

Wesen und Wandel der Satansvorstellung im Alten Testament

von Josef Wehrle

Nach einführenden terminologischen Klärungen befasst sich der erste Beitrag dieses Themenheftes exemplarisch mit der geschichtlichen Entwicklung und Bedeutung der Satansvorstellung im Alten Testament. Dabei zeigt sich, dass erst in nachexilischen Texten die Satansfigur allmählich Profil gewinnt und zunehmend zum personifizierten Bösen wird, während in den älteren Schichten des Alten Testaments Gott selbst für das Böse verantwortlich gemacht wird.

1. Einführung und Terminologie

Die Thematik des Bösen faszinierte und beschäftigte die Menschen zu allen Zeiten. Entsprechende Fragen finden sich in sämtlichen großen Religionen und Philosophien. Das Böse wurde aber nicht nur als unbestimmte abstrakte Größe angesehen, sondern auch personifiziert und in Zusammenhang mit dem Teufel gebracht.¹ Mit ihm assoziieren jedoch die meisten Zeitgenossen einen altmodischen Aberglauben.² Im Gefolge dieser Stimmen fordern auch Theologen seit Jahrzehnten regelmäßig den endgültigen Abschied vom Teufel.³

Was die Terminologie angeht, herrscht eine verwirrende Vielfalt. Das Alte Testament kennt das Lexem »Satan« neben dem »Engel Jahwes« und verschiedene Dämonennamen.⁴ Hinzu kommt, dass die Bezeichnung *Satan*, die Herkunft und die Beschreibung seiner Funktionen im AT kein einheitliches Bild ergeben. Die LXX übersetzt *Satan* meistens mit dem griechischen Wort *diabolos*.⁵ Das NT verwendet sowohl *Satan* als auch *diabolos*. Aus dem griechischen *diabolos* wurde lateinisch *diabolus*, mittellateinisch *diuvalus* und seit dem 8. Jh. althochdeutsch *tiuvel*, mittelhochdeutsch *tiufel*, *tievel*. Von daher kommt unser Wort »Teufel«.⁶

Zeitliche Priorität kommt dem Wort *Satan* zu. Es findet sich ausschließlich im AT und zwar als Nomen und Verb. *Satan* kann deshalb keineswegs primär und explizit die Ges-

¹ Der Teufel als Personifikation des Bösen erscheint nicht nur im Judentum und Christentum, sondern auch im Mazdaismus/Zoroastrismus und im Islam. Dazu ausführlich J. B. Russell 2000, 25 ff. Zu den Beschreibungen des Teufels in Literatur und Kunst sowie zu den diversen kultur- und religionsgeschichtlichen Ausformungen der Gestalt des Teufels vgl. die exzellente Publikation von L. Link 1997.

² Trotz alledem existiert auch in unserem Sprachgebrauch eine Fülle sprichwörtlicher Redensarten, in denen das Wort Teufel vorkommt. Vgl. L. Röhrich 1992, 1608–1621.

³ So vor allem der ehemalige Tübinger Alttestamentler H. Haag, der in den siebziger Jahren Aufsehen und Widerspruch erregte. Vgl. H. Haag 1974; 1978; 1990.

⁴ H. D. Preuß 1991, 189–191, 296–299; ThWAT IV, 887–904; H.-D. Neef 1995, 54–75.

⁵ ThWAT VII, 751; ThWNT II, 71; DDD, 235–240.

⁶ F. Kluge 1995, 823.

altwerdung des Bösen meinen. Konsequenterweise scheidet die generelle Gleichsetzung mit dem Teufel aus. Diese Identifizierung hat erst später das Christentum vorgenommen.⁷ Wichtig sind jedoch folgende Fragen: Welcher Bedeutungswandel des Lexems Satan lässt sich im AT feststellen? Nimmt der Satan im AT einen solchen zentralen Stellenwert ein wie ihm später als Teufel zugemessen wurde? Inwiefern fungiert er als Opponent oder als Beauftragter Gottes? Unsere Untersuchung wird sich vorab auf die Beantwortung derjenigen Fragen konzentrieren, die sich aus dem verschiedenen Gebrauch des Lexems Satan im jeweiligen alttestamentlichen Kontext stellen.⁸ Abschließend soll noch auf Weiterentwicklungen im Judentum eingegangen werden.

2. Satansvorstellungen im AT

2.1 Der sprachliche Befund

2.1.1 Das Lexem *ŠTN*

Mit 27 Belegen kommt *šātān* als Nomen am häufigsten im AT vor.⁹ Das Verb *šātan* ist nur sechsmal bezeugt.¹⁰ Es dürfte denominiert (vom Nomen abgeleitet) sein.¹¹ Im Hebräischen hat die Wurzel *ŠTN* die Grundbedeutung »anfeinden, sich widersetzen, feindlich gesinnt sein«. In manchen Texten liegt der Akzent mehr auf »anklagen, beschuldigen«.¹² Beim Primärnomen *šātān* ist auszugehen von »Widersacher, Gegner«. Diese semantische Eingrenzung trägt allerdings hypothetischen Charakter. Modifizierungen sind nicht ausgeschlossen.¹³ Dazu gehört noch das Nomen *šitnāh* in Esra 4,6. Die Übersetzungen schwanken zwischen »Anklage(schrift), Anschuldigung oder anfechtendem Einspruch«. ¹⁴ Bei *Šitnāh* (= Streitort) in Gen 26,21 handelt es sich um ein nomen loci.¹⁵ Gemeint ist der Name eines Brunnens.

⁷ Ausführlich dazu: A. di Nola 1990; P. Stanford 2000.

⁸ Die Beschränkung auf die alt. Texte ergibt sich unter anderem aus der Tatsache, dass alle bisherigen Versuche, die Wurzel *ŠTN* aus anderen semitischen Sprachen und Texten abzuleiten etymologisch und phonetisch-semantisch unbefriedigend geblieben sind (P. L. Day 1988, 22f; THAT II, 821; DDD, 726f). Dasselbe trifft für den ägyptischen Sprachbereich zu (vgl. M. Görg 1996, 9–12 und H. Strauß 1999, 256–258). Rezipiert wird die Wurzel *ŠTN* im Jüdisch-Aramäischen, im Mandäischen, Äthiopischen und im Arabischen (*šait ān*).

⁹ Num 22,22. 32; 1 Sam 29,4; 2 Sam 19,23; 1 Kön 5,18; 11,14. 23. 25; Sach 3,1. 2 (2-mal); Ps 109,6; Ijob 1,6. 7 (2-mal). 8. 9. 12 (2-mal); 2,1. 2 (2-mal). 3. 4. 6. 7; 1 Chr 21,1.

¹⁰ Sach 3,1; Ps 38,21; 71,13; 109,4. 20. 29.

¹¹ BL 500; HALAT IV, 1227; H. Strauß 1999, 256. Nach THAT II, 822 kann das nicht mehr entschieden werden. R. Schärf 1953, leitet das Nomen vom Verb ab.

¹² HALAT IV, 1227f; ThWAT VII, 745–751; THAT II, 821–823.

¹³ Eine unzulässige Engführung der Funktionen des Satans »as a Deceiver« hat neuerdings wieder G. H. Harris 1999 vorgenommen.

¹⁴ HALAT IV, 1228.

¹⁵ W. Richter 1996, 159.

2.1.2 Nebenformen von *ŠTN*

In den Texten Gen 27,41; 49,23; 50,15; Ps 55,4; Ijob 16,9 und 30,21 tritt als Nebenform *ŠTM* auf. Es wird als Verb im G-Stamm gebraucht. Das Bedeutungsspektrum lässt sich eingrenzen auf »anfeinden, befeinden, feindlich gesinnt sein«. ¹⁶

Das Nomen *māštemāh* = Anfeindung bieten nur Hos 9,7. 8. Es gehört zur Sprache der Rechtsauseinandersetzung und bezeichnet die totale Opposition, die äußerste Gegnerschaft. Konkret zeigt sich dies darin, dass der Prophet (Hosea) als Ankläger und Gerichtsbote von Israel abgewiesen wird, dieses sich somit unbußfertig zeigt. ¹⁷

2.2 Texte

2.2.1 Das Nomen *šātān* in 1 Sam 29,4; 2 Sam 19,23; 1 Kön 5,18; 11,14. 23. 25

Thematisch handelt es sich um ähnliche Sachverhalte. 1 Sam 29,4 schildert, wie die Obersten der Philister sich weigerten, David als Mitkämpfer im Krieg zuzulassen. »damit er uns nicht zum Widersacher (*I' = šātān*) werde im Kampf.«

2 Sam 19,23 berichtet von einem Streit zwischen David und den Söhnen Zerujas. Der Grund dafür ist, dass Abischai, ein Sohn der Zeruja, den gegenüber David treulosen Schimi töten möchte, obwohl dieser David um Vergebung gebeten hatte (V. 20–22). David distanziert sich von den Plänen der Zerujasöhne. Sie sind ihm zum Gegner (*I' = šātān*) geworden, weil sie seine Herrschaft durch geplante Unrechtstaten gefährden. Der Text ist deuteronomistisch bearbeitet. ¹⁸

Der ebenfalls deuteronomistische Text 1 Kön 5,18 schildert, dass es zur Zeit Salomos weder einen Widersacher noch ein böses Geschick (*'ēn šātān w' = 'ēn pag' ra' [']*) gab. ¹⁹ Widersacher steht hier im Sinne eines politisch-militärisch gefährlichen Gegners. Daraufhin weist auch die nachdeuteronomistische Einfügung 1 Kön 11,14. 23. 25. ²⁰ Sie berichtet, dass Salomo sich später von seinen fremden Frauen zur Götzenverehrung verführen ließ. Das erregte den Zorn Jahwes (V. 9), dass er dem Salomo einen Widersacher (*šātān*) erstehen ließ. Dieser wird mit Hadad, dem Edomiter (V. 14), namentlich benannt. In V. 23 lässt Elohim dem Salomo einen weiteren Widersacher (*šātān*) erstehen, Reson, den späteren König von Damaskus. »Er war ein Widersacher (*šātān*) für Israel während der ganzen Zeit Salomos... « (V. 25).

In allen fünf Belegen bedeutet *šātān* »Feind, Widersacher«. Das Nomen erscheint immer ohne Artikel. Nach 1 Kön 11,14.23 wird das Wirken der Widersacher durch Jahwes/Elohims Initiative ermöglicht. Im Rahmen der deuteronomistisch/nachdeuteronomistischen Theologie wird diese Sicht verständlich. Salomo hatte sich von Jahwe abgewandt. Dieser benutzt Hadad und Reson als ausführende Straforgane. ²¹ Historische Er-

¹⁶ HALAT IV, 1227.

¹⁷ H. W. Wolff 1990, 202.

¹⁸ F. Stolz 1981, 272. Weitere Interpretationsmöglichkeiten nennt H. J. Stoebe 1994, 422. 424.

¹⁹ E. Würthwein 1977, 51–53; V. Fritz 1996, 60–62.

²⁰ E. Würthwein 1977, 135–139; M. Noth 1968, 251.

²¹ M. Noth 1968, 251–255.

eignisse werden aus theologischer Sicht interpretiert und gewertet. Die Widersacher sind stets konkrete Menschen.

2.2.2 Die Bedeutung des Nomens *śātān* in Num 22,22.32

Der Kontext von Num 22 erzählt, wie der Seher Bileam mit Balak, dem König von Moab, ziehen will, um die Israeliten zu verfluchen. »Da entbrannte der Zorn Elohims, weil er (Bileam) mitging, und es stellte sich der Engel Jahwes auf dem Weg als Widersacher für ihn (*I=śātān I=ō*) hin« (V. 22), d.h. um seine Pläne zu vereiteln. Mit ähnlichen Worten öffnet dann der Engel Jahwes in V. 32 Bileam die Augen für die wahre Absicht Jahwes. Der Engel Jahwes fungiert hier als Beauftragter Jahwes.²² Er greift aktiv in ein Geschehen ein, das sich nicht nach den Plänen Gottes entwickelt. Widersacher (*śātān*) bezeichnet somit eine Qualität des Boten Jahwes. Sie dient dazu, Unheil von Israel abzuwenden. Göttlicher und menschlicher Bereich überschneiden sich.²³ Das Nomen wird in beiden Versen ohne Artikel verwendet. Eine zeitliche Fixierung des Textes ist schwierig, da die Textgenese von Num 22–24 äußerst umstritten ist.²⁴

2.2.3 Die Wurzel *śTN* in den Psalmen

Als Nomen, Verb und Partizip kommt *śTN* insgesamt sechsmal in den Psalmen vor. Ps 38 ist als Bittgebet eines Schwerkranken abgefasst. Das Verb *śātān* in V. 21 drückt die feindseligen Aktivitäten der Menschen aus, die dem Psalmbeter Gutes mit Bösem vergelten.²⁵ Ps 71 schildert die Glücks- und Leiderfahrungen eines alten Mannes.²⁶ In V. 13 äußert er den Wunsch, dass die zuschanden werden sollen, die ihn anfeinden (*śō*tinē napš=ī*). Die Annexionsverbindung besteht aus dem Partizip der Basis *śTN* mit nachfolgendem Substantiv. Es handelt sich um Menschen, die nach der Schuld suchen, die das Leid des Kranken verursacht hat. So werden sie zugleich zu seinen Anklägern.²⁷

Insgesamt viermal wird *śTN* in Ps 109 gebraucht: Einmal als Verb in V. 4 und einmal als Nomen ohne Artikel in V. 6 und zweimal als Partizip in V. 20. 21. Thematisch geht es in diesem Psalm um die Anklage eines unschuldig Verfolgten und Angefeindeten.²⁸ Er selbst stellt in V. 4 fest: »Für meine Liebe feinden sie mich an... « V. 6–19 sind als aus-

²² Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Deutungen des »Engel Jahwes« zu erörtern, zumal er in Num 22 eindeutig gegenüber Jahwe abgegrenzt werden kann und auch das Nomen *śātān* nur eine temporäre Eigenschaft verbunden mit seinem konkreten Auftrag indiziert. Zur Thematik vgl. THAT I, 900–908; ThWAT IV, 887–904; H. D. Preuß 1991, 189–206; F. Guggisberg 1979.

²³ R. Schärf 1953, 206; U. Steffen 1997, 109–112.

²⁴ W. H. Schmidt 1995, 89 rechnet Num 22 größtenteils zum elohistischen Geschichtswerk. Mögliche Nachträge vor und nach P innerhalb von Num 22–24 zieht R. G. Kratz 2000, 295f. 303 in Erwägung.

²⁵ F.-L. Hossfeld/E. Zenger 1993, 239–245. Nach Hossfeld, 240 sind V. 20. 21 spätere Ergänzungen. Der Grundpsalm soll vorexilisch sein.

²⁶ A. Deissler 1986, 270–274; H.-J. Kraus 1978, 649–654.

²⁷ Übereinstimmend wird der Psalm in die frühe nachexilische Zeit datiert. Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger 2000, 292.

²⁸ K. Seybold 1996, 434.

fürliche Zitation der Vernichtungswünsche der Gegner des Beters einzustufen, nicht als seine eigene Fluchlitanei.²⁹ Diese Einschätzung unterstreicht der abschließende V. 20.

V. 6 spricht also im Rahmen der Zitation von einem Widersacher bzw. Ankläger zu seiner Rechten, der sich gegen den Beter richtet. Hingegen sieht sich der Beter selbst in V. 20, 29 (Plural!) und auch in V. 4 mit mehreren Widersachern konfrontiert. Der Psalm ist nachexilisch.³⁰ Die Sprache entstammt dem profanen Rechtsverfahren.

2.2.4 Der Satan im Buch Sacharja

Dreimal kommt in Sacharja die Wurzel *ŠTN* als Nomen vor (Sach 3,1. 2 (2-mal)) und einmal als Verb (Sach 3,1). Das Nomen ist stets mit dem definiten Artikel versehen. Sach 3,1–7 ist eine Vision mit Deutung. Sie unterscheidet sich von den übrigen Nachtgesichten im Sacharjabuch.³¹ Der Deuteengel fehlt. Stattdessen ist vom »Engel Jahwes« (V. 1. 5. 6) die Rede. Er ist Stellvertreter Jahwes und sein Mund. Er entzündet und er spricht zum Satan. Der Visionär selbst ist nur Zuschauer und Zuhörer. Mit ziemlicher Sicherheit handelt es sich um eine spätere Erweiterung aus priesterlichem Interesse.³² Die wichtigen V. 1. 2 lauten in der Übersetzung:

»1 Und er ließ mich sehen Jeschua, den Hohenpriester, der stand vor dem Engel Jahwes (*mal'ak YHWH*), und der Satan (*ha=šātān*) stand zu seiner Rechten, um ihn anzuklagen (*I'=šītnō*).

2 Da sagte Jahwe³³ zum Satan (*ha=šātān*): Es klage Jahwe dich an, Satan (*ha=šātān*); es klage Jahwe dich an, der Jerusalem erwählt hat. Ist dieser nicht ein Scheit, das gerettet ist aus dem Feuer?«

V. 1 nennt kein explizites Subjekt. Der Kontext lässt aber kaum eine andere Vermutung als Jahwe selbst zu.³⁴

Es wird eine Gerichtsszene im Himmel eröffnet. Im Hintergrund steht die Vorstellung von einem himmlischen Hofstaat.³⁵ Zuerst tritt in der Vision eine historische Person auf, Jeschua (Hag 1,1). Er trägt bereits den (nachexilischen!) Titel des Hohenpriesters. Doch bevor er als der neu eingesetzte Repräsentant des nachexilischen Israels fungieren kann, muß er stellvertretend entzündet werden. Dagegen wendet sich der Satan, der als Ankläger zur Rechten Jeschuas steht. Nicht nur die gesamte Szene, sondern auch der Standort zur Rechten (vgl. Ps 109,6) erlaubt eine semantische Eingrenzung des Verbs im Sinne von »anklagen«, und somit auch eine nähere Funktionsbestimmung des Satans als Ankläger.

²⁹ K. Seybold 1996, 434; E. Zenger 1994, 120–128. Anders A. Deissler 1986, 432–437, der VV. 6–20 als die eigenen Worte des Psalmbeters deutet.

³⁰ K. Seybold 1996, 434.

³¹ H. Graf Reventlow 1993, 52; A. Deissler 1988, 277–279; R. Hanhart 1998, 209–213; H. Delkurt 1999, bes. 35–41.

³² E. Zenger u.a. 1998, 529. Die sog. Nachtgesichte des Propheten stammen aus den Jahren 520–518 v. Chr.

³³ Häufig wird in V. 2a das Subjekt Jahwe durch »Engel Jahwes« substituiert. So verfährt z. B. die EÜ nach der syrischen Version, auch A. Deissler 1988, 278. Man kann aber dafür keine ernsthaften Gründe geltend machen. Vgl. H. Graf Reventlow 1993, 52; R. Hanhart 1998, 168.

³⁴ So auch LXX, V und R. Hanhart 1998, 167 f mit ausführlichen Erörterungen zu dieser Frage.

³⁵ Vgl. 2 Kön 22,19–23; Jes 6; Ijob 1,6–12; 2,1–6.

Der Engel Jahwes vertritt die Richterstelle Gottes. Der Satan hat Verwerfliches an Jeschua festgestellt und möchte dessen Bestrafung. Jahwe aber möchte Jeschua von der Schuld befreien, damit er seine Funktion gültig und effektiv wahrnehmen kann. Weil Jahwe Jerusalem erwählt hat (V. 2), will er Jeschua als Werkzeug einsetzen, nachdem er ihn der Katastrophe des Exils entrissen hat wie ein Brandscheit aus dem Feuer (V. 2). Dem Satan selbst wird durch Jahwe das Recht abgesprochen, Jeschua anzuklagen. Umgekehrt wird dem Engel Jahwes das Recht verneint, Jeschua freizusprechen. Sein Mittlerdienst scheidet aus. Es gibt also keinen Dualismus zwischen Jahweengel und Satan. Die alleinige und volle Macht in Wort und Tat liegt in Jahwes Händen.

Ausschließlich Jahwe kommt das Recht zu anzuklagen, sowohl den Angeklagten als auch den selbstmächtigen Ankläger. »Er vernichtet die Schuld des Anklägers im Gericht, die Schuld des Angeklagten aber in der Vergebung. Der Widersacher entschwindet, der von ihm Angeklagte erscheint vor Jahwe.«³⁶

Thematisch liegen in der nachdeuteronomistisch gestalteten Vision Micha ben Jimlas von 1 Kön 22,19–23 ähnliche Bilder vor.³⁷ Der Prophet sieht Jahwe auf seinem Thron sitzen und das ganze Himmelsheer zu seiner Rechten und zu seiner Linken stehen. Und Jahwe stellt die Frage: Wer will Ahab betören, dass er hinaufzieht und in Ramot Gilead fällt? Da sprach der eine so und der andere so. Dann tritt der Geist hervor (*ha=rūh*) und stellt sich vor Jahwe hin und spricht: Ich will ihn betören. Die Betörung sieht so aus, dass der Geist zu einem Lügengeist (*ruh šaqr*) im Mund aller Propheten wird (so auch in 2 Chr 18,18–22).

Im Unterschied zu Sacharja wird der Geist von Jahwe selbst zu diesem Tun aufgerufen. Vom Satan ist nicht die Rede. Bedeutsam für den Vergleich mit der sacharjanischen Vision ist jedoch, dass die Existenz einer Gestalt innerhalb des himmlischen Bereiches im deuteronomistischen Geschichtswerk und dann später in der Chronik auf Veranlassung von Israels Gott das Böse, hier die Verwirrung des Geistes der Propheten, veranlasst, in Sacharja aber im Widerspruch gegen Gott (Unterschied!) die ungerechte Anklage von Israels hohempriesterlichen Repräsentanten vorbringt. Was Sacharja betrifft, bleibt offen, in welchem Maße und in welcher Weise der Satan als personifizierte Macht des Bösen verstanden werden kann, zumindest ist sie kein Thema. Der Satan als Widersacher und der himmlische Heerstaat scheinen zwei ursprünglich selbständige Traditionen gewesen zu sein. Die Integration des Satans in den himmlischen Heerstaat wird dann im Prolog des Ijobbuches vollzogen. Der Rahmen zum Dialogteil des Ijobbuches scheint von der Gestalt des Satans her im Vergleich zu Sacharja eine spätere Weiterentwicklung zu sein. Die Aufgabe des Satans ist zudem anders.

2.2.5 Der Satan im Buch Ijob

Am häufigsten (14-mal) erscheint das Nomen *šātān* mit Artikel *ha=* im Prolog des Ijobbuches: Ijob 1,6. 7 (2-mal). 8. 9. 12 (2-mal); 2,1. 2 (2-mal). 3. 4. 6. 7. Im Grundbestand der Rahmenerzählung (Prolog 1–2 und Epilog 42,7–17) dürfte der älteste Kern des

³⁶ R. Hanhart 1998, 215.

³⁷ E. Würthwein 1984, 254.260.

Ijobtextes, wahrscheinlich aus frühnachexilischer Zeit, vorliegen.³⁸ Ob die beiden Himmelszenen (1,6–12 und 2,1–7a) literarisch sekundär einzustufen sind, ist noch nicht endgültig geklärt.³⁹ Eindeutig ist jedoch, dass der Satan zu den *bānē ha=’ilō*hīm* (Ijob 1,6; 2,1) und somit zum Hofstaat Jahwes gehört (*b’=tōk-a=m*).⁴⁰ Während aber den anderen Gottessöhnen keine Bedeutung zukommt, nimmt der Satan eine herausragende Position ein. Er wird namentlich genannt und sein Kommen wird eigens vermerkt. Ferner darf er Jahwe provozieren, indem er dessen hohe Meinung über seinen Knecht (*’abd*) Ijob in Zweifel zieht. Jahwe gewährt ihm daraufhin die Möglichkeit, den gesamten Besitz Ijobs in steigenden Etappen anzugreifen. In einer weiteren Versammlung der Gottessöhne erlaubt Jahwe dem Satan den gezielten Angriff auf Ijob selbst, allerdings mit der wichtigen Einschränkung: Das Leben Ijobs (*napš=ō*) muss er erhalten (*ŠMR* im Imperativ).⁴¹ Aus den bisherigen Beobachtungen ergibt sich: Der Satan ist Jahwe nicht gleichrangig, sondern ihm untergeordnet. Ohne seine Erlaubnis kann er nichts tun. Er ist kein echter Gegner Jahwes. Der bestimmte Artikel scheint darauf hinzuweisen, dass *ha=šātān* eine Funktion und keinen Eigennamen bezeichnet.⁴² Die Bestimmung dieser Funktion wird allerdings kontrovers diskutiert. Lösungsversuche müssen Ijob 1,7–12 berücksichtigen. Nach V. 7 gehört der Satan zwar zu den Gottessöhnen und ist in der himmlischen Sphäre beheimatet. Er scheint dort die Rolle des Oppositors am Hofe Gottes einzunehmen.⁴³ Seine Hauptaktivitäten übt er jedoch mit Billigung Jahwes auf Erden aus. Dies bringen die Nominalformen von *ŠŪTIG* (= umherstreifen, schweifen)⁴⁴ und *HLK/ID* (= umhergehen, durchwandern)⁴⁵ zum Ausdruck. Auf die politischen Verhältnisse am Hofe der Großkönige im Orient hat A. Brock-Utne⁴⁶ hingewiesen. Die kleinen palästinensischen Fürsten waren vom Großkönig abhängig. Sie fürchteten jeden, der sie am Hofe verleumdete oder anklagte. Daraus entstand die Meinung, dass auch Jahwes Hofstaat einen Verleumder enthalte in der Gestalt des Satan. Wie die orientalischen Könige ihre Untertanen überwachen ließen, lässt Jahwe in seinem Auftrag Satan in der Welt umherstreifen, um die Loyalität der Menschen zu prüfen. Satan ist so als Agent der göttlichen Polizei tätig.⁴⁷ Gemeinsam mit Sach 3 ist Satan auch in Ijob kein dämonisches Wesen.

Eine originelle Sicht vertritt K. Nielsen.⁴⁸ Nach ihr ist der Prolog als ein Familiendrama mit Gott in der Rolle des Vaters aufzufassen. Thema des Prologs ist die Eifersucht des

³⁸ E. Zenger u.a. 1998, 302f. 305.

³⁹ E. Zenger u.a. 1998, 303.

⁴⁰ Nach V. Maag 1982, 64–75 ist die Vorstellung vom Hofstaat Jahwes uralte, die Satansfigur tritt erst im nachexilischen Schrifttum auf. Beide Vorstellungen sind ursprünglich nicht miteinander verbunden. Man wird aber Sach, Ijob und 1 Chr differenzierter betrachten müssen als dies V. Maag tut.

⁴¹ THAT II, 983; HALAT IV, 1463. Die positive Formulierung ist zu beachten.

⁴² F. Horst 1968, 13.

⁴³ F. Horst 1968, 13 f.

⁴⁴ HALAT IV, 1336; ThWAT VII, 1182–1187. In Bezug auf Menschen wird *ŠŪT* gesagt in Num 11,8; 2 Sam 24,2. Der Versuch, *šātān* von der Wurzel *ŠŪT* abzuleiten und eine Beziehung zwischen dem arabischen *šaiṭ ān* und *ŠŪT* zu postulieren (so H. Torczyner 1938, 15–21), ist pure Volksetymologie. In Ijob 1,7; 2,2 ist allenfalls ein Wortspiel intendiert (P. L. Day 1988, 21f; R. Schärf 1953, 31).

⁴⁵ GES 18, 278.

⁴⁶ A. Brock-Utne 1935, 219–227.

⁴⁷ A. L. Oppenheim 1968, 173 ff. Zu den verschiedenen Positionen vgl. G. Fohrer 1963, 82 f.

⁴⁸ K. Nielsen 1998.

Satans gegen Ijob und seine Versuche, den Vater zu überzeugen, sein »Lieblingssohn« (Ijob) sei nicht ohne Grund so gehorsam. *ha=šātān* würde dann kein Amt bezeichnen, sondern die von diesem Gottessohn ausgeübte Tätigkeit: Hass und Streit. Die Reaktion Jahwes gleicht der eines Vaters, der wissen will, ob sein Sohn ihn uneigennützig fürchtet. Da Jahwe als Familienoberhaupt beschrieben wird, ist es verständlicher, dass er den Satan nicht augenblicklich entlässt, wie es ein König tun würde, wenn sein Beamter ihm schlechte Ratschläge gegeben hat. In diesem Zusammenhang verweist Nielsen auf die Brüder Kain und Abel, Esau und Jakob, Satan und Ijob, Satan und Jesus. Stets gehe es darum, des Vaters Liebling zu werden. Diese Rivalität zwischen Brüdern findet sich auch in der Versuchungsgeschichte bei Matthäus und in der Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15). Damit solle die Beziehung zwischen gut und böse, zwischen Gott und Satan zum Ausdruck gebracht werden. Das Bild der Familie mache auch deutlich, dass *ha=šātān* kein selbständiges Wesen sei, sondern eine dem Willen Gottes untergeordnete Gestalt, wie der Sohn dem Willen seines Vaters untergeordnet sei.

Dem muss man aber entgegenhalten, dass bei aller Berechtigung zur Typisierung die Stellung und die Aufgaben der genannten Brüderpaare auf keinen Fall auf ein und derselben Ebene liegen. Unter christologischen – soteriologischen Gesichtspunkten lässt sich die freiwillige Unterordnung Jesu unter den Willen seines Vaters im Himmel erst recht nicht vergleichen mit der Unterwerfung des Satans unter den Jahwewillen.

Außerhalb des Prologs begegnet noch 2-mal (Ijob 16,9; 30,21) das Verb *šātam*. In 16,9 klagt Ijob gegen Gott: »Sein Grimm hat mich zerrissen, und er war mir Feind (*wa=yištū m-i=ni*). Er knirscht gegen mich mit den Zähnen. Mein Gegner funkelt mich mit seinen Augen an.«⁴⁹

Hier liegt ein Kriegsbild vor. Gott (nicht Satan!) ist gegen Ijob wie ein Feind geworden.

Weiter klagt Ijob in 30,21, dass Jahwe sich in einen Grausamen verwandelt hat: »Du streitest gegen mich (*tištū m-i=ni*) mit der Stärke deiner Hand«.

In dieser Situation empfindet Ijob, dass Jahwe die Rolle seines Feindes schlechthin übernommen hat.⁵⁰

Der Dialogteil schildert mit *šātam* also das krasse Gegenteil dessen, was von Jahwe im Prolog ausgesagt wurde. Er ist nicht mehr der Freund Ijobs, sondern dessen eigentlicher Widersacher und Feind.

2.2.6 Satan in 1 Chr 21,1

Der Kontext erzählt, wie David gegen den Willen seines Feldherrn Joab (V. 3. 6) das Volk zählen ließ, um die wehrfähigen Mannen zu ermitteln. Elohim missfiel die Aktion Davids. Den tieferen Grund für Davids Handeln nennt V. 1.

»Und es trat auf Satan gegen Israel, und er verleitete (*SŪT/H*) David, Israel zu zählen.«

Auffallend ist, dass in 1 Chr 21,1 *šātān* ohne den definiten Artikel *ha=* erscheint. Zu Recht kann man deshalb das Lexem als nomen proprium, d.h. als Eigenname verstehen.⁵¹

⁴⁹ Weitere Textoptionen in F. Horst 1968, 241.248.

⁵⁰ Zu einem positiveren Verständnis im Hinblick auf Gen 49,23 f vgl. H. Strauss 2000, 207.

⁵¹ G-K-B 1983, 421.

Das Auftreten Satans bedeutet Unheil für Israel. Die Wurzel 'MD mit der Präposition 'al (=»gegen« im feindlichen Sinne) bringt dies zum Ausdruck. Verstärkt wird es noch im zweiten Satz durch die Wurzel *SŪT* (= verleiten). Dasselbe Verb findet sich in Ijob 2,3 mit Jahwe als Subjekt, der dem Satan (hier mit Artikel) vorwirft, er habe ihn *aufgereizt*, ohne einen Grund Ijob zu verderben. In 1 Chr 21,1 geht es jedoch gegen Israel, das repräsentiert wird im Verhalten Davids. Sein Vergehen besteht im Zählen Israels.⁵² In beiden Texten umschreibt *SŪT* die negative Beeinflussung, die beide Male vom Satan, aber jeweils in verschiedener Gestalt und Funktion, ausgeht.⁵³ Deshalb kann man 1 Chr 21,1 auf keinen Fall vom Ijobprolog her interpretieren. Hingegen ist 2 Sam 24,1 zu berücksichtigen. Der Text weist Gemeinsamkeiten, aber auch gravierende Unterschiede auf: »Und es entbrannte noch einmal der Zorn Jahwes über Israel, und er reizte (*SŪT*) David gegen sie, indem er sagte: Auf, zähle Israel und Juda!«

Hier ist es Jahwe selbst, der David verführt, sich gegen ihn zu stellen, indem er Israel und Juda zählen soll. Der Grund für Jahwes Zorn wird nicht genannt.⁵⁴ Es bleibt der Eindruck eines unberechenbaren und bedrohlichen Aspekts im Handeln Jahwes. Dazu gehört, daß er Unheil gegen die Menschen planen kann.⁵⁵

Vergleicht man die beiden Texte miteinander, dann wird offenkundig, dass der Zorn Jahwes in 1 Chr 21,1 durch *sātān* substituiert wurde. Die theologische Sicht des Chronisten erlaubte nicht, dass Gott selber zunächst einen Menschen verleitet, um ihn dann bestrafen zu können.⁵⁶ Nicht Gott, sondern der Widersacher (Gottes) ist für das Böse verantwortlich. Er hat hier eine selbständige Gestalt angenommen und handelt relativ autonom. Die beiden Texte weisen auf den himmlischen Bereich als Ausgangsort hin. Wie in Ijob liegt Satans Wirkbereich in der irdischen Welt. Zu wenig wird berücksichtigt, dass in V. 15 von einem »Engel« die Rede ist, ja sogar von einem »Engel des Verderbens«, der Jerusalem im Auftrag Elohims vernichten soll. Nach dem Willen Elohims ist jedoch sein Tun begrenzt, während Satan keinem solchen expliziten Verbot unterliegt. Das Böse repräsentiert er nicht allein, was aber auch mit der Textgenese von 1 Chr 21 zusammenhängen kann.

Zusammenfassend kann man festhalten: In 1 Chr 21,1 besteht eindeutig die Tendenz, die dunklen, unerklärbaren Wesenszüge von Gott fernzuhalten. Dafür steht jetzt Satan, der die dunkle Wesenseite Gottes auf sich gezogen hat und sie in persona vertritt.⁵⁷ Als

⁵² Die Zählung diente militärischen Zwecken. Damit wurden die Organisation und der Aufbau der eigenen Streitkräfte ermöglicht. Das Sündhafte besteht im Vertrauen auf die eigene Stärke. Konträr dazu mahnten die Propheten kontinuierlich, nur auf Jahwe allein zu bauen. F. Stolz 1981, 301; J. Becker 1986, 85. Zur Tabuisierung des Zählens vgl. Ex 30,11–16. Zur Wertung der Volkszählung in anderen Kulturen gibt R. Schärf 1953, 307–310 weiteres Material an. Anders P. L. Day 1988, 127–145, die sich schließlich für den Satan »as a divine accuser« (144) entscheidet. Ihre »Argumente« überzeugen nicht. Dasselbe trifft auch auf H. J. Koorevaar 1995, 231 zu, der Satan in 1 Chr 21,1 einfach mit »Gegner« übersetzt. Abgesehen von der nicht beantworteten Frage, welcher Gegner hier angesprochen ist, sind seine Vergleiche mit 2 Sam 24 und 1 Kön 11 wenig textorientiert.

⁵³ E. Jenni 2000, 205.

⁵⁴ Weitere Überlegungen dazu: H. J. Stoebe 1994, 515–519; F. Stolz 1981, 298–301; S. Japhet 1989, 145–148.

⁵⁵ Vgl. Ri 9,23; 1 Kön 12,15.

⁵⁶ H. J. Stoebe 1994, 516 spricht in diesem Zusammenhang von einer skrupulösen Retusche.

⁵⁷ Anders S. Japhet 1989, 148f, die dafür keine Anhaltspunkte im Text zu finden glaubt. Wer aber dann mit »Satan« gemeint sein soll, kann sie nicht zufriedenstellend erklären (148).

Widerpart Gottes ist sein Ausgangsort nach wie vor der himmlische Bereich. Er nimmt aber keine Befehle entgegen und Grenzen wie dem Engel sind ihm auch keine gesetzt. Eine Auseinandersetzung mit Gott wie in Sacharja oder eine himmlische Wette wie in Ijob sind aufgrund der Eigenständigkeit des Satans nicht mehr denkbar. Wegen der relativen Autonomie wird die Zugehörigkeit zum göttlichen Hofstaat irrelevant. Explizit werden diese neuen Aspekte in 1 Chr 21,1 nicht genannt.⁵⁸ Sie sind nur kontextuell und innerbiblisch eruiert. Generell kann man davon ausgehen, dass die Chroniktexte sich auf bestimmte Vorlagen von Sam/Kön stützen. Was die zeitliche Einordnung betrifft, wird heute mehrheitlich für die spätpersische oder frühhellenistische Zeit plädiert.⁵⁹

3. Satan und der Ursprung des Bösen

Die analysierten Texte haben die Vielfalt der Vorstellungen von *šāṭān/šāṭan* im AT anschaulich demonstrieren können. Erst in nachexilischen Texten gewinnt die Satansfigur allmählich Profil. Insgesamt war es ein langer Weg bis zur personifizierten Gestalt eines Satan in 1 Chr 21,1. Die ihm zugeschriebenen Funktionen sind jedoch begrenzt und nicht zu vergleichen mit seiner späteren Stellung und Bedeutung.⁶⁰ In den Schriften von Qumran⁶¹ ist auffallenderweise kaum die Rede vom Satan, umso mehr von Belial, dem Engel der Finsternis, oder vom Engel des Frevels. Das Rätsel des Bösen versuchen die Texte so zu lösen, dass sie das, was Gott hasst und verwirft, auf ihn zurückführen. Die neutestamentlichen Vorstellungen speisen sich vor allem aus der apokalyptischen Tradition des AT.⁶² Der Teufel ist ein gefallener Engel, der zum Anführer einer Schar Dämonen wird. Während aber die Dämonen zweitrangige Geister sind, ist der Teufel die Personifikation des Bösen selbst. Seine Hauptaufgabe besteht darin, so lange und so gründlich wie möglich das Reich Gottes zu verhindern.

In den Apokryphen und im Judentum wird der Satan immer mehr zur Chiffre für das Böse schlechthin. Vor allem seine Rolle als Ankläger wird gerne aufgegriffen. Nach Jub 4,6 sind es Engel, die Gott alle Sünden im Himmel und auf Erden berichten. Auf die Frage, wie man den Anklagen des Bösen begegnen kann, antworten Jub 48, 15. 18, dass der Satan gebunden wird, um nicht anklagen zu können. Innerhalb des Judentums wurde die Satansvorstellung mit dem bösen Trieb, mit dem Todesengel und mit Legenden über Dämonen verbunden. Er soll ein hoher Engel (Luzifer) gewesen sein, der aus dem Himmel geschleudert wurde (Apk 12, 10. 48; 2 Petr 2).⁶³ Derartige Spekulationen haben jedoch nichts mit der ursprünglichen Stellung und mit dem Aufgabenbereich des Satans zu

⁵⁸ Kontextuell schwierig zu begründen ist die Annahme eines menschlichen oder eines ungenannten himmlischen Widersachers/Anklägers (s.o.).

⁵⁹ E. Zenger u.a. 1998, 231.

⁶⁰ Unterschiedlich sind die Erklärungsversuche zur Herkunft und Bedeutung der atl. Satansgestalt mit Hilfe außerbiblischer Quellen (Satan als böser Dämon, als Ankläger vor Gericht, Mitglied des himmlischen Hofstaates, Verleumder am Hof der Großkönige u.a.m.). Bis dato kann keiner der vielen Vorschläge restlos überzeugen.

⁶¹ ThWNT VII, 152–154.

⁶² J. B. Russell 2000, 47–57.

⁶³ Vgl. dazu auch J. van der Vliet 1995, 401–418.

tun. Auch die gefallenen Engel, die man in Gen 6,1–4 zu sehen glaubte, stehen anfangs in keinem Zusammenhang mit dem Satan.⁶⁴

Nach dem äthiopischen Henoch 54,6 sind Asasel und seine Scharen dem Satan untertan. Mastema (Jub 10,8 ff), der Fürst der bösen Geister, tritt weder im Zusammenhang mit dem Fall der Engel, noch mit dem Gericht über die Gefallenen auf. Wie im AT stehen die Dämonen selbständig neben dem Satan. Seine besondere Stellung zeigt sich darin, dass er das Verhältnis zwischen Gott und Menschen (vor allem Israel) zu zerstören sucht durch die Verführung zur Sünde (Sündenfall in Gen 3; Kain und Abel, Söhne Noachs, Abraham, goldenes Kalb am Sinai usw.), durch Anklagen vor Gott und durch die Durchkreuzung des Heilsplans Gottes. In jeder Gestalt versucht Satan die Menschen zur Sünde zu verführen. Dennoch ist er nicht Herr der Welt. Seine Macht kann die Menschen nie ganz gefangen nehmen.

In diesem Kontext ist von besonderem Interesse, dass das AT die Frage nach dem Ursprung des Bösen nicht auf den Satan konzentriert, sondern dass der atl. Gott selbst als der Urheber des Negativen, des Unglücks, des Bösen genannt wird. Eine der markantesten Stellen liegt im exilischen Text Jes 45,7 vor:⁶⁵

»Der bildet Licht und der schafft Finsternis, der wirkt Heil und schafft Unheil (*ra 'l'*), ich bin Jahwe, der all dies wirkt.«

Der Text erklärt m. E. eindeutig, dass sowohl Licht als auch die Finsternis geschaffen sind, ebenso Heil und Böses.⁶⁶ Mit Recht stellt K. Baltzer⁶⁷ fest, dass Jahwe selbst und ausschließlich für das Böse verantwortlich ist. Denn für Deuterojesaja gibt es keine anderen Götter, weil er auf der Ebene des expliziten Monotheismus argumentiert (Jes 44,6–8). Damit wird aber auch eine klare Absage an jede Form von Dualismus vollzogen und an die Gnosis aller Zeiten.

Abschließend kann man festhalten: Ursprünglich war Gott und nicht der Satan der Urheber des Negativen, des Unglücks und des Bösen. Da man später Gott im Zuge einer stärkeren ethischen Transzendentalisierung nicht mehr mit dem Bösen in Verbindung bringen wollte, rückte jetzt mehr und mehr der Satan in diese Rolle.⁶⁸ Ob er aber die negative Variante des Engel Jahwes darstellt, kann aufgrund der verschiedenen noch nicht geklärten Positionen und Funktionen des himmlischen Boten nicht entschieden werden.

Mit dem Ursprung der Sünde wird der Satan im AT jedoch noch nicht zusammengebracht, auch nicht in Gen 3, wo die Schlange als Versucherin nichts mit dem Satan zu tun hat. Diese Verbindung begegnet erst in Weish 2,24: »Doch durch den Neid des Teufels (*δίαβολος*) kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören.«

⁶⁴ Vgl. die unterschiedliche Ausgestaltung in der 70-Hirten-Vision des äthiopischen Henoch mit der des Jubiläenbuchs (Jub 5,1–12).

⁶⁵ Vgl. auch Dtn 32,39; 1 Sam 2,6 f; 2 Kön 6,33; Am 3,6; Koh 7,13 f; Ijob 1,21; 2,10. (a) Q^a *Iōb*.

⁶⁶ Darauf weist semantisch die dichte Schöpfungsterminologie hin. Anders K. Elliger 1978, 500 f; H. D. Preuß 1991, 298 lässt die Frage offen. F. Diederich/B. Willmes (Hgg.) 1998 nehmen die Stelle zwar in den Titel der FS. Kein einziger Beitrag beschäftigt sich aber ausführlich damit. W. Groß – K. J. Kuschel 1992; W. Groß 1999, 145–158.

⁶⁷ K. Baltzer 1999, 295f.

⁶⁸ Vgl. Ijob 2,7 mit Ex 11,5; 12,23; Lev 26,16; Dtn 28,20 ff; 1 Sam 16,14; 2 Sam 24,15 f; 1 Kön 22,22 f.

An dieser Stelle sind in aller Kürze auch C. G. Jungs⁶⁹ Ausführungen kritisch zu würdigen. Nach Jung ist der Glaube an Gott als das *summum bonum* für ein reflektierendes Bewusstsein unmöglich. Ebenso ist das Böse keineswegs nur ein Mangel an Gutem (*privatio boni*). So real, sagt Jung, wie wir die Wirklichkeit des Guten anerkennen, müssen wir auch mit dem Bösen umgehen. Jung hält die kirchliche Lehre vom Teufel, auch in ihren mythologischen Ausdrucksformen, für zutreffend, um die böse Macht im Unbewussten⁷⁰ zu beschreiben. Es ist jene Macht, ohne die das Gute z.B. unvorstellbar ist. Das Unbewusste ist nach Jung sowohl die Quelle des Guten als auch des Bösen.

Nach Jung und ihm folgend Schärf ist die Satansgestalt Ergebnis einer Entwicklung in der Persönlichkeit Gottes. Sie verkörpert das Dunkle und Unheimliche in Jahwe. So sieht auch P. Volz⁷¹ Ijob und seine Klage als vollgültigen Beweis dafür, dass der unheimliche Zug am Gotteswesen noch spät in der Geschichte Israels vorhanden war. Nach meiner Sicht der Dinge erfährt die Jungsche Position aus den atl. Texten keine Unterstützung. Jahwe trägt keine in sich streitenden Prinzipien Gut versus Böse. Er schafft allerdings Gut und Böse, wobei er absoluter Herrscher über das von ihm Geschaffene ist.

Abkürzungen

- DDD van der Toorn, K./Becking, B./van der Horst, P.W. (Hgg.): Dictionary of deities and demons in the Bible. 2nd extensively rev. ed. Leiden, Boston, Köln 1999.
- GES Gesenius, W.: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. bearb. und hg. v. D. Rudolf Meyer und Dr. Dr. Herbert Donner. 18. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York, London, Paris, Tokyo 1987 (1. Lfg.); 1995 (2. Lfg.).
- G-K-B Gesenius, W./Kautsch, E./Bergsträsser, G.: Hebräische Grammatik. Hildesheim, Zürich, New York 1983.
- HALAT Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament von L. Kochler und W. Baumgartner. 3. Aufl. neu bearb. von W. Baumgartner, J. J. Stamm und B. Hartmann. Leiden, New York, Köln 1967–1996.
- THAT Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. v. E. Jenni unter Mitarbeit von C. Westermann, Bd. I 1971, Bd. II 1976, München.
- ThWAT Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hg. v. G.J. Botterweck/H. Ringgren/H.-J. Fabry, Bd. 1–10. Stuttgart, Berlin, Köln 1973–2000.
- ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. v. G. Kittel. 10 Bde. in 11 Bdn. Stuttgart 1933–1979.

Literaturverzeichnis

- Baltzer, K. (1999): Deutero-Jesaja (KAT 10,2), Gütersloh.
- Becker, J. (1986): 1 Chronik (NEB 18), Würzburg.

⁶⁹ Vgl. vor allem C. G. Jung 1967.

⁷⁰ Das Unbewusste beinhaltet nach Jung alle psychischen Erfahrungen und Inhalte, die nicht auf das Bewusstsein sowie das Ich in wahrnehmbarer Weise bezogen sind. Jung unterscheidet zwischen dem persönlichen und kollektiven Unbewussten.

⁷¹ P. Volz 1924.

- Brock-Utne, A.* (1935): »Der Feind«. Die alttestamentliche Satansgestalt im Lichte der sozialen Verhältnisse des nahen Orients. In: *Klio* 28, 219–227.
- Day, P.L.* (1988): *An Adversary in Heaven. Satan in the Hebrew Bible* (HSM 43), Atlanta.
- Deissler, A.* (1986): *Die Psalmen*. 5. Aufl., Düsseldorf.
- Deissler, A.* (1988): *Zwölf Propheten 3. Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (NEB 21), Würzburg.
- Delkurt, H.* (1999): *Die Engelwesen in Sach 1,8–15*. In: *BN* 99, 20–41.
- Diedrich, F./Willmes, B.* (Hgg.) (1998): *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil* (Jesaja 45,7). *Studien zur Botschaft der Propheten*. FS L. Ruppert zum 65. Geburtstag (FzB 88), Würzburg.
- Elliger, K.* (1978): *Deuterocesaja*. 1. Teilband. *Jesaja 40,1–45,7* (BK XI/1), Neukirchen-Vluyn.
- Fohrer, G.* (1963): *Das Buch Hiob* (KAT XVI), Gütersloh.
- Fritz, V.* (1996): *Das erste Buch der Könige* (ZBK.AT 10.1), Zürich.
- Görg, M.* (1996): *Der »Satan« – der »Vollstrecker« Gottes?*. In: *BN* 82, 9–12.
- Groß, W.* (1999): *Das Negative in Schöpfung und Geschichte: YHWH hat auch Finsternis und Unheil erschaffen* (Jes 45,7). In: *SBAB* 30, 145–158.
- Groß, W./Kuschel, K.J.* (1992): *»Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz.
- Guggisberg, F.* (1979): *Die Gestalt des Mal'ak Jahwe im Alten Testament*, Neuenburg.
- Haag, H. u.a.* (1974): *Teufelsglaube*. 2. Aufl., Tübingen.
- Haag, H.* (1978): *Vor dem Bösen ratlos?*, München, Zürich.
- Haag, H.* (1990): *Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen*. 8. überarb. Aufl., Zürich.
- Hanhart, R.* (1998): *Dodekapropheten 7. 1. Sacharja 1–8* (BK XIV/7.1), Neukirchen-Vluyn.
- Harris, G. H.* (1999): *Satan's Work as a Deceiver*. In: *BS* 156, 190–202.
- Horst, F.* (1968): *Hiob* (BK XVI/1), Neukirchen-Vluyn.
- Hossfeld, F.-L./Zenger, E.* (1993): *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB 29), Würzburg.
- Hossfeld, F.-L./Zenger, E.* (2000): *Psalmen 51–100* (HThK.AT), Freiburg, Basel, Wien.
- Japhet, S.* (1989): *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (BEAT 9), Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris.
- Jenni, E.* (2000): *Die hebräischen Präpositionen Bd. 3. Die Präposition Lamed*, Stuttgart, Berlin, Köln.
- Jung, C. G.* (1967): *Antwort auf Hiob*, Zürich, Stuttgart.
- Kluge, F.* (1995): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearb. v. E. Seebold. 23. erw. Aufl., Berlin, New York.
- Koorevaar, H. J.* (1995): *»Gott« oder »man« (jemand), »Satan« oder ein »Gegner«*. Die Übersetzung der Präfixkonjugation dritte Person maskulin Singular in 2. Sam 24,1 und der Begriff »Satan« in 1. Chr 21,1 auf Grund eines Vergleiches dieser parallelen Texte miteinander. In: *Fundamentum* 3, 224–235.
- Kratz, R. G.* (2000): *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB.W 2157), Göttingen.
- Kraus, H.-J.* (1978): *Psalmen*. 2. Teilband. *Psalmen 60–150* (BK XV/2, 5), grundlegend überarb. und veränd. Aufl., Neukirchen-Vluyn.
- Link, L.* (1997): *Der Teufel. Eine Maske ohne Gesicht*, München.
- Maag, V.* (1982): *Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen* (FRLANT 128), Göttingen.
- Neef, H.-D.* (1995): *»Ich selber bin in ihm«* (Ex 23,21). Exegetische Beobachtungen zur Rede vom »Engel des Herrn« in Ex 23,20–22; 32,34; 33,2; Jdc 2,1–5; 5,23. In: *BZNF* 39, 54–75.
- Nielsen, K.* (1998): *Satan. The Prodigal Son. A Family Problem in the Bible*. In: *The Biblical Seminar* 50, Sheffield.
- Nola di, A.* (1990): *Der Teufel. Wesen, Wirkung und Geschichte*, München.
- Noth, M.* (1968): *Könige* (BK, IX/1) Neukirchen-Vluyn.

- Oppenheim, A. L.* (1968): The Eyes of the Lord. In: JAOS 88, 173 ff.
- Preuß, H. D.* (1991): Theologie des Alten Testaments Bd. 1. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart, Berlin, Köln.
- Reventlow Graf, H.* (1993): Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25/2), 9. völlig Neubearb. Aufl., Göttingen.
- Richter, W.* (1996): Materialien einer althebräischen Datenbank. Die bibelhebräischen und- aramäischen Eigennamen morphologisch und syntaktisch analysiert (ATSAT 47), St. Ottilien.
- Röhrich, L.* (1992): Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten Bd. 3, Freiburg, Basel, Wien.
- Russell, J. B.* (2000): Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt, Wien, Köln, Weimar.
- Schürf, R.* (1953): Die Gestalt des Satans im Alten Testament. In: C. G. Jung, Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie, Zürich, 151–319.
- Schmidt, W. H.* (1995): Einführung in das Alte Testament, 5. erw. Aufl., Berlin, New York.
- Seybold, K.* (1996): Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen.
- Stanford, P.* (2000): Der Teufel. Eine Biographie, Frankfurt a.M., Leipzig.
- Steffen, U.* (1997): Zwei Aspekte der Engelvorstellung. In: Symb. 13, 105–115.
- Stoebe, H. J.* (1994): Das zweite Buch Samuelis (KAT 8,2), Gütersloh.
- Stolz, F.* (1981): Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich.
- Strauß, H.* (1999): שָׂטָן (Satan) in den Traditionen des hebräischen Kanons. In: ZAW 111, 256–258.
- Strauß, H.* (2000): Hiob. 2. Teilband 19,1–42,17 (BK XVI/2), Neukirchen-Vluyn.
- Torczyner, H.* (1938): Wie Satan in die Welt kam: Mitteilungsblätter der hebräischen Universität Jerusalem 4, 15–21.
- Vliet van der, J.* (1995): Satan's Fall in Coptic Magic. In: M. Meyer/P. Mirecki (Hgg.), Ancient magic and ritual power: Religions in the Graeco-Roman world 129, Leiden, New York, Köln, 401–418.
- Volz, P.* (1924): Das Dämonische in Jahwe (SGV 110), Tübingen.
- Wolff, H. W.* (1990): Dodekapropheten I. Hosea (BK XIV/1), 4. Aufl., Neukirchen-Vluyn.
- Würthwein, E.* (1977): Das erste Buch der Könige. Kapitel 1–16 (ATD 11,1), Göttingen.
- Würthwein, E.* (1984): Die Bücher der Könige. 1. Kön 17 – 2. Kön. 25 (ATD 11,2), Göttingen.
- Zenger, E.* (1994): Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen: Biblische Bücher 1, Freiburg, Basel, Wien.
- Zenger, E. u.a.* (1998): Einleitung in das Alte Testament (KSfTh 1,1), 3. neu bearb. und erw. Aufl., Stuttgart, Berlin, Köln.