

Ein Blick in die Unterwelt (Jesaja 14)

Autor(en): **Schöpflin, Karin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **58 (2002)**

Heft 4

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877952>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Blick in die Unterwelt (Jesaja 14)¹

In seiner dreiteiligen Vision des Jenseits, der *Divina commedia*, durchschreitet Dante Alighieri an der Seite seines Führers, des römischen Dichters Vergil das Inferno, die Hölle. Diese Unterweltsbeschreibung aus dem frühen 14. Jahrhundert bietet ein äusserst differenziertes und anschauliches Bild, eine regelrechte Geographie. Dantes Inferno ist eindeutig ein Ort der Strafe für irdische Vergehen und gliedert sich im Blick auf die zu ahndenden Verfehlungen in unterschiedliche Abteilungen. Je tiefer Vergil und Dante hinabsteigen, desto schlimmere Bestrafungen und Leidenszustände erblicken sie. Im 34. und letzten Gesang des *Inferno* erreichen die beiden den tiefsten Punkt. Dort sieht Dante eine riesenhafte Gestalt, die bis zur Hüfte im Eis der tiefsten Höllenschlucht eingefroren ist. Dies ist Luzifer, der Herrscher des Inferno, durch dessen Sturz vom Himmel der unterirdische Trichter entstand, der die Höllenregion bildet.² Dante schaudert es angesichts der Hässlichkeit des einstmals schönen Luzifer: Er hat sechs federlose Flügel und drei verschiedenfarbige Gesichter, d.h. sechs Augen und drei Münder. In jedem Maul steckt ein Sünder, den er mit den Zähnen traktiert, nämlich Judas, dem er am schlimmsten zusetzt, sowie Brutus und Cassius, die Mörder Julius Caesars. Dies Detail illustriert, dass Dantes Inferno nicht allein eine christlich-theologische Dimension besitzt, sondern auch eine historisch-politische, häufig zeitkritische, da Dante auch manchen unliebsamen Zeitgenossen im Inferno wieder sieht.

In dieser umfangreichsten und detailliertesten literarischen Darstellung der Unterwelt greift Dante zahlreiche Motive aus verschiedenen Traditionen auf. Nicht zufällig geleitet ausgerechnet der lateinische Poet Vergil den italienischen Dichter auf diesem Weg. Im 6. Buch von dessen *Aeneis*, dem römischen Nationalepos, steigt der Held Aeneas in die Unterwelt hinab, um sich

¹ Geringfügig überarbeitete, vor allem um Anmerkungen erweiterte Fassung der Probestvorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens, gehalten an der Georg-August-Universität Göttingen am 19.12.2001.

² Vgl. *Inferno* XXXIV, 121-126.

dort von seinem verstorbenen Vater Anchises die Zukunft prophezeien zu lassen. Und bei dieser Gelegenheit ergibt es sich geradezu zwangsläufig, dass Vergil beschreibt, was sein Protagonist auf dem Weg durch den Orcus sieht. Gibt es auch Züge, die Dantes Inferno direkt oder indirekt der Bibel, speziell dem AT verdankt? Wie sieht es in der biblisch-hebräischen Unterwelt aus?

Zunächst einmal fällt auf, dass Aussagen über das Totenreich in der hebräischen Bibel relativ dünn gesät sind. Das AT entfaltet weder entsprechende Vorstellungen, um die Unterwelt als solche darzustellen noch lässt sich gar eine gewisse Freude am Fabulieren und Ausmalen dieses Themas erkennen. Bestimmte Verwendungen des Unterweltsmotivs³ sind in der hebräischen Bibel auch nicht (mehr) zu erwarten. Dies gilt etwa für das Motiv der Unterweltsfahrt einer göttlichen Gestalt. Es begegnet einerseits in der Ausprägung, wie sie im Mythos Mesopotamiens anzutreffen ist: Inanna – bzw. in der akkadischen Fassung des 7. Jh.s Ishtar – steigt in die Unterwelt hinab, wird dort von ihrer Schwester, der Unterweltsherrscherin Ereschkigal festgehalten und getötet und muss von den Göttern der Oberwelt befreit werden.⁴ In einer anderen mythischen Ausformung begibt sich der griechische Halbgott Herakles in den Hades, einmal um Theseus, ein andernmal um Alkestis von dort zurückzuholen.⁵ Oder Herakles legt eine Mutprobe ab, wenn er als letzte seiner zwölf Heldentaten den dreiköpfigen Hund Kerberos, der den Eingang zum Totenreich bewacht, ans Licht führt. Im Glauben Israels, wie das AT ihn spiegelt, gibt es indessen keine Götter und Heroen, die einen derartigen Ausflug in das Totenreich unternehmen könnten. YHWHs Verhältnis zur Scheol beschreibt das AT unterschiedlich: Einige Passagen deuten an, dass YHWH sich für das Totenreich nicht interessiert, dass es eben ein Ort ist, der gerade durch Abwesenheit Gottes und YHWHferne charakterisiert ist (vgl. z.B. Ps 88,6). Andererseits sagen andere Stellen, dass YHWH auch Macht über die Scheol ausübt (vgl. z.B. Am 9,2; Ps 139,8).

In der Literatur der Umwelt Israels findet eine Begegnung mit dem Totenreich ferner im Zusammenhang einer Totenbefragung⁶ statt – so überliefert

³ Auf die Betrachtung ägyptischer Konzeptionen muss in diesem Rahmen verzichtet werden. Vgl. dazu aber E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Berlin 1968, sowie J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.

⁴ Vgl. TUAT III/3, 458-494; TUAT III/4, 760-766; im ugaritischen Baal-Epos ist der Machtkampf zwischen Baal und Mot vergleichbar: Baal unterwirft sich Mot und muss von Anat aus dessen Herrschaftsbereich befreit werden (TUAT III/6, 1167-1190). Vgl. ferner die Geschichte von Nergal und Ereschkigal (TUAT III/4, 766-769; vgl. dazu M. Hutter, *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt* [OBO 63], Fribourg/Göttingen 1985) sowie im Griechischen den Mythos vom Raub der Persephone durch Hades.

⁵ Vgl. auch den Mythos von Orpheus und Eurydike.

⁶ Zu diesem Themenbereich vgl. J. Tropper, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Neukirchen 1989.

auf der Tafel XII des Gilgamesch-Epos, die als spätere Zutat gilt, weil Tafel VII bereits vom Tod Enkidus erzählte.⁷ Gilgamesch ist das Göttergeschenk einer Trommel und der Trommelschlegel in die Unterwelt gefallen. Sein Freund Enkidu soll das Instrument zurückholen. Doch da dieser die Verhaltensanweisungen Gilgameschs missachtet, wird er als Fremder in der Unterwelt erkannt und muss dort bleiben. Gilgamesch bittet den Unterweltsherrscher Nergal, den Geist Enkidus erscheinen zu lassen. Gilgamesch befragt diesen über die Unterwelt. Leider ist der Text dieser Beschreibung sehr beschädigt. – In Homers *Odyssee* XI führt Odysseus eine Totenbeschwörung durch, um den verstorbenen Seher Teiresias zu befragen. Im Rahmen dieser Nekromantie kommen auch zahlreiche andere Totengeister an die Oberfläche, die Odysseus von ihrem Geschick erzählen. Homers Totenschau ist somit deutlich ein literarisches Mittel, das zum einen die Prophezeiung einbringt, zum anderen auch Informationen über weitere Personen einzubinden ermöglicht. Das AT lehnt Nekromantie – die praktisch sicherlich auch in Israel einmal geübt wurde (vgl. Jes 8,19) – strikt ab. Dies zeigt unmissverständlich die Totenbeschwörung Sauls in I Sam 28, wo er den Geist Samuels befragt, eine Aktion, mit der er ein Tabu verletzt. Denn die Berührung mit Toten und damit dem Totenreich bedeutet Kontakt zu einem als unrein geltenden Bereich⁸.

Vor diesem Hintergrund ist eine parodistische Darstellung der Unterwelt und einer Katabasis im AT selbstverständlich nicht zu erwarten. Derartiges findet sich in Aristophanes' Komödie *Die Frösche* (405 v. Chr.), wo der Gott Dionysos als Herakles verkleidet die Unterwelt aufsucht, um seinen Lieblingsdramatiker Euripides zurückzuholen, weil er mit den zeitgenössischen Theaterdichtern unzufrieden ist. Die Schrecken des Weges in die Unterwelt sind ebenso wie die Zustände in Plutons Reich ins Komische gewendet, nicht zuletzt weil Dionysos sich als Feigling entpuppt und die Heraklesverkleidung ihn nicht wie geplant schützt, sondern zusätzlicher Gefährdung aussetzt. Den Kern der Komödie bildet ein Wettstreit zwischen den verstorbenen Dramatikern Euripides und Aischylos, eine satirische Darstellung des damaligen Theaterbetriebes. Am Ende kehrt Dionysos dann auch noch mit Aischylos statt Euripides in die Oberwelt zurück.⁹

Schliesslich bleiben noch Darlegungen darüber zu nennen, was den Einzelnen nach seinem Ableben erwartet. Aus dem 7. Jh. ist bruchstückhaft die

⁷ Vgl. TUAT III/4; 739.

⁸ Vgl. vor allem Num 19,11.14-16.

⁹ Eine weitere ins Komische gezogene Darstellung bietet Apuleius im Märchen von Amor und Psyche (*Met.* VI 18f.), wo Psyche von Venus die Aufgabe erhält, ein Geschenk Proserpinas in der Unterwelt abzuholen. Psyche erhält von einem beseelten Turm, von dem sie sich stürzen will, um so ins Totenreich zu gelangen, Instruktionen, wie sie Weg und Gefahren meistern kann.

Episode von einem assyrischen Prinzen erhalten¹⁰, der auf eigenen Wunsch im Traum die Unterwelt schaut, ein äusserst abschreckendes Erlebnis für ihn.

In griechischen philosophischen Schriften kommen Beschreibungen der Unterwelt vor, um zu illustrieren, was den Menschen nach dem Tode erwartet, d.h. es geht um existentielle Fragen, die auf mythischer Grundlage entfaltet werden. Als Beispiele seien nur Platons *Phaidon* (107c-115a), *Gorgias* (523a-527b) und *Politeia* (614a-621b) genannt, an deren Schluss jeweils das Ergehen der Seelen nach dem Tod behandelt wird.

Derartige systematische Äusserungen über das Ergehen der Verstorbenen und damit über das Totenreich bietet das AT nicht. Wenn im Pentateuch vom Tod einer Person die Rede ist, so heisst es: «er starb und wurde zu seinen Vorfahren versammelt» (*ʾsp ʾäl-ʿammâw*¹¹). Diese Wendung verweist auf die Vereinigung mit den Vorfahren und meint in erster Linie die gemeinsame Begräbnisstätte, das Familiengrab; ob dies auch auf eine gemeinsame Existenz mit den Ahnen in einem Totenreich mit eigener Ordnung verweist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Zumindest scheint der Tod hier nicht explizit negativ konnotiert zu sein.

Das ist anders in den Psalmen, die den Tod als eine Macht aufscheinen lassen, die in das Leben hinein ragt als lebensmindernde Kraft, als Gegenpol und Feind des Lebens. Christoph Barth widmete diesem Aspekt sein Buch «Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments»¹². Besonders eindrückliche Beispiele bilden hierzu Jon 2 und Ps 69. Die Ausdrucksweise in diesen Gebetstexten scheint auf mythischen Hintergrund zu deuten; in jedem Falle lässt die Metaphorik Züge einer Vorstellung vom Totenreich durchscheinen. Barth, Robert Martin-Achard¹³, Nicholas Tromp¹⁴ und Ludwig Wächter¹⁵ haben versucht, daraus wie aus Mosaiksteinen ein Bild der Scheol zu entwerfen. Diese durchweg negativ konnotierten Übergriffe des Todes bzw. des Totenreiches in den Bereich der Lebenden – und das heisst dann auch in den Herrschaftsbereich YHWHs, des lebendigen Gottes – geben einen Vorgeschmack auf das, was einen Verstorbenen dort erwarten mag.

Ein Text, in dem man etwas über das Totenreich aus biblisch-hebräischer Sicht erfährt, findet sich innerhalb von Kap. 14 des Jesajabuches. Deshalb sei dieser Abschnitt nun genauer betrachtet.

¹⁰ ANET 109-110.

¹¹ Gen 25,8.17; 35,29; 49,29.33; Num 20,24; 27,13; 31,2; Dt 32,50.

¹² Mit zwei Anhängen, einer Bibliographie und Registern neu herausgegeben von B. Janowski, Zürich 1987.

¹³ *De la Mort à la résurrection*, Neuchâtel/Paris 1956.

¹⁴ *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (BibOr 21), Rom 1969.

¹⁵ *Der Tod im Alten Testament* (AzTh II, 8), Stuttgart 1967.

Man ist sich in der Forschung einig darüber, dass das Gedicht über den Sturz eines Machthabers in die Scheol einen redaktionellen Rahmen erhalten hat, der in Vv. 3.4a sowie Vv. 22f. vorliegt. Dass die poetische Passage in V. 4b beginnt, ist unstrittig. Uneinigkeit herrscht jedoch darüber, wo sie ursprünglich endete – V. 20¹⁶, V. 21¹⁷ oder gar V. 23¹⁸ sind dafür ins Auge gefasst worden; es fragt sich somit in welchem Umfang es eine Fortschreibung am Ende des Gedichts gegeben hat. Man pflegt das Gedicht teils aus metrischen, teils aus inhaltlichen Gründen in mehrere Strophen zu gliedern. Mehrere Sinneinheiten liegen zweifellos vor, wie ein Durchgang durch den Text zeigen wird.

Vv. 4b.6-8 bilden eine Einführung, die den Tod des Besungenen konstatiert und ihn dabei charakterisiert. Der Auftakt mit der Interjektion *ʾêk* setzt ein wichtiges Signal, weil dies Wort zur Totenklage gehört. Damit ist dem hebräischen Hörer oder Leser von vornherein klar, dass es um einen Todesfall geht. «Ach, wie wurde (ruhig) tatenlos der Treiber, ein Ende nahm der Bedränger» (4b). Denjenigen, dessen Aktivität nun aufgehört hat, umschreiben die Begriffe *nogés* und das rätselhafte Wort *madhebāh*, das die Übersetzungen (LXX, Vulg.) als «Dränger» oder «Treiber» wiedergeben,¹⁹ als Herrscher, der seine Untergebenen bedrückt hat. – V. 5 «Zerbrochen hat YHWH die Rute der Frevler, den Stab/das Zepter der Herrschenden» enthält als einziger Vers in diesem Gedicht das Tetragramm. Diese Tatsache und der Umstand, dass er den Zusammenhang zerreisst – plötzlich ist von Gott die Rede und von Herrschern im Plural; die Partizipien in V. 6 beziehen sich jedoch auf den in V. 4b genannten Herrscher – lassen vermuten, dass V. 5 eine Fortschreibung darstellt, die die Stichworte *šebāt* und *maṭṭāh* aus Assurworten in Jes 9,3; 10,5.15²⁰ aufnimmt und auf diesen Herrscher bezieht. – V. 6 schildert das Treiben des Verstorbenen weiter: Er hat Völker misshandelt – ohne Unterlass und getrieben von seinem Zorn. Es muss sich angesichts der Plurale *ʿammîm* und *gôyim* um einen Herrscher handeln, der an der Spitze einer Grossmacht

¹⁶ H. Wildberger, *Jesaja* (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1974/82, 537; W.L. Holladay, *Text, Structure, and Irony in the Poem on the Fall of the Tyrant, Isaiah 14*, CBQ 61 (1999) 633-645; R.E. Clements, *Isaiah 1-39* (NCBC), Grand Rapids 1980, 139, zieht den Schlussstrich bei V. 20a.

¹⁷ B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (HKAT), Göttingen ⁴1922, 122; G. Quell, *Jesaja 14,1-23**, in: FS Baumgärtel, Erlangen 1959, 131-157; S. Erlandsson, *The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13:2 – 14:23* (CB.OT 4), Lund 1970, 119.125f.; O. Kaiser, *der Prophet Jesaja Kap. 13-39* (ATD 18), Göttingen 1973, 27; B. Gosse, *Un Texte pré-apocalyptique du règne de Darius: Isaïe XIII,1 – XIV,23*, RB 92 (1985) 200-222.

¹⁸ R.H. O'Connell, *Isaiah XIV 4B-23: Ironic Reversal Through Concentric Structure and Mythic Allusion*, VT 38 (1988) 407-418; M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39* (FOTL 16), Grand Rapids 1996.

¹⁹ Vgl. dazu Wildberger, BK 533.

²⁰ *šebāt* und *maṭṭāh*, in 9,3 begegnet ausserdem *nogés*, worin das die Fortschreibung auslösende Element vorliegen dürfte.

steht, die sich aus verschiedenen Völkerschaften zusammensetzt. Vv. 7 und 8 betrachten die Wirkung, die das Ableben des Gewaltherrschers auf Erden hat: Die ganze Erde ruht sich aus, erholt sich also offenkundig von den erlittenen Qualen, und bricht (der Plural der Verbform verweist auf deren Bewohner) in Jubel aus, ins Gegenteil des Klagens, was die normale Reaktion auf den Tod eines Menschen wäre. V. 8 entfaltet diesen Aspekt weiter: «Sogar die Wacholderbäume freuen sich über dich, die Zedern des Libanon» (8a). Hier erscheint erstmals eine Anrede an den Verstorbenen, dem das Gedicht gilt. Es folgt eine direkte Rede der Bäume: «Seitdem du dich schlafen gelegt hast, steigt niemand <mehr> herauf, der uns fällt.» (8b). In diesen Worten treffen wir die verbreitete Vorstellung vom Tod als Schlaf an. Die Wacholderbäume und Zedern des Libanon, die nun nicht mehr gefällt werden, hat man als Bestandteile der Natur gedeutet, die selbst gelitten habe,²¹ bzw. als Edelhölzer, die der Gewaltherrscher für seine ehrgeizigen Bauprojekte zu schlagen pflegte.²² So gesehen jubelt die Natur, weil auch sie nun von dem Unhold verschont bleibt. Man mag sich allerdings fragen, ob diese Bäume nicht auch metaphorisch zu verstehen sein könnten, ja, eine mythische Dimension andeuten. Einen Anhalt für ein derartiges Verständnis bietet Ez 31, wo der Pharao mit einem prachtvollen Zedernbaum verglichen wird, den Gott wegen dessen Selbstüberhebung der Vernichtung preis gibt. Das Fällen der Zeder durch gewalttätige Fremde ist gleichbedeutend mit seinem Hinabfahren zu den Toten (Ez 31,15). Ez 31,14 nimmt weitere Bäume in den Blick, die ebenso unter die Erde müssen wie der Zedernbaum Pharao. Gott lässt den Libanon um Pharao trauern, d.h. alle Bäume verdorren um seinetwillen – so Ez 31,15b. Und schliesslich heisst es dort noch: «Sie mussten auch mit ihm hinunter zu den Toten [...], weil sie unter dem Schatten seines Arms gewohnt hatten inmitten der Völker» (Ez 31,17). Unverkennbar verarbeitet Ez 31 das Bild des mythischen Weltenbaumes²³, das auch im Traum Nebukadnezars in Dan 4 vorkommt. In Jes 14,8 könnte man hingegen daran denken, die befreit aufatmenden Wacholderbäume und Zedern als Könige zu verstehen, die ihren tyrannischen Oberherrn los geworden sind. Dann wären sie eine noch lebendige Entsprechung zu den Königen, die der Verstorbene im Folgenden im Totenreich antrifft.²⁴

²¹ Duhm, HKAT 118.

²² Wildberger, BK 546.

²³ Vgl. dazu M. Metzger, Zeder, Weinstock und Weltenbaum, in: Ernten, was man sät. FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 197-229; sowie Ders., Der Weltenbaum in vorderorientalischer Bildtradition, in: Unsere Welt – Gottes Schöpfung, FS E. Wölfel, Marburg 1992, 1-34.

²⁴ F. Stolz, Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon, ZAW 84 (1972) 141-156, vermutete hingegen, dass ein Mythos vom Gottesgarten, in den ein Frevler eindringt, im Hintergrund steht.

Vv. 9-11 befassen sich mit der Ankunft des Verstorbenen in der Unterwelt. «<Die> Scheol unten geriet in Unruhe vor dir angesichts deines Kommens; / sie weckte deinetwegen die Totengeister, alle Anführer («Böcke») der Erde; / zum Aufstehen von ihren Thronen bringt sie alle Könige der Völker» (9). Die Scheol erscheint hier als personifizierte Grösse. Man hat darauf hingewiesen, dass das Wort stets ohne Artikel vorkommt wie ein Eigenname, und deshalb vermutet, dass darin noch der Rest einer Vorstellung von einer Unterweltsgottheit wahrzunehmen sei. Indem die Scheol selbst in Unruhe gerät, d.h. konkret erbebt (*rgz*), stört sie die Totengeister auf, die *r^epā'im*²⁵. Auffällig ist, dass dann nur von den Schatten von Volksführern, also von Königen die Rede ist. Die Veränderung, die das Kommen des Gewaltherrschers in der Scheol bewirkt, lässt darauf schliessen, dass die Totengeister normalerweise schlafen (vgl. 8b) und dass die Schatten der verstorbenen Könige dies auf ihren Thronen sitzend tun. Es sei dahingestellt, ob sich darin eine seinerzeit übliche Bestattungspraxis widerspiegelt.²⁶ In jedem Falle zeigt dies Detail, dass diese verstorbenen Könige im Tod ihre einstige Würde nicht verloren haben. Die königlichen Totengeister reagieren auf die Ankunft des Neuankömmlings mit einer Rede, eingeleitet mit V. 10a («sie alle reagieren und reden zu dir»): «Auch/sogar du bist schwach geworden wie wir, uns bist du gleich geworden (10b). Hinab gebracht in die Scheol ist dein Stolz, der Klang deiner Harfen. / Unter dir werden als Lager ausgebreitet Maden, und deine Decke <sind> Würmer» (11). Die Existenz der Verstorbenen im Totenreich ist charakterisiert durch das Fehlen der Lebenskraft; deshalb sprechen die Könige von ihrer Schwäche. Dieser Zustand betrifft ausnahmslos jeden, gleichgültig, welchen Stand er im irdischen Dasein inne hatte. In dieser Hinsicht macht der Tod also alle Menschen gleich.

Der Neuankömmling hat viel verloren. Die Könige sprechen ihn auf seinen Stolz an, das hebräische Wort *ga^lwāh* hängt mit der Wurzel *g^h* zusammen, die «sich erheben» bedeutet. Der Angeredete strebte also in die Höhe, doch nun ist er mit seinem aufstrebenden Wesen, seiner Hoffart in die entgegengesetzte Richtung nach unten in die Scheol gelangt. Der Klang der Harfen könnte höfisches Leben und Luxus assoziieren (vgl. I Kön 10,12 // II Chr 9,11); doch kommt die Harfe (*nebäl*) insbesondere bei kultischen Anlässen zum Einsatz, wie es vor allem der Psalter belegt.²⁷ Zu bedenken ist allerdings auch die Stelle Jes 5,12, wo die Zecher zur Musik trinken, sowie Am 6,5, wo das Harfenspiel zum rücksichtslosen Luxusleben gehört. Dieser Aspekt der

²⁵ Die Mutmassungen über die Etymologie und Bedeutungsschattierungen dieses Wortes können hier ausser Betracht bleiben.

²⁶ Vgl. Duhm HKAT 118; R. Kilian, Jesaja II 13-39 (NEB 32), Würzburg 1994 z. St.

²⁷ Vgl. II Sam 6,5 // I Chr 13,8; Am 5,23; 6,5; Ps 33,2; 57,9; 71,22; 81,3; 108,3; 144,9; 150,3; Neh 12,27. In der Chronik als Instrument der levitischen Sänger I Chr 15,16.20; 16,5 u.ö.

Ausschweifung würde bestens zum negativen Bild eines Tyrannen passen. Man wird annehmen dürfen, dass die Instrumente im Totenreich verstummen, so dass das Erwähnen der Harfen hier auf die Stille anspielt, die in der Unterwelt herrscht, was an anderer Stelle gesagt wird (vgl. Ps 115,17). Die Lagerstätte, die der Gewaltherrscher in der Scheol haben soll, besteht aus Gewürm, welches am Verwesungsprozess beteiligt ist. Damit verweist V. 11b auf den Zerfall des Leichnams und thematisiert drastisch das Motiv der Vergänglichkeit des Menschen. Bedenkt man, dass die Könige gemäss V. 9b β von ihren Thronen aufgescheucht werden, scheint das Lager aus Gewürm auf eine Differenzierung innerhalb der Scheol hinzudeuten. Es ergeht dem verstorbenen Gewaltherrscher schlechter als den übrigen Königen, die schon im Totenreich weilen. Enthält diese Aussage zugleich auch einen Hinweis darauf, dass den Königen eine andere Bestattungsform zuteil wurde als dem Neuankömmling? Vielleicht wurden sie einbalsamiert, während der Leichnam des Unholdes der raschen Verwesung anheim fällt. Dies Motiv tritt jedenfalls später in Vv. 18-20 auf.

In der Regel lässt man die Rede der Könige mit V. 11²⁸ enden und sieht den nächsten Sinnabschnitt Vv. 12-15 als Reflexion des Dichters. Dies scheint allerdings keineswegs zwingend zu sein; vielmehr ergibt sich ein wesentlich glatterer Verlauf des Gedankenganges, vor allem auch des anschliessenden Abschnittes ab V. 16, wenn man weiterhin die Totengeister der Könige als Sprecher voraussetzt. Der Ausruf *ʾék* zu Beginn von V. 12²⁹ ist wiederum das typische Signal der Totenklage. Auch inhaltlich ist dieser Abschnitt charakteristisch für eine Klage um einen Toten, insofern nämlich, als Vergangenheit und Gegenwart, und das heisst in diesem Fall die Lebenszeit des Verstorbenen und sein Zustand als nunmehr Gestorbener, miteinander kontrastiert werden. «Ach, wie bist du gefallen vom Himmel, Morgenstern, Sohn der Morgenröte, zu Boden geschlagen, <du> Sieger über die/alle (?) Völker (12). Doch du hattest in deinem Herzen gesprochen: <In den Himmel will ich hinauf steigen, höher als die Sterne Els will ich erhöhen meinen Thron; und ich will thronen auf dem Berg der <Götter>Versammlung im äussersten Norden (13). Ich will hinauf steigen auf die Höhen des Wolkendickichts und will mich dem höchsten Gott gleich stellen.> (14). Ach, nun wirst du in die Scheol hinab gestürzt, in die tiefste Grube (15)». Der Blick auf die Gegenwart, das Konstatieren des nunmehr vollendeten Sturzes des Angeredeten, rahmt mit Vv. 12 und 15 den Rückblick auf seinen einstigen Status und seine – im wahrsten Sinne des Wortes – hochfahrenden Pläne (Vv. 13f.). Letztere sind besonders kunstvoll eingefügt als Wiedergabe der Gedanken des Betroffenen, die als di-

²⁸ Wildberger, BK 532.

²⁹ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39* (AncB 19), New York 2000, hat aufgrund der Interjektion in 4b und 12 eine Zweiteilung des Textes angenommen.

rekte Rede in die bereits bestehende direkte Rede eingebettet sind. Durch Vv. 13f. kommt also die subjektive Perspektive des Angeredeten ins Spiel. V. 12 enthält bereits auf engstem Raum die Gegenüberstellung von Einst und Jetzt: Der Fall vom Himmel (12a α) und das Zu-Boden-hingefällt-Sein³⁰ (12b α) kontrastieren mit den Anreden als «Morgenstern» und «Sieger über Völker», die auf die einstige gehobene Position und Macht verweisen. In diesen Anreden schwingt sicherlich Ironie mit. Die ironische Qualität des Gedichts ist in diesem Abschnitt am deutlichsten spürbar. Es sei in diesem Zusammenhang auf einen Aufsatz von Gale A. Yee³¹ verwiesen, wo sie durch den Vergleich mit II Sam 1 den parodistischen Charakter der gesamten Passage, nämlich als parodistische Totenklage, aufzuzeigen versucht.

Die Haupteigenart dieser Verse bildet jedoch das mythische Element, welches zahlreiche Forschungsbeiträge angeregt hat. Beginnen wir mit den leichter durchschaubaren mythischen Verweisen in Vv. 13f. Die Vorstellung, dass der Götterkönig im Himmel thront, ist geläufig. Wenn der Aufstrebende seinen eigenen Thron noch über die Sterne Els erhöhen will, heisst dies bereits in mythischer Einkleidung, dass er den Platz Els einzunehmen gedenkt. Auch wenn er sich auf dem Versammlungsberg der Götter im äussersten Norden niederlassen will, bedeutet dies nichts anderes, als dass er dort als Vorsitzender der Götterversammlung fungieren, also auch dort den Platz des Götterfürsten usurpieren will. V. 14 bringt die buchstäblich hochfahrenden Pläne dieses Himmelsstürmers auf den Punkt: Über die Wolken hinaus hinaufzufahren, die zu Füßen des himmlischen Gottesthrones liegen, hiesse, dem höchsten Gott gleich zu sein. Die auffallende Begrifflichkeit in Vv. 13 und 14 verweist auf kanaanäische Mythologie: El ist der kanaanäische Götterfürst mit Sitz im Himmel; die Sterne Els bezeichnen weitere, ihm untergeordnete Götter³²; der Versammlungsberg im Norden – *šāpôn* – und schliesslich das in der Bezeichnung *‘ālyôn* durchscheinende Epitheton Ba‘als – alles dies sind Elemente kanaanäischer Mythologie, die allerdings in den Mythen Griechenlands durchaus sachliche Analogien haben: Auch Zeus thront als Götterfürst im Himmel, der häufig mit dem Versammlungsort der Götter, dem im Norden gelegenen Berg Olympos, gleichgesetzt wird.

Die Vorstellungen sind allerdings dem AT selbst gleichfalls nicht völlig fremd: Insbesondere die Psalmen nehmen derartige Gedanken auf und übertragen sie auf den Gott Israels. Dies gilt zunächst für die Darstellung YHWHs als König (Ps 47; 93-99). YHWH hat die Sterne geschaffen (Ps 136,7-9) und

³⁰ Steckt darin eine Anspielung auf Ez 31, das Fällen des Zedernbaums, der den Pharaon repräsentiert?

³¹ The Anatomy of Biblical Parody: The Dirge Form in 2 Samuel 1 and Isaiah 14, CBQ 50 (1988) 565-586.

³² Vgl. U. Oldenburg, Above the Stars of El, ZAW 82 (1970) 187-208 (197).

übt Macht über sie aus: «Er zählt die Sterne und nennt sie alle mit Namen.» (Ps 147,4). Und «Wolken sind der Staub unter seinen Füßen» (Nah 1,3bβ). Ps 82,1 schreibt YHWH den Vorsitz im Götterrat zu; Ps 48,3 spricht vom Berg Zion als im äussersten Norden gelegen (*yar^ektê šāpôn*). Die Unvergleichlichkeitsaussage in Ps 89,7b lautet: «Wer ist YHWH gleich unter den Göttersöhnen?» und lässt so die herausragende Stellung YHWHs unter allen göttlichen Wesenheiten aufklingen. All dies suggeriert, dass der Gottkönig, dem der Himmelsstürmer den Rang streitig macht, YHWH ist, selbst wenn er in Jes 14 nicht namentlich erscheint.

Die grösste Schwierigkeit bereitete die Deutung von *hêlel bân-šāḥar* in V. 12a. Von den beiden begegnet *šāḥar*, Morgenröte, noch an anderen Stellen des ATs. Meistens erscheint sie in Zeitbestimmungen³³, doch ein paarmal ist sie als Person gedacht, nämlich wenn ein Beter sich vornimmt: «ich will die Morgenröte wecken» (Ps 57,9; 108,3), oder wenn von ihren Wimpern (Hi 3,9; 41,10) und Flügeln (Ps 139,9) die Rede ist. Der männliche Gott *Schaḥar* und sein Bruder *Schallim* sind als göttliche Verkörperungen des Morgen- und Abendsterns in Ugarit belegt. Das Wort *hêlel* wurde bisweilen konjiziert zu *hêlâl* und dann als «Neumond» gedeutet oder mit hebr. *hll* in Verbindung gebracht und von dort aus mit dem verwandten akk. *ellu* / *ellîtu*, einem Epitheton von Astralgöttheiten im Sinne von «glänzend». Dann wäre *hêlel* kein Eigenname. Die Übersetzungen – LXX *ἑωσφόρος*, Vulg. *lucifer* – verstehen das Wort als personifizierten Morgenstern.

Vor allem suchten einige Exegeten aber einen Mythos, den Jes 14 aufgenommen haben könnte.³⁴ Manche verwiesen auf die ugaritische Gottheit *ʿAttar*, Verkörperung des Morgensterns, der aber nicht Sohn *Schaḥars*, sondern *Els* ist. Im Gespräch ist auch eine Episode im Baal-Zyklus: Als Ba'al tot in der Unterwelt weilt, will *El Ashtar* auf den Thron des Verstorbenen setzen; doch ist *Ashtar* dem buchstäblich nicht gewachsen.³⁵ Ein *Hêlel*-Mythos lässt sich jedenfalls in der kanaanäischen Umwelt nicht direkt nachweisen.

Andere sehen eine Beziehung zu griechischen Mythen, wo es mehrere Gestalten mit Namen *Φαέθων* – Bedeutung «der Scheinende» – gibt: *Od.* XXIII, 246. heisst eines der Pferde, die den Sonnenwagen ziehen, so. Hesiod, *Theog.* 986f., nennt einen *Φαέθων* als Sohn der Göttin *Ἴεως*, der Morgenröte – an anderer Stelle (*Theog.* 381) gebiert *Ἴεως* den Morgenstern, *ἑωσφόρος*. Dieser heisst auch *Φωσφόρος*, lat. *Lucifer*. Am bekanntesten ist *Φαέθων*, Sohn des

³³ Gen 19,15; 32,25.27; Jos 6,15; Ri 19,25; I Sam 9,26; Neh 4,15; Hos 10,15; Jon 4,7.

³⁴ Zur Debatte vgl. abgesehen von den Kommentaren z.St. P. Grelot, *Isaïe* 14,12-15 et son arrière plan mythologique, RHR 149 (1956) 18-48; J.W. McKay, *Helel and the Dawn-Goddess*, VT 20 (1970) 451-464; Oldenburg, a.a.O.; P.C. Craigie, *Helel, Athtar and Phaeton*, ZAW 85 (1973) 223-225; O. Loretz, *Der kanaanäisch-biblische Mythos vom Sturz des Šaḥar-Sohnes Hêlêl*, UF 8 (1976) 133-136.

³⁵ Vgl. ANET, 140. Oldenburg versucht, einen Mythos vom Konflikt zwischen *El* und *ʿAttar* aus südarabischen Materialien zu erschliessen.

Sonnengottes Helios und der Klymene. Er erbittet sich vom Vater, dass er einen Tag lang den Sonnenwagen lenken darf. Da ihm jedoch die Pferde durchgehen und er auf seiner Fahrt deshalb der Erde bedrohlich nahe kommt, schleudert Zeus ihn mit einem Blitz vom Wagen herunter, so dass er im äussersten Westen in den Fluss Eridanos stürzt.³⁶

Für das Motiv des Himmelsstürmers bzw. des Herrschaftskampfes von Göttern untereinander gibt es zudem diverse mythische Belege; abgesehen von den altorientalischen Versionen des Motivs denke man nur an den Kampf zwischen Zeus und den Titanen (Hesiod, *Theog.* 664ff.); Zeus geht als Sieger daraus hervor und sperrt die Titanen in der Unterwelt ein. Die Tiefe ihres Sturzes betont Hesiod ausdrücklich: Ein Amboss würde 9 Tage vom Himmel fallen, bis er am 10. Tag auf der Erde aufschlägt, und von der Erde in den Erebos ist es noch einmal so weit (*Theog.* 722-725). Hesiod schildert überdies gleich im Anschluss den Versuch des Typhoeus, eines monströsen Unterweltsgeschöpfes, Zeus' Macht zu usurpieren (*Theog.* 820-868). Zeus schleudert den Besiegten in den Tartaros.³⁷

Insgesamt sind zweifellos religionsgeschichtliche Bezüge vorhanden. Allerdings scheint es eher zweifelhaft, dass nur ein bestimmtes Vorbild aufgegriffen wird. Altorientalische, aber auch griechische Einflüsse sind durchaus denkbar. Vielleicht liegt sogar eine bewusste Mischung vor aus überwiegend kanaanäischer Begrifflichkeit, astralen Elementen, die auf Mesopotamien weisen, und griechisch getönten Inhalten. In erster Linie kommt es Jes 14,12-15 auf die Steigerung an, die der Verfasser durch die mythische Dimension erreicht. Ausserdem macht die mythische Einkleidung der Gedanken des Gewaltherrschers deutlich, dass er ein Nicht-Israelit ist.

Mit V. 16 setzt der letzte Abschnitt des Gedichts ein, der V. 15 gedanklich fortführt: «Wer dich sieht, wird blicken auf dich und dich genau betrachten: «Ist das der Mann, der die Erde beben, der Königreiche erzittern liess?»» (16) Es empfiehlt sich durchaus, auch hier noch die Könige als Sprecher anzunehmen.³⁸ Frühere Ausleger, die Vv. 12-15 als Äusserung des Dichters ansahen, haben bisweilen in dem Schlussabschnitt einen Wechsel zurück auf einen oberweltlichen, diesseitigen Standpunkt angenommen; so etwa Wildberger, der schreibt: «16a spricht von Menschen, die der unbegraben hingeworfenen Leiche des einst so stolzen Herrschers begegnen. Vielleicht ist an ein Schlachtfeld gedacht: Man schreitet es ab und versucht, Gefallene zu identifizieren, und bei genauem Zusehen macht man die Entdeckung, dass unter den Erschlagenen, vom Schwert Durchbohrten (19b), dieser Gewaltige liegt, vor

³⁶ Ausführlichste Fassung bei Ovid, *Met.* I, 749 – II, 343.

³⁷ Vgl. auch *Theog.* 514-516, eine Notiz über den vermessenen Frevler Menoitos, den Zeus mit dem Blitz schlägt und in den Erebos wirft.

³⁸ Vgl. Holladay, a.a.O. 642.

dem die ganze Erde bebte.» (BK 556).³⁹ Ähnlich Kaiser: «[...] schon stehen wir [...] wieder auf der Erde neben den Gaffern, am Schindanger vor der geschändeten Leiche.»⁴⁰ Für Wildberger wäre es «eine schlechte Wiederholung von 9-11», wenn «16a eben davon spreche, wie deren <der Scheol> Bewohner den Neuankömmling mustern, und in 16b dann ihrem Spott freien Lauf lassen» (BK 556). Doch wiederholt V. 16 keineswegs Vv. 9-11, sondern kann als Fortsetzung von V. 11 gelesen werden: In dem auf dem Madenbett lagernden Totengeist erkennt niemand mehr den einstmals Mächtigen wieder. Den mythisch geprägten Rückblick auf das Leben des Tyrannen, wie es sich aus dessen Sicht gestalten sollte, rahmen also Verse, die seine jämmerliche Existenz im Totenreich umschreiben.

Mit der Frage in 16b – spätestens aber mit V. 17 – endet die Rede der Könige. V. 17 listet Gewalttaten des Verstorbenen auf («Er machte die Erde wüstengleich und seine/deren (?) Städte riss er ein; seinen Gefangenen öffnete er nicht <den Weg> nach Hause (?).»), die ihn als Zerstörer und Unmenschen charakterisieren. Vv. 18, 19 und auch noch 20a befassen sich mit der unterschiedlichen Behandlung, die den sterblichen Überresten der Könige und des Tyrannen widerfährt: «Alle Könige der Völker ruhen in Ehren, jeder in seinem (Haus) Grabmal. (18). Du aber bist geworfen aus deinem Grab wie ein verabscheutes Gewächs, bekleidet mit Getöteten, vom Schwert Durchbohrten [Hinabgefahrenen zu den Steinen der Grube] wie ein zertretener Leichnam. (19) Nicht vereint sein wirst du mit ihnen im Grab (20aα)». Die ordentliche Bestattung des leblosen Körpers, wie sie V. 18 für die Könige feststellt und V. 20aα für den Unhold negiert, ist überall im Alten Orient von entscheidender Bedeutung. V. 19, der teilweise korrupt ist, scheint anzudeuten, dass der Tyrann zwar begraben wurde, dass dies Grab aber geschändet wurde aus Verachtung für ihn: Der Leichnam wird hinaus geworfen und unter Hingemetzelten / Hingerichteten (Verbrechern?)⁴¹ liegen gelassen. Möglicherweise will dieser Vers das Madenbett in V. 11b erklären, d.h. den Grund für die Verwesung dieser Leiche liefern. Es mag sein, dass V. 19 als Fortschreibung zwischen V. 18 und 20 hinzu getreten ist. V. 20aβ fügt als Begründung einen neuerlichen Verweis auf die Untaten des Angeredeten an («denn dein Land hast du zugrunde gerichtet, dein Volk getötet.»), die hier allerdings nicht mehr eine Mehrzahl von Völkern betreffen, sondern lediglich das eigene Volk des Herrschers. Vv. 20b.21 befassen sich schliesslich mit der Ausrottung der

³⁹ Vgl. bereits Duhm, HKAT 120; sowie auch Erlandsson, a.a.O. 124; Kilian, NEB 105.

⁴⁰ ATD 30.

⁴¹ O. Eissfeldt, Schwerterschlagene bei Hesekiel, in: *Studies in OT Prophecy*, FS T.H. Robinson, New York 1950, 73-81, sieht darin nicht nur gefallene Krieger, sondern vor allem Ermordete und Hingerichtete.

Nachkommenschaft des Gewaltherrschers, was einerseits eine extreme Strafe für jenen bedeutet, andererseits auch präventive Absichten verfolgt.

Was haben wir nun über die biblisch-hebräische Unterwelt erfahren? Zunächst geht es diesen Äusserungen um die Person des Gestürzten, d.h. nicht die Scheol an und für sich steht im Zentrum des Interesses. Dieser Gestürzte bricht in die Unterwelt ein und stört die dort herrschende Existenz der Könige – dieses Gedicht befasst sich nur mit Herrschergestalten. Der Gestürzte ist einerseits nun ein schwacher Totengeist wie jene; doch andererseits erwartet ihn ein schmachvolles Geschick, während jene auch im Tod ihre Würde bewahren. Der Sturz in die Scheol ist Strafe für seine Hoffart, nicht nur der Sturz selbst, sondern auch die Existenz, die er im Totenreich führt. Damit schildert Jes 14 eine Differenzierung innerhalb der Unterwelt, wie es auch in Ez 32,17-32 geschieht. Auf welche traditionsgeschichtlichen Einflüsse wird diese Differenzierung zurückzuführen sein?

In den uns erhaltenen Texten aus Mesopotamien erscheint die Unterwelt als eine in sich einheitliche Gegenwelt, die durch den Gegensatz zur vertrauten Lebenswelt gekennzeichnet ist (Dunkel, Stille, Staub – Letzterer auch als Nahrung). Deswegen und weil es kein Entrinnen aus ihr gibt, mutet sie unheimlich und trostlos an.⁴² Die griechische (und römische) Unterwelt ist dagegen ein in angenehme und schreckliche Bezirke differenzierter Bereich, wo die Verstorbenen für ihr irdisches Treiben Lohn oder Strafe empfangen. Wenn Odysseus auch den Unterweltsrichter Minos sowie die drei Unterweltsbüßer Tityos, Tantalos und Sisyphos schaut (*Od.* XI, 568-600)⁴³, kennt die griechische Tradition offensichtlich zur vermutlichen Entstehungszeit der homerischen Epen im 8. Jh. den Gedanken eines Unterweltsgerichts und damit der Möglichkeit von Strafe in der Totenwelt. Die Ethisierung des Totenreiches formulieren die platonischen Dialoge (1. Hälfte 4. Jh.) unmissverständlich. In Platons *Gorgias* erklärt Sokrates: «Nun bestand dies Gesetz für die Menschen unter Kronos – und es besteht auch jetzt noch dauernd unter den Göttern: wer von den Menschen sein Leben gerecht und fromm geführt habe, der gelange nach dem Tode auf die Inseln der Seligen und wohne dort in vollkommener Seligkeit fern aller Übel, wer aber ungerecht und gottlos lebte, gelange in den Kerker der Busse und Gerechtigkeit, der da Tartaros heisst.» (523a.b)⁴⁴. In den platonischen Dialogen dienen die Unterweltsschilderungen dazu, durch die Aussicht auf Lohn oder Strafe im Jenseits ein diesseitiges Verhalten zu fördern, das belohnenswert ist. Der ethische Zweck liegt

⁴² Vgl. dazu J. Bottéro, *La Mythologie de la mort en Mesopotamie ancienne*, in: *Death in Mesopotamia*, Kopenhagen 1980, 25-52.

⁴³ Die räumliche Differenzierung innerhalb der Unterwelt beschreibt Vergil besonders anschaulich, vgl. *Aen.* VI, 268-665. Vgl. ferner Ovid, *Met.* IV, 432-477.

⁴⁴ Vgl. *Phaidon* 113d-114c zum Unterweltsgericht.

also klar auf der Hand. Besonders interessant in unserem Zusammenhang sind die Ausführungen in der *Politeia* (615a-616a) über das schlimme Geschick, das Tyrannen im Tartaros droht.

Eine derartige Ethisierung der Totenwelt ist alttestamentlichem Denken zunächst fremd. Der Gegensatz zwischen gerechtem und gottlosem Verhalten und dessen jeweilige Konsequenzen kommt allerdings im Proverbienbuch zur Sprache.⁴⁵ Doch zielen die Aussagen dort im Kern auf Auswirkungen menschlichen Handelns noch im Diesseits ab – etwa auf ein Straucheln des Gottlosen auf dem Lebensweg (Prov 11,5; 13,6) – und meinen damit vor Gott gelungenes oder misslungenes Leben.⁴⁶ Jes 14 schildert eindeutig den Tod selbst als Strafe für frevelhaftes Handeln. Dem Gestürzten wird einerseits destruktives und oppressives Treiben vorgeworfen, andererseits und vor allem aber Hoffart⁴⁷: Er wollte sein wie Gott (vgl. Ez 28). Dass YHWH derjenige ist, der den Sturz dieses Himmelsstürmers verursacht, ist nirgends direkt gesagt. Man könnte meinen, er stürze über seine eigene Überheblichkeit. Dass YHWH Hoffart mit dem Sturz in die Scheol ahndet, geht jedoch aus Jes 5,14f. und 10,12-19 ebenso eindeutig hervor wie aus 2,12-17. Jes 14 geht darüber hinaus, indem diese Passage ausserdem auf den Strafcharakter der Existenz des Frevlers in der Unterwelt weist. Man ist versucht, hier Einflüsse aus dem hellenistischen Bereich als wirksam zu erachten, zumal das Gedicht gewiss nicht aus dem 8. Jh. stammt, sondern frühestens aus der (späten) Perserzeit⁴⁸, vielleicht aus dem 4. Jh.

Dagegen sprechen auch nicht die Verse, die Jes 14,4b-21 in den Kontext einbinden (3.4a und 22f.). Sie beziehen das Gedicht auf den König von Babel. Diese Aussage wurde bisweilen für bare Münze genommen und einer der babylonischen Könige als Gegenstand des Gedichtes betrachtet. Manche meinten hingegen, der Text habe sich ursprünglich auf einen assyrischen Herrscher bezogen und sei auf einen Babylonier umgedeutet worden. Doch müssen die Versuche, einen Bezug zu einer konkreten historischen Königsgestalt herzustellen, als gescheitert gelten. Die Aussagen über den Tyrannen sind zu allgemein gehalten, um eine historische Persönlichkeit identifizieren zu können. Offenkundig ist hier also an den Inbegriff eines Gewaltherrschers über ein heidnisches Grossreich gedacht. «Babel» ist bereits zu einer Chiffre für eine negativ bewertete Weltmacht geworden (vgl. Apk 17f.).

Jes 14,4bff. ist zusammen mit Ez 28 und 32⁴⁹ Wegbereiter für die Auffassung von der Scheol als einem Ort, der zumindest für gewalttätige und anmas-

⁴⁵ Vgl. Prov 14,14, vgl. ferner etwa Prov 10,6.7.11.16.24.30; 11,10.11; 12,26; 13,9; 14,22.

⁴⁶ Letzteres kann metaphorisch als Tod umschrieben werden, vgl. Prov. 10,25; 11,19; 12,28; 19,16. Prov 10,27 verweist auf einen tatsächlichen frühzeitigen Tod.

⁴⁷ Vgl. Prov 16,5.18; 17,19; 18,12.

⁴⁸ Gosse, a.a.O., datiert in die Zeit des Darius.

⁴⁹ V.a. Ez 32,17ff.; vgl. aber auch Ez 26,19f.

sende Herrscher ein Strafort ist. Die Vorstellung von verschiedenen Bereichen der Totenwelt, die zum Teil auch Stätten der Qual sind, wird in der apokalyptischen Literatur weitergeführt. Im äthiopischen Henochbuch bereist Henoch von Engelsgestalten geführt jenseitige Gegenden. Dabei sieht er das Verlies, in dem ungehorsame Engel schmachten (Kap. 21) und einen aus vier Abteilungen bestehenden Ort für verstorbene Menschen, nämlich für Rechtsschaffene, Sünder, Ermordete und solche, die Beihilfe zur Gesetzlosigkeit geleistet haben (Kap. 22).

Die christliche Wirkungsgeschichte von Jes 14 ist eng mit derjenigen von Ez 28 verknüpft. Der Kirchenvater Origenes betrachtet in *περὶ ἀρχῶν* I 5,4 die Passage über den Sturz des Königs von Tyros (Ez 28,11-19), in der jener als Cherub bezeichnet wird (Ez 28,14). Origenes versteht diesen als Engel, der die Seelen der Tyrer beherrschen sollte. – Hier spielt also auch die indessen entwickelte Engellehre eine Rolle. – Im nächsten Abschnitt (I 5,5) zitiert Origenes ergänzend zu Ez 28 Jes 14,12-22 als den Himmelssturz dessen, der einmal der schöne Morgenstern war. Origenes liest die beiden alttestamentlichen Prophetentexte im Lichte von Lk 10,18, dem Wort Jesu «Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz.», und schliesst, dass sie den «Fürsten der Welt» meinen. Schon hier prägen also die Engellehre und die Zusammenschau von Ez 28, Jes 14 und Lk 10,18 das Bild der gegen Gott rebellierenden, ihm entgegen wirkenden Macht, die Satan, Luzifer oder später Teufel heisst und in der nun als Hölle qualifizierten Unterwelt ihren mythischen Aufenthaltsort hat. Die Nachwirkung dessen manifestiert sich im frühen 14. Jh. in Dantes *Inferno*, reicht aber noch weiter bis ins 17. Jh., als John Milton sein Epos *Paradise Lost* dichtet. Auf die Frage, wer denn zuerst den Ungehorsam gegen Gott angestiftet habe, antworten Verse, die wie ein Echo, ja fast eine Paraphrase von Jes 14 klingen:

Th'inferral Serpent; he it was whose guile,
Stirred up with envy and revenge, deceived

The mother of mankind, what time his pride
Had cast him out from heav'n, with all his host
Of rebel angels, by whose aid aspiring
To set himself in glory above his peers,
He trusted to have equaled the Most High,
If he opposed; and with ambitious aim
Against the throne and monarchy of God
Raised impious war in heav'n and battle proud
With vain attempt. Him the Almighty Power
Hurl'd headlong flaming from th'ethereal sky

With hideous ruin and combustion down

To bottomless perdition, there to dwell
In adamant chains and penal fire,

Die Schlange war's, der Wurm,
Des Höllenlist, durch Neid und Rachsucht
einst

Gestachelt, unsre Menschenmutter trog,
Als ihn sein Stolz vom Himmel ausgestossen
Mit seinem ganzen Heer rebellischer Engel,
Mit deren Hilfe er sich selbst getrachtet
Hoch über Seinesgleichen zu erheben,
Ja, mit dem Allerhöchsten sich zu messen,
Wär' er dawider. Mit ehrgeizigem Ziel
Heillos begann er Krieg im Himmel, Kampf
Gen Gottes einzigen Thron und Monarchie:
Ein eitler Schlag. Denn der Allherrscher
schleudert

Als Feuerbrand ihn häuptlings aus dem
Himmel,

Gestürzt, gesengt, hinunter grausig tief
Ins bodenlose Nichtsein; dort zu wohnen

Who durst defy th'Omnipotent to arms.
(I, 34-49)⁵⁰

In Ketten von Demant und Feuerqualen,
Der Allmacht in die Schranken durfte for-
dern.⁵¹

Karin Schöpflin, Hamburg

⁵⁰ Zitiert nach John Milton, *Poetical Works*, edited by Douglas Bush, Oxford 1977, 213.

⁵¹ Zitiert nach: John Milton, *Das verlorene Paradies*, aus dem Englischen übertragen von Hans Heinrich Meier, Stuttgart 1968, 7.