untersuchung einer Stelle im Sacharja-Buch, die nicht nur literarisch und theologisch rezipiert wurde, sondern die ihren konkreten Niederschlag in der magischen Verwendung fand. Es handelt sich um die Erwähnung des Satans in Sach 3, der von YHWH angeherrscht wird. Dies wird in den Kommentaren zumeist als himmlische Szene aufgefasst. Im Folgenden werde ich eine alternative Theorie von Edgar Conrad dagegen positionieren und daraufhin fragen, wie es zur Auffassung einer himmlischen Szenerie gekommen ist, die in der späteren Rezeption prägend wurde. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass Sach 3 als wirksamer Spruch gegen Dämonen auf Dämonenfallen bzw. *Incantation Bowls* findet.<sup>1</sup>

### *Sach 3,1–10: Die Reinigung Jehoschuas im hebräischen Text*

- 3,1a Und er ließ mich sehen den Jehoschua, den Hohenpriester,  
stehend vor dem Boten YHWHs,  
3,1b wobei der Ankläger zu seiner Rechten stand,  
3,1bI ihn anzuklagen.
- 3,2a Und es sagte YHWH zum Ankläger:  
3,2b Es herrscht dich YHWH an,  
3,2bV oh Satan,

---

1 Den Hinweis auf die wichtige Rolle des Sacharja-Buches für die *Incantation Bowls* verdanke ich M. Geller. Für Anmerkungen zu einer ersten Fassung dieses Beitrags danke ich D. Kühn.

- 3,2c und es herrscht dich YHWH an, der Jerusalem auserwählt hat.  
 3,2d Ist nicht dieser ein aus dem Feuer gerissenes Holzsplit?
- 3,3a Und Jehoschua war angezogen mit beschmutzten Kleidern  
 3,3b und stand vor dem Boten.  
 3,4a Und er hob an  
 3,4b+I und sagte zu den vor ihm Stehenden folgendermaßen:  
 3,4c Entfernt die beschmutzten Kleider von ihm!
- 3,4d Und er sagte zu ihm:  
 3,4e Sieh,  
 3,4f hiermit lasse ich vorüberziehen weg von dir deine Schuld  
 3,4g und bekleide dich mit Gewändern.
- 3,5a Und ich sagte:<sup>2</sup>  
 3,5b Sie sollen setzen einen reinen Turban auf sein Haupt.
- 3,5c Und sie setzten den reinen Turban auf sein Haupt  
 3,5d und zogen ihn an mit Kleidern,  
 3,5e wobei der Bote YHWHs (dabei) stand.  
 3,6a+I Und es bezeugte der Bote YHWHs gegenüber Jehoschua folgendermaßen:  
 3,7a So spricht YHWH Šebā'ōt:  
 3,7b Wenn du auf meinen Wegen gehst  
 3,7c und mein Einzuhaltendes einhältst,  
 3,7d dann wirst du sowohl mein Haus verwalten<sup>3</sup>  
 3,7e als auch meine Höfe beaufsichtigen.  
 3,7f Und ich gebe dir (hiermit) Zutritt<sup>4</sup> zwischen diesen Stehenden.  
 3,8a Hör doch,  
 3,8aV Jehoschua, Hoher Priester, du und deine Gefährten,  
 die vor dir sitzen,

- 
- 2 Bič 1964, 3, fügt in seiner Übersetzung gleich eine Deutung ein: „Sprach ich doch“. Der Narrativ lässt nicht erkennen, dass bzw. ob hier auf Redeebene gewechselt wird.
- 3 Die Lexika geben für דין eine speziellere Bedeutung der Gerichtssprache: „Recht schaffen“ bzw. „zum Recht verhelfen“. Durch die Parallele in 7e scheint eine allgemeinere Bedeutung wahrscheinlich. Daher folgt die Übersetzung hier Graf Reventlow 1993, jedoch nicht seiner syntaktischen Auffassung: Er zählt 7d+e noch zur Protasis und hält nur 7f für die Apodosis (vgl. die Erläuterungen ebd. 54). Im oben vorgeschlagenen Sinne übersetzte schon Rudolph 1976. Willi-Plein 2007, 87, plädiert für die engere Bedeutung „Rechtsprechung ausüben“, ebenso Hanhart 1998.
- 4 Die MT-Vokalisierung ist nicht sicher erklärbar: vgl. Hanhart 1998, 173: „Als Ehrengabe für den Jahwe wohlgefälligen Hohenpriester ist die Eröffnung seinen eigenen Zugangs zu ‚denen, die dastehen‘, העמידים האלה, wahrscheinlicher als die Beschaffung von anderen Wesen – מְהַלְכִים –, die zwischen ihnen einhergehen.“ Die alten Übersetzungen verstehen das Wort partizipial (zur LXX s. unten). Daraus folgerte etwa Beuken 1967, 295, dass Jehoschua Verfügungsgewalt über Personen bekäme, die selbst Zugang zum Tempel hatten. Dagegen fragt Rudolph 1976, 93, pointiert: „Aber warum der Umweg? Warum kein direkter Zugang?“ Hanhart 1998, 173, verweist noch darauf, dass „der nominale Begriff מְהַלְכִים im Sinn eines räumlichen Zugangs zum Tempelentwurf Ezechiels im Umkreis der Vorhöfe erwähnt ist (42,1–4)“ und versteht MT als „Plural der räumlichen Ausdehnung“.

- 3,8b – ja/denn Männer eines Zeichens sind sie –  
 3,8c ja/denn da: ich bin dabei zu bringen meinen Knecht „Spross“.  
 3,9a ja/denn da: der Stein,  
 3,9aR den ich gegeben habe vor Jehoschua –  
 3,9b auf einem Stein sieben Augen (Quellen?).<sup>5</sup>  
 3,9c Da: ich bin dabei seine Gravur zu gravieren  
 3,9cJ – Spruch YHWH Šebā’ōts.  
 3,9d Und ich werde entfernen die Schuld jenes Landes an einem  
 (einzigem) Tag.  
 3,10a An jenem Tag  
 3,10aJ – Spruch YHWH Šebā’ōts –  
 3,10a werdet ihr rufen, einer zu seinem Nächsten:  
 3,10b Hin unter den Weinstock, hin unter den Feigenbaum!

Das Sacharja-Buch enthält in seinem ersten Teil eine Reihe von sieben sog. Nachtgesichten. In diese ist die Vision von der Reinigung und Einsetzung des Hohepriesters Jehoschua eingefügt. Sie wird mit Formulierung „er ließ mich sehen“ eröffnet, die zwar nach oben abgrenzt, aber möglicherweise auch als Verbindung zur dritten Vision fungiert.<sup>6</sup>

Der Text gliedert sich in eine Gerichtsszene (V. 1–2): Sacharja sieht den Hohepriester und den Ankläger, *ha=šāṭān* חַטָּאִים, vor YHWH stehen, der den Ankläger anherrscht. Daraufhin wird in einer symbolischen Handlung (V. 3–5) der Hohepriester seiner beschmutzten Kleider und mithin seiner Schuld חַטָּאת entledigt. Hier wird der Visionsempfänger mit in die Handlung genommen, denn er gibt die Anweisung, dass dem Hohepriester der reine Turban aufgesetzt werden solle (5b), was sofort durchgeführt wird (5c). Dadurch wird der Prophet *prima facie* als vollwertiges Mitglied des himmlischen Thronrates und damit als wahrer Prophet charakterisiert.<sup>7</sup> Allerdings wird so der Zusammenhang von Ankündigung der Neueinkleidung (4g) und der Ausführung (5d) unterbrochen.<sup>8</sup>

Daraufhin tritt der YHWH-Bote auf, nur hier heißt der Bote innerhalb des Nachtgesichte so. Dieser gibt eine göttliche Erklärung ab, die ihrerseits durch den

5 Lipiński 1970, 25–30, übersetzt ganz anders: Unter Verweis auf Ri 9,5.18 versteht er אֶבֶן חַטָּאת figürlich für „auf einmal“; die Belege aus dem Richterbuch können aber durchaus auch konkret aufgefasst werden. חַטָּאת versteht er dann als „Quellen“: Da die Zahl fem. ist, müsse חַטָּאת hier masc. sein, was aramäischen Sprachgebrauch widerspiegeln. Speziell das in Sach 4,10 verwendete Verb חַטָּאת sei im D-Stamm als „sich ergießen“ zu verstehen. Er verweist auf einen alten Ortsnamen, der im Griechischen mit Ἐπτάπηγον wieder gegeben wird; der Ort sei am See Genesareth zu lokalisieren. „C’est effectivement une promesse de prospérité que contient le titre messianique de ‚Germes‘ (cf. Zach. vi 12). C’est aussi une grande abondance que doit apporter le surgissement des Sept Sources et qu’évoque déjà le tableau idyllique de voisins réunis sous la vigne et sous le figuier“ (28). פְּתִיחָה (9c) bezeichne dann die Quellöffnung. McComiskey 1998, 1078, liest gewöhnlich „Augen“, meint aber, diese befänden sich nicht auf dem Stein, sondern seien auf ihn gerichtet.

6 Vgl. oben, S. 28.

7 Vgl. die Charakterisierung des wahren YHWH-Propheten in 1 Kön 22,19–23 sowie Jer 23,22.

8 Dies spricht dafür, dass 5a–c sekundär sind (Pola 2003). Zur YHWH-Rede können 5ab auch nicht gerechnet werden, da dann kein Grund für den Wechsel von der 2. zur 3. Pers. erkennbar wäre.

Höre-Aufruf in 8a zweigeteilt ist. V. 7 nennt Pflichten und Rechte des Hohepriesters. V. 8–10 nennen einerseits in Analogie zum himmlischen Thronrat die Männer, die vor Jehoschua sitzen, und führen dann den Knecht „Spross“ ein. Eng verbunden mit dem schwer verständlichen siebenäugigen Stein ist die Entfernung der Schuld des Landes, die auf V. 4 zurückverweist.

Bei den Pflichten und Rechten des Hohepriesters entspricht der zweifachen Forderung mit  $\square\aleph$  ...  $\square\aleph$  (7b+c) – Gehen auf den Wegen und Einhalten der Gebote – die zweifache Verheißung mit  $\square\aleph$  ...  $\square\aleph$  (7d+e) – Richten des Hauses und Aufsicht über die Höfe. Der versprochene Zutritt zu YHWH ist nicht erkennbar in dieses Konditionalgefüge integriert.

In den vorherigen Visionen wurde die Wiedererrichtung des Tempels nach dem Exil sowie die erneute Erwählung Jerusalems und, damit verbunden, die Einwohnung YHWHs im Tempel thematisiert. Diese Thematik wird hier sachgemäß fortgeführt: Das Funktionieren des Tempels setzt eine Priesterschaft unter einem Hohepriester voraus. Auch der Still-Ruf am Ende des vorausgehenden Kapitels bereitet die kultische Szene vor.

Der Hohepriester wird nicht etwa neu berufen, sondern der vorhandene Priester wird entsprechend von seiner Schuld gereinigt und als Zeichen der Reinigung neu eingekleidet, um seine Aufgabe wieder ausführen zu können. Grund dafür, dass nun der Ankläger keine Macht mehr hat, ist die erneute Erwählung Jerusalems, wie V. 2 festhält. Was das Feuer – bildlich für die vorherige Bestrafung Jerusalems – übriggelassen hat, wird nun restauriert. Damit auch das Land nicht mehr unter dem Fluch steht, wird auch die Entfernung von dessen Schuld angekündigt; Weinstock und Feigenbaum stehen für die daraus resultierende fruchtbare und friedliche Zukunft des Landes.

Die Aufgabe des Hohepriesters setzt voraus, dass er entsprechend den göttlichen Anordnungen lebt: Diese Lebensweise – „meine Wege“ (3,7) – steht im Kontrast zum Verhalten der Väter – „unsere Wege“ (1,6). Von diesen grenzt sich das Sacharja-Buch scharf ab. Ihr Verhalten hatte die Strafe zur Folge, d.h. Zerstörung der Stadt und des Tempels sowie die Exilierung der Bevölkerung. Für den Rest des Landes bzw. der Bevölkerung werden in Sach 3 keine entsprechenden Forderungen formuliert.

Neben dem Hohepriester wird in der YHWH-Rede eine zweite Figur eingeführt, die als Knecht bezeichnet wird. Das appositionell gesetzte „Spross“ fungiert als Name dieser Figur.<sup>9</sup> Den Titel „Knecht“ tragen im Eröffnungsteil des Sacharja-Buches die früheren Propheten – das Verhältnis wird nicht geklärt.

Die YHWH-Worte sind hier ganz auf die Binnenwelt der Szene konzentriert, nur V. 10 richtet sich an Personen außerhalb dieser Szene, die zwar direkt angesprochen, aber wieder nicht genau bezeichnet werden. Auch durch die Fokussierung auf „jenen Tag“ wirkt der Vers abgesetzt. Anders als in anderen Visionen erhält Sacharja keinen Verkündigungsauftrag, auch tritt der „Deuteengel“ hier nicht auf, sondern ein YHWH-Bote, dessen Aufgaben ebenfalls auf die Szenerie beschränkt sind und sich nicht auf den Visionsempfänger beziehen.

9 „Man hat dem Ausdruck  $\square\aleph$  zu leicht messianischen Inhalt zuerkannt. In einem Kontext, der vom Königtum spricht, bedeutet er jedoch nichts anders als den gesetzlichen Nachkommen aus der Dynastie Davids.“ (Beuken 1967, 276)

### *Der Ankläger*

Dem Ankläger oder Satan widmet der Text keine große Aufmerksamkeit. Die Szenerie macht deutlich, dass er eine Funktion im göttlichen Gerichtsprozess hat, ohne dass diese näher spezifiziert wird. Da es eine der wenigen Stellen im Alten Testament ist, die überhaupt vom Satan sprechen, wird sie in Abhandlungen über den Teufel jedoch immer wieder herangezogen.<sup>10</sup>

Offensichtlich ist der Ankläger hier in Sach 3 bereits seiner Aufgabe nachgekommen und nur die Reaktion YHWHs wird geschildert. Er herrscht ihn an, was nichts anderes bedeuten kann, als dass der Ankläger Jehoschua für unwürdig für das Hohepriesteramt gehalten hatte, YHWH diesen aber dennoch in sein Amt einführen will. Das verwendete Verbum *גער* ist selten. Seine Bedeutung wird mit „schelten, zurechtweisen“ oder auch „drohen“ angegeben.<sup>11</sup>

Dass die Anklagepunkte allerdings materialiter Bestand hatten, zeigt die notwendig durchgeführte Reinigung des Hohepriesters.

### *Der Hohepriester Jesus im griechischen Text*

Die Abweichungen der griechischen Fassung gegenüber der hebräischen sind zunächst Glättungen:<sup>12</sup> So wird im Bildprogramm der Vision die literarkritische Anstößigkeit beseitigt, indem in 5a das *וְאָמַר* „und ich sagte“ weggelassen wird. 4g und 5b werden zu Imperativen, die in der gleichen Reihenfolge ausgeführt werden: 5c und d werden dazu vertauscht.<sup>13</sup> Somit ergibt sich (in der Lesart nach Rahlfs) eine stringente Handlungsabfolge, allerdings um den Preis, dass der Prophet nun nicht mehr selbst im himmlischen Thronrat wirken kann. Dass hierdurch ein anderer theologischer Akzent gesetzt werden sollte, ist nicht erkennbar.

Durch Änderung von Partikeln ergeben sich Änderungen bei den Pflichten und Rechten des Hohepriesters: Im hebräischen Text entspricht der zweifachen Forderung (Gehen auf den Wegen und Einhaltung der Gebote) eine zweifache Verheißung (Richten des Hauses und Aufsicht über die Höfe). Der versprochene Zutritt zu YHWH ist nicht erkennbar in dieses Konditionalgefüge integriert. Dies ändert der griechische Text, indem er aus der zweiten Verheißung 7e (Aufsicht über die Höfe) eine erneute Bedingung macht, die parallel zu 7b+c mit *καὶ ἕαν* und Konjunktiv konstruiert wird. Zudem erhält der Hohepriester keinen Zugang zur himmlischen Sphäre bzw. zum Tempel, sondern ihm werden „Diensthabende“ zugeteilt.<sup>14</sup>

10 Vgl. nur Breytenbach/Day 1999.

11 Vgl. Ges<sup>18</sup> und HALAT, jeweils s. v. Vergleiche auch das abgeleitete Nomen *גְּעָרָה* „Rüge, Drohung“.

12 Die griechische Übersetzung des Dodekapheton ist im allgemeinen sehr sorgfältig: Sie folgt dem hebräischen Text meist sehr genau, was sich auch in Kleinigkeiten bemerkbar macht. So wird beispielsweise das seltene *צאי* durch das ebenfalls seltene *ῥυπαρός* wiedergegeben (3a), das dreifache *כי* ebenfalls dreifach mit *διότι* (8.9). Die Präposition *לפני* wird jeweils ganz wörtlich mit *πρὸ προσώπου* umgesetzt.

13 Hier bevorzugt Ziegler 1967, die Lesung analog zu MT gegen Pap. W.

14 Das hebr. *מַהֲלָכִים* wurde offensichtlich als Partizip von *הלך* verstanden und daher mit *ἀναστρεφόμενος* wiedergegeben; BdA: „des gens officiant publiquement“, LXX.D neutraler: „Leute ..., die ... wandeln“, ähnlich NETS.

Die Männer um den Hohepriester werden genauer als im Hebräischen als „Zeichenschauer“ (τερατοσκοποι) bezeichnet. Auf dem ominösen Stein sind im Griechischen nun eindeutig sieben Augen, keine Quellen. Er wird allerdings nicht graviert, sondern Gott gräbt ein Loch bzw. einen Graben oder eine Vertiefung – der Zusammenhang ist unklar. Die Wiedergabe von *šamāh* שָׁמַח mit Ἀνατολή entspricht zwar der Verwendung von ἀνατέλλω für das Verb *šmḥ* שָׁמַח,<sup>15</sup> es wird hier jedoch wie ein Eigenname verwendet. Das Verb bedeutet meist den Aufgang eines Sterns bzw. der Sonne und stellt hier eine Verbindung zu anderen Texten her, die messianisch gelesen werden können, speziell Num 24,17, wo im Hebräischen ein anderes Verb verwendet wird.<sup>16</sup>

Nach dem griechischen Text wird zudem nicht nur die Schuld des Landes, sondern „die ganze Ungerechtigkeit jener Welt πᾶσαν τὴν ἀδικίαν τῆς γῆς ἐκείνης“ entfernt, genauer „angerührt“.<sup>17</sup> Ob hier eine Universalisierung des Heils durch die Übersetzung angestrebt ist, kann nicht sicher behauptet werden, sondern könnte auch durch die stereotype Übersetzung bedingt sein.<sup>18</sup> Die Übersetzung von ἄωδον ἴω variiert: Sind es beim Hohepriester noch widergesetzliche Handlungen (ἀνομία Pl., V.4), die von Gott entfernt werden, so ist es hier die grundsätzliche Ungerechtigkeit (ἀδικία Sg.).

F. Austermann hält fest, „daß bei der Verwendung des Äquivalents ἀνομία kein spezifisches, gesetzestheologisches Sündenverständnis vorausgesetzt werden muß und daß eine besondere religiös bzw. theologisch motivierte Zentrierung auf das Gesetz oder gar die Intention des Übersetzers, seinen Ausgangstext zu vergesetzlichen, nicht festzustellen ist.“<sup>19</sup> Übersetzungsäquivalente mit relativ hohem semantischen Allgemeinheitsgrad wie ἀδικία und ἀνομία zutrifft erleichtern das Übersetzen.<sup>20</sup>

Die neue Kleidung des Hohenpriester nach V.4, *maḥ* <sup>l</sup>*lāšōt* מַחֲלָשׁוֹת, spiegelt die vorangegangene Reinigung wider.<sup>21</sup> Der griechische Text weist keine Varianten in der Textüberlieferung aus. Während 8ἩεVXIIgr das allgemeinere μετεκδύματα verwendet, könnte OG möglicherweise eine Verbindung zur Bekleidung des ersten Hohepriesters herstellen. Im LXX-Pentateuch steht ποδήρης immer in Verbindung mit dem

15 Z.B. auch in botanischem Kontext in Gen 2,5; 3,18.

16 Zur Konnotation von ἀνατέλλω bzw. ἀνατολή: Casevitz u.a. 2007, 181–187.

17 Ψηλαφάω ist offensichtlich Übersetzung von שָׁמַח statt שָׁמַח, was MT voraussetzt (vgl. Casevitz u.a. 2007, 247).

18 Γῆ steht im Scharja-Buch durchgängig und nur für אָרֶץ: 1,10.11(2); 2,4.10.16; 4,10.14; 5,3.6.9.11; 6,5. 6(2). 7(3). 8(2); 7,5. 14(2); 8,7(2). 12; 9,1.10; 10,10; 11,6(2). 16; 12,1.3. 12; 13,2(2). 8; 14,9.10.17. Lediglich in 2,16 wird שָׁמַח אֶרֶץ im Griechischen durch ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἁγίαν wiedergegeben; ebenso steht γῆ in 9,16 und 13,5 für אֶרֶץ. Dabei bezeichnet es zum einen die ganze Welt, kann aber auch für ein einzelnes Land stehen: vgl. die Wendungen γῆ βορρᾶ (2,10, 6,6.8); γῆ Βαβυλῶνος (5,11), γῆ νότου (6,6), γῆ Αἰγύπτου (10,10).

19 Austermann 2001, 136. Er untersucht nicht die spätere Rezeption bzw. das Verständnis, das sich einem Leser des griechischen Textes bot, sondern die Interpretation des hebräischen Textes durch die Übersetzer.

20 Austermann 2001, 131 (These 2).

21 So Ahearn-Kroll 2006, 180; gegen Petersen 1984, 196, der den Wechsel von einfacher, alltäglicher Kleidung gegen Prachtgewänder annimmt, betont sie in der zugehörigen Anm. 5, dass aufgrund des Kontextes klar sei, dass es sich um das Ergebnis der Reinigung handeln müsse.

Ephod, das Aaron trägt.<sup>22</sup> In V.5 drehen Pap. W u.a. die Reihenfolge von Kleidern und Turban gegenüber MT und OG um.

Im Hinblick auf die Kopfbedeckung differenzieren sowohl OG und MT im Pentateuch gewöhnlich, aber nicht ganz durchgehend zwischen dem Turban Aarons (μίτρα – תפוצת) und dem seiner Söhne (κιδάρις – תוצבמ); einige Handschriften lesen allerdings auch κιδάρις für den Turban Aarons, sodass beide Termini austauschbar erscheinen. Κιδάρις kann also auch hier für Aarons Turban stehen.<sup>23</sup> Die griechische Bezeichnung κιδάρις trägt nach P. Ahearne-Kroll keine königlichen Züge, sondern verstärkt die Verbindung Joshua – Aaron.<sup>24</sup>

Die Umstellung von W spiegele dann genau die Erzählung von Aarons Weihe wider (vgl. Ex 29,5–6; Lev 8,7–9).<sup>25</sup> „As the ordination of Aaron initiated the cult of Israel ... the similar installation of Joshua initiated the cult life during the Second Temple period. ... For Greek translators it appears that Joshua’s installation signified the reestablishment of the Aaronid priesthood.“<sup>26</sup> Insofern hebe Kapitel 3 die Bedeutung Joshuas für den Tempelkult hervor und weise dem Hohepriester jene Rolle zu, die dieser zur Zeit der LXX/OG-Übersetzung inne hatte.<sup>27</sup>

Auch der griechische Text ist somit hauptsächlich auf den Hohepriester fixiert. Die Rolle des Anklägers wird nicht weiter ausgebaut. Als Übersetzung wählt sie allerdings den Terminus διάβολος, welcher schon die Konnotation der üblen Nachrede bzw. Verleumdung trägt,<sup>28</sup> während das hebräische *šātān* שטן zunächst als neutral gelten kann. Als Verb wird επιτιμάω gewählt, was ein breiteres Bedeutungsspektrum besitzt und auch mit „tadeln“ übersetzt werden kann.<sup>29</sup> Die Formulierung επιτιμήσει κύριος ἐν σοί, διάβολε folgt dem Hebräischen wörtlich: die Präposition ἐν wird aufgrund der hebräischen Präposition כ b= gesetzt, gegen die Valenz des griechischen Verbs, welches mit einfachem Dativ konstruiert wird.

### *Himmlische Wesen im Sacharja-Buch?*

Für die weitere Erörterung ist es wichtig zu erörtern, ob der *šātān/diabolos* im Sacharja-Buch eine himmlische Figur ist oder nicht bzw. ob er schon immer als himmlische Figur aufgefasst wurde. Oder anders gefragt: Was sah Sacharja? Zu welchem Bereich gehören die Dinge und Handlungen, die in den Nachtgesichten in den Kap. 1–6 beschrieben werden?

Die Frage ist nicht so einfach zu beantworten, wie es auf den ersten Blick scheint. Die allgemeine Auffassung ist, dass die sog. Nachtgesichte genau das waren: auf den Tempel bezogene Offenbarungen der himmlischen Sphäre in einer Vision in der

22 Vgl. Ahearne-Kroll 2006, 181.

23 Vgl. Ahearne-Kroll 2006, 182.

24 So Ahearne-Kroll 2006, 182. Die Verwendung von שטן statt des gewöhnlicheren תפוצת könnte mit den royalen Assoziationen, die es in Jes 62,3 trägt, hier auch für eine „enhanced authority“ Joshuas stehen.

25 Vgl. Ahearne-Kroll 2006, 182f.

26 Ahearne-Kroll 2006, 183.

27 Ahearne-Kroll 2006, 179.

28 Vgl. Liddell/Scott, s.v., sowie unter διαβολή.

29 Vgl. Liddell/Scott, s.v. Auch die Bedeutung „Anstoß nehmen an“ wäre passend.

Nacht. Sacharja erhält also Einblick in die Vorgänge der himmlischen Sphäre. In diesem Sinne spielt die eben dargestellte Gerichtsszene im Himmel, die beteiligten Akteure sind, mit Ausnahme des Visionsempfängers, himmlische Wesen. Der Visionsempfänger erhält als wahrer Prophet Zutritt zum himmlischen Thronrat, wie dies in ähnlicher Weise in 1 Kön 22 oder Jes 6 vorausgesetzt ist.

Eine andere mögliche Lesart wird von E. W. Conrad vertreten. Er meint, dass die Nachtgesichte zunächst nicht Visionen im herkömmlichen Sinne beschreiben, sondern das Sacharja tatsächlich Personen, Objekte und Handlungen sieht, die im Tempel sind bzw. dort stattfinden.<sup>30</sup> Hiernach sieht Sacharja also Interaktionen zwischen menschlichen Akteuren im Tempel oder in der Stadt. Der Terminus *mal'ak* מַלְאָךְ „Bote“ ist dann eine Bezeichnung nicht für himmlische Boten, sondern kultisches Personal, das entsprechend kultische Handlungen durchführt, Gottesworte erfragt bzw. mitteilt und sodann mit Sacharja spricht. In ähnlicher Weise sieht Conrad diese Bedeutung der Boten in dem auf den Tempel bezogenen Traum in Gen 28 verwendet. Für Sach 3 hieße dies, dass der *sāṭān* zunächst gar keine himmlische Gestalt gewesen sein könnte, sondern vielmehr eine menschliche Person bezeichnete, die eine Funktion bei der kultischen Reinigung des Jehoschua übernommen hatte.<sup>31</sup>

Auch wenn die Annahme von Conrad plausibel erscheint, so muss doch beachtet werden, dass in späterer Zeit die ersten Kapitel des Sacharja-Buches nur in Verbindung mit den späteren, letzten sechs Kapiteln gelesen wurden. Diese letzten Kapitel beeinflussen also, wie wir die ersten Kapitel verstehen. Auch wenn viele behaupten, dass es kaum eine Verbindung zwischen dem ersten und den letzten zwei oder drei Teilen des Sacharja-Buchs gebe, so gibt es doch einige klare thematische Verbindungslinien, zu denen besonders natürlich der Tempel gehört.

Der letzte Teil, Kap. 12–14, nennt Visionen nicht explizit. Der Inhalt kann aber apokalyptisch verstanden werden. In der Folge können die Visionen des ersten Teils als himmlische Offenbarungen verstanden werden, die durch ein himmlisches Wesen vermittelt werden, den Deuteengel (*angelus interpres*). In aller Regel werden sie auch so gelesen. Der Deuteengel spielt bei der Gattungsdefinition apokalyptischer Literatur eine wichtige Rolle.<sup>32</sup>

Das vom Ende des Sacharja-Buches eingebrachte apokalyptische Verständnis führt also dazu, dass eine räumliche Dichotomie etabliert wird zwischen dem Geschauten und dem Visionsempfänger durch die Einführung des Himmels, wo nun das

30 Vgl. Conrad 1999, 35f.

31 Gegen die lapidare Feststellung von Theißen 2011, 41: „Der Satan beginnt seine Geschichte als Engelwesen, das Gott dient.“ Die zugehörige Anm. 7 zeigt, dass Theißen eine bestimmte Auffassung davon hat, was „satanisch“ sei; allerdings trüge hiernach auch Sach 3,2 keine ‚satanischen Züge‘.

Auch Jepsen 1948, 104–106, hielt den Satan hier nicht für ein Mitglied des himmlischen Thronrates, sondern für eine menschliche Figur, allerdings in einem verallgemeinernden Sinne als visionäre Repräsentation der menschlichen Gegner Jehoschuas: „Sacharja sieht im Gesicht zwei Menschen vor dem Engel Jahwes stehen, den Hohenpriester Josua und seinen Gegner, der ihn verleumdet, als Repräsentanten aller heimlichen Widersacher Josuas. Es ist also nicht Josua der Angeklagte, zum mindesten nicht mehr als sein Gegner.“ (106)

32 Vgl. die Definition bei Collins 1979, sowie die Erweiterung der Definition bei Yarbro Collins 1986.

Geschaute lokalisiert wird, im Unterschied zum tatsächlichen Tempel, wo sich Sacharja selbst befindet.

Eine Frage muss noch erörtert werden: Setzen die Schlusskapitel selbst eine himmlische Sphäre voraus oder bleiben sie ganz immanent? Die Beantwortung dieser Frage hängt auch von einer textkritischen Entscheidung ab – oder besser: Textkritische Varianten geben uns einen Hinweis auf unterschiedliche Auffassungen in dieser Frage.

In den Kapiteln 12 und 14 enthält das Sacharja-Buch zwei eschatologische Schilderungen.<sup>33</sup> Wir betrachten das Schlusskapitel genauer. Dieses vereint verschiedene Traditionen und Motive aus den Vorstellungen vom Tag YHWHs und dem YHWH-Krieg.<sup>34</sup> Innerhalb des Zwölfprophetenbuches fasst es die verschiedenen Vorstellungen zusammen, die dort bezüglich der Völker zu finden sind: den Angriff der Völker auf Israel bzw. Jerusalem, das Gericht über die Völker, die Völkerwallfahrt sowie die kultische Verehrung YHWHs durch fremde Völker.

Sach 14 kündigt den Tag YHWHs an und beschreibt die Ereignisse dieses Tages in mehreren Anläufen, die im Text jeweils durch die Formulierungen „Und es wird sein an jenem Tag“ (6a.8a.13a), „An jenem Tag“ (9b.20a) bzw. „Es wird sein“ (16a) eingeleitet werden.<sup>35</sup>

Die Textüberlieferung ist instabil, die Textzeugen weisen Mehrdeutigkeiten auf.<sup>36</sup> So zeigen etwa die Schwierigkeiten in V.5, dass die Schreiber nicht so recht verstanden, welche geographischen Veränderung im Text beschrieben werden – und sie kamen zu durchaus unterschiedlichen Schlüssen. Die Redesituation des Textes ist unklar: es wird nicht deutlich, wer spricht und an wen sich die Rede richtet. Die erste Person in V.2, mit der YHWH gemeint ist, ist umgeben von Versen, die von ihm in der dritten Person sprechen. Die zweite Person von 1b ist Jerusalem; ansonsten wird die dritte Person für Jerusalem verwendet. Auf wen sich die zweite Person Plural in V.5 bezieht, bleibt undeutlich.

Der Text beginnt mit einer Bedrohung Jerusalems durch fremde Völker, die YHWH selbst herbeiführen wird. Sie erobern die Stadt und deportieren einen Teil der Bevölkerung (V.2). Daraufhin kämpft YHWH selbst gegen die Völker (3b). Diese Theophanie, d.h. diese Schilderung einer Gotteserscheinung, wird begleitet durch eine Veränderung der geographischen Umgebung von Jerusalem (V.4–5; 8.10) sowie kosmologische und meteorologische Phänomene. Sie bleiben etwas vage. Am Ende der Theophanie erscheint YHWH als König der ganzen Welt (V.9). Lebendige, also ganzjährig strömende Wasser gehen von Jerusalem aus. Jerusalem selbst ist sicher.

YHWH kämpft dann noch einmal gegen die fremden Völker (V.10–12). Die tumultartige Szene spiegelt sich im Text (V.13–15) – der Leser verliert den Überblick. Verschiedene Elemente aus dem ersten Teil des Sacharja-Buches werden aufgegriffen: militärische Bedrohung durch Fremdvölker, Verteidigung des Zion durch YHWH, YHWH als König über die Welt.

33 Vgl. Curtis 2006, 163.

34 Vgl. nur Schwesig 2006; Beck 2005.

35 In 17a wirkt וְהָיָה nicht disjunktiv, da die Verse 16 und 17 nach Form und Inhalt eng aufeinander bezogen sind.

36 Cf. Sæbø 1969, 110ff.

Ab V. 16 beschreibt der Text die Zeit nach dem Gerichtstag YHWHs. Die Vorstellung des Gerichts können wir als eschatologisch bezeichnen. Jedoch liegt hier noch nicht die Idee vor, dass mit dem Gericht die Geschichte zu einem Ende kommt. Vielmehr bringt das Gericht das Ende *der* Geschichte, die als untragbar und nicht lebenswert, als von voll Gewalt empfunden wurde. Ein gewaltsames Ende dieses Zustands führt zu einem neuen Abschnitt der Geschichte, einem neuen Äon. Konsequenterweise heißt es in der Einleitungsformel dieses Abschnittes in V. 16 auch nur „Und es wird sein“ und gerade nicht „an jenem Tag“. Das Gericht YHWHs hat einen Rest übriggelassen hat: sowohl von den Jerusalemern, als auch von den Völkern. Es gibt im Gericht also eine Scheidung in Israel wie bei den Völkern.

Nun ziehen sie nach Jerusalem hinauf (הלך), aber nicht mehr zum Krieg, sondern um YHWH kultisch zu verehren. Dies passiert anlässlich des jährlichen Laubhüttenfestes im Herbst. Dieses Fest liegt am Beginn der wichtigen Regenzeit. Es dient daher auch dazu, um diesen Regen zu bitten bzw. ihn kultisch zu evozieren.<sup>37</sup> Entsprechend ist die Strafe für die Völker, die nicht an der jährlichen Wallfahrt teilnehmen, das Ausbleiben dieses Regens. Die letzten beiden Verse gehen näher auf das Laubhüttenfest ein und behandeln praktische Konsequenzen der großen Zahl von Pilgern und Opfern. Die Pferde sind nun „heilig für YHWH“ und verlieren ihre militärische Konnotation, die in den Kap. 1–6 prägend war. Diese Reinterpretation des Kriegsgerätes geht Hand in Hand mit der gewalttätigen Beendigung der militärischen Bedrohung und der weltweiten Verehrung YHWHs, die monotheistisch geprägt ist.

Welche Rolle spielen nun die „Heiligen“ in diesem Text? Sie sind Teil der Theophanie und stehen in Zusammenhang mit der Erscheinung YHWHs und dessen Kampf.

Der hebräische Text von V. 5 ist rätselhafter als die griechische Fassung:

Sach 14,5 MT: Dann wird YHWH, mein Gott, kommen,  
alle heiligen (sind?) mit dir (fem.).“

Das enklitische Personalpronomen „mit dir“ bezieht sich auf eine weibliche Person. Vermutlich ist das personifizierte, als Frau vorgestellte Jerusalem gemeint, das bereits in V. 1 vorkommt, aber der Bezug ist nicht eindeutig.

Die LXX ersetzt dieses unklare Personalpronomen durch „mit ihm“ und verdeutlicht den Zusammenhang mit dem ersten Teil durch die Einfügung von einem kleinen „und“:

Sach 14,5 LXX: Und der Herr, mein Gott, wird kommen  
*und* alle Heiligen (οἱ ἅγιοι) *mit ihm*.

Leider ist der Text so unklar, dass nicht deutlich wird, wer mit den Heiligen genau gemeint ist und welche Funktion sie hier haben. Zwei Positionen lassen sich voneinander unterscheiden: E. Conrad meint, dass sich die Formulierung „Heilige“ hier auf die in Jerusalem zurückgebliebene Gemeinschaft bezieht, da diese auch an anderen Stellen des Sacharja-Buches eine besondere Stellung einnimmt und da auch am Ende alles in Jerusalem als heilig angesehen wird.<sup>38</sup>

37 Die alttestamentlichen Belege dafür sind recht dürftig; dafür gibt es noch einige deutlichere Hinweise in den frühen jüdischen Quellen, vgl. beispielsweise bSuk 53a–53b; mSuk 4,1.9; 5,1–4; dazu Dyma 2012, 109f.

38 Conrad 1999, 193.

Der Kommentar von Meyers und Meyers nimmt die gegenteilige Position ein: Sie betonen die militärischen Konnotationen des Terminus und denken daher eher an himmlische Wesen (*angelic beings*). Sie verweisen dazu explizit auf die Boten, die im ersten Teil des Sacharja-Buches eine wichtige Rolle spielen, sowie auf die Stelle 2Kön 19.<sup>39</sup> Allerdings fällt ihnen auch auf, dass man dafür in kosmologischen Auseinandersetzungen vielleicht her die Formulierung „Heerscharen“ (*šebā'ot*) erwarten würde.<sup>40</sup>

Um die Frage weiter zu klären, ob hier himmlische Wesen vorkommen, schauen wir einerseits auf eine spätere Rezeption des Textes im Matthäus-Evangelium, welches im Gerichtskontext Engel am Werk sieht, müssen andererseits auch überlegen, wie diese Eindeutigkeit in der Rezeption zustande kommt. Hierzu werfen wir einen Blick auf I Henoch sowie auf mögliche iranische Einflüsse.

### *Engel in Mt 25*

Zunächst also die Aufnahme von Sach 14 im Matthäus-Evangelium. Matthäus bezieht sich häufig, vor allem ab dem Einzug nach Jerusalem auf das Sacharja-Buch.<sup>41</sup> Der Vers Mt 25,31 eröffnet den letzten Teil der letzten der fünf großen Reden Jesu im Matthäusevangelium. Die Darstellung des Weltgerichts ist also von grundlegender Wichtigkeit für die Struktur des Evangeliums und gehört zum Sondergut des Matthäus.<sup>42</sup>

Das Ende der Geschichte wie der Menschheit kommt in den Blick. Es wird durch ein Gericht herbeigeführt (*ἀποκρίνομαι*). Man könnte die Formulierung von V. 31 für eine nur schwache Bezugnahme auf Sacharja halten, aber neben dem allgemeinen Gerichtscharakter der Szene gibt es weitere Anspielungen: so beispielsweise die Versammlung der Völker (hier im Passiv) oder der Titel König bzw. das Königtum. Gerade der Königstitel und der *kyrie*-Ruf gehören zu den charakteristischen Elementen dieses Textes.

Die ganze Szenerie ist von Beginn an apokalyptisch. Der Menschensohn tritt hier als Richter auf (und nicht als Zeuge wie in Lk 12,8). Es ist bemerkenswert, dass das

39 Meyers/Meyers 1993, 430: „This military nuance of ‚holy ones‘ is likewise present in the relationship of the term *qdšym* ... to the angelic beings of YHWH’s heavenly court. These members of the divine retinue, as is clear from the language of First Zechariah ... are also divine messengers or ‚angels‘ – thus the idea of the ‚angel of YHWH‘ as instigator of widespread death in a military encampment (2Kgs 19:35 = Isa 37:36). The homologizing of ‚holy ones‘ and ‚angels/messengers‘ in the visions of Zechariah 1–8 paves the way for the appearance of ‚holy ones‘ here to anticipate the destruction (presumably via ‚angels‘, which is the theological language often used in the Bible to denote the outbreak of plague) by means of disease that will decimate the enemy“.

40 Meyers/Meyers 1993, 430: „At the same time, a more sacral nuance to ‚holy ones‘ may be present ... That is, ‚holy ones‘ is used here rather than ‚hosts‘ or ‚armies,‘ as might be expected in a contest of cosmic conflict, to suggest the purifying role of the heavenly beings whom humans are meant to emulate. The holiness of the heavenly realm will surely and at last become pervasive on earth in the eschatological age.“

41 Vgl. nur Richter 2012; McAfee Moss 2008; Menken 2004; Foster 2003.

42 Vgl. Wiefel 1998, 432–437.

Gericht an Einzelnen vollzogen wird, obwohl die Szenerie zu Beginn Konnotationen eines Völkergerichts hat.<sup>43</sup>

Die Rolle der Engel wird nicht erläutert, noch führen sie irgendeine Handlung aus. Wiefel stellt einfach fest: „Das Erscheinen mit den Engeln entspricht dem Kommen Jahwes zum Gericht Sach 14,5; aethHen 1,9; sie bilden den himmlischen Hofstaat (vgl. auch 13,41; 24,31).“<sup>44</sup> So einfach ist es jedoch nicht. Der Vers Sach 14,5 kann nicht einfach als Erklärung für Mt 25,31 herangezogen werden. Denn die Nennung von „Heiligen“ ist zumindest nicht eindeutig. Vielmehr müssen wir das mentale Bild, das Matthäus zeichnet, als Interpretation oder Weiterentwicklung der Sacharjavision verstehen.

Dieser Prozess der Interpretation setzt jedoch nicht erst mit der Aufnahme in neutestamentlichen Texten ein. Vielmehr gibt bereits die textliche Überlieferung von Sach 14 einen Hinweis auf einen ersten Schritt der Vereindeutigung: Im hebräischen Text kann man die 2. Person Sg. „mit dir“ gut auf Jerusalem beziehen; dann wären die „Heiligen“ eine Bezeichnung für die Bewohner von Jerusalem. Der griechische Text hingegen verknüpft sie klar mit YHWH; dies legt nahe, dass die Übersetzer ins Griechische hier bereits von himmlischen Wesen, Engelswesen ausgingen.

### *Henoch als Vermittlungsschritt?*

Dass die „Heiligen“ als Engel angesehen werden, könnte darauf zurückzuführen sein, dass im ersten Teil des Sacharja-Buchs verschiedene Boten auftauchen. Mehrfach haben wir es beispielsweise mit einem Deuteengel, einem *angelus interpres* zu tun, der mit dem Propheten spricht (ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί), oder auch mit einem Boten, der bei YHWH für Juda und Jerusalem Fürbitte einlegt (Sach 1,12).<sup>45</sup> Doch gerade angesichts der Bedeutung der Boten oder Engel im ersten Teil ist es doch erstaunlich, dass diese Bezeichnung in Sach 14 gerade nicht verwendet wird.

Ganz egal, ob man der oben ausgeführten Position E. Conrads zustimmt oder nicht: Wenn in späterer Zeit die grundsätzliche Auffassung bestand, dass es sich beim Himmel um ein dicht bevölkertes Gefilde handelt und dass die Bewohner als Boten, d.h. mit dem hebräischen Terminus *mal'ak* מַלְאָכִים oder dem griechischen ἄγγελος, bezeichnet wurden, dann ist es naheliegend, diese Vorstellung auch auf das Sacharja-

43 Der Text legt die Betonung am Ende ganz klar auf das ewige Leben (εἰς ζωὴν αἰώνιον). Dorthin kommen die Gerechten, also diejenigen, die barmherzig handeln: „Ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben.“ – Der Lohn ist das ewige Leben. Dieser Aspekt fehlt in Sach 14, findet sich aber an anderen Stellen des Sacharja-Buchs. Die eröffnenden Verse beispielsweise beinhalten die Vorstellung, dass jeder entsprechend seinem eigenen Verhalten behandelt wird (Sach 1,6). Vgl. auch Sach 5,1–4; 7,8–12; 8,14–17.

Es gibt verschiedene Meinungen darüber, auf wen sich das Gericht alles erstreckt (Vgl. die Zusammenfassung bei Wiefel 1998, 434f.) Schließt es Christen mit ein? Oder nur die Menschen, die Christus nicht kennen? Werden diese danach beurteilt, wie sie Christen behandeln? Oder sind nicht vielmehr „die geringsten Brüder“ letztlich alle Menschen? Es ist zumindest wahrscheinlich, dass auch Christen zur Verantwortung gezogen werden und ihre Werke der Barmherzigkeit das Entscheidungskriterium bilden (siehe beispielsweise Mt 7,21–23).

44 Wiefel 1998, 435.

45 Diese beiden sind vermutlich identisch, der Plot ist aber nicht ganz eindeutig.

Buch zu übertragen, was sowohl bei den Nachtgesichten als auch bei Sach 14 problemlos möglich ist.

In der Literatur des Zweiten Tempels ist die Vorstellung von Engelwesen breit belegt, so beispielsweise im Tobit-Buch, ganz ausführlich aber in der Henoch-Literatur, wo die Engel eine zentrale Rolle spielen. Wiefel hat im oben angeführten Zitat bereits angedeutet, dass Mt 25,31 auf 1Hen 1,9 anspielen könnte. Henoch-Literatur ist neutestamentlichen Autoren bekannt, wie der Judasbrief zeigt, der daraus zitiert (Jud 14–15). Der Text lautet dort:

1Hen 1,9: Und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, damit er Gericht über sie halte. Und er wird vertilgen die Frevler, und er wird alles Fleisch überführen wegen aller (Dinge), mit denen sie gegen ihn gehandelt und gefrevelt haben, die Sünder und Frevler.<sup>46</sup>

Im Text fehlt die Aussicht auf das ewige Leben für die gerechten (vgl. allerdings 1,8). Dass jedoch entsprechend den Taten das Gericht vollzogen wird, ist eine klare Parallele zu Matthäus – wenn es sich nicht um einen ganz allgemeinen Topos handelt.

Nach Nickelsburg ist „Heilige“ eine gebräuchliche Bezeichnung in der Henoch-Literatur für himmlische Wesen.<sup>47</sup> Es kommt alleine oder in der Verbindung mit der Bezeichnung „Wächter“ vor. Die Bezeichnung der Engel ist nicht einheitlich und durch die verschiedenen Übersetzungen verunklart. Nach Nickelsburg ist die normale Bezeichnung der himmlischen Wesen „Engel“ (griechisch ἄγγελοι bzw. äthiopisch *malā'ekt*), bisweilen „Engel des Himmels“ oder „im Himmel“, dazu auch „Wächter des Himmels“.<sup>48</sup> Die Engel fungieren hier offensichtlich als Gerichtsinstrument.<sup>49</sup>

Dass Gott mit Tausenden von Heiligen kommt, leitet sich von Dtn 33,2 ab.<sup>50</sup> In 1Hen 14,22–23 und Dan 7,10.18.22.25 sind die Tausenden Heiligen im himmlischen Thronsaal präsent, wo das Gerichtsurteil gesprochen wird. Hier jedoch kommen sie, um den Richter zur Erde zu begleiten.

Verbindungslinien bestehen nicht nur zwischen dem ersten (äthiopischen) Henoch und dem Matthäus-Evangelium, sondern es gibt ebenso klare Verbindungen zum Sacharja-Buch, sowohl formaler als auch inhaltlicher Art. Exemplarisch seien genannt:<sup>51</sup> Gerichtsurakel im allgemeinen;<sup>52</sup> Traumvisionen – diese sind deutlich umfangreicher bei Henoch, aber zentral für Sach 1–6; die Gerichtsvorstellung einer Scheidung sowohl innerhalb von Israel als auch bei den Völkern, die sich in Sach

46 Übersetzung: Uhlig 1984; vgl. Nickelsburg 2001 z.St.

47 Nickelsburg 2001, 149.

48 Nickelsburg 2001, 140 (für die weitere Diskussion siehe den dortigen Exkurs); vgl. auch Dörfel 1998, 168–70.

49 Vgl. Michalak 2012, 137f.

50 Der hebräische Text ist wiederum schwierig; LXX liest: ἐκ δεξῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ.

51 Vgl. die Zusammenstellung der Themen in 1Hen bei Nickelsburg 2001, 54–56; Tigchelaar 1996, 242–65, bes. 254f.

52 Vgl. Nickelsburg 2001, 31. Die Einleitung von 1Hen kann als Fortsetzung prophetischer Gerichtsurakel gesehen werden. Während Nickelsburg sich auf die späteren Kapitel des Jesaja-Buches konzentriert, ist die Tendenz „to predict both condemnation and salvation“ ebenso in Sach 12 und 14 präsent.

findet, sowie Sicht der Erwählung in 1Henoch; bemerkenswerte Parallelen zur Umgestaltung und Rolle Jerusalems; die Errichtung eines neuen Jerusalems, wo Gott wohnt<sup>53</sup> – Ideen, die ihre Vorläufer bei Sacharja haben.

Die Autoren der Henoch-Literatur scheinen Themen auszuarbeiten, die bei Sacharja angelegt sind. Die Schlusskapitel des Sacharja-Buches wurden wohl in hellenistischer Zeit verfasst. Das heißt, die Schriften stehen auch in einer zeitlichen Nähe zueinander. Dies soll nicht heißen, dass 1Hen nur eine Ausarbeitung von Sacharja ist. Wie die alttestamentlichen Autoren wollten die des Henoch-Buches die alten Traditionen für ihre Zeit auslegen. Die Menschen waren der Meinung, dass alles, was für die jeweilige Gegenwart relevant ist, bereits in der Vergangenheit offenbart worden war, wie ihre Auslegungsbemühungen zeigen.<sup>54</sup>

Kommen wir noch einmal zurück zur Sacharja-Rezeption des Matthäus: Es ist klar, dass er nicht nur Material aus Sacharja oder dem übrigen Alten Testament genommen hat. Er weist auch verschiedene Anspielungen auf Engelsvorstellungen von 1Hen auf.<sup>55</sup> Matthäus verwendet Sacharja. Aber er tut dies im Lichte von späteren Rezeptionen und Weiterentwicklungen der Motive. Richter meint gar, das Matthäus-Evangelium sei direkt abhängig von 1Hen.<sup>56</sup> Dies erscheint mir etwas zu weit gegangen. Man könnte vorsichtiger formulieren: Wir können die Art und Weise nicht verstehen, wie Matthäus das Sacharja-Buch oder andere alttestamentliche Schriften aufgreift, ohne Zwischenstufen der Entwicklung, die in der Henoch-Literatur ihren Niederschlag gefunden haben. Wir haben nur einzelne Punkte in einem breiten Strom der Vorstellungen – die genauen Entwicklungslinien lassen sich dann nicht mehr nachzeichnen. Darüber hinaus ist wichtig festzuhalten, dass in den Spätschriften des Alten Testaments – vielleicht auch nur in einzelnen textkritischen Varianten – Entwicklungen anklingen, die dort nur angedeutet, aber nicht mehr entfaltet werden.

---

53 Nickelsburg 2001, 55. Obwohl der Zweite Tempel und dessen Kult, die für Sacharja zentral sind, in 1Hen ignoriert wird, gibt es bemerkenswerte Parallelen im Hinblick auf die Umgestaltung Jerusalems: Jerusalem und der heilige Berg werden das Zentrum der Welt bilden (26,1–2), das Haus des Königs der Ewigkeit wird die Frommen und Erwählten erhalten (25,3–6). „After the judgment, Jerusalem will be dismantled and a new Jerusalem built (90:28–29), which will be the home for all Israelites who survive the judgment and for the whole human race, which will be transformed to its primordial purity (90:30–36) ... Jerusalem, with a temple or without, will be God’s dwelling.“

54 Tigchelaar 1996, 249: „But the attempts to interpret the old in order to arrive at an understanding of or a message for the present show that people thought that whatever was pertinent to the present had already been disclosed in the past.“

55 Ein Beispiel wäre noch 1Hen 100,1–6, wo Engel die Menschen zusammenführen und die Bösen von den Guten trennen. Man kann daher annehmen, dass der Schreiber zwei Gruppen von Engeln im Endgericht kennt: die einen, die sich um die Gerechten, die anderen, die sich um die Sünder kümmern. Diese Vorstellung spiegelt sich dann wider in Mt 13,30, vgl. Stuckenbruck 2007, 441.

56 Richter 2012, 212: „The evangelist responsible for the Gospel according to Matthew was familiar with and made use of Enochic traditions, including the Enochic story of the watchers’ fall.“ Und noch genauer: „That the Enochic watchers’ template is in the background of Matthew’s Gospel can be seen in the first two chapters of the Gospel, Matthew’s genealogy of Jesus and the infancy narrative.“

### *Persische Einflüsse?*

Doch wie wird aus dem Funktionsträger im Tempel bzw. im himmlischen Thronrat, der YHWH untersteht, ein machtvoller Gegenspieler YHWHs, der den Namen Satan trägt?

Die genannte Henoch-Literatur beschreibt ausführlich den Fall der Engel im sog. Wächterbuch (1Hen 1–36). Dieser Mythos ist weit verbreitet und findet sich in weiteren pseudepigraphischen Texten. Auch die Kirchenväter ziehen ihn heran und verstehen Ez 28 als Beschreibung des Falles Satans.<sup>57</sup>

Doch der Anführer der gefallenen Engel trägt in den uns bekannten Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels verschiedene andere Namen. Im Wächterbuch heißt er Shemihaza/Semyāza (1Hen 6–7) oder ‘Asa’el (1Hen 8). Daneben Mastemah – von einer Nebenform *štm* der Wurzel *štn* abgeleitet – beispielsweise im Jubiläenbuch, Belial/Beliar oder auch Sama’el:

„Thus we lack an established tradition whereby the name of the personal Evil or the leader of demons is Satan. This evidence supports the view that *šātān* originally referred to a certain office in the divine council and was only later connected with the proper name of personal Evil – a transition which could have occurred already in the Old Testament. Needless to say, this view is in agreement with the use of Hebrew *šātān* to denote military or political human opponents.“<sup>58</sup>

Laato bezieht sich dabei auf 1 Chr 21: In 2Sam 24,1 reizt der Zorn YHWHs David dazu, eine Volkszählung durchzuführen, für die er dann wiederum von YHWH bestraft wird. In der späteren Parallele 1 Chr 21,1 aus spätpersischer oder frühhellenistischer Zeit wird der „Zorn YHWHs“ durch den Satan ersetzt: „It is important to note that it is ‚the anger of Yahweh‘ and not Yahweh himself that is superseded by Satan in the Chronicler’s account.“<sup>59</sup> Nach Laato ist diese Interpretation des Chronisten durch die Bemerkung in der Bileam-Erzählung befördert worden, nach der der Bote YHWHs als Satan, als Widersacher dem Bileam aufgrund des Zornes Gottes entgegentritt (Num 22,22; vgl. 22,32f.).

Ijob 1–2 verwendet den Terminus *šātān* mit bestimmten Artikel. Day hatte daraus gefolgert, dass es sich dann nicht um einen Eigennamen handeln könne.<sup>60</sup> Dem widerspricht Laato: „the close relationship between the name Adam and the fact that he is the first human being (*ha’ādām*) in Genesis give us reason to ask whether we can also understand Satan with an article as referring to a specific celestial individual.

57 Vgl. Patmore 2012, 41: „The most persistent interpretation offered by Fathers is that Ezekiel 28 describes the fall of Satan. For Hippolytus it centres on the coming Antichrist, and for Origen it concerns hostile forces more generally. Chrysostom stands alone in reflecting more generally on morality and mortality.“ Vgl. ebd. 78: „The episode appears repeatedly among apocryphal and pseudepigraphic texts (e.g. *2 Enoch* 29:4–5; *Vitae Adae* 12–16), frequently in rabbinic sources (e.g. PRE 14, 24, etc.), and elsewhere in early Christian writings (e.g. Tertullian, *de Patientia* 5; Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 40:3; Augustine, *de Genesi ad Litteram* XI, 81, etc.), who found much in the two testaments to inspire them (e.g. Isa 14:12–15; Ps 82:6–7; Luke 10:18; John 12:31; Rev 12:9; 2 Pet 2:4).“

58 Laato 2013, 4–5.

59 Laato 2013, 1; vgl. auch Theißen 2011, 42f.

60 Day 1988, 34. Vgl. Laato 2013, 3f.; *pace* Waltke/O’Connor 1990, 249 (13.6).

The fact that the article does not occur in 1 Chronicles 21 lends credence to interpretation.“ Die Schlussfolgerung ist jedoch nicht zwingend, da in den späteren Texten – wie oben genannt – Satan gerade nicht als Name des Obersten der gefallenen Engel auftaucht.

Wenn wir die Möglichkeit dennoch in Betracht ziehen, so setzte die Umdeutung des Anklägers in ein Individuum mit dem Namen Satan möglicherweise schon bald nach der Abfassung von Proto-Sacharja ein, verlief aber vielleicht nicht ganz einmütig, sodass auch noch in Sach 14 verschiedene Möglichkeiten der Deutung in den textkritischen Varianten auftauchen. Eine Beeinflussung durch persische Vorstellungen, die tatsächlich oft genannt wird, erscheint daher durchaus denkbar.

Die Analyse vor allem der monotheistischen Teile des Deutero-Jesaja führt Laato dann zu der Annahme, dass die religiös bedrohlichen polytheistischen Vorstellungen einerseits durch Ablehnung des göttlichen Status der fremden Götter, andererseits durch Depotenzenierung zu Engeln und Dämonen theologisch entschärft wurden.

„Foreign gods and Persian dualism influenced the notion of the divine council and resulted in the conception of Satan as ‚adversary‘ or ‚adversary angel‘ therein. When evil as the cosmic opposite power to Yahweh was refuted, and foreign gods were identified with superior celestial angels, a new aspect of the evil power appeared in the divine council. Satan as a celestial being became associated with the power of evil. He had the right to address in the divine council. By referring to Yahweh’s justice and righteousness he could demand that evil be inflicted on Israel and its people. He was, however, incapable of realizing his own plans for the world, since all his actions were controlled by Yahweh.“<sup>61</sup>

Für persischen Einfluss spricht sich auch Maxwell-Stuart aus. Die dualistische Auffassung von Gott und Bösem sei speziell im Zoroastrismus zu finden. „The prophet and the leader of this religion, Zarathushtra, ... made it clear that God is good and does not produce evil. Evil stems from a separate entity altogether, Angra Mainyu or, in Middle Iranian, Ahriman, who is entirely malignant and exist of himself, not as an entity created by the good god, Ahura Mazda“.<sup>62</sup>

Der Böse Geist, Aka Mainyu, ist Opponent des Heiligen Geistes, Spenta Mainyu, und mit diesem auf ewig verfeindet.<sup>63</sup> Dieser Heilige Geist steht an der Spitze einer Reihe guter Geister, während dem Bösen Geist weitere böse Geister unterstellt sind. Die vor Zarathustra bekannten Götter im indo-iranischen Bereich wurden zu Dämonen degradiert; auch sie unterstehen Aka Mainyu. So gibt es nur noch einen Gott, Mazda Ahura bzw. Ahura Mazda, als Schöpfer der Welt, dem der Heilige Geist mit seinem Gefolge zur Seite steht.<sup>64</sup>

61 Laato 2013, 16–17. Vgl. auch Colpe 2003, 316–326, bes. 317–319.

62 Maxwell-Stuart 2008, 17–18.

63 Vgl. Koch 2011, 88–93, bes. 89f.

64 Insofern trifft auch die einleitende plakative Bemerkung von Theißen 2011, 37, nicht zu: „Dämonenglaube gibt es überall auf der Welt, einen Satan als Gegenspieler Gottes aber *nur* (!) in den monotheistischen Religionen des Westens mit einer Analogie im Buddhismus als östlicher Erlösungsreligion.“ (meine Hervorhebung) Allerdings spricht er später, 49f., vom persischen Dualismus, lehnt aber einen Einfluss auf die Entwicklung der jüdischen Satansvorstellung ab, da es keinen mit Ahriman in Verbindung zu bringenden Namen für den Satan im nachalttestamentlichen Judentum gebe: „Eher wird man daher

Koch notiert in ihrer Einführung eine Parallele von Yasna 31,8 zur monotheistischen Formulierung in Jes 44,6.<sup>65</sup> So wäre es also durchaus möglich, dass zoroastriische Ideen schon sehr früh, quasi mit der Eroberung Babylons, Einfluss auf das theologische Denken der Exilierten ausübte. Allerdings ist das Kyros-Orakel im Jesaja-Buch gerade kein gutes Beispiel für eine dualistische Weltsicht, denn gemäß Jes 45,7 schafft YHWH Licht und Finsternis, Heil und Unheil.<sup>66</sup>

Ob man persischen Einfluss bei der Entwicklung der jüdischen Dämonologie für wahrscheinlich hält, hängt nicht zuletzt davon ab, wie die Traditionen beurteilt werden, die dem Wächerbuch 1Hen 1–36 zugrunde liegen. Hierüber konnte bislang kein Konsens gefunden werden; rechnen die einen mit der Ausarbeitung rein biblischer Traditionen, so nehmen andere griechische oder nahöstliche Einflüsse an oder beides zugleich.<sup>67</sup> J. Silverman hat iranische Einflüsse auf die apokalyptische Hermeneutik untersucht und sieht diese gerade in Texten der Henoch-Tradition deutlich gegeben.<sup>68</sup> Er hält es außerdem für möglich, dass die Eschatologisierung des YHWH-Tages im Zwölfprophetenbuch darauf zurückgeht.<sup>69</sup>

### *Das Anherrschen als wirkmächtiges Wort*

So sind einige Grundlinien der Entwicklung hin zur Vorstellung eines individualisierten, dem Bösen verschriebenen Satans gezeichnet. Sie ist die Voraussetzung für eine weitere Rezeption dieses Textes bzw. genauer des sich verselbständigenden Verses Sach 3,2, der als wirkmächtiges Wort in Beschwörungsformeln auftaucht.

Zunächst sei der Blick aber auf eine Aufnahme von Sach 3 im Neuen Testament in Jud 9 gerichtet:<sup>70</sup>

Jud 9: Michael aber, der Erzengel, als er im Streit mit dem Teufel (διάβολος) sich wegen des Leibes Moses (mit ihm) auseinandersetzte, wagte es nicht, ein lästerliches Urteil vorzubringen, sondern sprach: Es schelte dich der Herr!

Folgende Elemente entsprechen sich: der Engel YHWHs und der Erzengel Michael, Satan und der Teufel (διάβολος, so auch LXX); in beiden Texten wird ein Herausreißen aus dem Feuer erwähnt (Sach 3,1f.; Jud 23); und schließlich die Aufforderung des Tadelns: Jud 9 ἐπιτιμῆσαι σοι κύριος; Sach 3,2 LXX ist fast wörtlich gleich:

---

an eine Parallelentwicklung in zwei Religionen denken, die beide den Weg zum Monotheismus fanden und denselben Problemen ausgesetzt waren.“ (50) Die monotheistische Überzeugung, wie sie in Jes 45,7 zu Tage tritt, sei durch einen „begrenzten Dualismus“ weiterentwickelt worden, um so das Böse von Gott fernzuhalten.

65 Koch 2011, 88 mit Anm. 166.

66 Zu diesem Aspekt vgl. Groß 1999. Überhaupt erscheint das Kyros-Orakel sehr viel mehr der Auseinandersetzung mit dem babylonischen Marduk zu dienen: vgl. Leuenberger 2009. Vgl. auch Theißen 2011, 50 Anm. 20.

67 Vgl. Wright 2013, 19–50, bes. 48f.

68 Vgl. Silverman 2012, 228: „Based on the foregoing preliminary analyses, the Enochic tradition appears as a potential candidate for the most thoroughly ‚Iranicized‘ of traditions within Second Temple Judaism, evidencing complex interactions throughout its literary history.“

69 Vgl. Silverman 2012, 228.

70 Vgl. Heaster 2009, 390–392; Beale/Carson 2007, 1076 (Carson).

ἐπιτιμῆσαι κύριος ἐν σοί.<sup>71</sup> Der wichtige Unterschied hierbei ist, dass im Sacharja-Buch Gott selbst spricht, während im Judasbrief der Erzengel Michael gegen den *diabolos* mit der Berufung auf Gott vorgeht.

Dieselbe Zusammenstellung taucht in einem späteren Text nochmals auf, der nicht von Jud 9 abhängig ist.<sup>72</sup> Es handelt sich um eine sog. *Incantation Bowl* bzw. *Magic Bowl*. Die überwiegend aus dem 7. und 8. Jh. stammenden aramäisch beschriebenen Schalen sind in den letzten beiden Jahrzehnten überwiegend im Antikenhandel aufgetaucht. Die Herkunft ist oft nicht klar, wobei meist Mesopotamien oder genauer der Irak als Herkunft angegeben wird. Häufig werden Vorwürfe erhoben, sie entstammten Raubgrabungen oder seien aus dem Irak-Museum gestohlen worden.<sup>73</sup> Die Schalen stellen eine noch wenig untersuchte, aber wichtige Quelle für die Rezeptionsgeschichte der Texte dar; sie geben Einblick „into the social role of the biblical corpus in ritual practice in the fifth-seventh centuries CE.“<sup>74</sup> Sie zeigen, wie weit die Kenntnis biblischer und außerbiblischer Texte bzw. Traditionen reicht und lassen möglicherweise Rückschlüsse auf die mündliche Überlieferung von Beschwörungstexten zu.<sup>75</sup> In jedem Fall belegen sie eindrücklich, dass dem hebräischen Text eine Wirkmächtigkeit gegenüber Dämonen zugesprochen wurde.

Oft enthalten die Texte biblische Zitate, aber auch nicht-kanonische frühjüdische Traditionen finden sich in den Texten.<sup>76</sup> So kann man etwa auch davon ausgehen, dass sie Kenntnis von Traditionen der gefallenen Engel hatten.<sup>77</sup>

Nach Naveh und Shaked ist Sach 3,2 „perhaps the most commonly used verse in the magic texts.“<sup>78</sup> Häufig finden sich zudem Bezüge zu Michael und Satan, wie sie auch in Jud 9 auftauchen. Alle drei Elemente finden sich zusammen außerhalb von Jud 9 nur in diesen aramäischen Beschwörungstexten:<sup>79</sup>

JBA 5,9–11:

... שדר[ו עלי]הון נוראל	9
רפאל ומיכאל בישמיה דיהוה יהוה איש מלחמה יהוה שמו יהוה עין[זו]י? גיבור יהוה ג[יבו]ר ומלחמה [יה]וה מלך יה[ו]ה מאלך יהוה [י]מלך לעלם ועד אמן אמ[ן]—[ס]לה ויאמר יהוה אל	10
השטן יגער יהוה בך [השט]ן יגער יהוה בך הבחר בירושלים ה[ל]א ז[ה] אוך מו[צ]ל מיאש	11

71 LXX ist nur um das ungrammatische ἐν erweitert, was auf die Übersetzungstechnik zurückgeht, die ב durchgängig mit ἐν wiedergibt.

72 Vgl. Bhayro 2015, 67.

73 Vgl. die Zusammenstellung von The Cultural Heritage Resource of the Stanford Archaeology Center 2009 (<https://web.stanford.edu/group/chr/drupal/ref/aramaic-incantation-bowls>), zuletzt abgerufen am: 24.01.2015).

74 Lanfer 2015, 10.

75 Lanfer 2015, 11.

76 Bhayro 2015, 56.

77 Bohak 2008, 119; ebenfalls zitiert bei Bhayro 2015, 56f.

78 Naveh/Shaked 1993, 25; vgl. die bei Isbell 1973, 195, angegebenen Stellen.

79 Vgl. Bhayro 2015, 67. Zum Text vgl. Shaked u.a. 2013, 68–70 (mit Abbildung). Der folgende Text und die Übersetzung sind von hier übernommen.

- 9 ... [They] sent [against] them Nurael,  
 10 Raphael and Michael. By the name of YHWH, „YHWH is a man of war,  
 YHWH is his name“. „YHWH str[on]g [and] mighty, YHWH m[igh]ty in  
 battle“. „[YH]WH is king, YH[W]H reigns, YHWH [shall] reign for ever  
 and ever“. Amen, Ame[n, Se]lah. „And YHWH said unto  
 11 Satan, YHWH rebuke you, [O Sata]n, even YHWH that has chosen  
 Jerusalem rebuke you. Is [th]is [n]ot a brand plu[cked] out of the fire?“.

Der Text kombiniert mehrere biblische Zitate aus verschiedenen Psalmen (Ps 104,20; 24,8; 10,16), Ex 15 (V.3.18) mit einem ausführlichen Zitat von Sach 3,2. Der Kontext dieses Zitats im Sacharja-Buch spielt jedoch keinerlei Rolle. Die Erwähnung und Zurückweisung Satans im YHWH-Wort gab den Ausschlag für die Aufnahme in den Beschwörungstext. Die häufige Verwendung genau dieses Verses zeigt, dass ihm eine Wirkmächtigkeit bei der magischen Kontrolle von Dämonen zugeschrieben wurde.

Folgt man der Argumentation von J. Joosten, so dürfte die Verwendung des Verbs *g'r* גער im aramäischen Genesis-Apokryphon 1Q20 (1QapGen) darauf hinweisen, dass Sach 3,2 schon länger als magische Formel verwendet wurde. In 1Q20 schildert Abraham, wie er durch Gebet und Handauflegung einen Exorzismus am Pharao auf dessen Bitte hin durchführt:<sup>80</sup>

1Q20 20,28–29:

וכען צלי עלי ועל ביתי ותתגער מננה רוחא דא באישתא	28
וצלית על[וה]י[את] רפא חי וסמכת ידי על [ר]א'שה	30
ואתפלי מנה מכתשא ואתגערת [מנה רוחא] באישתא	

- 28 And now, pray for me and my house, that this evil spirit *may be expelled* from us.  
 29 I prayed over him, „Be healed, live!“ And I laid my hand upon his head, and the plague was removed from him, and the evil spirit *was expelled* from him.

Für Joosten sind die bislang gegebenen etymologischen Erklärungen nicht befriedigend, da sie die Verwendung im Genesis-Apokryphon nicht erklären können. Speziell tauche das Passiv nie in biblischen oder ugaritischen Texten auf. Ein ähnlicher Gebrauch des Verbs wie in 1Q20 lässt sich in magischen Amuletten feststellen, wo es klar *terminus technicus* für „exorzieren“ ist.<sup>81</sup> Joosten verweist zudem auf den babylonischen Talmud (bBer 51a), wo Sach 3,2 als wirkmächtiges Wort gegenüber dem Todesengel (מלאך המות) empfohlen wird. Zusammen mit Jud 9 weist dies deutlich darauf hin, dass Sach 3,2 schon früh im Kontext von Exorzismen gebraucht wurde.

Wie ist dann der Gebrauch des Verbs *g'r* גער in 1Q20 zu erklären? Joosten sieht hier eine delokutive Verwendung der Wurzel gegeben, die vom performativen Akt des Exorzismus abgeleitet sei: „In the same way, the verb גער ,to exorcize‘ may originally have been coined to express the meaning: ,to say ,May the Lord rebuke you

80 Der Text ist hier wiedergegeben nach Joosten 2014, 349, der Zugriff auf die im Erscheinen begriffene Ausgabe von D.A. Machiela hatte.

81 Joosten 2014, 352f.

(Zech 3:2),<sup>82</sup> to exorcize by reciting Zech 3:2.<sup>83</sup> Wenn wir dieser Argumentation folgen, dann heißt das aber, dass bereits zur Zeit der Abfassung von 1Q20 die Verwendung von Sach 3,2 in Exorzismen so gebräuchlich gewesen sein muss, dass eine delokutive Wortbildung nahe lag und allgemein verständlich war.

D. Machiela datiert den Inhalt von 1Q20 bereits in das frühe oder mittlere 2. Jh. v. Chr.<sup>83</sup> Dass in dieser Zeit durchaus mit exorzistischen Praktiken zu rechnen ist, zeigt beispielsweise das Tobit-Buch.<sup>84</sup> Wirksame magische Formeln wurden über einen langen Zeitraum hinweg bis ins Mittelalter und in ganz unterschiedlichen geographischen Regionen verwendet.<sup>85</sup> Während die einzelnen Zwischenstationen nicht mehr auszumachen sind, können wir doch davon ausgehen, „that some spells and adjurations were continuously transmitted from one Jewish exorcist to another for over thousand years“.<sup>86</sup>

Das Genesis-Apokryphon weist eine gewisse Nähe zu den Materialien im 1. Henoch auf, was zu verschiedenen Bestimmungen der gegenseitigen Abhängigkeit geführt hat, ohne dass ein Konsens erzielt werden konnte. „Perhaps the most important point to take away from their relationship is a shared ideological and theological milieu, in which a common apocalyptic worldview is embraced and Enoch is seen as a major conduit of divine revelation.“<sup>87</sup> Dass das Sacharja-Buch eine wichtige Rolle in einem solchen apokalyptisch bestimmten Milieu spielte, sollte gerade angesichts der oben behandelten Schlusskapitel nicht verwundern.

### Rekapitulation

Texte verselbständigen sich, wenn sie einmal niedergeschrieben wurden. Fundamentale Annahmen über die Welt und Götter ändern sich und bewirken ein verändertes Verständnis der Texte, das möglicherweise gar nichts mehr mit der ursprünglichen Intention zu tun hatte. Gerade die Verwendung im magischen Kontext erinnert deutlich daran, dass Texte nicht nur der inhaltlichen, theologischen Auseinandersetzung dienen, sondern dass sie auch für ganz andere Zwecke gebraucht werden konnten und können und somit andere Funktionen erfüllen. Diese Verwendung der Texte eröffnet uns dann wiederum einen Blick auf die Vorstellungswelt der Rezipienten.

Hier zeigt uns die Rezeptionsgeschichte *en miniature* die Entwicklung der Gestalt des Satan von einer vermutlich menschlichen Figur mit besonderen Aufgaben am Jerusalemer Tempel zu einer Figur der himmlischen Sphäre hin zum Anführer der dämonischen Mächte, derer man sich durch Exorzismen und magische Instrumente zu erwehren suchte. Die einzelnen Belege werfen Schlaglichter auf eine breite Entwicklungsgeschichte religiöser Ideen und Praktiken. Welche Einflüsse wie gewirkt haben, bleibt dabei leider zu einem großen Teil im Dunkeln und kann nur in groben

82 Joosten 2014, 354.

83 Machiela 2009, 142, gegen die gewöhnliche Datierung ins 1. Jh. Das Manuskript selbst ist wohl dem späten 1. Jh. v. Chr. zuzurechnen (136f.).

84 Für einen Überblick zu exorzistischen Praktiken zur Zeit des Zweiten Tempels vgl. Bohak 2012; Bohak 2008, 70–142.

85 Vgl. Bohak 2012, 290–293; Bohak 2008, 143–226.

86 Bohak 2012, 292.

87 Machiela 2009, 13. Zu einem forschungsgeschichtlichen Überblick vgl. ebd. 9–13, zur Verhältnisbestimmung auch 140f.

Zügen nachgezeichnet werden. So entziehen sich uns wichtige Weichenstellungen hin zu einem bunten Teufels- und Dämonenglauben, der die Literatur des Zweiten Tempels ebenso prägt wie neutestamentliche Texte und später auf jüdischer wie christlicher Seite breit rezipiert wurde.<sup>88</sup>

### *Literatur*

AHEARNE-KROLL, P.

2006 LXX/OG Zechariah 1–6 and the Portrayal of Joshua Centuries after the Restoration of the Temple. In Kraus, W./Wooden, R.G. (Hg.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Society of Biblical Literature. *Septuagint and Cognate Studies Series* 53, Leiden u. a., 179–192.

AUSTERMANN, F.

2001 ἀνομίᾳ im Septuaginta-Psalter. Ein Beitrag zum Verhältnis von Übersetzungsweise und Theologie. In Sollamo, R./Sipilä, S. (Hg.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint*, Publications of the Finnish Exegetical Society 82, Helsinki/Göttingen, 99–137.

BEALE, G. K./CARSON, D. A.

2007 *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI/Nottingham, UK.

BECK, M.

2005 *Der „Tag YHWHs“ im Dodekapropheten. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte*, BZAW 356, Berlin/New York.

BEUKEN, W. A. M.

1967 *Haggai–Sacharja 1–8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie*, SSN 10, Assen.

BHAYRO, S.

2015 *On Early Jewish Literature and the Aramaic Magic Bowls*, *Aramaic Studies* 13, 54–68.

BIČ, M.

1964 *Die Nachtgesichte des Sacharja. Eine Auslegung von Sacharja 1–6*, BSt 42, Neukirchen-Vluyn.

BOHAK, G.

2008 *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge.

2012 *Jewish Exorcism before and after the Destruction of the Second Temple*. In Schwartz, D.R./Weiss, Z. (Hg.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, *Ancient Judaism and Early Christianity* 78, Leiden/Boston, 277–300.

---

88 Siehe nur die Vielfalt der Beiträge in Fröhlich/Koskeniemi 2013.

- BREYTENBACH, C./DAY, P.L.  
1999 Satan, DDD2, 726–732.
- CASEVITZ, M./DOGNIÉZ, C./HARL, M.  
2007 Les Douze Prophètes, 10–11: Aggée, Zacharie, La Bible d’Alexandrie 23.10–11, Paris.
- COLLINS, J.J.  
1979 Introduction. Towards the Morphology of a Genre. In Collins, J.J. (Hg.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Semeia 14, Missoula, MT., 1–19.
- COLPE, C.  
2003 Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen. Einzelstudien und Versuch einer Zusammenschau, WUNT 154, Tübingen.
- CONRAD, E.W.  
1999 Zechariah, Readings Sheffield.
- CURTIS, B.G.  
2006 Up the Steep and Stony Road. The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis, SBL Academia Biblica 25, Leiden/Boston.
- DAY, P.L.  
1988 An Adversary in Heaven. šātān in the Hebrew Bible, HSM 43, Atlanta, Ga.
- DONNER, H. (HG.)  
1987–2010 Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg, 18. Auflage (Ges<sup>18</sup>).
- DÖRFEL, D.  
1998 Engel in der apokalyptischen Literatur und ihre theologische Relevanz am Beispiel von Ezechiel, Sacharja, Daniel und Erstem Henoch, Theologische Studien Aachen.
- DYMA, O.  
2012 Die Wallfahrt zum Jerusalemer Tempel in seiner Spätphase. In Fellmeth, U./Mell, U. (Hg.), *Pilgerwege ins „Heilige Land“*. Beiträge zur Religionsgeografie der Alten Kirche, Frankfurt/M., 99–119.
- FOSTER, P.  
2003 The Use of Zechariah in Matthew’s Gospel. In Tuckett, C.M. (Hg.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Hampshire/Burlington, 65–85.
- FRÖHLICH, I./KOSKENNIEMI, E. (HG.)  
2013 Evil and the Devil, Library of New Testament Studies 481, London/New York.
- GRAF REVENTLOW, H.  
1993 Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, ATD 25,2, Göttingen.

GROSS, W.

1999 Das Negative in Schöpfung und Geschichte: YHWH hat auch Finsternis und Unheil erschaffen (Jes 45,7). In ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Altes Testament 30, Stuttgart, 145–158.

HANHART, R.

1998 Dodekapropheten 7.1, Sacharja 1–8, BK.AT, Neukirchen-Vluyn.

HEASTER, D.

2009 The Real Devil. A Biblical Exploration, London, 2. Auflage.

ISELL, C.D.

1973 Corpus of the Aramaic Incantation Bowls, SBL.DS 17, Missoula, Montana.

JEPSEN, A.

1948 Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III, ZAW 61, 95–114.

JOOSTEN, J.

2014 The Verb גַּעַר „to Exorcize“ in Qumran Aramaic and Beyond, DSD 21, 347–355.

KOCH, H.

2011 Iran. In Haas, V./Koch, H., Religionen des Alten Orients, Teil 1: Hethiter und Iran, Grundrisse zum Alten Testament 1,1, Göttingen, 17–144.

KOEHLER, L./BAUMGARTNER, W. (HALAT)

1967–1996 Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 6 Bde., Leiden/New York/Köln, 3. Auflage (neu bearbeitet von W. Baumgartner, J.J. Stamm und B. Hartmann).

LAATO, A.

2013 The Devil in the Old Testament. In Fröhlich, I./Koskenniemi, E. (Hg.), Evil and the Devil, Library of New Testament Studies 481, London — New York, 1–22.

LANFER, P. T.

2015 Why Biblical Scholars Should Study Aramaic Bowl Spells, Aramaic Studies 13, 9–23.

LEUENBERGER, M.

2009 Kyros-Orakel und Kyros-Zylinder. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich ihrer Gottes-Konzeptionen, VT 59, 244–256.

LIDDELL, H. G. /SCOTT, R. /JONES, H. S. /MCKENZIE, R.

1978 (1968) A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout. With a Supplement, Oxford (Nachdruck 1978).

LIPINSKI, E.

1970 Recherches sur le livre de Zacharie, VT 20, 25–55.

MACHIELA, D. A.

2009 *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17, Studies on the Texts of the Desert of Judah 79*, Leiden/Boston.

MAXWELL-STUART, P. G.

2008 *Satan. A Biography*, Stroud, Gloucestershire.

MCAFEE MOSS, C.

2008 *The Zechariah Tradition and the Gospel of Matthew*, BZBW 156, Berlin/New York.

MCCOMISKEY, T. E.

1998 *Zechariah*. In McComiskey, T. E. (Hg.), *The Minor Prophets*. Bd. 3: *Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi*, Grand Rapids, Mich., 1003–1244.

MENKEN, M. J. J.

2004 *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist*, BETL 173, Leuven.

MEYERS, C. L./MEYERS, E. M.

1993 *Zechariah 9–14. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 25C, New York.

MICHALAK, A. R.

2012 *Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature*, WUNT II 330, Tübingen.

NAVEH, J./SHAKED, S.

1993 *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem.

NICKELSBURG, G. W. E.

2001 *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, Hermeneia Minneapolis.

PATMORE, H. M.

2012 *Adam, Satan, and the King of Tyre. The Interpretation of Ezekiel 28:11–19 in Late Antiquity*, JCPS 20, Leiden.

PETERSEN, D. L.

1984 *Haggai and Zechariah 1–8*, OTL, Philadelphia, Pennsylvania.

POLA, T.

2003 *Form and Meaning in Zechariah 3*. In Albertz, R. (Hg.), *Yahwism after the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*, *Studies in Theology and Religion* 5, Assen, 156–167.

RICHTER, A. E.

2012 *Enoch and the Gospel Matthew*, PTMS, Eugene, Oregon.

- RUDOLPH, W.  
1976 Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi, KAT 13,4, Gütersloh.
- SÆBØ, M.  
1969 Sacharja 9–14. Untersuchungen von Text und Form, WMANT 34, Neukirchen-Vluyn.
- SCHWESIG, P.-G.  
2006 Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheten, BZAW 366, Berlin/New York.
- SHAKED, S./FORD, J. N./BHAYRO, S.  
2013 Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls, Magical and Religious Literature of Late Antiquity 1, Leiden.
- SILVERMAN, J. M.  
2012 Persepolis and Jerusalem. Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 558, New York.
- STUCKENBRUCK, L. T.  
2007 1 Enoch 91–108, CEJL Berlin/New York.
- THEISSEN, G.  
2011 Monotheismus und Teufelsglaube. Entstehung und Psychologie des biblischen Satansmythos. In Vos, N./Otten, W. (Hg.), Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity, Vigiliae Christianae. Supplements 108, Leiden/Boston, 37–69.
- TIGCHELAAR, E. J. C.  
1996 Prophets of Old and the Day of the End, OTS 35, Leiden u. a.
- UHLIG, S.  
1984 Das äthiopische Henochbuch, JSHRZ V,6, Gütersloh.
- WALTKE, B. K./O'CONNOR, M.  
1990 Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake.
- WIEFEL, W.  
1998 Das Evangelium nach Matthäus, ThHK 1, Leipzig.
- WILLI-PLEIN, I.  
2007 Haggai, Sacharja, Maleachi, ZBK 24.4, Zürich.
- WRIGHT, A. T.  
2013 The Origin of Evil Spirits. The reception of Genesis 6:1–4 in Early Jewish Literature, WUNT II 198, Tübingen, 2. Auflage.
- YARBRO COLLINS, A.  
1986 Introduction. In Yarbo Collins, A. (Hg.), Early Christian Apocalypticism. Genre and Social Setting, Semeia 36, Decatur, GA., 1–11.
- ZIEGLER, J.  
1967 Duodecim prophetae, Septuaginta Gotting. 13, Göttingen, 2. Auflage.