

Widersacher-Konstellationen in der Levante und im Alten Testament

Der Kampf des Wettergottes gegen die See(gottheit)
und die Satansfigur in der perserzeitlichen Literatur

Martin Leuenberger

Der konzise Tagungstitel „Der Widersacher Gottes/L'adversaire de Dieu“ nimmt eine komplexe Gesamtkonstellation in den Blick; sie hat historisch, sozial-, religions- und literaturgeschichtlich vielschichtige Ausprägungen (mit durchaus wechselnden Akteuren) gefunden und ist entsprechend in kultur- und disziplinenübergreifender Perspektive zu bearbeiten. Dazu soll im Folgenden ein Beitrag geleistet werden, indem nach einigen hermeneutischen Annäherungen an die Fragestellung (1) einerseits die klassisch-levantinische Widersacher-Konstellation – der Kampf des Wettergottes gegen die See(gottheit) – umrissen (2) und andererseits vor diesen religionsgeschichtlichen Hintergründen das erstmalige, innovative Auftreten einer numinosen Satansfigur in der perserzeitlichen Literatur erörtert wird (3).

1. Hermeneutische Annäherungen an die Fragestellung

In hermeneutischer Hinsicht lässt sich beim Tagungstitel „Der Widersacher Gottes/L'adversaire de Dieu“ einsetzen, der eine spannungsvolle, personal gefasste Konstellation in einem implizit monotheistischen Rahmensegung ausdrückt. Dieses Gesamtverständnis können drei Überlegungen erschließen:

(1) Erstens scheint das artikellose und groß geschriebene nomen rectum „Gottes/de Dieu“ *eine monotheistische Rahmenvorstellung* vorauszusetzen: Im Blick steht offenbar ein – gerechter, guter, weiser usw. – Gott, der Gott schlechthin ist, sodass der Gattungsbegriff zumindest stark zum Eigennamen hin tendiert, wenn nicht ganz dazu transformiert wird; diesem einen Gott steht ein (mit Artikel determinierter) Antagonist gegenüber, sodass die grundlegende Sachspannung aus der Titelformulierung resultiert. Die implizierte monotheistische Konzentration deckt religionsgeschichtlich weite Teile des hellenistischen Judentums sowie der jüngeren christlichen und islamischen Religionsausformungen ab. Nur eingeschränkt gilt dies jedoch für die im Folgenden ebenfalls interessierende

perserzeitliche Literatur der Hebräischen Bibel (HB), in der von Deuterojesaja und der Priesterschrift in spätexilischer und frühnachexilischer Zeit (also in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s v. Chr.) erstmals überhaupt genuin monotheistische Gottesvorstellungen evolutiv entwickelt werden. Und vollends gesprengt wird der monotheistische Rahmen von den altorientalischen Theomachien, in denen mehrere potentiell gleichrangige Götter gegeneinander kämpfen und – teils durchaus auf Augenhöhe und mit uneindeutigem Ausgang – um die Vorherrschaft in der himmlischen und irdischen Welt ringen. Dieser religions- und traditions-geschichtliche Hintergrund bildet aber im altorientalischen Kontext den Standardfall, und er ist m. E. auch für das Verständnis der daraus erwachsenen Monotheismen mit der hier hervortretenden Satansfigur von grundlegendem komparatistischem Interesse.

(2) Eine zweite Beobachtung zum Titel versteht sich hingegen im altorientalischen Horizont weitgehend von selbst: die durch die Begriffe des Widersachers und Gottes insinuierte *Vorstellung personaler Gottheiten*. Ein Widersacher im qualifizierten Sinne des Wortes setzt eo ipso eine intendiert handlungsfähige Instanz und mithin Personalität voraus. Beim Syntagma ‚Widersacher Gottes‘ steht zudem nicht ein allgemeiner Dualismus etwa zweier antagonistischer Prinzipien, Kräfte, Mächte oder Entitäten allgemein im Blick, wie er idealtypisch von der dynamischen Yin-Yang-Polarität repräsentiert wird¹ und wie er sich im vorliegenden kulturgeschichtlichen Kontext näherungsweise am ehesten mit einer (älteren) Form des Zoroastrismus² oder später dem Manichäismus³ in Verbindung bringen lässt. Vielmehr geht es um die personale Konstellation einer Zentralfigur und deren Gegenspieler.

(3) Dieser Widersacher zeichnet sich dabei drittens durch eine funktionale Bestimmung aus: Es handelt sich um eine (temporäre oder permanente) *Funktionsbezeichnung* (s. dazu u. bei Anm. 29), gegebenenfalls mit titulärem Gehalt, jedoch nicht um einen Eigennamen, auch wenn dieser letzte Aspekt in der Nachgeschichte der wichtigsten Widersachergestalt der HB, der Satansfigur, eine herausragende Bedeutung erhält. D. h., mit dem Widersacher rückt eine sachliche Funktion zentral in den Blick, die je nach religionsgeschichtlicher Konkretion durch unterschiedliche Einzelgestalten mit vielfältigen Profilen und Benennungen ausgeübt werden kann. Dementsprechend lässt die Fragestellung der Tagung nicht nur komparatistische Explorationen zu, sondern geradezu erwarten.

¹ S. zur ersten Orientierung F. Stolz, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares* (Theophil 4), Zürich 2001, 77 ff.; H.-J. Röllicke, Art. Yin und Yang, RGG⁴ 8 (2008) 1763–1764, hier 1763 f.

² S. dazu jetzt knapp G. Ahn, *Ein Gegengott und viele Dämonen. Dualistische Konzepte im altiranischen Zoroastrismus*, WUB 17 (2/2012) 20–23.

³ Vgl. J. van Oort, Art. Manichäismus, RGG⁴ 5 (2008) 732–741, hier 736 ff.

2. Die klassisch levantinische Konstellation des Kampfes des Wettergottes gegen die (personifizierte) See(gottheit)

(1) Dass es in der Götterwelt – ähnlich wie in der Menschenwelt – permanent oder punktuell zu konflikträchtigen Konstellationen kommt, die durchaus auch ihre eigenen Dynamiken entwickeln können, trifft bekanntlich nicht nur für das antik-griechische Pantheon zu, sondern ebenso für die ungleich älteren Götterwelten Mesopotamiens, der Levante und Ägyptens, wovon zahlreiche Mythen und Epen, aber auch ikonographische Darstellungen lebhaft zeugen⁴. In unserem Zusammenhang sind v.a. die in Mesopotamien im 3. Jt. ausgebildeten Konstellationen aufschlussreich, in denen *ein (göttlicher) Held gegen ein chaotisches Löwen- oder Schlangenmonster kämpft*. Schön zeigt dies ein bekanntes akkadzeitliches Rollsiegel (24./23. Jh.) aus Mari, auf dem links ein dynamischer Gott des Hadad-Baal-Typs mit einer Lanze / einem Speer die aus Schlangemündern strömenden Chaoswasser domestiziert und damit vegetative Fruchtbarkeit sichert, die für die umfassende Wohlordnung des zentral thronenden Götterkönigs konstitutiv ist⁵.

Interessant im vorliegenden Zusammenhang ist nun, dass im westsemitisch-syrischen Raum im frühen 2. Jt. eine spezifische Ausprägung dieser Widersacher-Konstellation prominent hervortritt, die vermutlich im späten 3. Jt. in diesem Traditionsbereich genuin ausgebildet wurde⁶: *Der Kampf des Wettergottes gegen die das Chaos repräsentierende Meerschlange (die in den Textquellen dann auch als Meergottheit personifiziert werden kann)*.

Prägnant findet sich diese Kampfkonstellation auf einem altsyrischen Rollsiegel (19./18. Jh.), wo der über Berge schreitende Hadad-Baal – mit gehörn-

⁴ Vgl. etwa TUAT 3/3–6 für die Texte und bes. C. Uehlinger, *Drachen und Drachenkämpfe im alten Vorderen Orient und in der Bibel*, in: B. Schulz / R. Vossen (Hg.), *Auf Drachenspuren*. Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Bonn 1995, 55–101.

⁵ Abb. 1 aus O. Keel / S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*. Mit 169 Abbildungen, Freiburg (Schweiz) u. a. 2002, 53; s. jetzt S. Schroer [/ O. Keel], *Die Ikonographie Palästinas / Israels und der Alte Orient (IPIAO). Eine Religionsgeschichte in Bildern, 1. Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit*, 2005; 2. *Die Mittelbronzezeit*, 2008, Freiburg (Schweiz) 352 f. mit Abb. 257. – Zu weiteren, weitgestreuten Beispielen s. O. Keel, *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode und Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122)*, Freiburg (Schweiz) u. a. 1992, 210 ff. mit Abb. 222 ff.; C. Uehlinger, *Drachen*, 3 ff.

⁶ Vgl. dazu bes. J.-M. Durand, *Le mythologique du Combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie*, *MARI* 7 (1993) 41–61; aufgenommen von S. M. Maul, *Der Sieg über die Mächte des Bösen. Götterkampf, Triumphrituale und Torarchitektur in Assyrien*, in: E. Zenger (Hg.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum*, Freiburg 2003, 47–71, hier 55 Anm. 33; ebenso C. Uehlinger, *Drachen*, 70; D. Schwemer, *The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies*, *JANER* 7 (2008) 121–168; 8 (2009) 1–44, hier 24 ff., der vorsichtig auf die Möglichkeit eblaitischen Ursprungs verweist.



Abb. 1: Akkadzeitliches Rollsiegel aus Mari (24./23. Jh.)

ter Kappe, Band/Jugendlocke, erhobenem Arm und Kurzsword – die aufgebäumte Schlange mit einem Speer absticht und mit dem Fuß niedertritt; so gewährleistet er zusammen mit der ihm gegenüberstehenden nackten Göttin, seiner Partnerin, die von der lebens- und weltenbaumartig stilisierten Standarte symbolisierte Ordnung⁷.

Nahtlos in diesen Kontext fügt sich auch das mutmaßlich „first external textual witness to the West Semitic conflict myth in the Middle Bronze Age“⁸ ein. Es handelt sich um einen Brief des aus Aleppo stammenden Propheten Nur-Sin an König Zimri-Lim von Mari aus dem 18. Jh. (A. 1968):

Folgendermaßen (spricht) Addu: „Das ganze Land habe ich dem Yahdu(n)-Lim gegeben, und durch meine Waffen bekam er keinen Rivalen. [...] Auf den Th[ron deines Vaterhauses] habe ich dich zurückkehren lassen: Die Waffen, mit denen ich gegen Têmtum kämpfte (*leakeš ša itti têtîm amtahšû*), habe ich dir gegeben, mit dem Öl meiner [...] habe ich dich gesalbt. Niemand bestand vor dir.“⁹

Die (irdische) Herrschaft Zimri-Lims wird dadurch legitimiert, dass er vom Wettergott Addu die Waffen bekommen hat, mit denen dieser einst die Meergöttin Têmtum besiegte und damit sein göttliches Königtum etablierte.

(2) Diese prägnante Konstellation – der Kampf des Wettergottes gegen die See(schlange / -gottheit) – hat dann in der Folge nicht nur ostwärts ins mesopota-

⁷ Abb. 2 aus S. Schroer/O. Keel, IPIAO 2, 247 Abb. 480 (Fundort unbekannt). – Weitere Beispiele bei O. Keel, Bilder, 213 ff. mit Abb. 234 ff.; S. Schroer/O. Keel, IPIAO 2, 206 f. 220 ff.

⁸ So M. S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York, NY u. a. 1990, 94.

⁹ Zit. Nach D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden 2001, 226; s. zum Ganzen 226 f. 228–237 (Lit.).

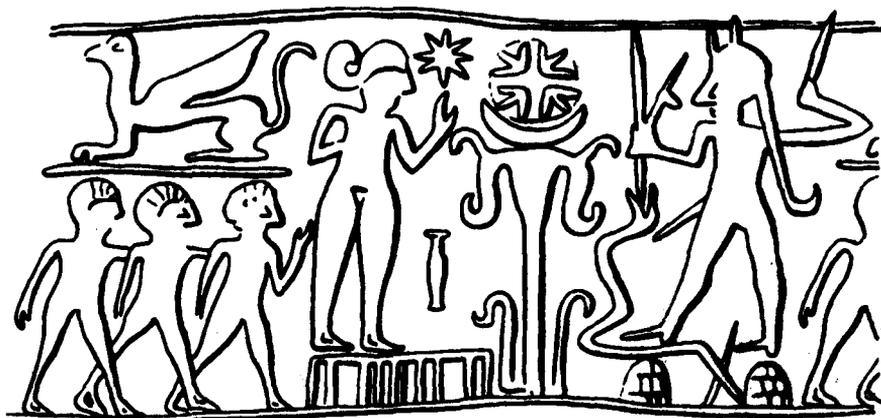


Abb. 2: Altsyrisches Rollisiegel unbekannter Herkunft (19./18. Jh.)

mische Kernland ausgestrahlt, sondern eben auch südwärts in den *levantinischen und hier auch den palästinisch-israelitischen Kulturbereich*.

Einschlägig ist die im spätbronzezeitlichen Ugarit breit ausgeführte mythische Fassung, nach der der Wettergott Ba'al den (männlichen)¹⁰ Meerestgott Yammu sowie Lotan, den Meeresdrachen¹¹, besiegt (während er den Unterwelts- und Todesgott Môt nicht dauerhaft zu überwältigen vermag)¹².

Weniger prominent, im vorliegenden Horizont aber ebenfalls aufschlussreich sind Reminiszenzen dieser Konstellation im palästinischen Raum, bes. in Jerusalem, wo zwar vor der mittleren Staatszeit keine ausführlicheren Texte erhalten sind, sich aber immerhin einige fragmentarische Einblicke gewinnen lassen:

So zeigt *Abb. 3* eine ovale Platte aus dem mittelbronzezeitlichen Jerusalem (17. Jh., Jebusite Burial Place) den (kanaanäisch-syrischen) Wettergott mit erhobener Rechter, der fruchtbare Vegetation gewährleistet¹³.

Nicht dargestellt, aber vermutlich doch zu erschließen ist die besiegte Meeresschlange – jedenfalls legen dies die Motiv-Konstellation sowie jüngere Parallelen

¹⁰ D. Schwemer, *Wettergottgestalten, Storm-Gods*, 231 hält zu Recht fest: „man wird die geschlechtliche Opposition jedoch nicht überbewerten dürfen“, vielmehr gibt es andere gewichtige(re) Differenzen (s. ebd.).

¹¹ S. KTU 1.5: TUAT 3/6 (Dietrich/Loretz), 1174: „¹Du hast wahrlich Lotan, die flüchtige Schlange, geschlagen, ²du hast vernichtet die gewundene Schlange, ³die Mächtigen mit sieben Köpfen.“

¹² S. TUAT 3/6, 1091 ff. (Dietrich/Loretz).

¹³ *Abb. 3* aus O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Teil 1 (OLB 4/1), Göttingen 2007, 94 *Abb. 42*; s. bereits O. Keel/C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg u. a. 2001³, 44 ff. mit *Abb. 32c*. – Vgl. die zeitgenössische Parallele unbekannter Herkunft bei S. Schroer/O. Keel, *IPIAO* 2, 252 f. mit *Abb. 486*.

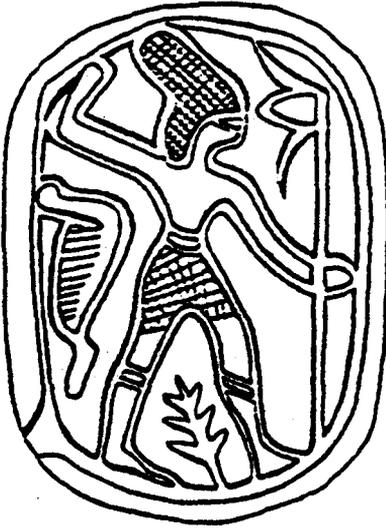


Abb. 3: Platte aus Jerusalem (17. Jh.)



Abb. 4: Siegel aus Tell el-Far'a Süd (13./12. Jh.)

aus dem palästinischen Raum nahe; dazu sei nur auf *Abb. 4* mit einem Siegel des 13./12. Jh. aus dem südpalästinischen Tell el-Far'a Süd verwiesen, auf dem der geflügelte Seth-Ba'al (mit Spitzkappe) die gehörnte Schlange mit einer Lanze bekämpft¹⁴.

Diese Tradition wirkt auch in der jüdischen Staatszeit nach, wie es nicht nur ikonographisch¹⁵, sondern nun auch durch die frühesten biblischen *Belege der Jerusalemer Tempeltheologie* belegt wird¹⁶: Locus classicus ist der Grundbestand

¹⁴ *Abb. 4* aus O. Keel, *Geschichte*, 210 *Abb. 130* (der die Schlange syrisch als Leviatan deutet und nicht als ägyptische Apophis-Schlange); s. zum Ganzen auch M. Leuenberger, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, Tübingen 2011, 37 ff. – Aus Jerusalem kann auf ein Fragment einer vollplastischen Hand mit Aussparung für eine Lanze verwiesen werden, die sich möglicherweise der Statuette eines kämpfenden Wettergottes zuweisen lässt (s. O. Keel, *Geschichte*, 125 f. mit *Abb. 85*). Ob sich dabei von der ‚Sethisierung‘ her ein Wandel im regionalen Wettergott-Profil dergestalt ausmachen lässt, dass dieser in der SB „stärker durch seine Kampfkraft als durch das Bringen der Vegetation charakterisiert“ ist (O. Keel, *ebd.*, 125), mag hier offen bleiben.

¹⁵ S. bes. das Seth-Ba'al-Siegel aus Jerusalem (10./9. Jh.) bei O. Keel, *Geschichte*, 206 f. mit *Abb. 126*; s. auch M. Leuenberger, *Gott*, 41 f.

¹⁶ S. zur ganzen Forschungsgeschichte insbes. H. Niehr, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kananäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin u. a. 1990, 167 ff.; F. Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition* (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997, 3 ff.; und zuletzt J. Kreuch, *Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31* (WMANT 130), Neukirchen-Vluyn 2011, 17 ff.; spezifischer zur Frage des Wettergott-Charakters Jhwhs F. Hartenstein, *Wettergott – Schöpfergott – Ein-*

von Ps 93¹⁷, aus dessen Spannungsbogen hier lediglich der Abschnitt zur Chaos-Bekämpfung in V. 3 f. herausgegriffen sei:

נשאו נהרות יהוה	(3a)	Es haben erhoben Ströme, Jhwh,	<u>Chaosgefahr</u> <i>qatal</i>
נשאו נהרות קולם		es haben erhoben Ströme ihre Stimme,	
:ישאו נהרות דבקים:	(b)	es erheben (wiederholt) Ströme ihr Tosen.	<i>yiqtol</i>
מקלות מים רבים	(4a)	Mehr als das Brausen mächtiger Wasser,	<i>NS</i>
אדירים משברי־ים		mächtiger als die Brandung des Meers	
:אדיר במקרום יהוה:	(4b)	mächtig(er) ist in der Höhe Jhwh.	<u>Erhabenheit</u> <u>Jhwhs</u>

Während es hier die bedrohlichen Chaoswasser sind, die dem mächtigen Königsgott Jhwh unterlegen sind und immer wieder unterliegen (V. 3b), schildert der (literarisch) jüngere Abschnitt¹⁸ Ps 74,12–15 den Kampf Jhwhs gegen die Chaosmacht des Meeres sowie deren personifizierte Repräsentanten (s. a. Jes 51,9f. u. a.).

Hier lässt sich also die Einbettung der staatszeitlichen Officialreligion Judas in die klassische levantinische Kampf-Konstellation des Wettergottes gegen das chaotische Meer und dessen (personifizierte) Repräsentanten (Meerschlange, Meergottheit) mit Händen greifen. Konzeptionell liegt mithin eine ausgesprochen dauerhafte und langfristig stabile Widersacher-Konstellation vor, in der vorab der für das Wetter (und damit für die Lebensordnung insgesamt) zuständige Gott seinem / seinen (göttlichen) Widersacher(n) entgegentritt.

(3) Diese gemeinaltorientalische Problem-Konstellation verschiebt sich nun mit der *evolutiven Ausbildung monotheistischer Religionsformen* grundlegend und – wie die Geschichte gezeigt hat – scheinbar langfristig irreversibel.

Zwar wirkt die Chaos-Problematik unterschwellig bisweilen nach (s. z. B. die vorweltliche Präsenz der Finsternis in Gen 1,2 oder chaotische Elemente wie Behemoth und Leviathan in den Gottesreden des Hiobbuchs Kap. 38 ff.); aufs Ganze tritt jedoch – jedenfalls in der Literatur der HB (insgesamt und nicht etwa nur im Blick auf die hier bes. virulente späte Weisheit) – der Bereich der chaotischen ‚Natur‘ in den Hintergrund, während Chaos und Bedrohung des und innerhalb des menschlichen Lebens ins Zentrum rücken. Insofern kann man von einem verstärkten Anthropozentrismus sprechen, ohne freilich die lebensweltliche Dimension aus dem Blick zu verlieren (die sich aber im Bereich des menschlichen Lebens verdichtet).

ziger. Kosmologie und Monotheismus in den Psalmen, in: ders. / M. Rösel (Hg.), JHWH und die Götter der Völker, Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch, Neukirchen-Vluyn 2009, 77–97; R. Müller, Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), Berlin u. a. 2008, 13 ff.59 ff.; M. Leuenberger, Gott, 37 ff.

¹⁷ Vgl. M. Leuenberger, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V innerhalb des Psalters (ATHANT 83), Zürich 2004, 142 f.; R. Müller, Wettergott, 64 ff. (Lit.).

¹⁸ Vgl. F.- L. Hossfeld. / E. Zenger, Psalmen 51–100 (HTThK), Freiburg u. a. 2000, 360 ff.

Exakt an dieser Stelle kommt nun die im Folgenden interessierende *numinose Figur des Satans* erstmals ins Spiel: Sie spielt in den älteren Kosmos-Chaos-Konstellationen¹⁹ nicht nur keine Rolle, sondern ihre traditionsgeschichtliche Herkunft führt, soweit überhaupt noch erkennbar, in die anders gelagerten Kontexte politischer Herrschaft und näherhin höfisch-juridischer Vorgänge an den großköniglichen Machtzentren²⁰.

Es gilt also zu betonen, dass die Widersacher-Konstellation klassisch levantinischer Ausprägung und die Satansfigur in zwei unterschiedlichen Traditionsbereichen verwurzelt sind und religions- wie traditionsgeschichtlich klar auseinander gehalten werden müssen. Dies gilt es umso deutlicher zu unterstreichen, als schon in der biblischen *Rezeptionsgeschichte* dann auch synthetische Kombinationen und Identifikationen vorgenommen werden, wie exemplarisch Offb 12,9 illustriert, wo (Chaos-)Drache, (Meeres- und Paradies-)Schlange und der Satan/Teufel in eins gesehen werden: *καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην [...]: „und hinabgeworfen wurde der große Drache, die alte Schlange, der sogenannte Teufel und der Satan, der den ganzen Erdkreis verführt [...].“*

In konzeptioneller und sachlicher Hinsicht spielt m. E. die skizzierte levantinische Kampf-Konstellation aber sehr wohl eine eminent wichtige Rolle für die Fragestellung nach dem Widersacher Gottes. Denn als langfristig virulente, ja dominante Konstellation des Widersachers Gottes²¹ bearbeitet sie *funktional äquivalente Erfahrungsprobleme* wie die Satansfigur unter den veränderten Bedingungen nachexilischer Monotheismen. So scheinen mir die religions- und traditionsgeschichtlich zu unterscheidenden Konstellationen gerade in ihrer Differenz aufschlussreich zu sein für ein historisch wie systematisch differenziertes Verständnis des Widersachers Gottes.

¹⁹ S. bes. F. Stolz, *Weltbilder*, 139 ff.; knapp M. Leuenberger, „Ich bin Jhwh und keiner sonst“ (Jes 45,5f). Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7 in seinem religions- und theologiegeschichtlichen Kontext (SBS 224), Stuttgart 2010, 71 ff.

²⁰ Vgl. H. Frey-Anthes, *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von ‚Dämonen‘ im alten Israel* (OBO 227), Freiburg (Schweiz) u. a. 2007, 248 f. (Lit.) und ihr Referat: „Religionsgeschichtlich wird seine [sc. des Satans, M. L.] Funktion auf dem Hintergrund der Vorstellung vom Hof der altorientalischen Großkönige und der Angst der Vasallenfürsten vor Verleumdung gedeutet [...] und so als (offizieller) Ankläger aufgefasst“ (H. Frey-Anthes, Art. Satan [AT], www.wiblex.de [13.06.2013], Kap. 2). Demgegenüber verfehlt der Hinweis von U. Leimgruber, *Teufel. Die Macht des Bösen*, Kvelaer 2010, 25, dass angesichts politischer Bedrohungen Israels bereits vorexilisch „in der Prophetie die Vorstellung einer widergöttlichen Figur (entstand)“, die Befunde historisch, religionsgeschichtlich und inhaltlich.

²¹ Vgl. mit implizit ähnlicher Stoßrichtung den Abschnitt zu „stories of conflict among the gods“ im Artikel „Devil“ des DDD² (G. J. Riley, Art. Devil, DDD² [1999] 244–249, hier 244 f.); s. bereits den Hinweis von G. von Rad, Art. *διάβολος*, B. Die atl.liche Satansvorstellung, *ThWNT* 2 (1967) 71–74, hier 74 im Blick auf die nachatl. Entwicklung.

3. Die Satansfigur in der perserzeitlichen Literatur der HB

Der Satan stellt also keineswegs die älteste und wichtigste numinose Widersachergestalt im alten Israel dar, er ist freilich rezeptionsgeschichtlich in der HB zum prominentesten, ja zu *dem* Widersacher Gottes schlechthin geworden²². Seinen Anfängen und seinen frühesten Auftritten und Funktionen in der perserzeitlichen Literatur der HB widmet sich daher der folgende Hauptabschnitt.

3.1 Der begriffliche Befund und seine literaturgeschichtliche Verortung

Der begriffliche Befund ist rasch überblickt²³: Das Lexem šṭn : „anfeinden, anklagen, sich widersetzen“ ist nur in vom Hebräischen abhängigen (südsemitischen) Sprachen belegt²⁴, sodass Etymologie²⁵ und Bedeutung aus dem Gebrauch in der HB zu erschließen sind, worüber in der neueren Forschung ein solider Konsens besteht²⁶. Hier findet sich die Wurzel insgesamt 42x: Neben 6 Verbalformen im Qal herrschen 27 Nominalbelege von šṭn : „Widersacher, Gegner“ mit und ohne Artikel vor, wobei man deutlich zwischen menschlichen und übermenschlichen Figuren unterscheiden kann. Beide treten vorwiegend²⁷ im juristischen Kontext eines (gerichtlichen) Rechtsverfahrens auf, wozu es im Akkadischen ebenfalls irdische und himmlische Sachparallelen gibt²⁸. Zusammen mit den konkreten Profilierungen in den biblischen Texten belegt dies, dass šṭn : „der Satan“ (nicht eine Eigenschafts-, sondern) eine Funktionsbezeichnung darstellt²⁹.

Während die nicht sehr zahlreichen Belege für menschliche Satane in der HB relativ breit gestreut sind und wahrscheinlich auch in vorexilische, staatszeitliche Entstehungsphasen zurückreichen, stellt die übermenschliche, numinose Satansfigur eine Innovation der perserzeitlichen Literatur dar; sie macht 20 der 27 Nominalbelege aus, konzentriert sich auf vier Textbereiche (s. u.) und tritt mit

²² S. die jüngsten Forschungsübersichten von H. A. Kelly, *Satan. A Biography*, Cambridge u. a. 2006; D. R. Brown, *The Devil in the Details. A Survey of Research on Satan in Biblical Studies*, CBR 9 (2011) 200–227 (Lit.).

²³ Vgl. nur die Übersichten in HAL, 1227 f.; G. Wanke, Art. šṭn , THAT 2 (1976) 821–823; K. Nielsen, Art. šṭn , ThWAT 7 (1966) 745–751.

²⁴ S. K. Nielsen, ThWAT 7, 746; G. Wanke, THAT 2, 821; P. L. Day / C. Breytenbach, Art. Satan, DDD² (1999) 726–732, hier 726 (Day): „The root *šṭn is not evidenced in any of the cognate languages in texts that are prior to or contemporary with its occurrences in the Hebrew Bible.“

²⁵ Vgl. zur Diskussion die knappe Übersicht von H. Frey-Anthes, Satan, Kap. 1; ausführlicher P. L. Day, *An Adversary in Heaven. Satan in the Hebrew Bible* (HSM 43), Atlanta, GA 1988, 17 ff.

²⁶ Zur Forschungsgeschichte s. P. L. Day, *Adversary*, 5 ff.

²⁷ Daneben finden sich irdische Satane mit politischer oder militärischer Funktion (s. 1 Sam 29,4; 2 Sam 19,23 u. ö.), aber auch in individuell-familiären Kontexten (z. B. Gen 27,41; Ps 38,21).

²⁸ S. P. L. Day / C. Breytenbach, DDD², 727 (Day) und zur religionsgeschichtlichen Herkunft s. den Hinweis o. Anm. 20.

²⁹ Für diesen neueren Konsens s. die Überblicks- und Gesamtdarstellungen sowie u. Anm. 65.

Ausnahme von 1 Chr 21,1 und Num 22,22.32³⁰ mit Artikel auf³¹. Mit Gunter Wanke formuliert: „Erstmals in frühnachexilischer Zeit ist eine Gestalt bekannt, die zur himmlischen Ratsversammlung (*benē hā^{re}lōhīm*) gehört und *haššāṭān* genannt wird (Ijob 1,6)“³².

Diese literaturgeschichtliche These betrifft Sach 3,1 f. (3×), 1 Chr 21,1 (1×), Num 22,22.32 (2×) und v. a. Ijob 1 f. (14×), und sie ist inzwischen gut etabliert³³; dies lässt sich durch einen kurzen Durchgang durch die angesprochenen vier Textbereiche plausibilisieren (wobei der thematischen Abfolge wenig Gewicht zukommt, da sie primär der Umgehung einliniger literargeschichtlicher Abhängigkeiten dient, die sich weder in der einen noch in der anderen Weise plausibilisieren lassen – zumal es sich auch um ein im gemeinsamen theologischen Rahmen des nachexilischen Monotheismus emergentes Auftreten handeln könnte):

Weitestgehend unstrittig ist dies für die Chronik, die aufgrund stichhaltiger Gründe fast durchwegs in die späte persische oder frühe hellenistische Epoche datiert wird³⁴. In 1 Chr 21,1 liegt damit vielleicht – ohne dies hier literargeschichtlich breiter diskutieren zu können – der jüngste Beleg für eine numinose³⁵ Satansfigur vor: Hier stellt sich Satan (שָׂטָן) – notabene ohne Artikel – gegen Israel und er verleitet (וַיְהִי הִי.) David dazu, einen Zensus durchzuführen, womit

³⁰ H. Haag, Teufelsglaube. Mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang und M. Limbeck, Tübingen 1974, 197 ff. und Brown, Devil, 204 f. übergehen Num 22 – vermutlich aufgrund der fehlenden Artikel.

³¹ Dies wird in der LXX in der Regel übernommen, sodass hier das funktionale Verständnis weiter vorherrscht (s. knapp H.-J. Fabry, „Satan“ – Begriff und Wirklichkeit. Untersuchungen zur Dämonologie der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: A. Lange/H. Lichtenberger/K. F. D. Römheld (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment, Tübingen 2003, 269–291, hier 276 f.).

³² G. Wanke, THAT 2, 822. Angesichts der o. bei Anm. 20 genannten Hintergründe muss hingegen fraglich bleiben, ob und wie weit ein Einfluss persischer Gegebenheiten (Beamtenapparat mit einem obersten Chef, der den Titel „Auge des König [βασιλεύς ὀφθαλμός]“ trug), vorliegt (so H. Haag, Teufelsglaube, 202 f.).

³³ S. dazu im Folgenden; die populäre Darstellung von H. A. Kelly, Satan, 14 ff. will – freilich zu pauschal – sämtliche vier Textbereiche ins 6. Jh. datieren (s. 7.31), auch wenn hier das erste Auftreten zu beobachten ist (s. z. B. E. Pagels, The Social History of Satan, the „Intimate Enemy“. A Preliminary Sketch, HThR 84 [1991] 105–128, hier 106, die dies dann mit ‚dissidenten‘ jüdischen Gruppen-Identitäten zu erklären versucht).

³⁴ S. die neueren Einleitungen und Kommentare, bes. R. W. Klein, 1 Chronicles. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis, MN 2006, 13 ff.; S. Japhet, 1 Chronik (HThKAT), Freiburg u. a. 2002, 52 ff.

³⁵ Die Vermutung eines menschlichen Widersachers (so S. Japhet, 1 Chronik, 348; G. N. Knoppers, 1 Chronicles 10–29. A New Translation with Introduction and Commentary [AncB 12A], New York, NY u. a. 2004, 744; weitere Vertreter bei R. E. Stokes, The Devil made David do it ... or did he? The Nature, Identity and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1, JBL 128 [2009] 91–106, hier 93 Anm. 6, der selber dagegen votiert) lässt sich im Kontext kaum plausibilisieren (s. R. W. Klein, 1 Chronicles, 418, der auf die Querbezüge von שָׂטָן zu Sach 3,1 und von וַיְהִי הִי. zu Ijob 2,3, wo der Satan je eindeutig eine numinose Figur darstellt, hinweist).

das unbedingte Jhwhvertrauen missachtet wird. In der Vorlage 2 Sam 24,1 fungiert demgegenüber noch Jhwh selbst als Subjekt, das David verleitet.

Der Chronist entlastet damit eindeutig Jhwh von der Verantwortung für den von David befohlenen (und von Joab unvollständig durchgeführten [V. 6, ohne Entsprechung in 2 Sam 24]) Zensus. Gegenüber Verallgemeinerungen dergestalt, dass Jhwh grundsätzlich als Verursacher von Übel vermieden werden soll, ist jedoch im chronistischen Kontext Vorsicht geboten (s. etwa 2 Chr 10,15; 18,22); eher scheint spezifisch das Verhältnis Jhwhs zu David und dessen Herrschaft markant idealisiert und äußerst harmonisch dargestellt zu werden³⁶. In jedem Fall fungiert Satan *als personifizierter Verursacher des Übels außerhalb Jhwhs*, der das Fehlverhalten Davids – das freilich dessen Schuld und Sünde bleibt (יָצַח / נִטְוָה V.8) und von Jhwh geahndet wird – erklären kann und insofern eine literarisch-theologische Hilfskonstruktion darstellt. Ob dabei der *artikellose Gebrauch von Satan*, der sich ansonsten nur bei menschlichen Akteuren findet, im späten Horizont der Chronik eine Wandlung des genuinen Funktionstitels zum sprechenden Eigennamen³⁷ indiziert, kann man erwägen³⁸, ohne dabei einlinig ein „final stage“ der Vorstellungsentwicklung in der HB postulieren zu müssen³⁹; ebenso lässt sich jedoch auch ein unbestimmter numinoser „Widersacher Gottes“⁴⁰ vermuten: „Und ein (unbenannter) יָצַח = Ankläger verleitete David [...]“⁴¹. (Eine begründete Entscheidung für die chronistische Einzelstelle lässt sich allenfalls im Rahmen einer traditions- und theologiegeschichtlichen Gesamtsicht, die auch das außerbiblische Material miteinbezieht, entwickeln.) So oder so – auch hier übt Satan eine klar definierte, (angesichts der folgenden Sanktionierung durch Jhwh selbst [V.8ff.]) weiterhin Jhwh unter- und funktional zugeordnete Aufgabe aus⁴², die noch nicht mit *dem* Widersacher Gottes vergleichbar ist, zu dem er später wird⁴³.

³⁶ So H.-J. Fabry, *Satan*, 286; P.L. Day, *Adversary*, 134ff.; dies./C. Breytenbach, *DDD*², 729f. (Day).

³⁷ Klar ist ein solcher erst in AssMos 10,1; Jub 23,29 belegt, der Befund in Sir 21,27 ist nicht eindeutig (s. H.-J. Fabry, *Satan*, 280 Anm. 51).

³⁸ So etwa H. Haag, *Teufelsglaube*, 214; HAL, 1228; G. Wanke, *THAT* 2, 823; K. Koch, *Monothelismus und Angelologie*, in: ders., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze* 3, Neukirchen-Vluyn 1996, 219–234, 228; G.N. Knoppers, *AncB* 12A, 418; gegen S. Japhet, *1 Chronik*, 347f.

³⁹ So die Befürchtung von R. E. Stokes, *Devil*, 92.

⁴⁰ K. Nielsen, *ThWAT* 7, 750, der zu Unrecht an „eine selbständige Gestalt“ denkt (ebd.).

⁴¹ So H. Frey-Anthes, *Satan*, Kap. 2.2.2; ebenso in Kombination mit einer irdischen Figur G.N. Knoppers, *AncB* 12A, 744; s. a. R. E. Stokes, *Devil*, 100ff., der 1 Chr 21 von Num 22 her lesen will.

⁴² Demgegenüber meint E. Pagels, *Social History*, 112, „that Satan has begun to deviate from his role as God’s agent to become [...] his opposition“ (s. ähnlich 113 zu Sach 3). Dagegen spricht nicht nur die erwähnte Bestrafung durch Jhwh selbst (1 Chr 21,8ff. par. 2 Sam 24,11 ff.), sondern auch die sachliche Vorlage von 1 Chr 21,7 (Missfallen Jhwhs) in 2 Sam 24,10 (Schuldbekennnis Davids zu Jhwh).

⁴³ Dies unterstreicht mit Recht P.L. Day/C. Breytenbach, *DDD*², 730 (Day).

Für ISach weist schon die erzählte Zeit ab dem Jahr 2 Darius' des Großen in die Phase des Tempelneubaus, und *Sach* 3,1–7 stellt nach solidem Konsens eine der späteren Fortschreibungen in ISach dar, deren nähere Datierung freilich schwankt⁴⁴. Geschildert wird hier ein himmlischer Hofstaat (3,1), in dem der zur Rechten des Jhwh-Boten/Engels (יהוה יְהוָה) stehende Satan (שָׂטָן) als Ankläger des gemäß dem Tun-Ergehen-Zusammenhang (TEZ) schuldigen (V.2.4) Hohepriesters Jehoschua agiert (וּלְיְהוֹשֻׁעַ: „um ihn anzuklagen/anzufinden“), wofür ihn Jhwh(s Bote)⁴⁵ jedoch tadelt (וְעַל כֵּן V.2); vielmehr hat sich Jhwh bereits rettend (וּלְצַל ho. pf.) über des Satans Anklage hinweggesetzt, indem er die Schuld Jehoschuas getilgt hat (וְעוֹדָה הָעֵבְרָתִי V.4) und nun gebietet, Jehoschua Festkleider anzulegen (V.4 ff.).

Mithin ist deutlich, dass die numinose Satansgestalt eine anklagende Funktion übernimmt: Sie fungiert institutionell „als Widersacher des Jahweengels“⁴⁶ (und sachlich zugleich des angeklagten Jehoschua), womit sie das Gottesverhältnis zugleich entlastet und in seiner Komplexität reduziert; im konkreten Fall wird die Anklage freilich schon im Ansatz durch das den TEZ unterlaufende rettende Handeln Jhwhs gestoppt: So kann der Satan – ganz im Unterschied zum Hiobprolog – gar nicht erst in Aktion treten, weil er angesichts des neu auf Rettung fokussierten Gotteshandelns obsolet geworden ist. Man kann hier somit einen Wandel im Verständnis Jhwhs und seines Menschenverhältnisses rekonstruieren, der die satanische Funktion nicht nur aus Gott herausverlagert, sondern sie gar nicht erst zur Wirkung kommen lässt; sie wird freilich als überwundene festgehalten und damit bleibt die dynamische Veränderung des Gottesverständnisses dauerhaft präsent.

Die größte literargeschichtliche Verschiebung in neuerer Zeit betrifft die Numeri-Passage über Bileams Esel, der diesen vor dem Satan rettet. Denn *Num* 22,22–34.35 (der oft redaktionell beurteilte V.35 ist im aktuellen Kontext irrelevant) werden kaum mehr in klassischer Manier dem Jahwisten zugeschrieben⁴⁷, sondern stellen am ehesten einen Einschub in die Bileam-Erzählung dar, die

⁴⁴ Vgl. zum Ganzen H. Delkurt, *Sacharjas Nachtgesichte. Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen* (BZAW 302), Berlin u. a. 2000, 145 ff. (der freilich selbst anders tendiert, s. 190 f.); R. Lux, *JHWHs ‚Herrlichkeit‘ und ‚Geist‘. Die ‚Rückkehr JHWHs‘ in den Nachtgesichten des Sacharja*, in: ders., *Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharjas* (FAT 65), Tübingen 2009, 193–222.

⁴⁵ S. zur Textkritik H. Delkurt, *Nachtgesichte*, 141 f. Anm. 1; für Jhwh optiert H. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 255.

⁴⁶ So G. Wanke, *THAT* 2, 823.

⁴⁷ Vgl. das Referat von M. Witte, *Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum ‚Jahwisten‘ in Num 22–24*, in: J. C. Gertz/K. Schmid/ders. (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin u. a. 2002, 191–213 und zur älteren Forschung W. Gross, *Bileam. Literar- und formkritische Untersuchungen der Prosa in Num 22–24* (StANT 38), München 1974, 419 ff. (für E votiert allein auf weiter Flur C. Steuernagel, *Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen*, Tübingen 1912, 168).

ihrerseits mit M. Witte wohl bereits „nachpriesterschriftlich und nachdeuteronomistisch anzusetzen ist“⁴⁸. Ob man dabei noch in die spätpersische oder erst in die frühhellenistische Zeit gehen soll, lässt sich nicht leicht entscheiden und mag hier auf sich beruhen. Jedenfalls eignet sich die Passage nicht als alter bzw. ältester Beleg für die Transformation des Satans von einer menschlichen zu einer numinosen Figur⁴⁹ (welcher Übergang sich literaturgeschichtlich in der HB vermutlich gar nicht exakt festmachen lässt).

Inhaltlich ist es hier nun – im Vergleich mit Sach 3 – der Bote Jhwhs selbst (יהוה דָּרָאָן), der Bileam בִּלְעָם: „als ein Satan/Widersacher“ (ohne Artikel) entgegtritt (V.22.32), sich dabei aber komplett in Einklang mit und im Auftrag von Jhwh bewegt, was durch die Gleichsetzung mit dem Boten Jhwhs akzentbezogen in Szene gesetzt wird: Er ist nicht Gottes Widersacher, sondern in Gottes Auftrag Widersacher des Bösen (das potentiell durch Bileams widergöttliches Fluchen droht). Insofern handelt es sich auch hier um eine rein funktional bestimmte Figur, die den Gottesboten bezeichnet. Im Rahmen des atl. Vorstellungsspektrums ist dies wenig auffällig (und hat es mit sich gebracht, dass der Abschnitt in den einschlägigen Satan-Untersuchungen oft eher marginal behandelt wird).

Gegenwärtig weithin favorisiert wird schließlich auch eine nachexilische Entstehung für den *narrativen Prolog des Hiobbuchs*, in dem der Satan seinen prominentesten Auftritt in der HB hat. Dieser Textbereich soll daher ausführlicher erörtert werden.

3.2 Der Satan in der Rahmenerzählung des Hiobbuchs

a) Literargeschichtliche Problemanzeige

Einsetzen will ich mit einer doppelten literargeschichtlichen Problemanzeige und einer darauf basierenden Interpretationsperspektive.

Unabhängig davon, dass die Rahmenerzählung des Hiobbuchs (REH) gegenwärtig, wie eben notiert, in der Regel nachexilisch datiert wird, bestehen nach wie vor Differenzen darüber, erstens wie sich die narrative Rahmenerzählung und der poetische Dialogteil literargeschichtlich zueinander verhalten, und zweitens ob die Rahmenerzählung in sich einheitlich ist oder ob sich hier markante Fortschreibungen – namentlich die Himmelsszenen (Ijob 1,6–12; 2,1–7a) – finden.

Ohne hier eine ausführliche Abwägung durchzuführen, scheint mir in beiderlei Hinsicht eine redaktionsgeschichtliche Erklärung am wahrscheinlichsten

⁴⁸ M. Witte, *Segen*, 210; s. auch M. Leuenberger, *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologieggeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (AThANT 90), Zürich 2008, 444 ff. – Den Fortschreibungscharakter sieht auch C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, 387.

⁴⁹ So noch R. Schärf Kluger, *Satan in the Old Testament*, Kingsport 1967, 29.57 ff.

zu sein: Mit der aktuellen Mehrheitsposition im deutschsprachigen Raum halte ich die Dialogdichtung (3,1–42,6) für älter⁵⁰ als die Prosaerzählung, die im 5./4. Jh. zunächst literarisch selbständig – also noch nicht als *Rahmenerzählung* – entstanden ist und ungefähr 1,1–5.13–20.21aα; 42,11–17* umfasst haben dürfte (also noch ohne Himmelsszenen, Hiobs Gespräch mit seiner Frau, den Besuch der Freunde sowie Hiobs Fürbitte für sie 42,7–10 im Schlussteil)⁵¹. Diese selbständige Hiobnovelle berichtet von Hiobs Wohlergehen, von seinem – narrativ nicht begründeten (!) – Leiden, das er als frommer Dulder klaglos akzeptiert, sowie schließlich von seiner – abermals grundlos erfolgenden (42,12!) – Restitution durch Jhwh⁵². Damit handelt es sich keineswegs um ein ‚naives‘, theologisch banales Volksbuch, wie wiederholt geurteilt wurde und wird⁵³, sondern vielmehr um eine hochreflektierte weisheitliche Lehrerzählung, die auf erfahrungstheologischer Basis bewusst Zurückhaltung (und implizit auch Kritik) übt gegenüber (allzu) weitreichenden Erklärungsversuchen menschlichen Leidens⁵⁴.

Bei der formativen Buchredaktion, die Dialog und Erzählung verbunden hat, sind auf Seiten der Hiob-Narration vermutlich einerseits die Passagen zum Besuch der Freunde (2,11–13) und Hiobs Fürbitte für sie (42,7–10) hinzugekommen und andererseits die beiden Himmelsszenen (1,6–12; 2,1–7) sowie das damit verbundene Gespräch Hiobs mit seiner Frau (2,8–10) ergänzt worden (wie das folgende Schema mit den heller eingefärbten Prosa-Eigenformulierungen dieser buchformativen Redaktion veranschaulicht).

In dieser redaktionsgeschichtlichen Perspektive treten einige für uns besonders interessante Aspekte in ihrer theologiegeschichtlichen Dynamik schärfer hervor, doch lassen sich die folgenden Überlegungen grundsätzlich auch auf der synchronen Ebene des vorliegenden Hiobbuchs mit dem buchperspektivi-

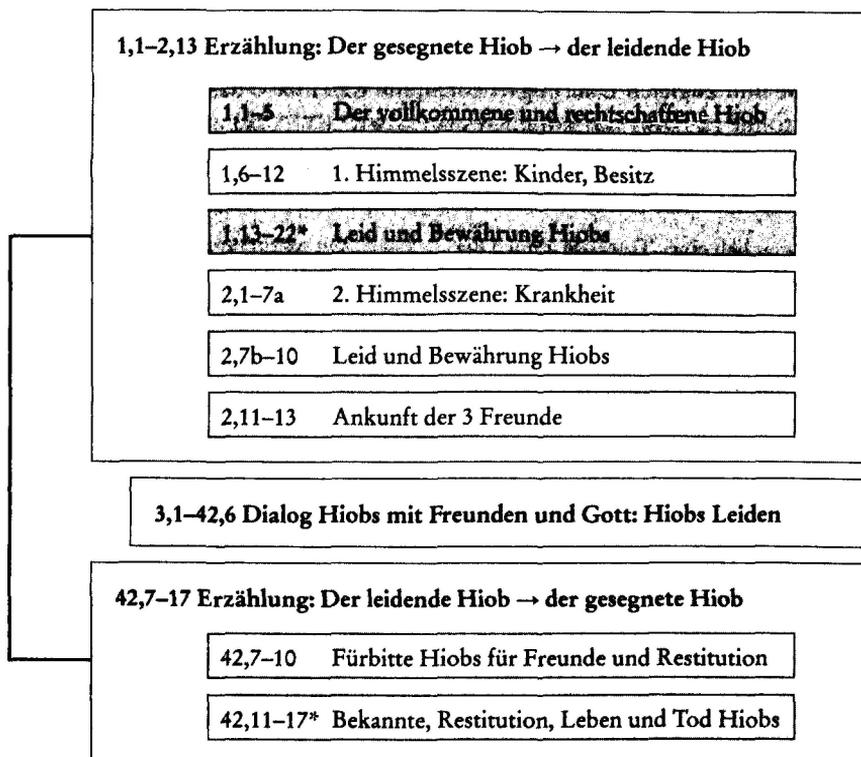
⁵⁰ Vgl. hierzu neben den neueren Einleitungen und Kommentaren exemplarisch J. van Oorschot, Die Entstehung des Hiobbuches, in: T. Krüger/M. Oeming/K. Schmid/C. Uehlinger (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 165–184 und ausführlich R. Heckl, Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen (FAT 70), Tübingen u. a. 2010, 17 ff.; zuletzt ders., Die Figur des Satans in der Rahmenerzählung des Hiobbuches, *Leqach* 10 (2012) 45–57, hier 45.

⁵¹ Zur Diskussion um die Genese der REH s. M. Leuenberger, Segen, 420f. (Lit.); ähnlich etwa H.- J. Fabry, Satan, 282 und R. Heckl, Hiob, 324 ff., der selbst namentlich auch die Himmelsszenen für ursprünglich hält.

⁵² S. dazu jüngst R. M. Wanke, Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch (BZAW 421), Berlin u. a. 2013, summarisch 416f.

⁵³ Vgl. die Vertreter bei K. Schmid, Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie (SBS 219), Stuttgart 2010, 15 f. (Lit.).

⁵⁴ Deswegen ist auch allergrößte Zurückhaltung gegenüber der beliebten Deutung des Schlusses als simples ‚happy end‘ geboten (s. dazu mit Recht K. N. Ngwa, The Hermeneutics of the ‚Happy‘ Ending in Job 42:7–17 [BZAW 354], Berlin u. a. 2005, bes. 131 ff. 143 ff.; R. Lux, Hiob. Im Räderwerk des Bösen [Biblische Gestalten 25], Leipzig 2012, 281, der die Pointe aus der anthropologischen Perspektive Hiobs mit Recht darin sieht, an Jhwh „unabhängig von seinem eigenen Ergehen festzuhalten“).



vierenden Prolog (Ijob 1f.) und dem narrativen Epilog (42,7-17) nachvollziehen (wenngleich dann sowohl ältere als auch jüngere Akzentuierungen das Gesamtbild ungemein komplex erscheinen lassen).

b) Die Satansfigur in den Himmelsszenen

Was leisten nun die beiden Himmelsszenen mit der Figur des Satans im (diachronen wie synchronen) Horizont der REH in literarisch-narrativer und theologischer Hinsicht?

1) Textdurchgang

„Es war ein Mann im Lande Uz, der hieß Hiob. Und dieser Mann war vollkommen und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend“ (1,1). In dieser märchenhaften Weise und damit von vornherein literarisch verdichtet führt der Prolog den steinreichen und frommen Nichtisraeliten Hiob ein, dem es in allem wohlhergeht (1,1-5) – vorerst.

Demgegenüber ziehen die beiden Himmelsszenen, die eng miteinander korrespondieren und sich daher diachron nicht differenzieren lassen⁵⁵, eine neue Szenerie und zugleich Deutungsebene in die REH bzw. das Hiobbuch ein: Die Göttersöhne (בְּנֵי הָאֱלֹהִים) kommen „vor Jhwh“ (עַל־יְהוָה) zu einer Art himmlischer Konferenz zusammen und unter ihnen befindet sich auch der Satan, der von Jhwh in einen Dialog verwickelt wird, der zur berühmten ‚Wette‘ führt.

- | | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Und es geschah eines Tages, da kamen die Göttersöhne, um vor Jhwh zu treten, und es kam auch der Satan unter ihnen. | 1,6 | וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְעַבֵּב עַל־יְהוָה וַיָּבֹאוּ גַם־הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם: |
| Da sagte Jhwh zum Satan: „Woher kommst du?“ Und der Satan antwortete Jhwh und sagte: „Vom Durchstreifen der Erde und vom Umherziehen auf ihr.“ | 7 | וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן מֵאֵיז תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר מִשּׁוֹט בְּאֶרֶץ וּמִהַתְהַלֵּךְ בָּהּ: |
| Und Jhwh sagte zum Satan: „Hast du geachtet (in deinem Herzen) auf meinen Knecht Hiob? Denn keiner wie er ist auf Erden: Ein Mann, vollkommen und geradlinig, gottesfürchtig und abgewandt vom Bösen.“ | 8 | וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן הַשְׂמֵת לְבָבְךָ עַל־עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי אֵין כָּמוֹהוּ בְּאֶרֶץ אִישׁ תָּם וְיֹשֵׁר יָרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע: |
| Aber der Satan antwortete Jhwh und sagte: „Fürchtet Hiob Gott etwa umsonst?“ | 9 | וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר הַחֲזֵם יָרָא אִיּוֹב אֱלֹהִים: |
| Hast du nicht beschützt ihn und sein Haus und alles, was er hat ringsum? Das Werk seiner Hände hast du gesegnet, und seine Herde/sein Besitz hat sich ausgebreitet im Land. | 10 | הֲלֹא־אַתָּה שָׂכַת בְּעֵדוּ וּבְעֵד־בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל־אֲשֵׁר־לוֹ מִסָּבִיב מִעֲשֵׂה יָדָיו בְּרַבְתָּ וּמִקְנֵהוּ פָּרָיו בְּאֶרֶץ: |
| Aber strecke doch deine Hand aus und taste an alles, was er hat. Wenn er dich dann nicht ins Angesicht ‚segnet‘! | 11 | וְאוּלַם שְׁלַח־נְיָא יָדְךָ וַיַּעַ בְּכָל־אֲשֵׁר־לוֹ אִם־לֹא עַל־פְּנֵיךָ יְבָרְכֶךָ: |
| Da sagte Jhwh zum Satan: „Siehe, alles, was er hat, ist in deiner Hand. Bloß gegen ihn selbst strecke deine Hand nicht aus.“ Da ging der Satan hinaus, weg vom Angesicht Jhwhs. | 12 | וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן הִנֵּה כָל־אֲשֵׁר־לוֹ בְּיָדְךָ רַק אֱלֹוֹ אֶל־יַתְּשֵׁלֶחַ יָדְךָ וַיַּעַ אֶת־הַשָּׁטָן מִמַּעַם פְּנֵי יְהוָה: |

Den erhaltenen Spielraum reizt der Satan im Folgenden konsequent aus: Hiob verliert seinen gesamten Besitz und alle Kinder, nicht aber seine Frau (1,13–22). Und er widerlegt den Satan, indem er unbeirrt an Gott festhält. In seinem ersten Wort im ganzen Buch bekennt er: „Nackt bin ich gekommen aus dem Leib meiner Mutter, und nackt gehe ich wieder dahin. *Jhwh* hat gegeben, *Jhwh* hat genommen, der Name *Jhwhs* sei gepriesen (יְהוָה נָתַן וַיְהוֶה לְקַח יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבָרָךְ)“ (1,21).

Danach verschärft ein zweiter, weitgehend parallel gestalteter Durchgang das Leiden Hiobs (2,1–7).

⁵⁵ Vgl. M. Leuenberger, Segen, 428 mit Anm. 941 (Lit.).

- Und es geschah eines Tages, da kamen die Göttersöhne, um vor Jhwh zu treten, und es kam auch der Satan unter ihnen, um vor Jhwh zu treten.
- Da sagte Jhwh zum Satan: „Von wo kommst du?“ Und der Satan antwortete Jhwh und sagte: „Vom Durchstreifen der Erde und vom Umherziehen auf ihr.“
- Und Jhwh sagte zum Satan: „Hast du geachtet (in deinem Herzen) auf meinen Knecht Hiob? Denn keiner wie er ist auf Erden: Ein Mann, vollkommen und geradlinig, gottesfürchtig und abgewandt vom Bösen. Und noch immer hält er fest an seiner Vollkommenheit, aber du hast mich aufgehetzt gegen ihn, um ihn umsonst zu verderben.“
- Aber der Satan antwortete Jhwh und sagte: „Haut für Haut! Und alles, was ein Mann hat, gibt er für sein Leben.
- Aber strecke doch deine Hand aus und taste an sein Gebein und sein Fleisch. Wenn er dich dann nicht ins Angesicht ‚segnet‘!“
- Da sagte Jhwh zum Satan: „Siehe, er ist in deiner Hand. Nur sein Leben bewahre!“
- Da ging der Satan hinaus, weg vom Angesicht Jhwhs. Und er schlug Hiob mit bösen Schwüren von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel.
- 2,1 וְהָיָה הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל־ יְהוָה וַיָּבֹאוּ גַם־הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם לְהִתְיַצֵּב עַל־ יְהוָה:
- 2 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן אֵי מִזֶּה תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר מִשָּׁטַר בְּאֶרֶץ וּמִהַתְהַלֵּךְ בָּהּ:
- 3 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן הֲשָׁמַתָּ לְבָרֶךְ אֶל־ עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי אֵין כָּמוֹהוּ בְּאֶרֶץ אִישׁ תָּם וְיִשָּׁר יֵרָא אֵלָהִים וְסָר מִרָע וְעָלְנוּ מִתּוֹכָם בְּתַמְתּוֹ וַתִּסְתֵּינִי בּוֹ לְבַלְעוֹ הַגֵּם:
- 4 וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר עוֹר בְּעֹד־עוֹר וְכָל אֲשֶׁר לְאִישׁ יָתֹן בְּעֹד נַפְשׁוֹ:
- 5 אֹלֶם שְׁלַח־נָא יָדְךָ וְגַע אֶל־עַצְמוֹ וְאֶל־ בְּשָׂרוֹ אִם־לֹא אֶל־פְּגִיעַד יִבְרַכְךָ:
- 6 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן הִנֵּנוּ בְיָדְךָ אֵד אֶת־ נַפְשׁוֹ שְׁמֹר:
- 7 וַיֵּצֵא הַשָּׁטָן מֵאֶת פְּנֵי יְהוָה וַיֵּד אֶת־אִיּוֹב בְּשַׁחֲזֵן רַע מִכַּף רַגְלוֹ עַד קְדָקְדָו:

Angesichts dieser Erkrankung Hiobs rät ihm selbst seine Frau (2,8–10): „Willst du auch jetzt noch schuldlos bleiben? Fluche Gott und stirb!“ (2,9). Hiob aber reagiert stoisch: „Das Gute nehmen wir an von Gott, und das Böse sollten wir nicht annehmen (גַּם אֶת־הַטּוֹב נִקְבַּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת־הָרָע לֹא נִקְבַּל)“ (2,10).

Im Kontrast zu dieser beeindruckenden und theologisch hochreflektierten Position der geschöpflichen Ergebenheit im Prolog beklagt Hiob nach dem Eintreffen der Freunde (2,11–13) im Dialogteil (3,1–42,6) ihnen und v. a. Gott gegenüber beharrlich sein unverschuldetes Leiden und fordert seine theologische Rehabilitierung ein, bis er schließlich angesichts des sich im Sturm offenbarenden Jhwhs letztlich „aufgibt (מָאָס)“ (42,6)⁵⁶.

Erst danach – und im vorliegenden Kontext nach der Fürbitte für die Freunde (42,7–10) – erfährt der leidende Hiob wieder reichen Segen (42,11–17), ja: „Jhwh aber segnete Hiob danach mehr als zuvor“ (42,12); der restituierte Hiob erhält

⁵⁶ Vgl. zu diesem Schlüsselsatz des Dialogs T. Krüger, Did Job Repent?, in: ders. / M. Oeming / K. Schmid / C. Uehlinger (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 217–229; R. Lux, Hiob, 265 f.

sodann wieder sieben Söhne und drei – außergewöhnlich schöne sowie voll erbberechtigte – Töchter (42,15); so lebt er, wie im Märchen, noch 140 Jahre und stirbt dann „alt und lebenssatt“ (42,17).

2) Zur Interpretation der Satansfigur

In den beiden Himmelszenen des Hiobprologs hat der Satan, wie erwähnt, seinen prominentesten Auftritt in der HB. Schon quantitativ ragen die 14 Nominalbelege, durchwegs mit Artikel, heraus⁵⁷; aber auch im Blick auf die Satansfigur und ihr literarisch theologisches Profil ergeben sich im Vergleich mit den oben umrissenen drei weiteren Textpassagen die weitreichendsten Einsichten in der HB.

(1) Deutlich ist aufgrund der himmlischen Konferenz der Göttersöhne und der Zugehörigkeit zu diesen (1,6; 2,1), dass der Satan eine *numinose Gestalt* darstellt, ähnlich wie dies in Num 22 anklang und in Sach 3 ausgeführt wurde: Er zählt zum himmlischen Thronrat Jhwhs⁵⁸; über dessen nähere Zusammensetzung verlautet jedoch ebensowenig⁵⁹ wie über die Herkunft und die Geschichte des Satans, die im nach- und außeratl. Schrifttum dann Gegenstand ausführlicher Spekulationen wird⁶⁰, im Hiobprolog jedoch komplett (und angesichts der märchenhaften Stilisierung vermutlich durchaus programmatisch) ausgeblendet wird.

(2) Die *Aufgabe* des Satans, wie sie aus dessen eigenem Tätigkeitsbeschrieb des Durchstreifens und Umherziehens auf der Erde⁶¹ sowie aus der im Dialog mit Gott vertretenen Position erschließbar ist, besteht offenbar darin, das

⁵⁷ Dem entspricht in der Regel die Übersetzung mit δ διάβολος in der LXX, s. M. Cimosá / G. Bonney, Angels, Demons and the Devil in the Book of Job (LXX), in: W. Kraus (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27.7.2008, Tübingen 2010, 543–561, hier 555 f.

⁵⁸ Vgl. dazu M. Albani, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (ABG 1), Leipzig 2000, 147 ff. und ausführlich H.-D. Neef, Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung des s^{d} JHWH im Alten Testament (AzTh 79), Stuttgart 1994.

⁵⁹ Dass der Satan ein „subalternes Mitglied der himmlischen Ratsversammlung“ sei (K. Schmid, Hiob, 68), trifft natürlich im Vergleich mit Jhwh zu, doch sind dies die beiden einzigen Exponenten, die überhaupt namentlich erwähnt werden (s. a. R. Heckl, Hiob, 237). Im Hiobkontext spielen Größe, Zusammensetzung und Aufgaben des Thronrats keine Rolle, auch wenn sich religions- und traditionsgeschichtlich gewisse Rahmenvorstellungen nahelegen (s. vorige Anm.). – Die erschließbare Entwicklung der Satansgestalt (s. o. Anm. 20) lässt eher einen höfisch-juridischen als einen priesterlichen Hintergrund (so K. Schmid, ebd., 68 mit Verweis auf Sach 3; 1 Chr 21) vermuten (was auch für Sach 3 gilt), doch setzt der Hiobprolog natürlich seine eigene weisheitliche Vorstellung in Szene.

⁶⁰ Vgl. dazu die Beiträge in C. Auffarth / L. T. Stuckenbruck, The Fall of the Angels (TBN 6), Leiden u. a. 2004; J. Doehorn, Der Sturz des Teufels in der Urzeit. Eine traditionsgeschichtliche Skizze zu einem Motiv frühjüdischer und frühchristlicher Theologie mit besonderer Berücksichtigung des Luzifermythos, ZThK 109 (2012) 3–47.

⁶¹ S. a. das in Jhwhs Auftrag erfolgende בארץ בחולך von unbestimmten himmlischen Wesen, die eine Berichtspflicht an den מלאך יתרה haben, in Sach 1,10f.

menschliche Verhalten sowie die Gott-Mensch-Relation *ad malam partem* kritisch zu überprüfen⁶². So erhebt der Satan gegenüber Jhwhs Lob des frommen Hiob den Vorwurf, Hiob fürchte Gott nicht דָּן: „umsonst“⁶³, sondern nur deswegen, weil bzw. damit⁶⁴ es ihm wohl ergehe. Um dies zu beweisen, schlägt der Satan vor, dass Jhwh (sic!) zunächst Hiobs Besitz und dann dessen Gesundheit (körperliche Integrität) beschädige, was dieser dann jeweils dem Satan durchzuführen erlaubt – freilich ohne dass Hiob die vom Satan prognostizierte Verfluchung Jhwhs vornimmt, vielmehr segnet Hiob Jhwh explizit (1,21) und hält an seiner Vollkommenheit fest (2,9), bleibt also sündlos gegenüber Jhwh (1,22; 2,10).

Der Satan fungiert also gleichsam als Jhwhs Staatsanwalt und Chefankläger, der gegen Hiob zwar nicht von sich aus, *ex officio*, aber doch, nachdem Jhwh den Fall Hiob gleichsam traktandiert, Anklage erhebt. Der Satan personifiziert damit das רִשׁוּעַ: „anfeinden, anklagen, sich widersetzen“, sodass erneut eine (personifizierte) Funktionsbezeichnung vorliegt⁶⁵; allerdings bleibt wiederum offen, ob er diese Aufgabe temporär in Bezug auf den Kasus Hiob wahrnimmt oder auch permanent darüber hinaus.

(3) Damit ist völlig klar, dass die *Kompetenz* des Satans komplett von Jhwh abhängt (wie es exakt Sach 3,1 f. entspricht, wo Jhwh die Erlaubnis des Anklagens jedoch verweigert). Er kann seine Anklage *nur insofern und insoweit* durchführen, als *Jhwh* es zulässt; er bewegt sich also strikt innerhalb des von Jhwh umgrenzten Spielraums, ‚agiert‘ durchwegs „in völliger Abhängigkeit von Gott“⁶⁶! Daher ist der Satan „eben nur *fast* ein Gegenspieler Gottes“⁶⁷, ja, er ist nicht eigentlich ein Widersacher Gottes, sondern – wenn schon – eher ein Widersacher Hiobs⁶⁸.

Dass der Satan nur von Jhwh verliehene Kompetenz besitzt, und mithin letztinstanzlich Jhwh selbst für das Handeln des Satans verantwortlich bleibt, macht die REH unmissverständlich deutlich: Erstens impliziert dies bereits die Behauptung des Satans, Hiob würde im Leid *Jhwh* verfluchen (1,12; 2,6), wenn

⁶² Zu beachten ist freilich, dass der Satan in 1,9 bereits auf das ‚provozierende‘ Lob Jhwhs in 1,8 reagiert (s. dazu M. Köhlmoos, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch* [FAT 25], Tübingen 1999, 94 f.).

⁶³ Vgl. hierzu eindringlich J. Ebach, „Ist es ‚umsonst‘, daß Hiob gottesfürchtig ist?“ Lexikographische und methodologische Marginalien zu דָּן in Hi 1,9, in: E. Blum/C. Macholz/W. Stegemann (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 319–335.

⁶⁴ Von der vorliegenden Gesamtperspektive auf Hiobs Lebensführung aus, in der beide Aspekte inbegriffen sind, lässt sich m. E. keine Entscheidung treffen (anders R. Heckl, *Hiob*, 242, der für die zweite Option votiert).

⁶⁵ So für das Hiobbuch v. a. seit F. Horst, *Hiob*, 1. Hiob 1–19 (BK 16/1), Neukirchen-Vluyn 1968, 13 f.; allgemein zuvor bereits R. Schärf Kluger, *Satan*, 38 f.

⁶⁶ So auch für Sach 3 und 1 Chr 21 H. Haag, *Teufelsglaube*, 217.

⁶⁷ J. Ebach, *Marginalien*, 333.

⁶⁸ S. aber auf der Ebene der theologischen Funktion u. Anm. 79.

dieser seine schützende in eine schlagende Hand verwandelt (1,10f.; 2,4f.). Zweitens übernimmt Jhwh selbst die Verantwortung für das (implizit) vom Satan herbeigeführte Leid, wenn er dem Satan vorwirft, „du hast *mich* aufgehetzt gegen ihn, um ihn umsonst zu verderben“ (2,3). Drittens weiß auch Hiob, für den wie für alle irdischen Akteure der Himmel und die dort beschlossenen Vorgänge hermetisch abgeriegelt bleiben, um Jhwhs Verantwortung: Er schreibt Geben und Nehmen, das Gute und das Böse Jhwh zu (1,21; 2,10); dem entspricht im Epilog das Urteil der Verwandten und Bekannten Hiobs in der (späten) Notiz 42,11. Viertens fügt sich dazu auch der Epilog des Hiobbuchs, wo der mit seiner Position widerlegte Satan mit keinem Wort mehr erwähnt, sondern stillschweigend von der Bühne genommen wird⁶⁹. Und fünftens wird das Verb רָשָׁע im Dialog auf Gott selbst angewendet (16,9; 30,21). – Insgesamt bleiben so die Werke der Götterwelt gegen außen ‚unteilbar‘! Der Satan ist also nicht nur Widersacher Hiobs, er ist zugleich Handlanger Jhwhs, zumindest besteht eine Handlungseinheit zwischen dem Satan und Jhwh: „Beide arbeiten Hand in Hand, weil es sich um dieselbe Hand handelt“⁷⁰. Damit fehlt dem Satan freilich jegliche Selbständigkeit als Widersacher Gottes, zu dem er später mehr oder weniger konsequent transformiert worden ist.

(4) Angesichts dessen stellt sich grundsätzlich die Frage, *was denn die – immerhin literarisch-theologisch imposant entfaltete – Satansfigur überhaupt leistet*: Wozu braucht es sie, wozu dient sie, wenn im pragmatischen Monotheismus der REH zuletzt doch Jhwh allein die Verantwortung trägt?

(a) Vordergründig sorgt sie für eine *Entlastung Gottes*, indem der Initialanstoß, Hiob ins Leid zu stürzen, aus Jhwh in den Satan ausgelagert wird. Diese „Exkulperung Gottes“⁷¹, bei der der Satan „das negative, gegen Hiob gerichtete Handeln Gottes“ verkörpert⁷², stellt narrativ-literarisch offenkundig das Zentralanliegen der Einführung der Satansfigur dar.

Wenngleich im vorausgesetzten monotheistischen Rahmen klar ist, dass Jhwh als Letztinstanz für das weltliche Geschehen und das Ergehen des Menschen verantwortlich ist, so bleibt er doch ein ‚guter‘ Gott, während der ‚böse‘ und

⁶⁹ Vgl. zu den Erklärungsansätzen H.-J. Fabry, *Satan*, 281 und jüngst R. Heckl, *Figur*, 52f., der auf die in den Schwursätzen 1,11; 2,5 implizierte Selbstverfluchung des Satans hinweist und diese literarisch umgesetzt sieht.

⁷⁰ So pointiert H. Spieckermann, *Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch*, in: I. Kottsieper/J. v. Oorschot/K. F. D. Römheld u. a. (Hg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“, *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für O. Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1994, 431–444, 434 ff.

⁷¹ So H.-J. Fabry, *Satan*, 282 im Anschluss an D. Kinet, *The Ambiguity of the Concepts of God and Satan in the Book of Job*, in: C. Duquoc/C. Floristan (Hg.), *Job and the Silence of God*, Edinburgh 1983, 30–35, hier 31 („exculpatory function“); s. a. H. Frey-Anthes, *Satan*, Kap. 2.3 u. a.

⁷² R. Heckl, *Figur*, 48.

dann auch als falsch erwiesene Verdacht des Satans rollenspezifisch von Jhwh unterschieden wird⁷³.

Nur verwiesen werden kann an dieser Stelle auf die interessanten traditionsgeschichtlichen Perspektiven, die sich hier im Rahmen des Hiobbuches aber auch darüber hinaus ergeben. So hat M. Bauks herausgestellt, dass „man die Figur des Satans als eine Personifizierung der in den Klagegängen und vor allem in den Gottesreden entfalteten Motivik ansehen“ kann⁷⁴. Und Vergleichbares ließe sich traditionsgeschichtlich v. a. auch vor dem Hintergrund der Klagelieder des Einzelnen profilieren, in denen Jhwh selbst für die Not des Beters verantwortlich gemacht wird bzw. ist. Insofern kann man in den Satansfiguren durchaus personifizierte „Extrapolationen einer bestimmten Eigenschaft JHWHs“ sehen⁷⁵. Hier beginnen die theologischen Schwierigkeiten dann freilich erst.

(b) Die Hilfskonstruktion des Satan nimmt aber darüber hinaus im Rahmen des theologischen Diskurses in der REH und im Hiobbuch eine zentrale Funktion ein: Der Satan vertritt mit seiner Behauptung, Hiob sei im Rahmen einer Tun-Ergehen-Korrelation nur deshalb gottesfürchtig, weil bzw. damit es ihm wohlgehe, ja eine klassisch weisheitliche Position⁷⁶, die Jhwh jedoch nicht teilt und die im dramatischen Geschehensablauf der REH durch Hiobs konstantes Jhwhvertrauen und Festhalten an der Gottesrelation widerlegt wird: Hiob reagiert auf sein Leiden nicht mit einem dtn-dtr (etwa nach Dtn 28) zu erwartenden Fluchen Gottes, sondern mit dessen Segnen. Indem Hiob sein unverständliches Schicksal und unverschuldetes Leiden klaglos – aber keineswegs unbedacht! – als Geschick *Jhwhs* akzeptiert, hält er ganz unabhängig von seinem Ergehen und mithin jenseits jedes TEZ an der Jhwhrelation fest, pflegt also eine „Gottesbeziehung (New York, NY) um ihrer selbst willen“⁷⁷. Das Jhwh-Verhältnis wird also um ihrer selbst willen konsequent vom TEZ entkoppelt.

Somit vertritt der Satan ähnlich wie in Sach 3 eine überholte theologische Position, die in der REH freilich ungleich radikaler als dort überwunden wird. Der Satan fungiert demnach als „ausgesprochen *theologische* Figur“⁷⁸, und stellt

⁷³ Dies ähnelt dem zweiten von M. Bauks, „Was ist der Mensch, dass du ihn großziehst?“ (Hiob 7,17). Überlegungen zur narrativen Funktion des Satans im Hiobbuch, in: dies./K. Ließ/P. Riede (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2008, 1–13, hier 10f. erwogenen Verständnis, für das sie auf H. Spieckermann, Satanisierung verweist.

⁷⁴ M. Bauks, Funktion, 9.

⁷⁵ M. Köhlmoos, Auge, 91.

⁷⁶ S. ähnlich D. Kinet, Satan, 31; H. Frey-Anthes, Unheilmächte, 267. Insofern trifft es zu, dass der Satan „is implicitly challenging Yahweh’s blueprint for world order“ (P. L. Day, Adversary, 80) – bloß vertritt Jhwh diese Position in der REH gar nicht (mehr). Von hier aus scheint mir Vorsicht am Platz gegenüber einer dtn-dtr. Einführung des TEZ in der REH, wie sie neuerdings mehrfach vertreten wird (s. jüngst R. Heckl, Figur, 48); jedenfalls dominiert die weisheitliche Reflexion des Individualgeschicks (auch wenn Hiob durchaus auch als Repräsentant fungiert).

⁷⁷ So mit Recht R. Heckl, Hiob, 242.

⁷⁸ R. Lux, Hiob, 91.

insofern – präzise (und nur) im Blick auf seine ‚Theologie‘ – „einen Widersacher JHWHs“ dar⁷⁹.

Deswegen scheint es mir nicht unproblematisch zu sein, mit H. Spieckermann „Gottes willkürliche Sistierung der guten, von ihm selbst geschaffenen Ordnung“ als „Satanisierung Gottes“ zu verstehen⁸⁰, mit der die „Weisheit an ihr Ende“ gekommen sei⁸¹.

Freilich gilt es bei all dem die literarische Inszenierung als Himmelszenen nicht aus dem Auge zu verlieren, wie hier abschließend unterstrichen sei: Angesichts der ansonsten in der Hiobbuchperspektive vertretenen ziemlich konsequenten Erfahrungstheologie⁸² erhalten die märchenhaft erzählten Himmelszenen einen schalen Beigeschmack: Die Wette zwischen dem Satan und Jhwh im Himmel erklärt das Geschick Hiobs, *wenn und sofern* man (wie der ‚allwissende‘ Erzähler) Einblick in den Himmel erhält – dann aber gerät wiederum Jhwh selbst ins Zwielficht: Er besitzt offensichtlich die (All)macht, über Hiob verfügen zu können, aber scheinbar nicht die Allwissenheit, dass sich Hiob bewähren wird; und zudem: ‚darf‘ Jhwh Hiob legitimerweise so zum Spielball himmlischer Mächte werden lassen, und was impliziert dies in Bezug auf Jhwhs Güte, Liebe und d. h. letztlich auf sein Wesen?⁸³

Aufs Ganze präsentiert sich die REH mit der Satansfigur daher als höchst raffinierte Interpretation auf den beiden – je durch märchenhafte Züge⁸⁴ zugespitzten – Erzählebenen des Himmels und der Erde; auf der ersten spielt die kritische Weisheit abgründige Denkmöglichkeiten konsequent durch, um diese auf der zweiten, erfahrungstheologischen Ebene (die allein ja üblicherweise dem Menschen zugänglich ist) radikal zu durchbrechen und damit ironisch-subversiv, jedoch durchaus jhwhergeben zu unterlaufen, wie Hiobs Verhalten zeigt (1,21; 2,10a). Auf dieser erfahrungstheologischen Ebene und also in Unkenntnis der himmlischen Vorgänge erhalten dann umgekehrt auch die folgenden Dialogteile wieder ihr – relatives – Recht innerhalb des Hiobbuchs insgesamt.

4. Fazit

Innerhalb der im Alten Orient weitestgehend üblichen polytheistischen Verhältnisse tritt die Widersacher-Konstellation namentlich in der klassisch levan-

⁷⁹ R. Lux, Hiob, 86; s. zu dieser Bezeichnung aber einschränkend o. Anm. 69.

⁸⁰ H. Spieckermann, Satanisierung, 436.

⁸¹ H. Spieckermann, Satanisierung, 431, s. auch 444.

⁸² Vgl. dazu M. Leuenberger, Gott, 259 ff. (Lit.).

⁸³ Eine Jhwhs Allmacht, Allwissenheit und Güte voraussetzende Deutung kann etwa dahin gehen, dass Jhwh Hiobs Leid zulässt, damit *Hiob* vom satanischen Vorwurf entlastet wird, „umsonst“ gottesfürchtig und fromm zu sein. Dann handelt sich nicht um eine ‚Rechtfertigung Gottes‘, sondern um eine ‚Rechtfertigung des Menschen (Hiob)‘.

⁸⁴ S. dazu K. Schmid, Hiob, 27 ff.

tinischen Ausprägung hervor, in der der Wettergott gegen die See(schlange/-gottheit) siegreich kämpft; prägnante Varianten davon finden sich auch in der Jerusalemer Tempeltheologie. Demgegenüber tritt die numinose Satansfigur erstmals in der perserzeitlichen Literatur und dabei in deutlich monotheistischen Vorstellungshorizonten prominent hervor. Auch wenn sich – namentlich in der weisheitlichen Tradition – eine markante Fokussierung auf die menschliche Erfahrungswelt, also eine anthropologische Konzentration, beobachten lässt, so werden doch unter den veränderten monotheistischen Rahmenbedingungen im Grunde funktional äquivalente Erfahrungsprobleme theologisch reflektiert und bearbeitet. Dies verstärkt sich in der späten Literatur der HB und im breiten jüdisch-christlichen Schrifttum aus hellenistisch-römischer Zeit, wo die inzwischen weithin etablierten Monotheismen zahlreiche Binnendifferenzierungen (etwa durch die Gestalt der personifizierten Weisheit oder durch Engel) erfahren, und dabei auch die Konstellationen des/der Widersacher(s) Gottes stark ausgebaut und aufgewertet werden.

5. Literatur

- Ahn, G., Ein Gegengott und viele Dämonen. Dualistische Konzepte im altiranischen Zoroastrismus, WUB 17 (2/2012) 20–23.
- Albani, M., Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (ABG 1), Leipzig 2000.
- Auffarth, C./Stuckenbruck, L. T., The Fall of the Angels (TBN 6), Leiden u. a. 2004.
- Bauks, M., „Was ist der Mensch, dass du ihn großziehst?“ (Hiob 7,17). Überlegungen zur narrativen Funktion des Satans im Hiobbuch, in: dies./Ließ, K./Riede, P. (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2008, 1–13.
- Brown, D. R., The Devil in the Details. A Survey of Research on Satan in Biblical Studies, CBR 9 (2011) 200–227.
- Cimosa, M./Bonney, G., Angels, Demons and the Devil in the Book of Job (LXX), in: Kraus, W. (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27.7.2008, Tübingen 2010, 543–561.
- Day, P. L./Breytenbach, C., Art. Satan, DDD² (1999) 726–732.
- Dies., An Adversary in Heaven. Satan in the Hebrew Bible (HSM 43), Atlanta, GA 1988.
- Delkurt, H., Sacharjas Nachtgesichte. Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen (BZAW 302), Berlin u. a. 2000.
- Dochhorn, J., Der Sturz des Teufels in der Urzeit. Eine traditionsgeschichtliche Skizze zu einem Motiv frühjüdischer und frühchristlicher Theologie mit besonderer Berücksichtigung des Luzifermythos, ZThK 109 (2012) 3–7.
- Durand, J.-M., Le mythologème du Combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie, MARI 7 (1993) 41–61.

- Ebach, J., „Ist es ‚umsonst‘, daß Hiob gottesfürchtig ist?“ Lexikographische und methodologische Marginalien zu אֱשֶׁת in Hi 1,9, in: Blum, E./Macholz, C./Stegemann, W. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 319–335.
- Fabry, H.-J., „Satan“ – Begriff und Wirklichkeit. Untersuchungen zur Dämonologie der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: Lange, A./Lichtenberger, H./Römheld, K.F.D. (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment, Tübingen 2003, 269–291.
- Frey-Anthes, H., Art. Satan (AT), in: www.wiblex.de (13.06.2013).
- Frey-Anthes, H., Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von ‚Dämonen‘ im alten Israel (OBO 227), Freiburg (Schweiz) u. a. 2007.
- Gross, W., Bileam. Literar- und formkritische Untersuchungen der Prosa in Num 22–24 (StANT 38), München 1974.
- Haag, H., Teufelsglaube. Mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang und M. Limbeck, Tübingen 1974.
- Hartenstein, F., Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Hartenstein, F., Wettergott – Schöpfergott – Einziger. Kosmologie und Monotheismus in den Psalmen, in: ders./Rösel, M. (Hg.), JHWH und die Götter der Völker, Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch, Neukirchen-Vluyn 2009, 77–97.
- Heckl, R., Die Figur des Satans in der Rahmenerzählung des Hiobbuches, Leqach 10 (2012) 45–57.
- Heckl, R., Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen (FAT 70), Tübingen u. a. 2010.
- Horst, F., Hiob, 1. Hiob 1–19 (BK 16/1), Neukirchen-Vluyn 1968.
- Hossfeld, F.-L./Zenger E., Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg u. a. 2000.
- Japhet, S., 1 Chronik (HThKAT), Freiburg u. a. 2002.
- Keel, O., Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Teil 1 (OLB 4/1), Göttingen 2007.
- Keel, O., Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode und Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Freiburg (Schweiz) u. a. 1992.
- Keel, O./Schroer, S., Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen. Mit 169 Abbildungen, Freiburg (Schweiz) u. a. 2002.
- Keel, O./Uehlinger, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg u. a. 2001⁵.
- Kelly, H. A., Satan. A Biography, Cambridge u. a. 2006.
- Kinet, D., The Ambiguity of the Concepts of God and Satan in the Book of Job, in: Duquoc, C./Floristan, C. (Hg.), Job and the Silence of God, Edinburgh 1983, 30–35.
- Klein, R. W., 1 Chronicles. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis, MN 2006.
- Knoppers, G. N., 1 Chronicles 10–29. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 12A), New York, NY u. a. 2004.
- Koch, K., Monotheismus und Angelologie, in: ders., Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze 3, Neukirchen-Vluyn 1996, 219–234.
- Köhlmoos, M., Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999.

- Kreuch, J., Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31 (WMANT 130), Neukirchen-Vluyn 2011.
- Krüger, T., Did Job Repent?, in: ders./Oeming, M./Schmid, K./Uehlinger, C. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 217–229.
- Leimgruber, U., Teufel. Die Macht des Bösen, Kevelaer 2010.
- Leuenerberger, M., Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel (FAT 76), Tübingen 2011.
- Leuenerberger, M., „Ich bin Jhwh und keiner sonst“ (Jes 45,5f). Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7 in seinem religions- und theologiegeschichtlichen Kontext (SBS 224), Stuttgart 2010.
- Leuenerberger, M., Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V innerhalb des Psalters (AThANT 83), Zürich 2004.
- Leuenerberger, M., Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (AThANT 90), Zürich 2008.
- Levin, C., Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Lux, R., Hiob. Im Räderwerk des Bösen (Biblische Gestalten 25), Leipzig 2012.
- Lux, R., JHWHs ‚Herrlichkeit‘ und ‚Geist‘. Die ‚Rückkehr JHWHs‘ in den Nachtgesichten des Sacharja, in: ders., Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja (FAT 65), Tübingen 2009, 193–222.
- Maul, S.M., Der Sieg über die Mächte des Bösen. Götterkampf, Triumphrituale und Torarchitektur in Assyrien, in: Zenger, E. (Hg.), Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum, Freiburg 2003, 47–71.
- Müller, R., Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), Berlin u. a. 2008.
- Neef, H.-D., Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung des sôd JHWH im Alten Testament (AzTh 79), Stuttgart 1994.
- Ngwa, K.N., The Hermeneutics of the ‚Happy‘ Ending in Job 42:7–17 (BZAW 354), Berlin u. a. 2005.
- Niehr, H., Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. CHR. (BZAW 190), Berlin u. a. 1990.
- Nielsen, K., Art. יְהוָה , ThWAT 7 (1966) 745–751.
- Oorschot, J. van, Die Entstehung des Hiobbuches, in: Krüger, T./Oeming, M./Schmid, K./Uehlinger, C. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 165–184.
- Oort, J. van, Art. Manichäismus, RGG⁴ 5 (2008) 732–741.
- Pagels, E., The Social History of Satan, the ‚Intimate Enemy‘. A Preliminary Sketch, HThR 84 (1991) 105–128.
- Rad, G. von, Art. δίαβολος , B. Die at.lische Satansvorstellung, ThWNT 2 (1967) 71–74.
- Röllicke, H.-J., Art. Yin und Yang, RGG⁴ 8 (2008) 1763–1764.
- Riley, G.J., Art. Devil, DDD² (1999) 244–249.
- Schärf Kluger, R., Satan in the Old Testament, Kingsport 1967.
- Schmid, K., Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie (SBS 219), Stuttgart 2010.

- Schroer, S. [/ Keel, O.], Die Ikonographie Palästinas / Israels und der Alte Orient (IPIAO). Eine Religionsgeschichte in Bildern, 1. Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, 2005; 2. Die Mittelbronzezeit, Freiburg (Schweiz) 2008.
- Schwemer, D., The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies, JANER 7 (2008) 121–168; 8 (2009) 1–44.
- Schwemer, D., Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Wiesbaden 2001.
- Smith, M. S., The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, New York, NY u. a. 1990.
- Spieckermann, H., Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: Kottsieper, I./v. Oorschot, J./Römheld, K. F. D. u. a. (Hg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“, Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für O. Kaiser zum 70. Geburtstag, Göttingen 1994, 431–444.
- Steuernagel, C., Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen 1912.
- Stokes, R. E., The Devil made David do it ... or did he? The Nature, Identity and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1, JBL 128 (2009) 91–106.
- Stolz, F., Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares (Theophil 4), Zürich 2001.
- Uehlinger, C., Drachen und Drachenkämpfe im alten Vorderen Orient und in der Bibel, in: Schulz, B./Vossen, R. (Hg.), Auf Drachenspueren. Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Bonn 1995, 55–101.
- Wanke, G., Art. יָדָו , THAT 2 (1976) 821–823.
- Wanke, R. M., Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch (BZAW 421), Berlin u. a. 2013.
- Witte, M., Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum ‚Jahwisten‘ in Num 22–24, in: Gertz, J. C./Schmid, K./ders. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin u. a. 2002, 191–213.