

L'adversaire de Dieu – Der Widersacher Gottes

Herausgegeben von
MICHAEL TILLY,
MATTHIAS MORGENSTERN und
VOLKER HENNING DRECOLL

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

364

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

364



L'adversaire de Dieu / Der Widersacher Gottes

6. Symposium
Strasbourg, Tübingen, Uppsala
27.–29. Juni 2013 in Tübingen

Herausgegeben von
Michael Tilly, Matthias Morgenstern
und Volker Henning Drecoll

unter Mitarbeit von
Hendrik Stoppel

Mohr Siebeck

Michael Tilly, geboren 1963; Studium der Ev. Theologie; 1993 Promotion; 2001 Habilitation; Research Associate of Department of New Testament Studies, University of Pretoria (South Africa) und Professor für Neues Testament und Antikes Judentum an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Matthias Morgenstern, geboren 1959; Studium der Ev. Theologie und der Judaistik; 1995 Promotion; 2000 Habilitation; apl. Professor am Seminar für Religionswissenschaft und Judaistik / Institutum Judaicum der Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät.

Volker Henning Drecoll, geboren 1968; Studium der Ev. Theologie in Münster; 1995 Promotion; 1998 Habilitation; Professor für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Patristik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen und Ephorus des Evangelischen Stifts, Tübingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-154237-4

ISBN 978-3-16-154236-7

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Stempel Garamond gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Vorstellungen von widergöttlichen Kräften sind religionsgeschichtlich weit verbreitet. Im Zusammenhang mit der biblischen Traditionsbildung lässt sich eine personalisierte Form dieser Vorstellungen nachweisen, die insbesondere auf *eine* besonders herausgehobene Gegengestalt konzentriert ist.. Dabei variieren durchaus Bezeichnungen und Zuordnungen, Beschreibungen und Motive. Das Motiv eines „Widersachers“ Gottes erweist sich dabei als Feld komplexer Rezeptionsprozesse, die mit innerbiblischen Fortschreibungs- und Auslegungsvorgängen verschränkt sind. Zugleich wird dieses Motiv in ganz unterschiedlichen Feldern religiöser Rede und theologischer Reflexion virulent: als Ausdruck der eigenen Situation, etwa der Bedrängung und Not und der damit verbundenen Annahme der Existenz und des Wirkens böser Mächte, ja eben des einen *Widersachers Gottes*, als Element theologischer Spekulation, die das Böse erklären und einordnen, deuten und verstehen will, als Mittel der Deutung der religiösen Situation des Volkes, der Glaubensgemeinschaft oder der Kirche, oder aber als Mittel der Geschichtsdeutung, das den Opponenten Gottes in historisch-politischen Größen wirksam sieht.

Auch wenn Aspekte des Themas in den vergangenen Jahren in der Forschung bereits punktuell Aufmerksamkeit gefunden haben¹, hat ein Symposium in Tübingen am 27.–29. Juni 2013 noch einmal wichtige neue Ergebnisse präsentieren können. Diese Tagung setzte die bereits 1990 begonnene, fruchtbare Zusammenarbeit der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen, der Teologiska faculteten der Uppsala Universitet und der Faculté de Théologie Protestante der Université de Strasbourg fort, deren Erträge in bislang fünf Tagungsbänden der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden².

¹ Vgl. z. B. M. Martinek, *Wie die Schlange zum Teufel wurde* (Studies in Oriental Religions 37), Wiesbaden 1996; J. W. van Henten, *Art. Mastema*, DDD (1999) 553 f.; I. Hoffmann, *The Destroyer and the Lamb* (WUNT II 203), Tübingen 2005; M. Karrer, *Der zweite Thessalonicherbrief und Gottes Widersacher*, HBT 29 (2007) 101–131; R. Stokes, *The Devil Made David to Do It*, JBL 128 (2009) 91–106; C. T. Pierce, *Satan and Related Figures*, in: J. J. Collins / D. C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2010, 1196–1200; J. Doehorn, *Beliar als Endtyrann in der Ascensio Isaiaie*, in: J. Frey u. a. (Hg.), *Die Johannesapokalypse* (WUNT 287), Tübingen 2012, 293–315.

² M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu / Der Thron Gottes*, 1. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 12.–13. September 1990 in Strasbourg (WUNT 69), Tübingen 1993; R. Kieffer / J. Bergman (Hg.), *La Main de Dieu / Die Hand Gottes*, 2. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 14.–17. September 1995 in Uppsala (WUNT 94), Tübingen 1997; M. Hengel /

Die hier vorgelegten Beiträge aus dieser Tagung reichen vom kulturellen Kontext des Alten und Neuen Testaments und der frühjüdischen Literatur sowie der Literatur der klassischen Antike (mit Bezug auf rituelle Praktiken im republikanischen Rom) bis zum Talmud und zu gnostischen und patristischen Texten und enden mit einem Beitrag über die Gestalt des Antichristen im filmischen Werk des dänischen Regisseurs und Drehbuchautors Lars von Trier, der in besonderer Weise deutlich macht, dass das Thema der Tagung nicht nur die vergangene Religionsgeschichte berührt, sondern im Hinblick religiöse Deutungsmuster in der Gegenwartskultur bleibend aktuell ist.

Im Alten Testament stellt sich im Zusammenhang der zunehmend profilierten Universalität und Exklusivität JHWHs die Frage nach der Relation zu widergöttlichen Phänomenen. Dabei tauchen durchaus dualistisch klingende Gegenüberstellungen auf, die – nach ersten Anklängen im Jesajabuch und den Psalmen (vgl. Ps. 8) – in der Weisheitsliteratur, dem jüdischen Schrifttum aus hellenistisch-römischer Zeit und insbesondere der Apokalyptik rezipiert und weiterentwickelt werden³. Die Vorstellung vom Widersacher Gottes als dem personalisierten, unter verschiedenen Namen (z. B. Satan, Belial, Mastema) auftretenden, feindlichen Prinzip gegen Gott und gegen das Gute begegnet in einem breiten Spektrum jüdischer Literatur aus der hellenistisch-römischen Epoche und wird auch in apokalyptisch orientierten Strömungen (etwa in den Trägerkreisen, die hinter den Texten aus Qumran stehen⁴) benutzt.

Es sind genau diese Traditionsbereiche, die im Neuen Testament in fast allen literarischen Schriften aufgegriffen werden. Diese breite Rezeption und Ausgestaltung beruht ganz wesentlich darauf, dass der christliche Osterglaube von Anfang an apokalyptische Kategorien und Bilder verwendet hat. Der „Widersacher Gottes“ erscheint hier – unter Aufnahme zahlreicher Mythologeme und Motive aus dem Traditionsinventar benachbarter Kulturen – geradezu als Personifikation aller moralischen Übel und repräsentiert in seinem Wollen und Handeln gleichermaßen die Bosheit und Feindschaft gegen Gott, gegen Christus und gegen die christliche Gemeinde.⁵ Er gilt verschiedenen früh-

S. Mittmann/A. M. Schwemer, *La Cité de Dieu/Die Stadt Gottes*, 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19.–23. September 1998 in Tübingen (WUNT 129), Tübingen 2000; Ch. Grappe (Hg.), *Le Repas de Dieu/Das Mahl Gottes*. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 11.–15. September 2002 in Strasbourg (WUNT 169), Tübingen 2004; A. Hultgard/S. Norrin, *Le Jour de Dieu/Der Tag Gottes*, 5. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 11.–13. September 2006 in Uppsala (WUNT 245), Tübingen 2009.

³ Vgl. G. W. Lorein, *The Antichrist Theme in the Intertestamental Periods* (JSPS 44), London 2003; L. T. Stuckenbruck, *The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition*, in: Ders./C. Auffarth (Hg.), *The Fall of the Angels* (TBN 6), Leiden 2004, 111–115.

⁴ Vgl. D. Dimant, *Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts. The Case of Belial and Mastema*, in: A. D. Roitman u. a. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls in Contemporary Culture*, Leiden/Boston, MA 2010, 235–256.

⁵ Vgl. F. W. Röcker, *Belial und Katechon* (WUNT II 262), Tübingen 2009.

christlichen Autoren und den sie umgebenden Gemeinden als die eigentliche Ursache ihrer (tatsächlichen oder subjektiv wahrgenommenen) umfassenden Gefährdung und insofern als eine bestimmende Größe ihrer perspektivischen Welt- und Existenzdeutung. Die Einbettung in die Dämonologie, die griechische Bezeichnung als *διάβολος*, die Kenntnis ritueller Mechanismen aus der Umwelt und die Weiterentwicklung alttestamentlicher bzw. altorientalischer Motive (vgl. die Tradition des Baal-zuvul/*Βεελζεβούλ*) greifen dabei Hand in Hand. Die Rede vom „Widersacher Gottes“ dient nicht nur der Bewältigung aktueller Bedrängungs- und Verfolgungserfahrungen von Christen durch die Völkerwelt, sondern auch der Deutung eines als verfehlt angesehenen Glaubens und Handelns bzw. des drohenden Abfall eines Teils der eigenen Gemeinde von Glaubensinhalten und Verhaltensweisen, die von den frühchristlichen Autoren als allgemein verbindlich erachtet wurden. Die weltdeutende Funktion dieser unterschiedlichen Motive, die sich aus der kritischen Relativierung der Gegenwartssituation speist, erklärt denn auch ihre je besondere Entfaltung – sei es im Markusevangelium, das Jesus als Sieger über den Satan zeigt, im lukanischen Doppelwerk, das mit Agrippa I. einen auf der historisch-politischen Bühne wirkenden „Gottesfeind“ präsentiert, im Johannesevangelium und schließlich in der Johannesapokalypse.⁶

Im Judentum des 2. und 3. Jh. scheint die Gestalt des Widersachers Gottes zunächst – im Gefolge der Halachisierung des frühen rabbinischen Judentums – zurückzutreten⁷. Umso auffälliger ist es, dass entsprechende Vorstellungen ab dem 4. Jh. erneut an Gewicht zunehmen und insbesondere auch im babylonischen Talmud auftauchen. Im Zusammenhang mit der äußerst vielschichtigen Diskussion über die Ursprünge der Kabbala⁸ wird neuerdings versucht, die seit Gershom Scholem üblich gewordene Trennung von Talmudwissenschaft und Kabbalaforschung⁹ aufzuheben und nach Vorstufen zoharitischer und anderer kabbalistischer Vorstellungen in der früheren rabbinischen Literatur zu fragen – eine Forschungsrichtung, die auch mit Blick auf die Traditionsgeschichte der „anderen Seite“ Gottes erfolgversprechend sein könnte.¹⁰ Dem wäre ebenso

⁶ Vgl. J. Doehorn, *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in ApcJoh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung* (WUNT 268), Tübingen 2010.

⁷ Vgl. G. Stemberger, *Samael und Uzza*, in: H. Lichtenberger / A. Lange / K. F. D. Römheld (Hg.), *Die Dämonen/Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, 636–659.

⁸ Vgl. P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009.

⁹ Vgl. J. Dan, *Gershom Scholem – Mystiker oder Geschichtsschreiber des Mystischen*, in: P. Schäfer / G. Smith (Hg.), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Frankfurt 1995, 32–69, hier 42.

¹⁰ Vgl. M. Idel, *האל, המחשבה הרעה של האל*, *Tarbiz* 5740 (1980) 356–364 und *Ders. חקר לבעיית חקר*, *מקורותיו של ספר הבהיר*, *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* ו' (תשמ"ז) חוברת ג-ד, עמ' 72–55; vgl. auch Ch. Mopsik, *Chemins de la cabale. Vingt-cinq études sur la mystique juive*, Paris / Tel Aviv 2004.

eigens nachzugehen wie der Entwicklung und Entfaltung des Motivs des Engelfalls ganz zu Beginn der Schöpfung, wie sie dann systematisch und wirkungsgeschichtlich erfolgreich bei Augustin, *De civitate dei* 11–14, entfaltet wird.¹¹ Eine besondere Rezeption erfährt die Gestalt in der Gnosis, wo durch mythologische Erzählungen die Zuordnung von Widersacher-Gestalten zu dem differenziert zu deutenden Göttlichen geleistet wird. Das Böse wird damit im Rahmen einer umfassenden Welt- und Gottesdeutung abgeleitet von überirdischem, vorzeitlichem Geschehen. Aufgrund eines „counter-readings“ der Urgeschichte wird der Sündenfall positiv umgedeutet und die Erschaffung der materiellen Welt (und teilweise des Menschen) abgewertet, wie sich dann auch an der Gestalt des Demiurgen zeigt. Diese Deutungslinie führt zu Dualismen, in denen Gegengestalten Gottes aufgebaut werden (etwa Jaldabaoth, Samael), und erfährt im Manichäismus den Ausbau zu einem grundsätzlichen Dualismus, der gerade die Rückführung des Widersachers auf Gott nicht mehr kennt. Die Benutzung des Motivs des Widersachers als Mittel der (apologetischen) Geschichtsdeutung findet bei Lactantius eine besondere Ausprägung¹² und geht in die Motiv- und Rezeptionsgeschichte der biblischen und zwischentestamentlichen Texte ein¹³.

Damit ist der Bogen benannt, in den sich die vorliegenden Beiträge in unterschiedlicher Weise einordnen. Der Hoffnung, dass sie die weiteren Forschungen zu diesem wichtigen Thema anregen oder befruchten, bleibt abschließend nur der Dank der Herausgeber hinzuzufügen. Als erster ist hier Dipl.-Theol. Hendrik Stoppel zu nennen, der sämtliche Beiträge akribisch bearbeitet und satzfertig gemacht hat. Für ihre andauernde Unterstützung zu danken ist den eifrigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Tübinger „Instituts für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte“, namentlich Frau Dipl.-Theol. Elisabeth Bittner, Frau Marietta Hämmerle, Herrn stud. theol. Matthias Kunsch, Frau stud. theol. Lea Schlenker, Herrn stud. theol. Pierre Schmid, Frau stud. theol. Rivka Schunk, Frau Dr. Julia Snyder und Herrn stud. theol. et phil. Felix Walz. Unser Dank gilt Prof. Dr. Jörg Frey, Prof. Dr. Markus Bockmuehl, Prof. Dr. James A. Kelhoffer, Prof. Dr. Hans-Josef Klauck und Prof. Dr. Tobias Nicklas als den Herausgebern der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament“ für ihre sofortige Bereitschaft, den vorliegenden Tagungsband in diese renommierte Reihe aufzunehmen, sowie Simon Schüz und Dr. Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck für die reibungslose Zusammenarbeit bei der Drucklegung. Ein besonderer Dank gebührt schließlich der Fritz Thyssen

¹¹ Vgl. J. den Boeft, Art. Daemon(es), *Augustinuslexikon* 2 (1996–2002) 213–222; C. Bianchi, *Diavolo e demoni nell'opera di Agostino di Ippona*, Siena 1982.

¹² E. Heck, *MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder Die Bestrafung des Gottesverächters*, Frankfurt 1987.

¹³ Vgl. J. Turmel, *Histoire du diable*, Paris 1931; J. B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, London 1981.

Stiftung und der Vereinigung der Freunde der Universität Tübingen (Universitätsbund) e.V. für die großzügige finanzielle Unterstützung sowohl der Tagung als auch der Fertigstellung der Satzvorlage.

Tübingen, April 2016

Michael Tilly

Matthias Morgenstern

Volker Henning Drecoll

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Abkürzungen	XIII
<i>Martin Leuenberger</i>	
Widersacher-Konstellationen in der Levante und im Alten Testament	1
<i>Göran Eidevall</i>	
The Role of the Enemies of YHWH in the Book of Isaiah and in the Psalms	27
<i>Jan Joosten</i>	
« Pour mettre fin à l'ennemi et au vindicatif ». La thématique du Psaume 8	41
<i>Hermann Lichtenberger</i>	
Der Feind Gottes in der frühjüdischen Literatur – Antiochus IV. Eiphanes	53
<i>Christian Grappe</i>	
Éclairage sur les récits du baptême de Jésus, de son épreuve au désert et de sa victoire sur Satan à partir surtout de la littérature intertestamentaire ...	75
<i>Tord Fornberg</i>	
Baal-zevul – the History of a Name	95
<i>Gudrun Holtz</i>	
Die Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes und das Wirken des Widersachers im lukanischen Doppelwerk	107
<i>James A. Kelhoffer</i>	
Der Verfolger als Gottes Widersacher in der Apostelgeschichte	135
<i>Anna Maria Schwemer</i>	
Agrippa I. – sein Tod als „Gottesfeind“ bei Josephus und Lukas	147
<i>Michael Theobald</i>	
Der Widersacher im Johannesevangelium	175

Madeleine Wieger

«Celui qu'on appelle διάβολος» (Apocalypse 12,9).

L'histoire du nom grec de l'Adversaire 201

Gabriella Beer

“Whoever is not with me is against me” – Accounts of Rituals Securing
the Loyalty of Individual Gods in Republican Rome 219

Matthias Morgenstern

Auf der Suche nach der „anderen Seite“ Gottes in der rabbinischen
Literatur – Erwägungen zu einigen Stellen im Babylonischen Talmud 231

Gabriella Aragione

L'ange premier-né et les *theomachoi* dans l'écrit *Aux Grecs* de Tatien 253

Volker Henning Drecoll

Saklas 289

Mikael Larsson

Whose enemy? Lars von Trier's *Anti-Christ* in Dialogue with Biblical
Creation and Passion Narratives 305

Stellenregister 329

Antike Autoren und Werke 346

Autorenregister 351

Sachregister 357

Abkürzungen

Verwendete Abkürzungen richten sich nach S.M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York, NY 1992².

Zusätzlich werden die antiken Autoren abgekürzt nach DNP1 (1996), XXXIX–XLVII.

Abgekürzt zitierte Textausgaben

AOW	Augustinus. Opera – Werke, hg. v. J. Brachtendorf und V. Drecoll, Paderborn 2002 ff.
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. v. R. Kittel u. a., Stuttgart 1990 ⁴ .
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina, Brepols 1953 ff.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, ed. consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, Berlin/Wien/Prag 1866 ff.
NA28	Novum Testamentum Graece, hg. v. B. und K. Aland, Stuttgart 2012 ²⁸ .
PG	Patrologia graeca. Du premier siècle à 1478, hg. v. J.-P. Migne, Paris 1857–1866.

Abgekürzt zitierte Werke

AncBD	Anchor Bible Dictionary, hg. v. D. N. Freedman, New York, NY 1992.
ANET	Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament, hg. v. J. B. Pritchard, 1950 ¹ , 1955 ² , 1969 ³ .
DDD	Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Hg. v. K. van der Toorn u. a., Leiden 1995 ¹ , 1999 ² .
DNP	Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hg. v. H. Cancik und H. Schneider, Stuttgart/Weimar 1996 ff.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, hg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/New York, NY 1995 ff.
HALOT	A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, hg. v. William L. Holladay, Grand Rapids, MI 1971.
NHS	Nag Hammadi Studies, hg. v. International Congress of Coptology, Leiden 1971–1987.
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, hg. v. O. Kaiser u. a., Gütersloh 1982 ff.

Bibliographische Abkürzungen

ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Leipzig.
AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity, Leiden/Boston, MA.

BISe	Biblical Interpretation Series, Leiden u. a.
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology, Leuven u. a.
CEJL	Commentaries on Early Jewish Literature, Berlin u. a.
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East, Leiden u. a.
DCLS	Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, Berlin/New York, NY.
EJL	Early Judaism and Its Literature, Atlanta, GA.
HBS	Herders biblische Studien, Freiburg u. a.
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament, Leuven.
HThKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg u. a.
IEKAT	Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament, Stuttgart.
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden u. a.
JSQ	Jewish Studies Quarterly, Tübingen.
MARI	Mari Annales de Recherche Internationale, Winona Lake, IN.
ORA	Orientalische Religionen in der Antike, Tübingen.
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Gütersloh.
PzB	Protokolle zur Bibel, Klosterneuburg.
SupplVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae, Leiden/Boston, MA.
TBN	Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions, Leiden u. a.
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Stuttgart u. a.
WBC	Word Biblical Commentary, Waco, TX.
WUB	Welt und Umwelt der Bibel, Stuttgart.

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 Rahmensetting 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 Deuterocesaja und der Priesterschrift in spätextilischer 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 konfliktträchtigen 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 mythogème 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 Yaḥdu(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 (*kakē ša itti tēmtim amtaḥšu*), 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 Meer Göttin 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.).

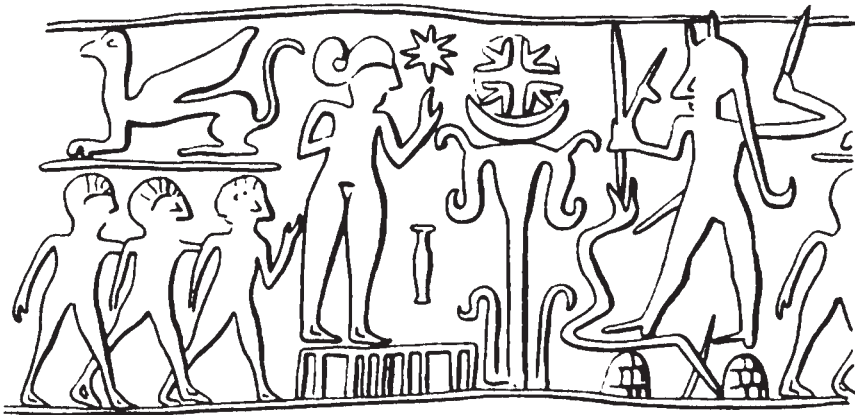


Abb. 2: Altsyrisches Rollsiegel unbekannter Herkunft (19./18. Jh.)

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 (männlichen¹⁰) Meeressgott 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 gewährt¹³.

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 Mächtige 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. 2001⁵, 44 ff. mit Abb. 32c. – Vgl. die zeitgenössische Parallele unbekannter Herkunft bei S. Schroer/O. Keel, *IPIAO 2*, 252 f. mit Abb. 486.

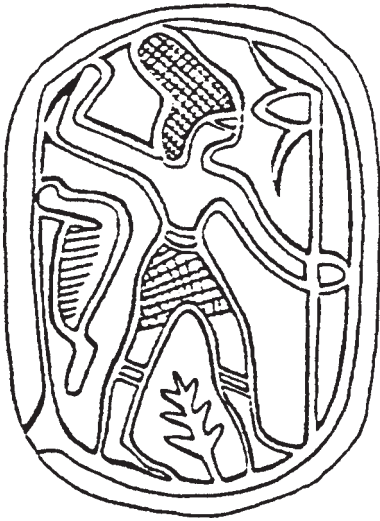


Abb. 3: Platte aus Jerusalem (17. Jh.)



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, 37ff. – 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*, 125f. 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*, 206f. mit Abb. 126; s. auch M. Leuenberger, *Gott*, 41f.

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

נָשְׂאוּ נְהָרוֹת יְהוָה	(3a)	Es haben erhoben Ströme, Jhwh,	<u>Chaosgefahr</u> <i>qatal</i>
נָשְׂאוּ נְהָרוֹת קוֹלָם		es haben erhoben Ströme ihre Stimme,	
יִשְׂאוּ נְהָרוֹת דְּבָרָם:	(b)	es erheben (wiederholt) Ströme ihr Tosen.	<i>yiqtol</i>
מִקְלוֹת מַיִם רַבִּים	(4a)	Mehr als das Brausen mächtiger Wasser,	<i>NS</i>
אֲדִירִים מִשְׁבְּרֵי־יָם		mächtiger als die Brandung des Meers	
אֲדִיר בְּמָרוֹם יְהוָה:	(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 (HThK), 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 levantischer 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 ὄλην [...]*: „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 levantische 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, *Unheilmächte 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*, Kevelaer 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 perserszeitlichen 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 perserszeitlichen 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 42×: 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 juridischen 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 perserszeitlichen 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, 1227f.; 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, 17ff.

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 hāʾēlōhīm*) gehört und *haššātān* 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 (סוּת hi.) 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 [βασιλέως 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 עַמָּד zu Sach 3,1 und von סוּת hi. 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 (יָצַף / אֲשַׁח 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) יָצַף = Ankläger verleitete David [...]“⁴¹. (Eine begründete Entscheidung für die christliche 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.8 ff.]) 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*, 134 ff.; dies./C. Breytenbach, *DDD*², 729 f. (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*, 347 f.

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*, 100 ff., 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 21,8 ff. 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 (מְלִאֲכֵי יְהוָה) stehende Satan (הַשָּׂטָן) als Ankläger des gemäß dem Tun-Ergehen-Zusammenhang (TEZ) schuldigen (V.2.4) Hohepriesters Jehoschua agiert (לְשׂוֹנוֹ: „um ihn anzuklagen/anzufinden“), wofür ihn Jhwh(s Bote)⁴⁵ jedoch tadelt (גַּעַר V.2); vielmehr hat sich Jhwh bereits rettend (וַנִּצֵּל ho. pf.) über des Satans Anklage hinweggesetzt, indem er die Schuld Jehoschuas getilgt hat (עָוֹן מֵעֲלֶיךָ עֲוֹן הַעֲבָרָתִי 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 (מַלְאָכִי הַיְהוָה), der Bileam מְשִׁיבֵי: „als ein Satan/Widersacher“ (ohne Artikel) entgegentritt (V.22.32), sich dabei aber komplett in Einklang mit und im Auftrag von Jhwh bewegt, was durch die Gleichsetzung mit dem Boten Jhwhs aktantenbezogen 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 Himmelszenen (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 Gespräche 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 buchperspekti-

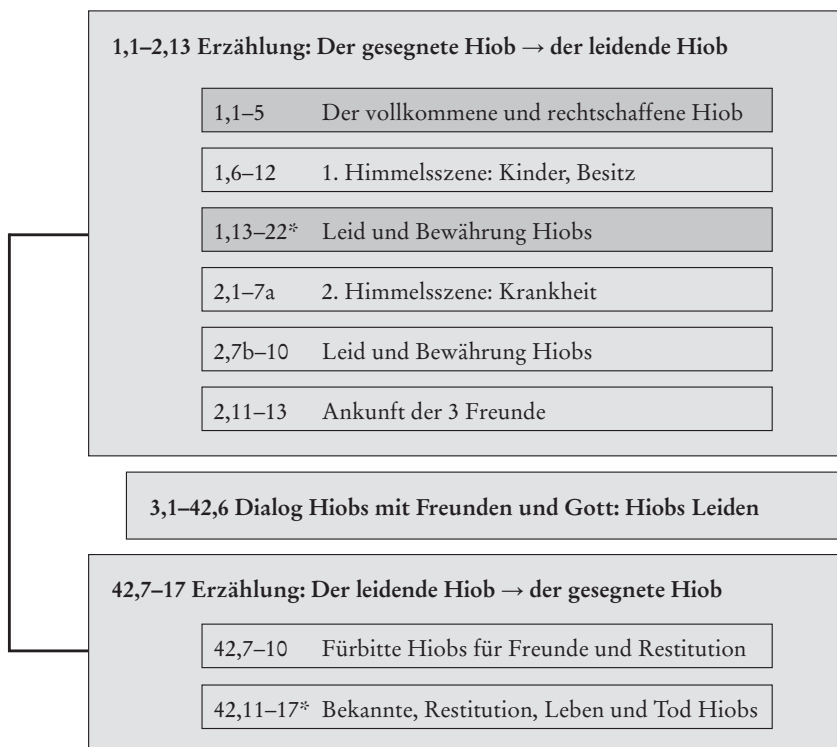
⁵⁰ Vgl. hierzu neben den neueren Einleitungen und Kommentaren exemplarisch J. van Oorschot, Die Entstehung des Hiobbuches, in: T. Krüger/M. Oeming/K. Schmid/C. Uehlinger (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 165–184 und ausführlich R. Heckl, Hiob – vom Gottesfürchtigen 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 416 f.

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 1 f.) 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.