

# PZB

# Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich  
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

---

Vol. 30/1

2021

---

K. KREMSER: Helel ben Schachar – Lucifer (Jes 14,12). Von der Entmythologisierung zur Apokalyptisierung?	1
M. HASITSCHKA: Die Jesaja-Zitate im Johannesevangelium	23
O. DANGL: Der Gottesknecht als anthropologische Figur in der Bildungswissenschaft	34
A. SIQUANS: Wer macht den Hebammen “Häuser”? Die Verwendung und Auslegung von Ex 1,21 nach dem hebräischen und dem Septuaginta-Text bei Hieronymus	57

---

[www.protokollezurbibel.at](http://www.protokollezurbibel.at)

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Namensnennung - Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

# HELEL BEN SCHACHAR – LUCIFER (JES 14,12)

## Von der Entmythologisierung zur Apokalyptisierung?

### Helel ben Shachar – Lucifer (Isa 14:12). From Demythologization to Apocalyptization?

*Konrad Kremser, Universität Wien, Schenkenstraße 8-10, 1010 Wien,  
konrad.kremser@univie.ac.at  
ORCID-ID: <http://orcid.org/0000-0002-8476-0511>*

**Abstract:** Der für frühjüdische und -christliche Satansvorstellungen wichtigen Stelle vom Sturz des feindlichen Herrschers (Jes 14,12ff) liegt nach verbreiteter Auffassung ein ugaritischer Mythos zugrunde, worauf insbesondere die Bezeichnungen „Helel ben Schachar“ und „Zaphon“ hinweisen. Verwandte Motive und Traditionen finden sich auch an anderer Stelle (Gen 3; 6,1–4; 11; Ps 82; Sir 50,6; Ez 28; Klgl 2,1). Innerhalb des AT scheinen das anmaßende Horn in Dan 8 und Antiochus’ IV. Sturz in 2 Makk 9 direkt auf Jes 14 Bezug zu nehmen. Frühjüdische und frühchristliche Texte (Jesaja-Pescher, VitAd 15, 2 Hen 29; 31) sowie ntl. Texte (Mt 4,8–10 par.; 11,23 par.; Lk 10,18; 2 Thess 2,3–4; Offb 9,1; 12,7–9) knüpfen daran an und setzen den feindlichen Herrscher zunehmend mit dem Satan gleich.

**Abstract:** The passage of the downfall of the enemy ruler (Isa 14:12ff), which is important for early Jewish and Christian ideas of Satan, is based on a Ugaritic myth, as the terms “Helel ben Shachar” and “Zaphon” indicate. Related motifs and traditions can also be found elsewhere (Gen 3, 6:1–4, 11, Ps 82, Sir 50:6, Ezk 28; Lam 2:1). Within the OT, the presumptuous horn in Dan 8 and Antiochus’ IV fall in 2 Macc 9 seem to refer directly to Isa 14. Early Jewish and Christian texts (Isaiah-Pesher, VitAd 15, 2 En 29, 31) as well as NT Texts (Mt 4,8–10 par.; 11,23 par.; Lk 10,18; 2 Thess 2,3–4; Rev 9,1; 12,7–9) build on this and increasingly equate the enemy ruler with Satan.

**Keywords:** Isaiah, Ugarit, King of Babel, morning star, Helel ben Shachar, devil, Satan.

## 1. Einleitung

„Lucifer“, wörtlich „Lichtbringer“, ist der lateinische Name für den mythischen Sohn der Aurora, den Morgenstern. „lucifer qui mane oriebaris“<sup>1</sup> in Jes 14,12 Vg ist die Übersetzung für griechisch „ὁ ἑωσφόρος ὁ πρῶτὸ ἀνατέλλων“ bzw. hebräisch הֵיִלֵּל בֶּן־שַׁחַר. Die zuletzt genannte hebräische Bezeichnung „Helel, Sohn Schachars“ wurde schon oft als Anspielung auf einen altorientalischen Mythos interpretiert. Die Identifikation „Lucifers“ mit dem Satan<sup>2</sup> wird dagegen der Interpretation dieser Bibelstelle bei den Kirchenvätern zugeschrieben. Ein Zusammenhang zwischen einer hypothetischen altorientalischen Gottheit namens Helel und den Satansvorstellungen der Kirchenväter wurde bisher nicht gesehen. Es scheint also zunächst eine Entmythologisierung stattgefunden zu haben, bei der „Helel, Sohn Schachars“ nicht mehr als Gottheit verstanden wurde, sondern im Sinne der wörtlichen Bedeutung der Namen „Helel“ und „Schachar“ als „Strahlender, Sohn der Morgenröte“. Damit ist nach einer weit verbreiteten Meinung der Morgenstern gemeint und es würde somit in Jes 14,12 auf das Erscheinen des Morgensterns in der Morgenröte und sein anschließendes Verblässen angepielt. Erst viele Jahrhunderte später wäre Jes 14,12 dann mit der Vorstellung des Satanssturzes verbunden und der vom Himmel verschwindende Morgenstern mit seinem lateinischen Namen „Lucifer“ zur Bezeichnung für den Satan geworden.<sup>3</sup> Bei näherer Betrachtung zeigt sich freilich, dass die Zusammenhänge komplexer sind und die Rezeption von Jes 14,12 im Alten und Neuen Testament für die spätere Identifikation von Lucifer und Satan nicht unerheblich war.

<sup>1</sup> Hieronymus, In Isaiam 5,14 übersetzt: „ulula fili diluculi“. Er versteht הֵיִלֵּל als Imp. Hif. von לָלַע (vgl. Sach 11,2).

<sup>2</sup> In der LXX wird hebr. „šātān“ mit griech. „diabolos“ übersetzt, im NT sind „satanas“ und „diabolos“ bedeutungsgleich; vgl. Heinz-Dieter Neef, Satan, CBL 2 (2003) 1173; Gottfried Rau, Teufel, CBL 2 (2003) 1336–1337.

<sup>3</sup> Vgl. Brevard S. Childs, Myth and Reality in the Old Testament (SBT 27), London 1960, 67–71; Christfried Böttrich, Das slavische Henochbuch (JSHRZ 5,7), Gütersloh 1995, 781–1040: 910–911, Anm. d) zu 2 Hen 29,4; Monika E. Götte, Von den Wächtern zu Adam. Frühjüdische Mythen über die Ursprünge des Bösen und ihre frühchristliche Rezeption (WUNT 2, 426), Tübingen 2016, 32; Martin Leuenberger, Widersacher-Konstellationen in der Levante und im Alten Testament. Der Kampf des Wettergottes gegen die See(gottheit) und die Satansfigur in der perserzeitlichen Literatur, in: Michael Tilly u. a. (Hg.), L'adversaire de Dieu. Der Widersacher Gottes. 6. Symposium Straßburg, Tübingen, Uppsala 27.–29. Juni 2013 in Tübingen (WUNT 364), Tübingen 2016, 1–26; Jean-Marc Vercruysse, Les Pères de l'Église et Lucifer. Lucifer d'après Is 14 et Ez 28, RevSR 75,2 (2001) 147–174.

## 2. Ein ugaritischer Mythos?

### 2.1 Mythologische Sprache

Jes 14,12 gehört zu den Fremdvölkersprüchen, näherhin zum „Spottlied über den König von Babel“ (Jes 14,4b–21), und es wird über ihn gesagt (kursiv gedruckte Stellen sind abweichend von EÜ übersetzt):

„Wie bist du vom Himmel gefallen, *Helel ben Schachar*. Wie bist du zu Boden geschmettert, du Bezwinger der Nationen. Du aber hattest in deinem Herzen gesagt: Den Himmel will ich ersteigen, hoch über den *Sternen Els* meinen Thron aufrichten. Ich will mich niedersetzen auf dem Versammlungsberg, dem *Rücken des Zaphon*. Ich will über Wolkenhöhen emporsteigen, *Eljon* will ich mich gleichstellen. Doch in die Unterwelt wirst du hinabgestürzt, in die tiefste Grube.“ (Jes 14,12–15)

Um über Entmythologisierung sprechen zu können, muss erst einmal ein Mythos vorliegen.<sup>4</sup> „Helel ben Schachar“ kann als Eigenname verstanden werden. Schachar ist der Gott der Morgenröte, dessen Name im westsemitischen Bereich weithin bekannt war. Helel ist allerdings ansonsten unbekannt. Die Bedeutung seines Namens „Strahlender“ und seine Bezeichnung als „Sohn des Schachar“, d.h. als Sohn des Gottes der Morgenröte, haben dazu geführt, ihn mit dem Morgenstern zu identifizieren. Die Identifikation des Morgensterns mit einem Gott lässt sich zwar durchaus plausibel erklären, jedoch wird dieser Morgensterngott ansonsten nie „Helel“ genannt. Die „Sterne Els“ können niederrangige Götter bezeichnen, welche dem höchsten Gott El untergeben sind (vgl. Ijob 38,7). Warum es erst einmal plausibel ist, hier mit „El“ zu übersetzen und nicht mit „Gott“, zeigt sich gleich im Anschluss, wenn der „Zaphon“ genannt wird, was auf die ugaritische Mythologie verweist. Spricht Jes 14,12–15 also davon, dass sich der König von Babel anmaßt, ein Göttersohn zu sein und nicht nur das, sondern auch noch auf dem Gottesberg der ugaritischen Mythologie, dem Zaphon, wo El<sup>5</sup> seinen Sitz hat und seine Götterversammlung abhält, nun seinerseits seinen Thron errichtet und damit implizit beansprucht, Els Platz einzunehmen?

<sup>4</sup> Zum Begriff „Mythos“ vgl. Anette Simonis, Mythos, Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart <sup>5</sup>2013, 552.

<sup>5</sup> So könnte man Jes 14,12–15 mythologisch gedeutet zusammenfassen. In der ugaritischen Mythologie war der Zaphon freilich der Sitz Baals, nicht Els. Vgl. Matthias Albani, The Downfall of Helel, the Son of Dawn. Aspects of Royal Ideology in Isa 14:12–13, in: Christoph Auffarth/Loren Stuckenbruck (Hg.), The Fall of the Angels (Themes in Biblical Narrative 6), Leiden u. a. 2004, 62–86: 63; John N. Oswalt, The Book of Isaiah. Chapters 1–39 (NICOT), Grand Rapids 1986, 322–323. Vgl. aber auch Ulrich Berges/Willem Beuken, Das Buch Jesaja. Eine Einführung (UTB 4647), Göttingen 2016, 36: „Der Begriff 𐤇𐤍 ‚Gott‘ dient dem Bekenntnis zu JHWH. In Jes 1–39 ist er durchgehend als Attribut eingesetzt, um Gottes Besonderheit (5,16: ‚heilig‘; 7,14; 8,10: ‚mit

## 2.2 Die Namen „Helel ben Schachar“ und „Zaphon“

Jes 14,12 ist laut HALAT die einzige Bibelstelle, an der Schachar (שַׁחַר) mit größter Wahrscheinlichkeit ein Eigenname, vermutlich einer Gottheit, ist.<sup>6</sup> Die Formulierung „Sohn des Schachar“ allein genügt nämlich für diese Schlussfolgerung nicht, da sie auch metaphorisch verwendet werden kann (vgl. z. B. Jes 11,14: „Söhne des Ostens“). Es gibt einige andere Stellen, an denen ein personales Verständnis von „Schachar“ diskutiert wird: Ps 139,9: „Flügel Schachars“; Ijob 3,9; 41,10: „Lieder/Wimpern/Augenbrauen Schachars“; eventuell auch Ps 22,1: „Hinde Schachars“ und Ps 57,9; 108,3: „Ich will Schachar wecken.“<sup>7</sup> Der Übergang zwischen einer metaphorischen Redeweise und einer Identifikation Schachars mit einer Gottheit scheint fließend zu sein und es lässt sich nicht klar zwischen beiden Möglichkeiten unterscheiden. In allen anderen (hier nicht einzeln aufgezählten) Fällen erscheint jedoch eine apersonale Interpretation als „Morgenröte“ für das Verständnis völlig ausreichend. „Schachar“ findet sich auch als Bestandteil von Orts- und Personennamen: Jos 13,19: „Zeret-Schahar auf dem Berg in der Talebene“, ein Ort im Stammesgebiet von Ruben; 1 Chr 7,10: „Ahischachar“ („Mein Bruder ist Schachar“), ein Sohn Jediaëls aus dem Stamm Benjamin; 1 Chr 8,26: „Scheharja“ („JHWH ist Schachar“), ein Sohn Jerohams aus dem Stamm Benjamin. Der Ortsname aus Jos 13,19 lässt sich aber bislang nicht weiter herleiten, die beiden Eigennamen aus 1 Chr sind jüngeren Datums und es lässt sich nicht klären, ob hinter ihnen eine alte Tradition steht. Allerdings besteht eine gewisse Ähnlichkeit zum ugaritischen Personennamen „il šḥr“ („Schachar ist El/Gott“) und auch noch im Punischen und Neopunischen ist „Schachar“ als Namensbestandteil belegt. Die Verwendung als Namensbestandteil und die genannten Stellen, in denen Schachar als Gottheit verstanden werden kann, rechtfertigen es, „Schachar“ in Jes 14,12 als Eigenname (einer Gottheit der Morgenröte) aufzufassen.<sup>8</sup>

Bei „Helel“ darf ohnehin von einem Eigennamen ausgegangen werden, denn wenn auch die genaue Bedeutung unbekannt ist, so darf aus der Formulierung „Sohn des“ geschlossen werden, dass es sich um eine Person handelt. Gegenbeispiele, bei denen mit „Sohn des“ keine Person (oder Personengruppe) bezeichnet

---

uns Gott“; 9,5; 10,21: „Held“; 12,2; 43,11: „Rettung/Retter“) oder Einzigkeit (14,13; 31,3) auszudrücken.“

<sup>6</sup> Vgl. שַׁחַר, HALAT 4 (1990) 1360–1362; zur Frage ob Schachar auch weiblich sein kann vgl. John W. McKay, Helel and the Dawn-Goddess. A Re-Examination of the Myth in Isaiah XIV 12–15, VT 20,4 (1970) 451–464: 456–460; zu Ps 110,3c „gezeugt aus dem Schoß Schachars“ vgl. Albani, Downfall (Anm. 5) 67.

<sup>7</sup> Vgl. Karin Schöpflin, Ein Blick in die Unterwelt (Jesaja 14), ThZ 58,4 (2002) 299–314: 308.

<sup>8</sup> Vgl. שַׁחַר (Anm. 6) 1466–1469.

wird, sind sehr selten.<sup>9</sup> Da es aber, wie eben gezeigt, gute Gründe gibt, in „Schachar“ einen Eigennamen zu sehen, ist davon auszugehen, dass dies auch für den „Sohn Schachars“ gilt. Zusätzlich legt sich durch den Kontext (den Vergleich mit dem König von Babel) ein personales Verständnis nahe. Der König von Babel wird also nicht mit einer Eigenschaft als „Strahlender“ angesprochen und in metaphorischer Weise als „Sohn der Morgenröte“ bezeichnet, sondern er wird mit einer mythologischen Gestalt, Helel, dem Sohn des Schachar, verglichen.

Der Berg, auf den sich Helel ben Schachar setzen will, ist der „Berg des Versamlungsplatzes“, der „Rücken des Zaphon“ (Jes 14,13). Im westsemitischen Raum war die Vorstellung von einem Berg, auf dem sich die Götter unter dem Vorsitz Els versammeln, verbreitet. Der Ausdruck „Berg des Versamlungsplatzes“ findet sich zwar sonst im Alten Testament nicht, die Vorstellung einer Götterversammlung aber durchaus. Auch in der ugaritischen Literatur war eine Götterversammlung bekannt, allerdings kein Berg, auf dem sie stattfand.<sup>10</sup> Der Zaphon war vielmehr der Berg Baals, nicht Els. H. Wildberger hält es deshalb für unwahrscheinlich, dass in Jes 14,13 der Berg Zaphon (Mons Casius, auch als Jebel Aqra oder Kel Dağı bekannt, in der heutigen Türkei) bei Ugarit gemeint sei. Vielmehr bezeichne „Rücken des Zaphon“ die Himmelsrichtung und es gehe um einen Götterberg „im äußersten Norden“.<sup>11</sup> Hier muss jedoch zunächst berücksichtigt werden, dass „Rücken des Zaphon“, womit der Gipfel gemeint sein dürfte, ein Gegenstück in der „Tiefe der Grube“ in V. 15 hat, was bedeutet, dass der stürzende Herrscher eine vertikale Bewegung von der Höhe in die Tiefe vollzieht, weshalb die Bedeutung „Rücken des Zaphon“ der ebenfalls möglichen Bedeutung „äußerster Norden“ vorzuziehen ist.<sup>12</sup> Weiters ist zu berücksichtigen, dass der Titel „Eljon“ in V. 14, den H. Wildberger noch für einen klaren Hinweis auf El hält,<sup>13</sup> da dieser in V. 13 genannt wird und in der hebräischen Bibel auch sonst Eljon mit El in Verbindung steht, in Ugarit nicht für El, sondern (in der Form „l̄j“) für Baal verwendet wurde. Auch die in demselben Vers genannten

<sup>9</sup> Vgl. Herbert Haag, 𐤊𐤍 II, ThWAT 1 (1973) 670–682: 675.

<sup>10</sup> Edward Lipiński verweist allerdings auf KTU 1.47,1, wo von „Götter vom Zaphon“ die Rede ist, woraus er schließt, dass der Zaphon als Versamlungsstätte der Götter angesehen wurde, vgl. Edward Lipiński, 𐤊𐤍𐤏𐤍 ṣāpôn, ThWAT 6 (1989), 1093–1102: 1096.

<sup>11</sup> Vgl. Hans Wildberger, Jesaja 13–27 (BKAT 10,2), Neukirchen-Vluyn 1978, 553–554.

<sup>12</sup> Vgl. Lipiński, ṣāpôn (Anm. 10) 1099.

<sup>13</sup> Vgl. Wildberger, Jesaja (Anm. 11) 553–554.

Wolken können als Hinweis auf Baal, den Wolkenreiter, gesehen werden.<sup>14</sup> Berücksichtigt man zudem, dass nach gegenwärtigem Forschungsstand in Jes 14 verschiedene mythologische Versatzstücke kombiniert worden sein könnten, ist eine Reminiszenz an den Berg Zaphon bei Ugarit und den Baalsmythos nicht ausgeschlossen. Im biblischen Kontext muss unter „El“ und „Eljon“ freilich JHWH verstanden werden, was den „Berg des Versammlungsplatzes“, den „Rücken des Zaphon“, zu einer Chiffre für den Zion werden lässt.<sup>15</sup>

### 2.3 Die Frage nach dem zugrundeliegenden Mythos

Es gab verschiedentlich Versuche, hinter dem Spottlied stehende Mythen zu identifizieren bzw. zu rekonstruieren.<sup>16</sup> Im Folgenden soll nun Jes 14,12–15 besonders in den Blick genommen werden, derjenige Abschnitt also, der vom gescheiterten Aufstiegsversuch spricht. Eine Rekonstruktion ist freilich eine heikle Sache. Wird allein aus Jes 14,12–15 ein Mythos vom gescheiterten Versuch eines niederrangigen Gottes namens Helel ben Schachar, den Gottesberg Zaphon in Besitz zu nehmen, rekonstruiert und diese Rekonstruktion dann zum Ausgangspunkt für die Erklärung der Stelle genommen, besteht die Gefahr eines Zirkelschlusses. Soll ein Mythos rekonstruiert werden, braucht es also zusätzliche Hinweise auf einen solchen Mythos in anderen Quellen. Die Erwähnung Els, Eljons und des Zaphon weisen auf Ugarit. Gegenwärtig ist man diesbezüglich jedoch zurückhaltender geworden, wie sich z. B. bei W. Beuken zeigt: „Es ist wohl eher so, dass astrale Titel und Vorstellungen kanaänischen Ursprungs die Selbstüberschätzung des babylonischen Königs kennzeichnen und ihr zu einem ‚transzendenten‘ Kolorit verhelfen, ohne aber ein kohärentes Bild der betreffenden Mythen einzuspielen (in der Literaturwissenschaft und Kulturtheorie spricht man von einer ‚Bricolage‘).“<sup>17</sup> Nach W. Beuken werden diese mythologischen

<sup>14</sup> Vgl. Michael S. Heiser, *Are Yahweh and El Distinct Deities in Deut 32:8–9 and Psalm 82?*, *Hiphil* 3 (2006) 1–9: 7; Ingo Kottsieper, *Eljon*, *WiBiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25442/> (03.07.2020); Hans-Jürgen Zobel, ׀׀׀׀׀ ׀׀׀׀׀, *ThWAT* 6 (1989) 131–151: 141–145.

<sup>15</sup> Vgl. Fritz Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion* (BZAW 118), Berlin u. a. 1970, 166. Ps 48,3 liefert kein zwingendes Argument gegen die Identifikation mit dem konkreten Berg bei Ugarit, sondern weist den Zion als den wahren Gottesberg, den wahren „Rücken des Zaphon“ aus, vgl. Hector Avalos, *Zaphon, Mount (Place)*, *ABD* 6 (1992) 1041–1042; Lipiński, *šāpôn* (Anm. 10) 1099.

<sup>16</sup> Vgl. Hugh R. Page, *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature* (VT.S 65), Leiden/New York 1996.

<sup>17</sup> Willem Beuken, *Jesaja 13–27* (HThKAT), Freiburg i. B. u. a. 2007, 89; vgl. auch Robert H. O’Connell, *Isaiah XIV 4B–23. Ironic Reversal through Concentric Structure and Mythic Allusion*, *VT* 38,4 (1988) 407–418: 416–417; Schöpflin, *Unterwelt* (Anm. 7) 309.

Elemente im Spottlied auf den König von Babel in polemischer Weise einge­spielt, wobei die Polemik nicht nur den König trifft, sondern auf die mythologi­schen Vorstellungen selbst zurückfällt.

#### 2.4 Vorschläge für die Identifikation des Mythos

Nun soll trotz dieses Einwandes von W. Beuken kurz in den Blick genommen werden, auf welche Mythen Jes 14,12–15 konkret anspielen könnte. Dabei wird häufig eine Identifikation von Helel mit dem Morgenstern vorausgesetzt. (1) Am häufigsten wird der ugaritische Mythos vom Gott Attar, welcher einen Teil des sogenannten Baalszyklus bildet, in Erwägung gezogen: Attar nimmt Baals Sitz ein, ist mit dieser Aufgabe aber überfordert und räumt freiwillig wieder den Platz.<sup>18</sup> (2) In Erwägung gezogen wurde auch eine Bezugnahme auf den akkadi­schen Mythos von Ischtars Abstieg in die Unterwelt, und zwar insbesondere im Sinne eines zyklische Naturerscheinungen erklärenden Naturmythos.<sup>19</sup> (3) Die Deutung als Naturmythos, welcher unabhängig von konkreten mythischen Er­zählungen auf das Verblassen der Venus am Morgen anspielt, ist recht unspezi­fisch und wenig aussagekräftig, wird aber immer wieder vertreten.<sup>20</sup> (4) Gele­gentlich wurde eine Verbindung zum griechischen Phaëtonmythos vermutet, z. B. in Form eines beiden zugrundeliegenden altorientalischen Mythos, welcher uns als solcher nicht schriftlich erhalten ist.<sup>21</sup> (5) Es wurde weiters eine Identifi­kation von Helel ben Schachar mit der Sonne statt mit dem Morgenstern vorge­schlagen, was eine Verbindung zum ugaritischen Konzept der chthonischen Sonne eröffnen würde.<sup>22</sup> (6) Überlegt wurde auch die Identifikation von Helel ben Schachar mit dem sumerischen Gott Enlil.<sup>23</sup> (7) In der älteren Forschungsli­teratur wurde „Helel“ häufig mit Blick auf das arabisch „hilāl“ als „Mondsichel“ gedeutet. Diese Deutung wird heute kaum noch vertreten.<sup>24</sup> (8) Neuerdings wurde eine königsideologische Deutung vorgeschlagen, wonach es um einen vergöttlichten König geht, der über die anderen vergöttlichten Könige aufsteigen

<sup>18</sup> Vgl. Albani, *Downfall* (Anm. 5) 62–64; McKay, *Dawn-Goddess* (Anm. 6) 455, 561–463; Oswalt, *Isaiah* (Anm. 5) 322–323; Laura Quick, *Hêlêl ben-Šaḥar and the Chthonic Sun. A New Suggestion for the Mythological Background of Isa 14:12–15*, VT 68,1 (2018) 129–148: 131.

<sup>19</sup> Vgl. Quick, *Chthonic Sun* (Anm. 18) 131.

<sup>20</sup> Vgl. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 19), New Haven u. a. 2000, 288; McKay, *Dawn-Goddess* (Anm. 6) 453–454.

<sup>21</sup> Vgl. Blenkinsopp, *Isaiah* (Anm. 20) 288; McKay, *Dawn-Goddess* (Anm. 6) 454–455, 461–464; Quick, *Chthonic Sun* (Anm. 18) 131.

<sup>22</sup> Vgl. Quick, *Chthonic Sun* (Anm. 18) 129–148.

<sup>23</sup> Vgl. William R. Gallagher, *On the Identity of Hêlêl Ben Šaḥar of Is. 14:12–15*, UF 26 (1994) 131–146.

<sup>24</sup> Vgl. הֵלֵל, HALAT 1 (1967) 235; McKay, *Dawn-Goddess* (Anm. 6) 452.

möchte. Das Spottlied wird als Parodie auf ein ugaritisches Königsbegräbnisritual interpretiert.<sup>25</sup> (9) Besonders beachtenswert erscheint die Erklärung, welche M. C. A. Korpel und J. C. de Moor geben. Sie führen Jes 14, Ez 28 und Gen 3 auf einen ugaritischen Adamsmythos zurück. „Helel“ leiten sie (wie schon Hieronymus) von לֵלִי (Imp. Hif.) ab. Es handle sich dabei um eine biblische Verballhornung des ugaritischen Gottes Hilalu, der auch Ḥorranu genannt wird. Die astrale Erscheinungsform von Ḥorranu ist der Stern Aldebaran, der, wenn er von neuem sichtbar wird, in der Morgenröte (nahe der Mondsichel) erscheint. Ḥorranu ist jedoch nicht der Sohn Schachars. „Rücken des Nordbergs“ bezeichne den Bereich zwischen den beiden Gipfeln des Ararat, wo El seinen Sitz hatte. Der ugaritische Adamsmythos erzählt nun, wie Ḥorranu sich den Sitz Els aneignen wollte, aber vom Gottesberg gestoßen wurde. Er vergiftete daraufhin den Baum des Lebens und als der Gott Adammu gegen ihn ausgesandt wurde, biss er ihn in Gestalt einer Schlange, sodass dieser seine Unsterblichkeit verlor. Als Ersatz schufen die Götter für Adammu und seine Gattin Kubaba die Möglichkeit, Nachkommen zu zeugen.<sup>26</sup>

### 3. Verwandte Motive und Traditionen

#### 3.1 Die Vertreibung aus dem Garten Eden (Gen 3 und Ez 28)

Schon vor M. C. A. Korpel und J. C. de Moor 2014 wurden Zusammenhänge zwischen Jes 14 und Ez 28 (V. 1–10: Wort gegen den Fürsten von Tyrus; V. 11–19: Totenklage über den König von Tyrus) einerseits und Ez 28 und Gen 3 (Vertreibung aus dem Garten Eden) andererseits gesehen. Vergleicht man Jes 14 mit Ez 28, fällt neben einigen ähnlichen Motiven vor allem Ez 28,17c–d auf: „Ich stieß dich auf die Erde hinab. Den Blicken der Könige gab ich dich preis, damit

<sup>25</sup> Vgl. Matthias Albani, Herrschaft will Ewigkeit. Das Spottlied vom Aufstieg und Fall des „Sohnes der Morgenröte“ (Jes 14,12ff.) und sein königsideologischer Hintergrund, in: Angelika Berlejung/Raik Heckl (Hg.), Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. FS Rüdiger Lux (HBS 53), Freiburg i. B. u. a. 2008, 141–156; ders., Downfall (Anm. 5) 62–86; Nick Wyatt, The Concept and Purpose of Hell. Its Nature and Development in West Semitic Thought, *Numen* 56,2–3 (2009) 161–184: 170–172.

<sup>26</sup> Vgl. Marjo C. A. Korpel/Johannes C. de Moor, Adam, Eve, and the Devil. A New Beginning (HBM 65), Sheffield 2014; KTU 1.107; 1.100; dass die Motive in Gen 3; Jes 14 und Ez 28 in irgendeiner Form von Abhängigkeit zueinander stehen, wurde schon früher vermutet, vgl. Joseph Jensen, Helel ben Shaḥar (Isaiah 14:12–15) in Bible and Tradition, in: Craig C. Broyles/Craig A. Evans (Hg.), Writing and Reading the Scroll of Isaiah 1. Studies of an Interpretive Tradition (VT.S 70,1), Leiden u. a. 1997, 339–356: 343. Hier muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass KTU 1.100 auch ganz anders, nämlich als Schlangenbeschwörung, gedeutet wird, vgl. Manfred Dietrich/Oswald Loretz, Urbild und Abbild in der Schlangenbeschwörung KTU<sup>3</sup> 1.100. Epigraphie, Kolometrie, Redaktion und Ritual, *UF* 41 (2009) 75–108.

sie dich alle begaffen.“ W. Zimmerli sieht Gemeinsamkeiten zwischen Jes 14 und Ez 28 in der Hybris des Königs (von Tyrus bzw. von Babel), in seinem Anspruch auf Göttlichkeit und in seinem Sturz. Auch wenn W. Zimmerli andeutet, dass der Autor von Ez 28 Texte des späteren Jesajabuchs bereits gekannt haben könnte, vermutet er doch eher einen beiden zugrundeliegenden ugaritischen Mythos, als dass er sich für direkte literarische Abhängigkeit aussprechen würde.<sup>27</sup> Auch M. Greenberg stellt Gemeinsamkeiten zwischen Jes 14 und Ez 28 fest und deutet die Möglichkeit an, dass Ez 28 auf Jes 14 anspielen könnte, legt sich aber nicht darauf fest.<sup>28</sup>

M. Saur untersuchte die Garten-Eden-Szenen in Gen 2f. und Ez 28: „Die entscheidende Gemeinsamkeit zwischen Gen 2f und Ez 28,11–19 [...] liegt in der Verbindung der Schöpfungsthematik mit einer Garten-Eden-Szene, die sich in dieser Form sonst nirgendwo innerhalb der alttestamentlichen Überlieferung finden lässt. [...] Neben der Schöpfungs- und Gartenthematik sind Gen 2f und Ez 28,11–19 durch die Nennung der bzw. des Cheruben miteinander verbunden.“<sup>29</sup> M. Saur glaubt aber nicht an eine direkte literarische Abhängigkeit, sondern an eine gemeinsame mythische Tradition, auf die beide Texte Bezug nehmen und „deren Grundelemente sich auf die Rede von der Schöpfung des Menschen, auf die Anwesenheit des Erschaffenen in einem Garten Eden, auf die Erwähnung von Cheruben und auf die Vertreibung des Erschaffenen aus dem Garten reduzieren lassen.“<sup>30</sup> Eine direkte, nicht über Ez 28 vermittelte Verbindung zwischen Jes 14 und Gen 3 wurde bisher nicht vertreten.

### 3.2 *Gottessöhne und Menschentöchter (Gen 6,1–4)*

Der kurze und in seiner Deutung höchst umstrittene Text von den Gottessöhnen und den Menschentöchtern (Gen 6,1–4) hat wohl ursprünglich nichts mit dem Sturz des Herrschers in Jes 14,12–15 zu tun. In frühjüdischer Zeit begann jedoch eine Vermischung beider Vorstellungen.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Vgl. Walther Zimmerli, Ezechiel 2. Ezechiel 25–48 (BKAT 13,2), Neukirchen-Vluyn 1979, 661–696.

<sup>28</sup> Vgl. Moshe Greenberg, Ezechiel 21–37 (HThKAT), Freiburg i. B. 2005, 239, 251.

<sup>29</sup> Markus Saur, Der Tyroszyklus des Ezechielbuches (BZAW 386), Berlin u. a. 2008, 318.

<sup>30</sup> Saur, Tyroszyklus (Anm. 29) 321.

<sup>31</sup> Vgl. Götte, Wächtern (Anm. 3) 10–36; Samuel Vollenweider, Luzifer – Herrlichkeit und Sturz des Lichtengels. Eine Gegengeschichte zu Demut und Erhöhung von Jesus Christus, in: Martin Ebner u. a. (Hg.), Das Böse (JBTh 26, 2011), Neukirchen-Vluyn 2012, 203–226: 206; für eine ugaritische Tradition: Korpel/de Moor, Adam (Anm. 26) 168–171.

### 3.3 *Der Turmbau zu Babel (Gen 11)*

Schließlich werden Parallelen von Jes 14 zur Erzählung vom Turmbau zu Babel in Gen 11 gesehen.<sup>32</sup> R. H. O’Connell sieht in dem Turmbau zu Babel den Versuch, von Menschenhand einen Konkurrenten zum mythischen Gottesberg zu errichten. Die von ihm festgestellte ähnliche Struktur beider Texte deutet er nicht als Zufall, sondern als Hinweis darauf, dass einer der beiden Texte auf den anderen anspielt.<sup>33</sup> Eine weitere Gemeinsamkeit könnte darin bestehen, dass beide Texte ursprünglich gegen Assur gerichtet waren und erst später auf Babel umgedeutet wurden.<sup>34</sup>

### 3.4 *Der Sturz der „Götter“ (Ps 82)*

Gute Gründe sprechen nach H.-J. Kraus dafür, dass in Ps 82 „Elohim“ (V. 1a.8) und „El“ (V. 1a) JHWH bezeichnen. Dieser steht als Richter, Ankläger und Vollstrecker einer Versammlung „göttlicher“ Wesen gegenüber, die nicht auf einer Stufe mit ihm stehen, sondern ihm untergeordnet sind. Erlebbar wird für Israel die Ungerechtigkeit dieser „Götter“ in der Ungerechtigkeit, die es von heidnischen Völkern erfährt.<sup>35</sup> Nur der Gott, „der sein Gott-Sein an das Schicksal der Armen und Entrechteten gebunden hat“, ist der wahre Gott.<sup>36</sup> Manchmal wird dieser Aspekt sehr stark betont und die mythologische Redeweise von Ps 82 lediglich als bildhafte Ausdrucksweise für Sozialkritik verstanden. Die Vorstellung von der Verantwortung einzelner Götter für bestimmte Völker<sup>37</sup> würde demzufolge aufgegriffen und genutzt, um das mangelnde Engagement menschlicher Herrscher für ihre Völker zu kritisieren.<sup>38</sup> Eine Verbindung zu Jes 14 wird in der Forschungsliteratur nur gelegentlich angenommen. Sie wird entweder im Motiv der Götterversammlung oder dem des Göttersturzes oder in beidem gesehen.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Vgl. O’Connell, *Ironic Reversal* (Anm. 17) 412–413.

<sup>33</sup> Vgl. O’Connell, *Ironic Reversal* (Anm. 17) 412–413.

<sup>34</sup> Vgl. Erich Zenger/Christian Frevel, *Die vor-priester(schrift)lichen Pentateuchtexte*, in: Erich Zenger/Christian Frevel u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 210–227: 218.

<sup>35</sup> Vgl. Heiser, *Yahweh and El* (Anm. 14) 2–9; Hans-Joachim Kraus, *Psalmen 2. Psalmen 60–150* (BKAT 15,2), Neukirchen-Vluyn 2003, 736–739.

<sup>36</sup> Vgl. Erich Zenger, *Psalm 82*, in: Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg i. B. u. a. 2000, 479–492: 492.

<sup>37</sup> Vgl. Dtn 32,8–9.

<sup>38</sup> Vgl. Alfons Deissler, *Die Psalmen*, 71993, Nachdruck Düsseldorf 2002, 318–321.

<sup>39</sup> Explizit verweisen auf Jes 14: Deissler, *Psalmen* (Anm. 38) 319; Michael D. Goulder, *The Psalms of Asaph and the Pentateuch* (Studies in the Psalter 3/JSOTS 233), Sheffield 1996, 162; Kraus, *Psalmen* (Anm. 35) 736–739.

### 3.5 *Der Sturz Jerusalems (Klgl 2,1)*

Gelegentlich wird ein Zusammenhang zwischen Jes 14,12–15 und Klgl 2,1a: „Weh, mit seinem Zorn umwölkt der Herr die Tochter Zion! Er schleuderte vom Himmel zur Erde die Pracht Israels“, vermutet. Die Gemeinsamkeiten bestehen in der Einleitung mit „Wie/Weh“ (hebr. *איך* bzw. *איכה*), der Erwähnung von Wolken bzw. der Beschreibung als „umwölkt“ und in der gewaltsam erzwungenen Bewegung vom Himmel zur Erde. Eine Erklärung, wie es zu diesen Gemeinsamkeiten kommt, bleiben moderne Kommentare, sofern sie einen Zusammenhang überhaupt wahrnehmen, jedoch schuldig. Sie sprechen nur ganz allgemein von einem „astralmythologischen Zug“<sup>40</sup> oder einer „mythologischen Vorgeschichte“<sup>41</sup> und Ähnlichem.<sup>42</sup> Klgl 2 kann aus inhaltlichen Gründen in die Exilszeit datiert werden (586–538 v. Chr.),<sup>43</sup> doch das hilft angesichts der großen Schwankungsbreite bei der Datierung des Spottlieds auf den König von Babel nicht weiter, wenn es um die Frage literarischer Abhängigkeit des einen Textes von dem anderen geht.

### 3.6 *Der Hohepriester Simeon als „Morgenstern inmitten von Wolken“ (Sir 50,6)*

In dem dem Hohepriester Simeon gewidmeten Teil (Sir 50,1–21) des Lobes der Väter (Sir 44,1–51,30) wird dieser in dem Moment, als er aus dem Tempel hervorkommt und bevor er das Volk segnet, unter anderem als „wie der Morgenstern“<sup>44</sup> inmitten von Wolken“ (Sir 50,6a) beschrieben. Es wäre nun ein interessanter Gedanke, den aus dem Tempel hervorkommenden und Segen bringenden Hohepriester als Gegenbild zu dem vom Gottesberg in die Unterwelt stürzenden König von Babel zu sehen, jedoch wurde eine solche Beziehung bisher von niemandem wahrgenommen. Dies mag damit zu tun haben, dass der hebräische Text etwas anders lautet: „wie ein leuchtender Stern inmitten von Wolken“,<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Otto Plöger, *Die Klagenlieder*, in: Ernst Würthwein u. a. (Hg.), *Die fünf Megilloth* (HAT 1, 18), Tübingen 1969, 127–164: 143.

<sup>41</sup> Hans J. Boecker, *Klagenlieder* (ZBK.AT 21), Zürich 1985, 44.

<sup>42</sup> Vgl. Heinrich Groß/Josef Schreiner, *Klagenlieder/Baruch* (NEB.AT 14), Würzburg 1986, 18; Delbert R. Hillers, *Lamentations* (AncB 7A), Garden City 1972, 43; Hans-Joachim Kraus, *Klagenlieder* (Threni) (BKAT 20), Neukirchen-Vluyn 1968, 41.

<sup>43</sup> Vgl. Christian Frevel/Ivo Meyer, *Die Klagenlieder*, in: Erich Zenger/Christian Frevel u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1, 1), Stuttgart 2016, 583–591: 588.

<sup>44</sup> ἀστὴρ ἑωθινός, Vg.: stella matutina.

<sup>45</sup> Vgl. Pancratius C. Beentjes (Hg.), *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S 68), Leiden u. a. 1997, MS B (XIX r.) 50,6; Burkard M. Zapf, *Jesus Sirach 25–51* (NEB 39), Würzburg 2010, 377.

was, wenn überhaupt, eher eine Anspielung auf Ps 148,3b darstellt als auf Jes 14,12.<sup>46</sup>

#### 4. Inneralttestamentliche Rezeption

Im Folgenden soll nicht der breite Traditionsstrom untersucht werden, in dessen Zusammenhang auch die eben genannten Stellen gehören, sondern lediglich diejenigen Texte, welche Jes 14,4b–21 rezipieren, indem sie daraus zitieren oder zumindest deutlich darauf anspielen, zunächst innerhalb des Alten Testaments. Da sich hier auch Zweifelsfälle ergeben, muss ausführlich auf Spezialliteratur zu den einzelnen Textstellen zurückgegriffen werden. Letztlich ist nicht immer eine eindeutige Entscheidung möglich.

##### 4.1 Das anmaßende Horn im Danielbuch (Dan 8)

In der Forschung wird einhellig die Meinung vertreten, dass mit dem „König von Babel“ im Danielbuch der seleukidische König Antiochos IV. Epiphanes gemeint ist, der für sich, wie sein Beiname schon andeutet, Göttlichkeit beanspruchte.<sup>47</sup> Es wäre möglich, dass in Dan 3 eine Anspielung darauf vorliegt, wenn das goldene Standbild, das der König dort aufstellen und verehren lässt, ihn selbst darstellen sollte. Jedenfalls aber greift das Danielbuch Elemente aus Jes 14,12–15 in Dan 8,9–11 auf.<sup>48</sup> Nach M. Albani wurde das Spottlied auf den König von Babel „vermutlich im 2. Jh. v. Chr. längst eschatologisch interpretiert und traf gut auf Antiochos zu, da er ja als seleukidischer Herrscher auch König von Babel war.“<sup>49</sup> Sowohl M. Albani<sup>50</sup> als auch D. Bauer<sup>51</sup> setzen in ihrer Interpretation einen stark tempeltheologischen Akzent und sehen einen Vergleich des Herrschers aus Jes 14, der auf den Gottesberg steigen will, mit der Verletzung

<sup>46</sup> Patrick W. Skehan/Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes. Introduction and Commentary* (AYB 39), New Haven u. a. 1987, 552.

<sup>47</sup> Vgl. Louis F. Hartman/Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel. A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1–9* (AYB 23), New Haven u. a. 1978, 159, 236; James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (ICC), New York 1927, 195; Carol A. Newsom/Brennan W. Breed, *Daniel. A Commentary* (OTL), Louisville 2014, 103; René Péter-Contesse/John Ellington, *A Handbook on the Book of Daniel* (UBS Handbook Series), New York 1994, 71–72.

<sup>48</sup> Besonders deutlich wird das im griechischen Text, vgl. Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare, 2. Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2541; vgl. auch die übereinstimmenden Stichworte „Osten“, „Norden“, „Sterne Gottes/des Himmels“, „Erde“ sowie die aufeinander folgenden Bewegungsrichtungen hinauf und hinunter.

<sup>49</sup> Matthias Albani, *Daniel. Traumdeuter und Prophet* (Biblische Gestalten 21), Leipzig 2010, 210.

<sup>50</sup> Vgl. Albani, *Daniel* (Anm. 49) 211.

<sup>51</sup> Vgl. Dieter Bauer, *Das Buch Daniel* (NSK.AT 22), Stuttgart 1996, 170.

der Heiligkeit des Tempels durch König Antiochus. M. Albani schreibt: „Der Tempel galt gewissermaßen als Schnittstelle zwischen Himmel und Erde, oder als ‚Himmel auf Erden‘. Der Zionsberg wurde zudem mit dem mythischen Berg der Gottesversammlung im äußersten Norden identifiziert (= Zaphon, Ps 48,3), auf dem wiederum nach Jes 14,13 der babylonische Weltherrscher über die Sterne Gottes aufsteigt. Wenn daher der heidnische König in den Tempel eingedrungen ist, dann hat er damit zugleich auch den himmlischen Bereich des höchsten Gottes frevelhaft verletzt.“<sup>52</sup> Schließlich kann auch für Dan 11,36–38 in Erwägung gezogen werden, dass eine Anspielung auf Jes 14,12–15 vorliegt.<sup>53</sup>

#### 4.2 Antiochus' IV. Epiphanes' Sturz aus dem Streitwagen im Zweiten Makkabäerbuch (2 Makk 9)

„Der Gottesfeind ist sowohl eine mythische als auch eine historische Gestalt. Als mythische Gestalt ist sie im Bereich des Frühjudentums eine transmündane Repräsentation des Bösen (Satan, Teufel, Diabolos). Sie erscheint aber auch zugleich in historischer Gestalt als Antiochus IV. Epiphanes, als Pompeius oder als Nero.“<sup>54</sup> Diese Aussage H. Lichtenbergers findet sich insbesondere in 2 Makk 9 bestätigt, wenn Antiochus IV. im Anschluss an Jes 14 als Gottesfeind stilisiert wird. Der in 2 Makk 9,7 berichtete Fall des seleukidischen Königs Antiochus' IV. vom Streitwagen wird nirgends sonst in der antiken Literatur erwähnt.<sup>55</sup> Das Zweite Makkabäerbuch parallelisiert Antiochus in der Erzählung seines Falles mit dem Fall des Herrschers aus Jes 14,4b–21. Wie dieser Herrscher, so macht sich auch Antiochus des Hochmuts schuldig und maßt sich göttliche Eigenschaften<sup>56</sup> an (2 Makk 9,8). Antiochus will sich Gott gleich machen (2 Makk 9,12), wie der Herrscher in Jes 14,14. Dass er nach seinem Sturz auf einer Bahre liegt und offenbar von anderen in diesem Zustand gesehen wird, denen sich dadurch Gottes Macht zeigt, kann als Reminiszenz an Jes 14,16 verstanden werden.<sup>57</sup> V. 10a spielt deutlich an Jes 14,13 an, wenn er davon spricht, wie Antiochus

<sup>52</sup> Albani, Daniel (Anm. 49) 211–212.

<sup>53</sup> Dies wird im Zusammenhang mit 2 Thess 2 vermutet, vgl. Tobias Nicklas, *Der Zweite Thessalonicherbrief* (KEK 10,2), Göttingen 2019; Wolfgang Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK 14), Zürich u. a. 1980, 81–94.

<sup>54</sup> Hermann Lichtenberger, *Der Feind Gottes in der frühjüdischen Literatur – Antiochus IV. Epiphanes*, in: Tilly, Widersacher (Anm. 3) 53–74: 53.

<sup>55</sup> Vgl. Bradley C. Gregory, *Isaiah 14 (LXX) as Narrative Template for Antiochus IV in 2 Maccabees 9*, *JSCS* [früher: *BIOSCS*] 48 (2015) 86–103: 93; Daniel R. Schwartz, *Why Did Antiochus Have to Fall (II Maccabees 9:7)?*, in: Lynn LiDonnici/Andrea Lieber (Hg.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (JSJ.S 119), Leiden 2007, 257–265.

<sup>56</sup> Vgl. Ijob 38,11; Ps 65,8; 89,10; 106,9; Jes 51,15.

<sup>57</sup> Vgl. Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 41A), New Haven u. a. 1983, 354.

„nach den Sternen des Himmels greifen“ wollte.<sup>58</sup> Auch der erbärmliche Zustand seines Körpers (V. 9–10) findet eine Entsprechung in Jes 14,11,<sup>59</sup> ebenso der unwürdige Ort seines Leichnams (V. 28) in Jes 14,19–20. Wenn von Antiochus schließlich gesagt wird, dass er „die Heilige Stadt [...] dem Erdboden gleichmachen und in einen Friedhof umwandeln“ wollte (V. 14), so scheint dies die Fokussierung der Aussage von Jes 14,17 auf Jerusalem zu sein. Dass sich Antiochus' Leichnam „auf den Bergen“ befindet, wird ausschließlich in 2 Makk 9,28 erzählt und hat wohl keinen historischen Hintergrund, sondern ist eine Angleichung an Jes 14,19 LXX.<sup>60</sup> Ein wesentlicher Unterschied ist freilich, dass sich Antiochus in 2 Makk 9,11–27 schließlich bekehrt, was von dem Herrscher in Jes 14,4b–21 nicht gesagt wird. Allerdings hat der Antiochus des Zweiten Makkabäerbuches diese Kehrtwende in seiner Einstellung zu den Juden und ihrem Gott mit jenen judenfeindlichen Königen im ersten Teil des Danielbuches gemeinsam, die sich ebenfalls bekehren. Da das Leiden und der Tod Antiochus' in 2 Makk 9 als angemessene Maß-für-Maß-Bestrafung für seine Untaten, welche in 2 Makk 5–7 geschildert werden, erscheinen, kommt B. C. Gregory zu dem Schluss, dass das Spottlied auf den König von Babel das Paradigma für die ganze Erzählung von König Antiochus abgibt und grundlegend für die jüdische Sicht auf diesen König ist. Die Art und Weise, wie 2 Makk 9 auf Jes 14 zurückgreift, bezeichnet B. C. Gregory als „typologisch“, und er entfaltet an diesem Beispiel seine Theorie der inneralttestamentlichen Schriftauslegung, deren Kernsatz lautet: „There is an expectation that God's actions in the present will be similar or analogous to God's actions in the past and such a conviction functions as a source of hope for the future. In the present case, the sapiential principle ‚pride goes before the fall‘ is given a poetic, narrative form in Isa 14, which then serves as a kind of narrative grammar for the intelligibility of future socio-political events.“<sup>61</sup> Der in Jes 14 erzählte Hochmut und Fall des feindlichen Königs von Babel würde demzufolge als „narrative Grammatik“ für die narrative Deutung des Königs Antiochus dienen.

<sup>58</sup> Die Differenz zwischen den „Sternen des Himmels“ in 2 Makk 9,10 und den „Sternen Gottes“ in Jes 14,13 lässt sich mit Blick auf Symmachus erklären, der für Jes 14,13 die Variante „Sterne des Himmels“ bezeugt, vgl. auch VitAd 15,3. Möglicherweise liegt auch ein Einfluss von Dan 8,10 LXX („Sterne des Himmels“ statt MT „Himmelsheer“) vor.

<sup>59</sup> Vgl. Evangelia G. Dafni, Alexander der Große und Antiochus IV Epiphanes in 1 und 2 Makkabäer, in: Michael Tilly/Ulrich Mell (Hg.), Gegenspieler. Zur Auseinandersetzung mit dem Gegner in frühjüdischer und urchristlicher Literatur (WUNT 428), Tübingen 2019, 25–41: 38; Gregory, Isaiah 14 (Anm. 55) 95; Karrer/Kraus, Erläuterungen (Anm. 48) 2541.

<sup>60</sup> Vgl. Jes 14,19 LXX: „du aber wirst weggeworfen auf den Bergen wie ein gräulicher Leichnam“ [Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hg.), Septuaginta Deutsch, Stuttgart 2009]; vgl. auch: Gregory, Isaiah 14 (Anm. 55) 99–100.

<sup>61</sup> Gregory, Isaiah 14 (Anm. 55) 102, vgl. auch 100–103.

## 5. Frühjüdische und frühchristliche Texte

Auf die schwierige Frage nach der Datierung der nun zu behandelnden Texte kann hier nicht näher eingegangen werden. VitAd und 2 Hen sind Übersetzungen aus christlicher Zeit, wobei bei den unten behandelten Stellen 2 Hen 29,4–6; 31,4–5 auch mit einer christlichen Fortschreibung aufgrund slawisch-apokrypher Tradition gerechnet werden muss. Da aber im Allgemeinen ein frühjüdischer Ursprung dieser Texte angenommen wird, werden sie hier vor dem Neuen Testament behandelt.

### 5.1 Auslegungen in den Jesaja-Pescharim 4Q163 und 4Q165

Im Jesaja-Pescher 4Q163, 8–10,1 wird Jes 14 ausgelegt, in 4Q165, 8,1 ist der Referenztext nicht eindeutig bestimmbar, es handelt sich wohl um Jes 14 oder 39. In der Auslegung wird Assur mit Babel gleichgesetzt, ja Babel wird zur Chiffre „für Fremdherrschaft und Exil schlechthin und repräsentiert das göttliche Gericht und die (anhaltende) Zeit des Zorns.“<sup>62</sup> Diese Auslegungslinie von Jes 14 wird bereits in Dan und 2 Makk entwickelt und spielt auch in der weiteren Interpretation der Stelle eine bedeutende Rolle.

### 5.2 Die Vertreibung des Teufels in der Vita Adae (VitAd 15)

In VitAd 15 schildert der Teufel („diabolus“) in erster Person dem Adam, wie es zu seiner Auseinandersetzung mit Michael um die Verehrung des Menschen und zu seiner Vertreibung durch Gott kam. Dabei spielt er auf Jes 14,13–14 an (wobei die Formulierung in VitAd deutlich von Vg abweicht): „Und ich sprach: Wenn er mir zürnt, werde ich meinen Sitz über die Gestirne des Himmels setzen und dem Höchsten ähnlich sein.“<sup>63</sup> (VitAd 15,3) Wegen seiner eigenen Vertreibung aus der Herrlichkeit hat der Teufel dann Eva verführt, damit auch sie und Adam aus ihrer glücklichen Freude vertrieben würden. Der Teufel wird hier mit der Schlange im Garten Eden und der Gestalt aus Jes 14,12–15 gleichgesetzt.<sup>64</sup> Es erscheint aber nicht die Bezeichnung *lucifer*.

<sup>62</sup> Reinhard G. Kratz, Nabonid in Qumran, in: Eva Cancik-Kirschbaum u. a. (Hg.), Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident (Topoi – Berliner Studien der Alten Welt 1), Berlin u. a. 2011, 253–270: 262; vgl. Maurya P. Horgan, Pesharim. Qumran Interpretations of Biblical Books (CBQMS 8), Washington, D. C. 1979.

<sup>63</sup> „Et ego dixi: si irascitur mihi, ponam sedem meam super sidera caeli et ero similis altissimo.“ (VitAd 15,3), dt. Übersetzung: Otto Merk/Martin Meiser (Hg.), Das Leben Adams und Evas (JSRZ 2,5), Gütersloh 1998, 739–871: 798; vgl. Christoph J. Marksches, Die Fragen des Bartholomaeus, in: Christoph J. Marksches/Jens Schröter (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 1. Evangelien und Verwandtes, 1, Tübingen 2012, 702–850: 804.

<sup>64</sup> Vgl. Folker Siegert, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke, Berlin u. a. 2016, 604; die Gleichsetzung der Schlange

### 5.3 *Der Satanssturz im slawischen Henochbuch (2 Hen 29; 31)*

Die Verbindung von Jes 14,12–15 und dem Sturz Satans und seiner Engel findet sich auch in der Henochliteratur.<sup>65</sup> Der Engelsturz wird in einer nur in der längeren Version des slawischen Henochbuches enthaltenen Stelle dem dritten Schöpfungstag zugerechnet (2 Hen 29,4–6): „Einer aber vom Rang der Erzengel wandte sich ab mit dem Rang, der unter ihm war, [und] er empfing den unmöglichen Gedanken, daß er seinen Thron höher als die Wolken über der Erde stellte, [und] daß er gleich werde meiner Macht. Und ich warf ihn von der Höhe hinab mit seinen Engeln. Und er flog fortwährend in der Luft, oberhalb des Abgrundes. Und so schuf ich alle Himmel. Und es wurde der dritte Tag.“<sup>66</sup> Im Unterschied zu Jes 14 spricht hier Gott in erster Person davon, dass er den Hochmütigen stürzt. Der Gestürzte wird nicht ausdrücklich als „Teufel“ identifiziert. In Verbindung mit 2 Hen 31,4–5 wird aber klar, dass dieser gemeint ist: „Der Teufel gehört an die untersten Orte. Er wird ein Dämon, weil er die Flucht aus dem Himmel unternahm, [und] Satan, weil sein Name Satanail war. So wandte er sich von den Engeln ab. Das Wesen veränderte er nicht, doch den Sinn, denn es gibt eine Gesinnung der Gerechten und der Sünder.“<sup>67</sup> Dass hier von einer „Flucht aus dem Himmel“ statt von einem „Sturz“ die Rede ist, kann mit einem slawischen Wortspiel erklärt werden und bedeutet keine alternative theologische Konzeption.<sup>68</sup> S. Vollenweider stellt dazu fest: „Im Blick auf das Parallelenmaterial und die Entwicklung der slawischapokryphen Traditionen spricht viel dafür, dass wir in 29,4f und 31,4–6a eine Schicht christlicher Fortschreibung vor uns haben, die den Auftakt zum paradiesischen Drama in den Schöpfungsanfang verlegt.“<sup>69</sup> Zu erwähnen ist auch noch, dass F. Siegert in Jes 14,12–15 eine religionsgeschichtlich ältere Parallele zu 1 Hen 6,2 sieht.<sup>70</sup>

---

im Garten Eden mit dem Teufel findet sich (ohne Hinweis auf Jes 14) schon Weish 2,23–24; vgl. Offb 12.

<sup>65</sup> Zur Theorie eines gemeinsamen mythologischen Hintergrunds von Jes 14 und 1 Hen 6–11 vgl. Jensen, Helel (Anm. 26) 348–349.

<sup>66</sup> Dt. Übersetzung: Böttrich, Henochbuch (Anm. 3) 910–911.

<sup>67</sup> Dt. Übersetzung: Böttrich, Henochbuch (Anm. 3) 910–911.

<sup>68</sup> Vgl. Böttrich, Henochbuch, (Anm. 3) 910–911, Anmerkung b zu 2 Hen 31,4; zum „flüchtenden Satan“ vgl. auch Origenes, De Principiis I, 1,5; Joseph Ziegler (Hg.), Iob (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 11,4), Göttingen 1982, Anm. zu Ijob 40,25a; M. C. A. Korpel und J. C. de Moor sehen jedoch die ugaritische und biblische Vorstellung von der „fliehenden Schlange“, dem Leviatan, im Hintergrund, vgl. Korpel/de Moor, Adam (Anm. 26) 183.

<sup>69</sup> Vgl. Vollenweider, Luzifer (Anm. 31) 217.

<sup>70</sup> Vgl. Siegert, Einleitung (Anm. 64) 192.

## 6. Neues Testament

### 6.1 Der Satanssturz (Lk 10,18) und das Wort gegen Kafarnaum (Mt 11,23 par. Lk 10,15)

Obwohl gelegentlich<sup>71</sup> zu lesen ist, die Entstehung des christlichen „Luzifermythos“ sei ein Rezeptionsphänomen des 2. Jh. n. Chr., wird in mehreren neutestamentlichen Kommentaren<sup>72</sup> die Ansicht vertreten, dass Jes 14,12–15 im Hintergrund des Wortes vom Satanssturz in Lk 10,18 steht: „Da sagte er zu ihnen: Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen.“ Es handelt sich dabei um Sondergut des Lukasevangeliums. Die Frage, ob die Dämonen, um die es im Kontext dieses Verses geht, zur Entstehungszeit des Lukasevangeliums mit dem Satan assoziiert wurden, wird kontrovers diskutiert. Wird eine Verbindung zwischen beiden verneint, wirkt der Vers freilich etwas deplatziert und kann nur schwer aus dem Kontext erklärt werden. Geht man dagegen von einer Zusammengehörigkeit des Satans und der Dämonen aus, bedeutet der Sturz Satans aus dem Himmel eine Entmachtung desselben, welche die Dämonenaustreibungen erst möglich macht. Nun stehen sich aber auf Erden der aus dem Himmel gestürzte Satan mit seinen Dämonen und Jesus mit seinen Jüngern gegenüber. Der Sieg Jesu und seiner Jünger über die Dämonen bedeutet dann den Anbruch des himmlischen Reiches.<sup>73</sup> Es wird in der Forschungsliteratur kontrovers diskutiert, wann der Satanssturz, den Jesus sieht und bezeugt, zeitlich zu verorten ist: in mythischer Vorzeit, zur Zeit Jesu oder im Eschaton?<sup>74</sup> Der Text gibt darauf keine schlüssige Antwort. Jedenfalls stellt sich der Teufel in Lk 4,5–7 als Herr über

<sup>71</sup> Vgl. Böttrich, Henochbuch (Anm. 3) 910, Anm. 4.d; Henrike Frey-Anthes, Satan (AT), WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26113/> (09.09.2020); Vercruysse, Lucifer (Anm. 3) 147–174.

<sup>72</sup> Vgl. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas 2. Lk 9,51–14,35 (EKK 3,2), Zürich u. a. 1996, 57; Josef Ernst, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg <sup>5</sup>1977, 337; Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium 2,1. Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54 (HThKNT 3,2), Freiburg i. B. 1994, 89–91.

<sup>73</sup> Vgl. Bovon, Lukas (Anm. 72) 56–58; zu einer solchen Deutung tendieren auch: Angelika Berlejung, Widersacher/Satan/Teufel, HGANT (2016) 421–423; Otto Böcher, Satan, EWNT 3 (<sup>2</sup>1992) 558–559.

<sup>74</sup> Vgl. Jan Doehhorn, Der Sturz des Teufels in der Urzeit. Eine traditionsgeschichtliche Skizze zu einem Motiv frühjüdischer und frühchristlicher Theologie mit besonderer Berücksichtigung des Luzifermythos, ZThK 109,1 (2012) 3–47; Vollenweider, Luzifer (Anm. 31) 206.

alle Reiche des Erdkreises vor, eine Aussage, die von Jesus inhaltlich nicht bestritten wird.<sup>75</sup> Schließlich wäre mit W. Foerster auch zu überlegen, ob die „Bindung des Stärkeren“ (Mk 3,27) ebenfalls in den Kontext des Satanssturzes gehört, auch wenn dort keine Anspielung auf Jes 14 vorzuliegen scheint.<sup>76</sup>

H. Schürmann<sup>77</sup> sieht Jes 14,12–15 auch im Hintergrund des Wortes über Kafarnaum, Mt 11,23 par. Lk 10,15. Tatsächlich erscheint die Verbindung zwischen dem Wort gegen Kafarnaum: „Und du, Kafarnaum, wirst du etwa bis zum Himmel erhoben werden? Bis zur Unterwelt wirst du hinabsteigen“, und Jes 14,12–15 durch den Gegensatz von Himmel und Unterwelt sowie erhoben werden/aufsteigen und hinabsteigen/gestürzt werden sehr einleuchtend, auch wenn damit noch nicht geklärt ist, warum ein solches Wort gegen Kafarnaum gesprochen wird. Wie auch beim Satanssturz in Lk 10,18 wird, wenn auch mit etwas anderen Worten, die Entfernung einer negativ gezeichneten Gestalt aus dem Himmel Richtung „unten“ ausgesagt. Streng genommen bleibt in Jes 14,12–15 allerdings offen, ob „Helel“ nur beabsichtigte, aufzusteigen und sogleich durch den Sturz daran gehindert wurde, oder ob er tatsächlich aufstieg und erst dann gestürzt wurde. Im ersten Fall wäre die Parallele zu Mt 11,23 par. Lk 10,15 stärker, da Kafarnaum ja bloß erwartet, in den Himmel erhoben zu werden, als ihm sogleich der Abstieg in die Unterwelt angekündigt wird, während im zweiten Fall die Parallele zu Lk 10,18 stärker wäre, da von einem wirklichen Sturz aus dem Himmel gesprochen wird.<sup>78</sup>

Eine beachtenswerte Erklärung für die Ankündigung des Sturzes Kafarnaums hat A. Bedenbender<sup>79</sup> geliefert: Er betrachtet die Worte gegen Chorazin, Betsaida und Kafarnaum in Mt 11 par. Lk 10 als zunächst scheinbar unbegründet, da sie sich nicht aus den vorangehenden Erzählungen ergeben. In Lk kommt hinzu, dass sie sich im Kontext der Aussendung der 72 Jünger finden, ohne in einem offensichtlichen Zusammenhang mit dieser zu stehen. „Wirkt die in Mt 11 par. Lk 10 vorliegende Polemik gegen Chorazin, Betsaida und Kapernaum, nach den uns bekannten evangelischen Erzählungen geurteilt, somit unbegründet, erscheint die Abrechnung mit dem letztgenannten Ort darüber hinaus als geradezu

<sup>75</sup> Vgl. Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids 1997, 418–420; Luke T. Johnson, *The Gospel of Luke* (SaPaSe 3), Collegeville 1991, 168–169; Schürmann, *Lukasevangelium* (Anm. 72) 90.

<sup>76</sup> Vgl. Werner Foerster, *σατανᾶς* A.–B., *ThWNT* 7 (1990), 151–164: 160.

<sup>77</sup> Vgl. Schürmann, *Lukasevangelium* (Anm. 72) 90; Heinz Schürmanns Position wird unterstützt von: Andreas Bedenbender, *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg* (SKLNf 5 = ABU 2), Leipzig 2013, 416; Green, *Luke* (Anm. 75) 418–420; Johnson, *Luke* (Anm. 75) 168–169.

<sup>78</sup> Vgl. Bedenbender, *Frohe Botschaft* (Anm. 77) 424; Schürmann, *Lukasevangelium* (Anm. 72) 90.

<sup>79</sup> Vgl. Bedenbender, *Frohe Botschaft* (Anm. 77).

maßlos. Denn bei der Invektive von Mt 11,23f. par. Lk 10,15 hat offenbar eine Gerichtsankündigung Pate gestanden, die in Jes 14,12–15 dem König von Babel gilt.<sup>80</sup> Er stellt deshalb folgende Hypothese auf: „Mit Ausnahme von ‚Bethsaida‘ im Joh-Ev haben die drei in Rede stehenden Ortsnamen in den kanonischen Evangelien sämtlich die Funktion, auf Rom oder auf das Imperium Romanum zu verweisen. Das Nebeneinander von ‚Kapernaum‘ und ‚Bethsaida‘ bei Markus, von allen drei Orten bei Matthäus und Lukas ist dabei so zu erklären, daß Rom jeweils auf mehrfache Art in den Blick genommen wird.“<sup>81</sup> „Wie Lk 4,5f. deutlich macht, sind ‚alle Reiche der Welt‘ dem Teufel übergeben; und stolz kann er von sich sagen: ‚Ich gebe sie, wem ich will‘. Der Teufel schaltet politisch also ganz nach Art der Cäsaren. Eine Stadt aber, die mit Babel und seinem König, daneben sogar mit dem Satan, auf einer Linie steht, heiße im NT, wie sie wolle – es kann sich nur um Rom handeln.“<sup>82</sup>

### 6.2 Die Versuchung Jesu auf dem Berg (Mt 4,8–10 par. Lk 4,5–8)

Die Versuchung Jesu auf dem Berg wird erst jetzt, nach dem Satanssturz (Lk 10,18) und dem Wort gegen Kafarnaum (Mt 11,23 par. Lk 10,15), behandelt, weil hier weitgehend Neuland betreten wird. Ein Bezug dieser Erzählung zu Jes 14,12–15 oder dessen Rezeption in Dan; 2 Makk und anderen Texten wurde bisher kaum je gesehen.<sup>83</sup> Lediglich R. H. O’Connell rechnet damit, dass dieser Text auch Einfluss auf die Erzählung von der Versuchung Jesu genommen hat.<sup>84</sup> Der „sehr hohe Berg“ ist, wie auch in anderen Fällen, wo im Neuen Testament von einem solchen die Rede ist, kaum im physisch-topographischen Sinn gemeint.<sup>85</sup> M. Albani erkennt in der Versuchung auf dem Berg eine Antithese zum tyrannischen König von Babel aus Jes 14: Jesus widersteht der Versuchung, auf diese Art und Weise zur Königsherrschaft zu gelangen, und erweist sich so als der wahre Sohn Gottes.<sup>86</sup> Doch es gibt eine noch viel bedeutendere Parallele: Be-

<sup>80</sup> Bedenbender, Frohe Botschaft (Anm. 77) 416.

<sup>81</sup> Bedenbender, Frohe Botschaft (Anm. 77) 418.

<sup>82</sup> Bedenbender, Frohe Botschaft (Anm. 77) 424–425.

<sup>83</sup> Vgl. Thomas Hieke, Schriftgelehrsamkeit in der Logienquelle. Die alttestamentlichen Zitate in der Versuchungsgeschichte Q 4,1–13, in: Jon Asgeirsson u. a. (Hg.), From Quest to Q. FS James M. Robinson (BETL 146), Leuven 2000, 43–71.

<sup>84</sup> Vgl. O’Connell, Ironic Reversal (Anm. 17) 407–418.

<sup>85</sup> Vgl. Klaus P. Fischer, Das Rätsel des „(sehr) hohen Berges“ in den Evangelien. Überlegungen zu seiner Identität und Bedeutung, BN 199–120 (2003) 11–18: 17; einen Bezug speziell zu Jes 14, Dan oder 2 Makk sieht K. Fischer aber nicht, sondern er vermutet hinter der Berg-Symbolik die alttestamentliche Berg-Zion-Symbolik.

<sup>86</sup> Vgl. Albani, Downfall (Anm. 5) 85.

trachtet man den Berg, auf den der Teufel Jesus in Mt 4,8 führt, die Weltherrschaft, die der Teufel dort für sich in Anspruch nimmt, und die Anbetung, die er fordert, entsteht der Eindruck, dass die von Jes 14 über Dan 8 und 2 Makk 9 gehende Traditionslinie der Darstellung eines feindlichen Herrscher hier mit einer Rolle spielt. Der Teufel beansprucht für sich gegenüber Jesus, was nach dieser Traditionslinie schon der König von Babel und König Antiochus IV. gegenüber den Juden beansprucht haben: Weltherrschaft und Göttlichkeit.<sup>87</sup>

### 6.3 *Der Widersacher (2 Thess 2,3–4)*

Noch ein weiterer neutestamentlicher Text steht in Zusammenhang mit Jes 14,12–15, nämlich 2 Thess 2,3–4, wobei dieser Zusammenhang vielleicht kein direkter, sondern ein durch Dan 11,36–38 vermittelter ist.<sup>88</sup> Im in 2 Thess 2,3 genannten „Abfall“ (ἀποστασία) klingt zunächst 1 Makk 2,15 an, wo es um den Abfall des Volkes von Gott geht. Die Herrschaftszeit Antiochus' IV. ist der Bezugspunkt der apokalyptischen Erwartung eines zukünftigen Abfalls von Gott und von der Tora. Dass hier in 2 Thess 2,3 auch noch vom „Menschen der Gesetzwidrigkeit“ die Rede ist, verdeutlicht den Zusammenhang.<sup>89</sup> In PsSal 17,11–22 findet sich eine ähnliche Ausdrucksweise, die nach T. Nicklas auf die Schändung des Tempels durch Pompeius Bezug nimmt.<sup>90</sup> Der „Widersacher“ wird durch seine Taten als eine Art „Antigott“<sup>91</sup> gezeichnet. 2 Thess 2,4 nimmt in seiner Sprache Anleihen an Dan 11,36 LXX und Ez 28,2.<sup>92</sup> T. Nicklas beschreibt die entscheidenden übereinstimmenden Züge zwischen 2 Thess 2,4 und Dan 11,36–38 als „Kombination aus Selbstüberhebung und Widerstreit gegen Gott“<sup>93</sup> und verweist auch auf mögliche Anklänge an Jes 14,13–14 und Ez 28,2. Er wendet jedoch ein, „dass eine bewusste Anspielung auf den Danieltext nicht sicher gestellt werden kann. Stattdessen legt sich der Gedanke einer Tradition, die von der Beschreibung des Gottfeindes in Daniel ausgeht (oder mit ihr in Berührung steht), nahe.“<sup>94</sup>

<sup>87</sup> Vgl. O'Connell, *Ironic Reversal* (Anm. 17) 418.

<sup>88</sup> Vgl. Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (AncB 32B), New York u. a. 2000, 417–421; Eckart Reinmuth, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*. Übersetzt und erklärt, in: Nikolaus Walter u. a., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8,2), Göttingen 1998, 157–202: 178–179.

<sup>89</sup> Vgl. Nicklas, *Thessalonicherbrief* (Anm. 53); Trilling, *Brief* (Anm. 53) 128–129; vgl. auch den „Abfall“ in 1 Tim 4,1–2; 2 Tim 3,1–9; Hebr 3,12.

<sup>90</sup> Vgl. Nicklas, *Thessalonicherbrief* (Anm. 53) 132.

<sup>91</sup> Vgl. Gordon D. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians* (NICNT), Grand Rapids/Cambridge 2009, 283.

<sup>92</sup> Vgl. Fee, *Thessalonians* (Anm. 91) 283.

<sup>93</sup> Nicklas, *Thessalonicherbrief* (Anm. 53) 134.

<sup>94</sup> Nicklas, *Thessalonicherbrief* (Anm. 53) 134; vgl. Trilling, *Brief* (Anm. 53) 81–94.

#### 6.4 Stern und Drache (Offb 9,1; 12,7–9)

Der vom Himmel auf die Erde gefallene Stern in Offb 9,1 könnte zwar durchaus als Anspielung auf Jes 14,12–15 verstanden werden, jedoch wird ein solcher Zusammenhang bisher in der Forschungsliteratur kaum vertreten. Eine Ausnahme stellt der Kommentar von J. M. Ford dar, der auf Jes 14,12, insbesondere aber auf 2 Hen 30 hinweist und den gefallenen Stern damit in die Nähe des Satanssturzes stellt.<sup>95</sup> Auch der Religionssoziologe P. Richard sieht in seinem Kommentar zur Apokalypse „Jes 14,3–15“ als biblischen Hintergrund des Sturzes des „Satan-Imperators“ in Offb 9,1.<sup>96</sup>

Auch Offb 12,7–9 enthält vermutlich eine Anspielung an Jes 14,12–15: „Da entbrannte im Himmel ein Kampf; Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen. Der Drache und seine Engel kämpften, aber sie hielten nicht stand und sie verloren ihren Platz im Himmel. Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen.“ Der Anlass zur Auseinandersetzung wird anders beschrieben als in Jes 14. Die Gemeinsamkeit besteht vor allem im Sturz als solchem. Das Ziel des Sturzes ist schon wieder verschieden, denn der Drache stürzt auf die Erde, während in Jes 14 der Sturz bis in die Unterwelt weitergeht. Trotz dieser Unterschiede wird Offb 12,7–9 kaum völlig unabhängig von Jes 14 zu denken sein.<sup>97</sup> H. Lichtenberger schreibt dazu: Das Drachenkampfmotiv „ist in den altorientalischen Mythologien vielfältig belegt, sei es ägyptisch, babylonisch oder ugaritisch. Im Alten Testament wurde es als Sturz des Gottesfeindes in Jes 14 aufgenommen. Die jüdisch-apokalyptische Überlieferung hat die Tradition in Gestalt des Engelsturzes breit aufgenommen.“<sup>98</sup> Zu Offb 12 führt er dann allerdings weiter aus: „Die Gesamtkomposition trägt so eigenwillige Züge des Verfassers, dass sie aus dem religionsgeschichtlichen Material nicht einfach abzuleiten sind.“<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Vgl. Josephine M. Ford, *Revelation. Introduction, Translation, and Commentary* (AYB 38), New Haven u. a. 1975, 143, 147.

<sup>96</sup> Vgl. Pablo Richard, *Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar*, Luzern 1996, 127.

<sup>97</sup> Vgl. Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK.NT 18), Zürich <sup>3</sup>2001, 122–126.

<sup>98</sup> Hermann Lichtenberger, *Die Apokalypse* (ThHK 23), Stuttgart 2014, 178.

<sup>99</sup> Lichtenberger, *Apokalypse* (Anm. 98) 178.

## 7. Fazit

Obwohl ein mythologischer Hintergrund für Jes 14,12–15 kaum in Frage gestellt wird, ist es bislang noch nicht gelungen, einen spezifischen Mythos zu identifizieren. Vielleicht handelt es sich, wie von W. Beuken vorgeschlagen und oben schon zitiert, lediglich um eine Bricolage aus mythologischen Versatzstücken. Die von M. C. A. Korpel und J. C. de Moor in „Adam, Eve, and the Devil“ gegebene Erklärung erscheint plausibel, wurde bis jetzt aber kaum rezipiert. Jes 14 und die verschiedenen Erzählungen von einer Vertreibung (aus dem Garten Eden) oder einem Sturz (aus dem Himmel) könnten einen gemeinsamen traditionsgeschichtlichen Ursprung haben oder ein gemeinsames Motiv unterschiedlich verarbeiten. Eine genauere Aufklärung der Zusammenhänge ist bisher aber noch nicht gelungen. Die Erzählung von den Gottessöhnen scheint ursprünglich unabhängig zu sein, auch wenn in der frühjüdischen Rezeption eine Vermischung stattgefunden hat. Dass in Sir 50,6 vom Hohepriester Simeon als „Morgenstern inmitten von Wolken“ gesprochen wird, scheint nur ein zufälliger Anklang an Jes 14 zu sein. Sowohl in Dan als auch in 2 Makk, aber wesentlich deutlicher in letzterem, wird der Herrscher aus Jes 14 zu einer Art Schablone für den „Erzfeind Israels“ stilisiert und zur Deutung der von König Antiochus IV. verursachten Bedrohung genutzt. In den hier behandelten frühjüdischen und frühchristlichen Texten wird einerseits der Herrscher aus Jes 14 zum Feind Israels schlechthin stilisiert (Jesaja-Pescher), andererseits wird er mit dem Teufel gleichgesetzt (VitAd; 2 Hen). Beide Tendenzen finden sich auch in den Texten des Neuen Testaments. Die oben behandelten neutestamentlichen Texte lassen sich gut vor dem Hintergrund von Jes 14 lesen und gewinnen dadurch an Tiefe. Gleichzeitig gewinnt auch die Gestalt des nun mit dem Satan identifizierten feindlichen Herrschers an Konturen. Die Frage, ob eine literarische Abhängigkeit besteht, muss jedoch für jede Stelle einzeln behandelt und mit Vorsicht beantwortet werden. In der neutestamentlichen Forschung wird eine literarische Abhängigkeit der oben behandelten Stellen von Jes 14 jeweils nur von einzelnen Autor\*innen in Erwägung gezogen, sie wird jedoch auch kaum je ausdrücklich bestritten. Insgesamt scheint die Frage der literarischen Abhängigkeit neutestamentlicher Stellen von Jes 14 noch weiterer Forschung zu bedürfen.