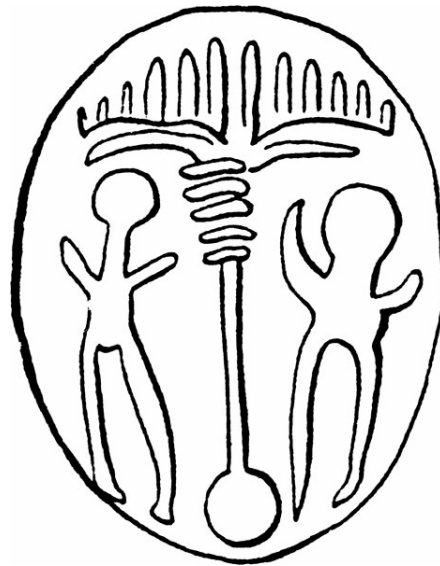


V.IRAT

Veröffentlichungen
der Ideagora für Religionsgeschichte,
Altertumswissenschaften & Theologie



herausgegeben / bereitgestellt
von Florian Lippke

SLM Press
سلام
שלום
Jerusalem

TOBIASlib
Tübingen

2014

Impressum:
Florian Lippke
Liebermeisterstraße 12
D-72076 Tübingen
Germany

V.IRAT
III-KUE 1986 (Schweigen)

MAX KÜCHLER

**Schweigen,
Schmuck und Schleier**

**Drei neutestamentliche Vorschriften
zur Verdrängung der Frauen
auf dem Hintergrund einer
frauenfeindlichen Exegese
des Alten Testaments im
antiken Judentum**

(seitenidentisch mit der Erstausgabe)

digitalisiert und optisch nachbearbeitet von Florian Lippke

Zum Autor:

Max Küchler, geboren 1944, studierte Philosophie, Theologie und Filmkunde in Freiburg Schweiz, Passau und Jerusalem und promovierte 1979 in Theologie mit Schwerpunkt Bibelwissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz. Die Dissertation erschien unter dem Titel *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens* (Orbis Biblicus et Orientalis 26), Freiburg Schweiz und Göttingen 1979. Seither ist er Doktor-Assistent am Biblischen Institut der Universität Freiburg Schweiz, und freiberuflicher Fachberater des Projekts «THE TELEVISION BIBLE / FERNSEH-BIBEL» der TAURUS-FILM GmbH & CO, München (ca. 40 einstündige Spielfilme). Autor (zusammen mit O. Keel) von *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land*, Zürich-Köln, Göttingen, *Band II, Der Süden*, 1982, und (zusammen mit zusätzlich Chr. Uehlinger) *Band I: Geographisch-geschichtliche Landeskunde* (1984). Die vorliegende Arbeit ist seine Habilitationsschrift.

Unseren Kindern

**Katharina
Micha
Benjamin
Samuel**

VORWORT

Wie der Stabreim des Titels, so ergab sich diese ganze Arbeit : Aus der sporadischen Beobachtung von argumentativen Ungereimtheiten im antiken Schrifttum gingen mir plötzlich die Regeln auf, nach welchen jüdische oder christliche Autoren argumentativ verfahren, wenn sie für Frauen Vorschriften aufstellten.

Diese Regeln lagen in den Begründungen verborgen, mit denen die Vorschriften versehen waren : Gründe angehend suchte man Grund zu schaffen für das gewünschte Verhalten. Und wo war der sicherste Grund für einen Juden oder Christen der Jahrhunderte um die Zeitenwende zu finden, wenn nicht in der "Schrift" ? So führte das Aufspüren der Regeln anhand der Begründungen zu einer Untersuchung des Umgangs unserer exegetischen Vorfahren mit ihrer heiligsten Tradition in Sachen Frauen.

Es ist wohl ein Stück Geschichte unserer Männerexegese, dass diese Frage bis jetzt noch nie gestellt wurde. Kann ich hoffen, obwohl ich zur schlechteren Hälfte der Menschheit gehöre, ein Stück weit jene "gute und genaue exegetische Arbeit" geleistet zu haben, die nicht nur zornige Einsicht vermittelt, sondern auch Hoffnung ermöglicht, "dass diese Kirche noch zu retten ist, indem sie sich ihrer Anfänge besinnt" (Silvia SCHROER, *Unsere Macht und unsere Ohnmacht* 101) ?

Diesen *ἀρχαί* im doppelten Sinn von "Anfängen" und "Begründungen" nachzugehen, trieben mich auch jene alltäglichen Fluten von "Warums" aus Kindermund, denen man kaum standhalten kann, ohne schlechte "Darums" zu bauen, die einem früher oder später auf den eigenen Kopf fallen. Die Widmung des Buches an unsere Kinder möge grösserem Schaden vorbeugen !

Es mag auffallen, dass in dieser Studie hinter allen oft komplizierten und mit der notwendigen Seriösität behandelten Detailuntersuchungen ein engagierter Ton hervor kommt, der die Sprache manchmal etwas weiter treibt, als 'reine Sachlichkeit' dies zuliesse. Die Einbringung des schreibenden Subjekts in die behandelte Sache, welche eine heute auch wissenschaftlich akzeptable 'Sachlichkeit jenseits der Neutralität' darstellt, hat da mitformuliert. Denn das Subjekt, das hier schreibt, ist nicht ohne Zorn, wenn es die Lage der Frauen auch in unserer heutigen Kirche bedenkt.

(VII)

VIII

Ich habe vielen zu danken. Beginnen wir für einmal bei den Frauen : Meiner Frau Bernadette Kähler Schwarzen, die die letzten Monate Tag- und Nacharbeit zwar oft mit knirschenden Gefühlen aber doch mit einer in der Praxis stets erneuerten Solidarität mitgetragen hat. Meiner Schwiegermutter, Frau Ludowika Schwarzen-Truffer, deren wochenlanger Noteinsatz als Krankenschwester, Babysitter und exzellenter Köchin den Abschluss der Arbeit um vieles verkürzt hat. Der wissenschaftlichen Sekretärin des Instituts, Frau Bernadette Schacher, die nicht nur die Tücken des hereingeflogenen Manuskripts meisterte, sondern dafür in ihrem gedrängten Zeitplan auch immer wieder Lücken zu schlagen verstand, um die über eine Million Buchstaben durch das Labyrinth der IBM-Compocart-Anlage zu lotsen.

Den Männern zu danken heisst hier gleichzeitig der ALMA MATER von Fribourg zu danken, deren professorale und administrative Söhne mir Zeit (a), Raum (b), Wissen (c) und Geld (d) zur Verfügung gestellt haben : Prof. D. Barthélemy (a.c.d), Administrator H.E. Brühlhart (b.d), Prof. O. Keel (a-d), Herr P. Mueller, Drucker (b.c), Oberass. G. Schelbert (c) und Prof. H.-J. Venetz (a.b.d) *et alii*. Grosszügigkeit in diesen Dingen war allen Genannten eine Selbstverständlichkeit.

Ein gesondertes kleines Memento muss ich jener Unterform der ALMA MATER widmen, welche das *souper biblique* des Biblischen Instituts darstellt. Mensakost, Kaffee und Konfekt sind zwar nur mindere Gaben der "nährenden Mutter"; da sich aber d a b e i Jahre hindurch, in ruhigen und anderen Zeiten, die Mitglieder des Instituts immer wieder trafen, eigene Entdeckungen mitteilten, exegetische Probleme diskutierten (s.u. S. 391, Anm. 13) und oft auch eigene Positionen lachend aufgaben, wurden diese minderen Gaben zur Delikatesse.

Im Frühjahr 1986

Max Kähler

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

I. NEUTESTAMENTLICHER TEIL

1. ZWEIT-ERSCHAFFEN UND EINZIG-VERFUEHRT

	Das Schweigen und der Schmuck der Frauen (1Tim 2,8-15)	9
1.1	Wortlaut, Aufbau und Inhalte von 1Tim 2,8-15	11
1.2	Die begründende These I : Eva als Zweit-Erschaffene (1Tim 2,13)	17
1.2.1	Das zitierte Argument : Die Abfolge "Adam – Eva" in Gen 2	18
	a) Der Sinn der literarischen = zeitlichen Abfolge in Gen 2 (Jahwist)	18
	b) Die patriarchalischen Produktionsbedingungen dieser Abfolge	20
	c) Folgerung	21
1.2.2	Das benutzte Argument : Das Denkschema "Der Erste ist der Beste"	21
	a) Zeitliche Abfolgen = wertmässige Abstufungen	22
	– Der Sprachgebrauch	22
	– Die Wertung des Erstgeborenen	22
	– Der Altersbeweis	23
	b) Literarische Abfolgen = wertmässige Abstufungen	27
1.2.3	Das Recht des Arguments von These I	30
1.3	Die begründende These II : Eva als Einzig-Verführte (1Tim 2,14)	32
1.3.1	1Tim 2,14 als punktuelle Exegese von Gen 3,6.12f	33
1.3.2	1Tim 2,14 und die erotisierenden Nacherzählungen von Gen 3	36
	a) Das griechische Wortfeld von <i>ἁπάτῃ</i> , <i>ἁπατῶν</i>	36
	b) "Verführt werden" und "Kinder gebären" : Eine Talio- Entsprechung ?	39
	c) Die Verführung der "reinen Jungfrau" durch die Schlange (2Kor 11,2f und 4Makk 18,7-9a)	41
	d) Die erotisierende Rezeption von Gen 3 im Frühjudentum	44
	– Tobit und Ben Sira in Jerusalem	44
	– Philo von Alexandrien	46
	– Texte aus dem 1. Jh.p und nachher	47
	Die Schlange	47
	Eva und die Schlange	48
	Eva und Adam	49
	e) Zusammenfassung	50
1.3.3	These II als Begründung von Paränese I	51
1.3.4	Das Recht des Arguments von These II	52

(IX)

<http://hdl.handle.net/10900/56116>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-561166>

V.IRAT III-KUE 1986 (Schweigen)

1.4	Zusammenfassung : Schmucklosigkeit und Schweigen als Unterordnung des Leibes und des Geistes.	52
2.	“WIE DAS GESETZ SAGT”	
	Das Schweigen der Frau als Unterordnung (1Kor 14,33b-36)	54
2.1	Paulinisch oder nicht – das Argument schuf Praxis	54
2.2	Wortlaut, Aufbau und Inhalte von 1Kor 14,33b-36	55
2.3	Die traditionellen Gründe (14,34b,35b) : Unstatthaft und schändlich	56
2.4	Der exegetische Grund (14,34c) : “Das Gesetz”	58
2.5	Das Recht des Arguments aus Gen 3,16	60
2.6	Zusammenfassung	63
3.	SARA UND “HERR” ABRAHAM	
	Die Unterordnung als Schmuck der Frau (1Petr 3,1-6)	64
3.1	Wortlaut, Aufbau und Inhalte von 1Petr 3,1-6.	64
3.2	Der exegetische Grund : “Die heiligen Frauen” der Bibel	66
3.2.1	“Die heiligen Frauen”	66
3.2.2	... “wie Sara”	67
3.3	Das Recht des Arguments aus Gen 18,12	68
	Rückblick auf Kapitel 1 bis 3.	71
4.	ABBILD DES MANNES UND GEFAHR FUER DIE ENGEL	
	Der Schleier der Frau als Zeichen der Unterordnung und als Gegenschmuck (1Kor 11,3-16)	73
4.1	Wortlaut, Aufbau und Inhalte von 1Kor 11,4-10 im Rahmen der ganzen Paränese 1Kor 11,3-16	73
4.1.1	Der Text (1Kor 11,3-16).	75
4.1.2	Der Aufbau von 1Kor 11,4-10	76
4.1.3	Das Problem der Inhalte	77
4.2	Die Thesen (I und II) von der Schande, verhüllt oder unverhüllt zu sein (1Kor 11,4.5a)	77
4.3	Die Begründung I : Eine rhetorische Verschärfung (1Kor 11,5b-6)	78
4.3.1	Unverhüllt = geschoren.	78
4.3.2	Geschoren = verunstaltet und unanständig	79
4.3.3	Sinn und Zweck des Sarkasmus	83

4.4	Die Begründung II : Unverhüllt sein = Leugnung der sekundären Abbildhaftigkeit der Frau (1Kor 11,7ff)	83
4.4.1	Das Argument aus Gen 1,26f(P) : Nur Abbild des Mannes (1Kor 11,7) . . .	83
4.4.2	Die Argumente aus Gen 2(J) : Aus und wegen dem Mann (1Kor 11,8f) . . .	85
4.4.3	Das Recht der Argumente aus Gen 1 und 2.	88
4.5	Die Schlussfolgerung (1Kor 11,10) als Denkanstoss	88
4.6	Die "Macht auf dem Kopf" der Frau (1Kor 11,10a)	89
4.6.1	Herkunft und Gebrauch des Wortes ἐξουσία, "Macht"	90
	a) Ein Uebersetzungsfehler	90
	b) Ein Wortspiel	91
	c) Ein Hebraismus.	91
4.6.2	Die Bedeutungen des Schleiers	92
	a) Der Schleier als Abwehrmittel (Apotropaikum)	92
	b) Der Schleier als Zeichen der Macht, Ehre und Würde der Frau . . .	94
	c) Der Schleier als Zeichen der Herrschaft des Mannes über die Frau . .	95
4.6.3	Der Schleier als <i>ἐξουσία</i> : Unterordnung und Abwehr	97
4.7	"... wegen der Engel" (1Kor 11,10b)	98
4.7.1	"Wegen der Engel" = "weil auch die Engel so tun".	99
4.7.2	"Wegen der Engel" = "mit Rücksicht auf die Engel"	100
	a) Die Schöpfungselgel	100
	b) Die Schutzengel	101
	c) Die Kultengel	102
	1QSa 2,3-9 (Par 4QD-b)	102
	1QM 7,4-6 Par 4Q 491 (M-a) i-iii, 7b-8a.10b	103
	4Q 174 Florilegium 1,1-6a	105
4.7.3	"Wegen der Engel" = wegen der "Göttersöhne" (BNJ P̄LHJM) von Gen 6,1-4 ?	107
	a) Als Strafe.	107
	b) Als Vorbeugung	108
4.7.4	"Wegen der Engel" als weiterführendes Symbolwort für die Situation des "Betens und Prophezeiens" der Frauen.	100
4.8.	Die Argumente von 1Kor 11,4-10 : Ihre biblische Grundlage und ihr biblisches Recht (Vorläufige Zusammenfassung)	110
	Rückblick auf Kapitel 1 bis 4.	113

5. EXKURS : Neutestamentliche Texte zur Unterordnung der Frau ohne explizite alttestamentliche Begründungen	115
5.1 Epheser 5,22-24(u. 33) : "... wie die Kirche Christus untergeordnet ist" (Ekklesiologische Dimension)	116
5.2 Kolosser 3,18f : "wie es sich 'im Herrn' geziemt" (Moraltheologische Dimension)	118
5.3 Titus 2,3-5 : "... damit das Wort Gottes nicht gelästert werde" (Dogmatische Dimension)	119

II. FRUEHJUEDISCHER TEIL

A. DIE EROTISIERUNG DER ERZAEHLUNGEN	127
---	-----

6. SARA	
Die Ambivalenz der Schönheit	127
6.1 Die staunende Entdeckung der Schönheit Saras durch Abraham	128
6.2 Die lustvolle Aufdeckung der Schönheit Saras durch die "drei Grossen Aegyptens"	131
6.3 Die doppelten Folgen des Offenbarwerdens von Saras Schönheit	138

7. JOSEF UND DIE FRAU DES POTIFAR	
Die Gefährlichkeit der Schönheit	141
7.1 Die biblische Erzählung (Gen 39,6b-20) und deren biblische Rezeption	141
7.2 "Josef der Schöne" als Versuchung...	144
7.2.1 ... für Potifar	145
7.2.2 ... für die "Mädchen der Könige und Prinzen"	146
7.2.3 ... für die Frau des Potifar	149
7.3 Die "sehr schöne Frau" als Versuchung für Josef	150
7.3.1 Der "Tugendagon" Josefs in Test Josef 2,7-9,5	152
7.3.2 Die wankende Tugend Josefs in Targum und Midrasch	154
7.4 Die "Aegypterin", ein paränetisches Paradigma für "die Frauen" als Gefahr für den Mann (Test Ruben 4,6-6,4)	158
7.4.1 Die Thesen : Frauen – Unzucht – Verderben (4,6-5,4)	158
7.4.2 Die Paränesen : Schmuck – Zusammenkünfte – Abstinenz	160
7.5 Zusammenfassung	162

8. SCHOENE FRAUEN DER BIBEL	
Ihre Ambivalenz und Gefährlichkeit	164
8.1	Lebuda und Kain – Der erste Mord. 166
8.2	Dina und Sichem – Der erste Genozid. 167
8.3	Bilha und Ruben – Der erste Inzest aus Leidenschaft 169
8.4	Batschua und Juda – Der erste “Hereinfall” des Jakobsohnes 173
8.5	Tamar und Juda – Der zweite “Hereinfall” des Jakobsohnes 175
8.6	Tharbis/Zippora und Mose – Die anstössige Heirat des Gesetzgebers . . 176
8.7	Kosbi und Simri – Die anstössige Heirat des Gesetzbrechers 178
8.7.1	Der zusätzliche böse Rat Bileams 179
8.7.2	Die Ausführung des Rates durch Balak 180
8.7.3	Die Vereitelung des Erfolgs durch Pinhas 184
	a) “Vor den Augen des Mose” 184
	b) “In die qubbah (QBH)” 185
	c) “Er durchbohrte die beiden, den Mann (zuerst) und (dann) die Frau in deren QBH hinein”. 187
8.7.4	Rückblick (auf 8.7.1-3) 189
8.8	Rückblick auf Kap. 8,1-7 190
9. “DER ANFANG ALLER WEGE DES VERDERBENS” (4Q 184,13)	
Eine Negativ-Frau als Personifikation des Tödlich-Verführerischen	192
9.1	Der Text 193
9.2	Aufbau und Gattung 202
9.3	Traditionsgeschichtliche Einordnung. 203
9.3.1	Der anthologische Charakter 203
9.3.2	Die essenisch-qumranischen Bezüge. 203
9.4	Die weisheitlich-apokalyptische Metaphorik 205
9.4.1	Die “fremde Frau”... 205
9.4.2	... im Gewand der apokalyptischen Dirne 207
EXKURS : “SIE KAM ZU MIR IN IHRER SCHOENHEIT” (11Q Ps-a Sir 2a) – Frau Weisheit als Personifikation des Heilig-Vergnüglichen (Ein Gegentext) 210	
Rückblick auf die Kap. 6 bis 9. 216	

<i>B. DIE DAEMONISIERUNG DES EROS</i>	220
10. DIE SCHOENEN MENSCHENTOECHTER UND DER FALL DER GOETTERSOEHNE/WAECHTER/ENGEL	220
10.1 Die weisheitlich-mythologische Version von Gen 6,1-4(J)	220
10.2 Die apokalyptisch-mythologischen Versionen in den Henoch- schriften (aram./griech./äth.Hen)	223
10.2.1 Traditionsgeschichtliche Schichten des Henoch-Korpus.	223
Tabelle I	225
Tabelle II.	227
10.2.2 Das Verhältnis der Henochtexte zu Gen 6,1-4.	227
10.3 Weitere Uebernahmen des mythologischen Stoffes im Frühjudentum	230
11. DIE DAEMONIE DER BEGIERDE	
Die Schemichasa-Tradition in Hen 6-11	231
11.1 Texte	231
11.2 Datierung.	233
11.3 Inhalte	234
11.3.1 Faksimile-Uebersetzung der aramäischen Texte	235
11.3.2 Uebersetzung von SYNCELLUS, Chronographie, Fragm.a.	243
11.3.3 Uebersetzung von MICHAEL dem Syrer, Chronik 1,4.	245
11.4 Die Schemichasa-Tradition in Hen 6-11 im Vergleich mit Gen 6,1-4.	245
11.4.1 Das biblische Eigengut (Gen 6,3,4a.cβ)	246
11.4.2 Das Eigengut der Schemichasa-Tradition	246
a) Die Tat der Wächter.	247
Neue Stoffe (in Hen 6,2b-8)	247
Neue Akzente (in Hen 6,1-7,2a)	249
b) Die Taten der Gibborim (Hen 7,2b-6; 8,4)	250
c) Das göttliche Gericht durch Sariel und Michael (Hen 9,1-5. 7-8a.9-11; 10,1-3.11-11,2).	250
d) Das Schicksal der dramatischen Personen	251
Die Wächtersöhne (= Gibborim)	252
Die Wächter	252
Die bösen Menschen.	252
Die Gerechten.	253
Die Frauen.	253
Zusammenfassung	255

11.5	Das neue Thema : Die Entstehung des Bösen durch Begierde	255
11.5.1	Die Begierde	255
11.5.2	Die Frauen	256

12. DIE DAEMONIE DES WISSENS

	Die Asael-Tradition in Hen 6-11	258
12.1	Texte	258
12.2	Datierung.	258
12.3	Inhalte	259
12.3.1	Die Lehre der 200 Wächter für die Frauen (Hen 7,1b) : Zauberei und Magie	259
12.3.2	Die Lehren Asaels für die Menschen (Hen 8,1f) : Waffen, Schmuck, Schminke.	260
	<i>Nota</i> zum Sync-a Eigengut in Hen 8,1	263
12.3.3	Die Lehren von acht (neun ?) Wächtern für die Frauen (Hen 8,3) : Zeichendeutung.	265
12.3.4	Asaels "Offenbarung der Geheimnisse der 'Urzeit'" für die Menschen (Hen 9,6)	267
12.3.5	Die Lehren Schemichasas (& CO) für die Frauen (Hen 9,8b) : "Alle Sünden"	269
12.3.6	Das göttliche Gericht durch Rafael und Gabriel (Hen 10,4-10)	270
	a) Asael (10,4-6)	270
	b) Die Wächtersöhne (10,9f)	271
	c) Die (guten) Menschensöhne (10,7f) und die Frauen (—)	271
12.3.7	Zusammenfassung (zu 12.3)	272
	a) Gruppe I : Die primäre Asael-Tradition (Hen 8,1f; 9,6; 10,4-8)	272
	b) Gruppe II : Die sekundäre Asael-Tradition (Hen 7,1b; 8,3; 9,[7].8b)	273
12.4	Das neue Thema : Die Entstehung des Bösen durch Wissen	273
12.4.1	Das Wissen	273
12.4.2	Die Frauen	274

13. EWIGE MAENNER, GESCHLACHTETE GEISTER, DAEMONEN UND SIRENEN

	Die fortwährende Präsenz des Dämonisch-Bösen in der Henoch-Tradition (Hen 12-19)	276
13.1	Texte	276
13.2	Datierung.	277

13.3	Inhalte	277
13.3.1	Die Anklagen (Hen 12-13)	277
	a) Vorspiel im Himmel (12,1-3a)	277
	b) Die Anklage des "heiligen Wächters" (12,3b-13,3)	278
	c) Das Gnadengesuch der Wächter (13,4-7)	279
	d) Die Anklage des "Herrn des Himmels" (13,8-10; Summarium)	279
13.3.2	Die 'Anklageschrift' (Hen 14-16)	280
	a) Die Strafbestimmungen (14,4-7)	280
	b) Visionäre Beglaubigung Henochs (14,8-25)	280
	c) Auditionäre Begründung der Strafen (15,1-16,4)	280
1.3.3	Henochs apokalyptische Weisheit (Hen 17-19)	280
13.4	Vergleich mit Hen 6-11 : Kontrapunkt und Ausgestaltung	281
13.5	Wesen und Schicksal der handelnden Personen in Hen 12-19 (ohne Henoch)	281
13.5.1	Die Wächter (Hen 15,2b-7; 16,2-4; 18,11-19,1[Pan-a])	281
	a) Heilig, ewig und männlich	282
	b) Keine Geheimnisträger	283
13.5.2	Die Wächtersöhne (= Giganten, Titanen) (Hen 15,8; 19,2a?)	286
13.5.3	Die Wächter-Enkel (= Gigantensöhne) (Hen 12,4?; 14,6)	288
13.5.4	Die Gigantengeister (Hen 15,9-16,1; 19,2a?)	289
13.5.5	Die Frauen der Wächter (Hen 12,4; 15,4.12; 19,2)	294
	a) Verderbend (äth.)	294
	b) Angegriffen (äth.)	295
	c) Verunreinigend	295
	d) Disqualifiziert als Geheimnisträger	296
	e) "Sirenen"	296
13.6	Das neue Thema : Die fortwährende Präsenz des Bösen durch die "bösen Geister"	300
	Rückblick auf Kap. 10 bis 13	301

14. STERNE, FARREN, FAERSEN – ELEFANTEN, KAMELE UND ESEL		
Die allegorische Wächtergeschichte im "Buch der Träume" als Deutung der bösen Geschichte	302	
14.1	Texte	302
14.2	Datierung	303
14.3	Inhalt	305
14.4	Das neue Thema : Die böse Weltgeschichte als Wächterdrama	308
14.4.1	Phase I : Der Hellenismus als böses Wissen (der "eine Stern")	309

14.4.2	Phase II : Der Hellenismus als böse Begierde (die "vielen Sterne")	310
14.4.3	Phase III : Die seleukidische Aggression (die "Elefanten, Kamele und Esel")	311
	a) Die metaphorische Dreiergruppe	311
	b) Die gehörnten Elefanten	312
14.4.4	Die negative Transformation der Welt und des Judentums	314
	a) Der Ablauf der Geschichte und deren Deutung	316
	b) Rolle und Schicksal der Frauen	317
	c) Ein rezeptionaler Fixpunkt	318

15. STRAHLENDE KINDER ALS MAENNERSCHRECK

Die Unterscheidung des Bösen in den frühjüdischen Noach-Texten

	(Hen 106 Parr)	319
15.1	Texte	320
15.1.1	Texte zu Hen 106f.	320
15.1.2	Paralleltexte	321
15.2	Datierungen	321
15.2.1	Hen 106f.	321
15.2.2	Texte mit Verweisen auf Noachbücher (Jub 10,12ff; 21,10; Test Levi 18,2)	322
15.2.3	Texte aus Noachbüchern (4QNoach ar; 4Q 186 Astr CryptDoc; 1Q 19 Noach hebr)	323
15.2.4	Texte mit Noach-Stoffen (Jub 5-7; 1QGen Ap 1-17)	325
15.2.5	Die Noach-Vita im Verhältnis zur Henoch-Literatur	327
	Tab. III	328
15.3	Die neue Story : Das Noachkind unter den Gigantenbabies	329
15.3.1	Das gezeichnete Kind mit grosser Zukunft (4Q Noach ar-a)	329
15.3.2	Das strahlende Kind mit unsicherer Herkunft (Hen 106f; 1Q 19 Noach hebr; 1Q Gen Ap)	332
15.4	Das neue Problem : Die Unterscheidung von Gut und Böses	338
15.4.1	Die Einsicht des Apokalyptikers	339
15.4.2	Die Gefährdung der Frauen und die Angst der Männer	340

16. FRAUEN UND MUETTER VON GIGANTEN UND DAEMONEN**Die Fortsetzung der Dämonien der Welt in den frühjüdischen und manichäischen Giganten-Traditionen.**

343

- 16.1 Texte 343
- 16.1.1 Frühjüdische Texte 343
- 16.1.2 Paralleltexte 346
- 16.2 Datierung. 348
- 16.3 Die frühjüdischen Texte in deutscher Uebersetzung 350
- 1Q 23 (HenGig) 351
- 1Q 24 (HenGig ??). 352
- 2Q 26 (HenGig) 352
- 4Q HenGig-a 1-13 353
- 4Q HenGig-b 1 i(?) .ii.iii 355
- 4Q HenGig-c 1 und 2 356
- 4Q Hen-e 2 u. 3 i = 4Q HenGig-e (1)-(3). 357
- 6Q 8 (HenGig) 358
- 6Q 14 (HenGig ??). 358
- SYNCELLUS, Chronographie (Fragm. d[Gig ?]). 359
- Jubiläenbuch 7,22 360
- Pseudo-EUPOLEMOS, Fragm. 1,2 360
- 16.4 Der dramatische Ablauf des Gigantenbuches (mit Hilfe der manichäischen Texte). 360
- Ueberblick 361
- a) Die Entstehung und das Wüten der Giganten. 363
- b) Schemichasas Rede und Ohjas Traum 364
- c) Baraq'els/Mahawais Mitteilung und Ohjas Antwort 364
- d) Ohjas und Ahjas Gespräch. 364
- e) Ohjas und Hahjas Träume und Henochs Deutung. 365
- f) Die zweite Tafel Henochs 366
- g) Die Verwünschung des Hermon 367
- h) Die Bestrafung der Menschensöhne. 367
- i) Lobpreis und Gebet Henochs. 367
- k) Paradiesische Fülle (?) 367
- 16.5 Rolle und Schicksal der Frauen 369
- 16.5.1 Die gewaltsame Aneignung der schönen Frauen. 369
- 16.5.2 Die zwei bis drei Generationen währende monumentale Unzucht . . . 370
- 16.5.3 "Aus den Frauen – die Dämonen" 375
- 16.5.4 Der mörderische Kampf um die Frauen 380
- 16.6 Die dramatische Aktivierung der Frauen zur Fortzeugung des Gigantisch-Dämonischen. 382

17. EIN EINSAMER KONTRAPUNKT :

Die Kritik am Uebel "von oben" im Brief des Henoch (Hen 98,4f; 91,15; 100,4)	384
17.1	Texte 384
17.2	Datierung. 384
17.3	Hen 98,4f : "Die Sünde wurde nicht auf die Erde geschickt" 386
17.4	Hen 91,15 und 100,4 : Das Gericht an den Engeln "die dem Unrecht zu Hilfe kamen" 393
Rückblick auf Kap. 10 bis 17. 396	

18. VON DEN GUTEN ENGELN ZU DEN BOESEN WAECHTERN

Der Verlust einer positiven (Frauen-)Geschichte im Jubiläenbuch	400
18.1	Einleitungsfragen. 400
18.1.1	Texte 400
18.1.2	Datierung. 403
18.2	Die ältere Jubiläenbuch-Tradition von den guten "Engeln" und deren Scheitern. 405
18.2.1	Die positiv beginnende Erzählung in Jub 4f 405
	a) Der "Herabstieg" als Sendung (Jub 4,15; 5,6) 405
	b) Der "Lehr"-Auftrag und dessen Gelingen (Jub 4,15b. 17ff.21; 4Q 227, 1-3a) 406
	c) Der ethische Auftrag und dessen Scheitern (Jub 4,[22]; 5,1; 4Q 227,3-6. 409
	d) Die Strafen (Jub 5,6-11; 5,19-6,2) 413
	e) Zusammenfassung 414
18.2.2	Die angelisch erweiterte Setiten-Genealogie in Jub 4. 415
18.2.3	Der "Götzendienst des Enosch" 419
	a) Die idolatrische Version 419
	b) Die anthropologisch gewendete Version. 420
18.2.4	Die strahlenden Engelkinder der Noach-Vita. 423
	Zusammenfassung (Kap. 18.2.1-4) 423
18.2.5	Die Rolle und das Schicksal der Frauen 424
18.3	Die junge Jubiläenbuch-Tradition vom "Anfang der Unreinheit" (Jub 7,21) durch Wächter, Giganten und Dämonen 427
18.3.1	Ein ängstliches Résumé der Wächter- und Gigantengeschichte (Jub 7,22) 427
18.3.2	Die Wächter als paränetische Exempla für Unzucht (Jub 7,20-25; 20,5) 429
18.3.3	Die unerklärte Herkunft der Dämonen (Jub 10,1; 11,5) 430

18.3.4	Das gerettete Wissen der Wächter/Engel (Jub 10,10-14; 8,2ff)	432
18.3.5	Die verschwiegenen Frauen	435
18.4	Das Jubiläenbuch als rezeptionsgeschichtlicher Wendepunkt für die Wächtertraditionen	436

19. BEZAUBERTE WAECHTER, BEGEHRLICHE FRAUEN UND BETROGENE EHEMAENNER

Die Wende zur expliziten Frauenfeindlichkeit in den Test XII Patr		439
19.1	Texte, Datierung	439
19.2	Test Naftali 3,4f : Die Wächter und die Sodomiter	440
19.3	Test Ruben 5,1-7 : Die Frauen (der Wächter) als Zauberinnen und Ehebrecherinnen	441
19.3.1	Text, Kontext und Inhalte von Test Ruben 5,6f	441
19.3.2	Der Zauber der Frauen als Verführung und Unterwerfung	442
19.3.3	Der Ehebruch der Frauen mit den Erscheinungsbildern der Wächter	444
19.4	Zum Ehebruch "unter dem Mann" – Zeitgenössische Vergleichstexte	445
19.4.1	Empedokles von Agrigent (bei Aëtius)	445
19.4.2	Dionysios von Halikarnassos	446
19.4.3	Plinius	446
19.4.4	Quintilianus	447
19.4.5	Flavius Josephus	447
19.4.6	Soranos und Galenius	448
19.4.7	Oppianus von Apameia	449
19.4.8	Philippus-Evangelium	450
19.4.9	Heliodorus von Emesa	450
19.4.10	Rabbinische Traditionen	452
19.4.11	Hieronymus	454
19.4.12	Ueberblick	454
19.5	Die frauenfeindliche Wende in Test Ruben 5,6f und ihre Folgen	455

20. MELANOME

Späte rezeptionsgeschichtliche Wucherungen am Wächter/Frauen-Stoff (Ausblick)		467
20.1	Rabbinische Texte	462
20.1.1	Targum Pseudo-Jonatan zu Gen 6,2ff	462
20.1.2	Pirque de Rabbi Eliezer, Kap. 22	463

Wir leben in einer Zeit der Argumente. Die klaren Belege des Warum sind gefragt : Viele hundert Seiten von Beweisführungen lassen Dissertationen, Expertengutachten und Gerichtsverfahren zu Monumenten unserer Fragen nach dem Grund anwachsen. Die "ersten Gründe" unseres Denkens und Handelns als Individuum und als Gruppe sind noch nie mit solcher naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Vehemenz angegangen worden. Die Grundlagenforschung hat auf allen Gebieten erste Priorität : Gründlichkeit im vielfachen Sinn beherrscht das Feld.

Die Zeit der Argumente ist aber auch die Zeit der Gegenargumente, denn den Beweisführungen auf der einen Seite entsprechen immer auch solche auf der Gegenseite, dem Beleg ein Gegenbeleg, dem Pro ein Contra. Unsere kontradiktorischen Veranstaltungen, die meist mit einem Ueberblick über die möglichen Argumente für sehr unterschiedliche Positionen enden, sind symptomatisch für unsere argumentative Pattsituation.

Aus dem Streit von Argument und Gegenargument entsteht in unserer Zeit eine Abneigung gegen das Argumentieren, eine Argumentlosigkeit. Diese wird einerseits als Resignation in die Irrationalität der menschlichen Abläufe vollzogen, andererseits jedoch auch als Befreiung zu einer engagierten Praxis des Sinns empfunden.

Da die Resignation bisher noch nie zu etwas anderem geführt hat als zur Ueberhandnahme der Irrationalität, ist die argumentschaffende Praxis der Humanität die einzige mögliche Option.

*

Die Entdeckung des Arguments muss ein Lichtblitz in der Geschichte des menschlichen Geistes gewesen sein. Sie entband dem Zwang der nicht hinterfragbaren Faktizität und des begründungslosen Gehorsams. Sie eröffnete die Welt der kreativen Auswahl aus den unzähligen Fakten und den unübersehbaren Befehlen.

Als man "denn" zu sagen begann, fing man an, das einzelne Faktum, die einzelne Tat und das einzelne Wort bewusst im Zusammenhang anderer Fakten, Taten und Worte zu sehen und aus den unendlichen Möglichkeiten der Einzelverbindungen eine argumentative Verbindungskette herauszuarbeiten.

*

(1)

Die Literatur der altorientalischen Kulturen ist weitgehend ein Resultat dieser kreativen Bemühung, grosse Begründungszusammenhänge zu schaffen : Der Zustand der Welt und die "condition humaine" bekamen ihren Sinnzusammenhang erst, wenn sie in der Urgeschichte gegründet und von dorthier begründet werden konnten (Mythos).

Die grossen Ordnungen des Lebens und die kleinen Ordnungen des Alltags hatten Kohärenz erst, wenn man ihren Grund und Kanon im Gefüge des Kosmos gefunden hatte (Weisheitsliteratur).

Innerhalb des von Mythos und Weisheit im Ubergreifenden gegründeten Lebensraumes konnten dann die konkreten Einzelgesetze in thetischen Abfolgen geboten werden, ohne weiterer Begründungen zu bedürfen. Der einmal durch Mythos und Weisheit beglaubigte Gesetzgeber war letzte Instanz und Garantie für das Recht.

*

Je geschlossener eine Gruppe ihr Leben in Theorie und Praxis bewältigt, umso beweiskräftiger sind die Argumente dieser Gruppe für die Gruppenmitglieder. Umso sparsamer können sie deshalb auch gebracht werden; umso impliziter gelten sie.

Je stärker eine Gruppe sich öffnet oder öffnen muss, umso schwieriger wird es, einsichtige Argumente zur Sicherung der gemeinsamen Theorie und Praxis des Lebens anzubieten. Umso zahlreicher müssen sie deshalb auch aufgestellt werden; umso expliziter müssen sie formuliert werden.

Dass in Palästina/Israel, diesem geologischen, geographischen, politischen und religiösen Durchzugsland, die explizit begründende Rechts-Literatur entstand, war deshalb eine Frage des Ueberlebens :

Die Entstehung des Volkes Israel und die Bewahrung des Volkes durch die Wirren des 1. Jahrtausends v.Chr. hindurch sind nicht denkbar, ohne eine sehr intensive Rückbindung, Verankerung und Begründung der Theorie und Praxis in die eigenen geschichtlichen Erfahrungen.

Nicht nur Mythos und Weisheit, sondern und gerade auch das Recht wurden in Israel diesem rigorosen Zwang zur Begründung unterworfen. Den Grund ins Recht gebracht zu haben, ist eine der wichtigen kulturellen Leistungen des Volkes Israel. Es hat erstmals explizit die Einzelgesetze in den lebendigen geschichtlichen Zusammenhang und damit in seinen Glauben an den geschichtsmächtigen Gott eingebunden. ()*

Alttestamentliche Begründungen von Geboten oder Verboten sind deshalb keine logischen Argumentenfolgen. Sie sind vielmehr kreative Grundlegungen dessen, was man tun soll, in dem, was mit einem schon getan worden ist. Die grossen Indikative des biblischen Glaubens bilden den steten Bezugspunkt, von dem her gesetzliches Tun verlangt wird.

*

Begründungen von Geboten oder Verboten aufgrund alttestamentlicher Texte müssen an dieser biblischen Argumentationsbewegung, diesem Sich-Gründen im Eigentlichen des Glaubens teilnehmen und dürfen sich nicht im klugen Herstellen von Argumentationsfiguren erschöpfen.

Das bringt notwendig mit sich, dass die aus einem alttestamentlichen Text gewonnenen Argumente für oder gegen ein menschliches Verhalten an den primären Intentionen, also der Inspiration des Textes teilnehmen müssen. Sonst entsteht eine monstruöse Wortkonstruktion.

*

Auch neutestamentliche Regeln, die sich eine Begründung in alttestamentlichen Texten geben, unterstehen dieser Notwendigkeit : Wenn die Kraft ihres Arguments aus der Inspiration des alttestamentlichen Textes kommt, nimmt die neutestamentliche Vorschrift an den kreativen Begründungskräften des alttestamentlichen Glaubens teil. Besteht das Argument jedoch nur aus einem Beweissspiel, so hat es keine Begründungskraft, so darf es auch keine Praxis schaffen, die das Alte Testament als tragenden Grund beanspruchen wollte.

Sind die neutestamentlichen Begründungen in Sachen Schweigen, Schmuck und Schleier der Frauen anhand alttestamentlicher Texte auf ihren eigentlichen Grund gestossen, von welchem her auch heute noch eine Praxis des Schweigens und Versteckens vorgeschrieben werden kann ?

* *Dazu : GEMSER B. The Importance of the Motiv Clause in Old Testament Law. In : Congress Volume Copenhagen 1953 (VTS 1) Leiden 1953, 50-66; RUECKER H., Die Begründung der Weisungen Jahwes im Pentateuch (Erfurter Theologische Studien 30) Leipzig 1973, XXXI u. 165 S.; SONSINO R., Motiv Clauses in Hebrew Law. Biblical Forms and Near Eastern Parallels (SBL Dissertation Series 45) Chico, California 1980, XIX u. 336 S.*

NEUTESTAMENTLICHER TEIL

“Les femmes ... peuvent faire rayonner la séduction de la grâce dans l’univers entier. Elle n’y ont jamais manqué.”

(C.SPICQ)

Die drei Themen "Schweigen, Schmuck und Schleier" in den Anweisungen der neutestamentlichen Briefliteratur an die Frauen sind der Gegenstand der folgenden Textanalysen und -interpretationen. Da das Schwergewicht dabei auf der Frage nach der Art der alttestamentlichen Argumente liegt, die zur Stützung der Vorschriften betreffs Schweigen, Schmuck und Schleier angeführt werden, sind hauptsächlich folgende vier Texte zu untersuchen :

- 1Tim 2,8-15 : gegen den Schmuck, für das Schweigen (= Kap. 1)
- 1Kor 14,33b-36 : für das Schweigen als Zeichen der Unterwerfung (= Kap. 2)
- 1 Petr 3,1-6 : für die Unterwerfung als Schmuck (= Kap. 3)
- 1 Kor 11,3-16 : für den Schleier als Zeichen der Unterordnung und Gegenschmuck (= Kap. 4).

Drei weitere Texte, die keine alttestamentliche Begründungen oder überhaupt keine Begründungen aufweisen, werden im abschliessenden Kap. 5 nur kurz angesprochen : Eph 5,22-24.33; Kol 3,18f und Tit 2,3-5.

Die Beschränkung auf die drei Inhalte und die vier Texte ist zugegebenermassen eine Einseitigkeit und umfasst natürlich nicht alles, was ein "Kompendium zur neutestamentlichen Frauenfrage" bringen müsste. Diese Beschränkung ist aber zugunsten einer grösseren Präzision der Fragestellung in Kauf genommen. Kompendienhafte Darstellungen zur Frau im Neuen Testament gibt es genug (1). Es braucht nun Untersuchungen, die mit einer gewissen Unerbittlichkeit im Detail an ausgewählte Aspekte des Fragenbereiches herangehen, um insgesamt weiterzukommen.

Die Beschränkung ist zudem keineswegs so gross, wie dies auf den ersten Blick aussieht. Die vier Texte stehen nämlich nicht isoliert nebeneinander, sondern behandeln in gegenseitiger inhaltlicher, traditions- und rezeptionsgeschichtlicher Verflochtenheit das allgemeinere Thema der Präsenz der Frauen in den urchristlichen Versammlungen. Schweigen, Schmuck und Schleier sind konkrete Einzelprobleme, mit denen sich die urchristlichen Paränesen in diesem Kontext auseinandersetzen hatten. Innerhalb der Paränesen überschneiden sich deshalb die drei Inhalte auf vielfältige Weise. Aber auch traditionsgeschichtlich lässt sich ein gemeinsamer Hintergrund in den Texten der Urgeschichte und der Patriarchenerzählungen erkennen, und in der

1 Vgl. DELLING, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe (1931); LEENHARDT/BLANKE, Die Stellung der Frau im Neuen Testament (1949); LEIPOLDT, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum (1954); HICK, Die Stellung des Heiligen Paulus zur Frau (1959); GRELOT, Mann und Frau nach der Heiligen Schrift (1964); SCHAEPPPI, Die Stellung der Frau im Judentum, im Islam und im Christentum (1976); SCHELKLE, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel (1977) u.v.a., vgl. ThWNT X/2 (1978) 1028-1034.

Art, wie die alttestamentlichen Texte verstanden werden, wird sich eine den Texten gemeinsame rezeptionsgeschichtliche Position herausarbeiten lassen. Die Textanalysen dieses ersten Teiles werden zudem auch gewisse formale Gemeinsamkeiten zwischen den vier Texten aufweisen können.

Die Frage nach der Art der Argumente, die als Bekräftigung und Begründung der Einzelvorschriften gegeben werden, bringt es mit sich, dass die folgenden Untersuchungen rezeptionsgeschichtlich ausgerichtet sind. In den Argumenten zeigen sich ja der begründende Kontext, der 'weltanschauliche' Hintergrund, die spezielle Lagerung der Interessen und die daraus resultierende Selektion der Wirklichkeiten auf das vorgenommene Argumentationsziel hin. Dadurch wird hinter dem Text ein ihm zeitgenössischer Denkausschnitt ersichtlich, aus welchem der Sinn, die Einschlägigkeit, ja auch die Stärke oder Schwäche der vorgebrachten Argumente erkannt werden können.

Die Frage nach dem Recht des Arguments ist danach unausweichlich, auch wenn sie in vielen Kommentaren nicht gestellt wird. Die sogenannte Ehrfurcht vor dem Text verstellte offenbar vielen Autoren diese Frage, obwohl meines Erachtens die Ehrfurcht vor, oder vielleicht besser gesagt eine Grundsolidarität mit dem Text dessen Befragung nach den Gründen seiner Argumente gerade verlangt. Die Frage nach dem Recht des Arguments ist ja nicht eine Frage nach der Rechtschaffenheit dessen, der argumentierte, sondern der Versuch, das Argument in seinem damaligen offenbar einschlägigen und praxisschaffenden Sinn zu verstehen. Das heisst aber auch : Dem Text aus der Haltung der Ehrfurcht vor seiner geschichtlichen Verflochtenheit seine geschichtliche Beschränkung zuzugestehen und seine damaligen Argumente nicht für eine Praxis in ganz anderen Zeiten zu missbrauchen.

Diesen Missbrauch der biblischen Argumente durch Verstehen und Besprechen ihrer Stärken und Schwächen zu vermeiden, ist grössere Ehrfurcht vor dem Text als das übliche Schweigen vor heute so schräg durch unser Denken laufenden biblischen Begründungen und Forderungen.

1. ZWEIT-ERSCHAFFEN UND EINZIG-VERFUEHRT

Das Schweigen und der Schmuck der Frauen (1Tim 2,8-15)

Der Verfasser des ersten Timotheusbriefes, wer immer dies war (2), teilt mit Paulus die Eigenart, Gründe anzugeben, wenn er für seine Christen konkrete Verhaltensregeln aufstellt. Während jedoch in den grossen Briefen des Paulus diese Gründe meist mit einer der zentralen theologischen Aussagen und Einsichten des Apostels verbunden sind (3) und wohl auch deshalb oft "schwer verständlich" waren (vgl. 2Petr 3,16) und sind, so rechnen die Begründungen der Pastoralbriefe vor allem mit dem sogenannten gesunden Menschenverstand und waren offenbar ohne Probleme nachzuvollziehen.

So war und ist z.B. leicht zu verstehen, dass ein Vorsteher der Gemeinde zuerst einmal ein guter Familienvater sein soll, "denn wenn einer dem eigenen Hauswesen nicht vorzustehen weiss, wie wird der für die Gemeinde Gottes Sorge tragen" (1Tim

-
- 2 Nach dem "Avant-propos de la quatrième édition" (1969) des monumentalen Kommentars von C.SPICQ hat man nur die Wahl zwischen der seriösen Exegese und dem Epigonentum der Vulgarisatoren und Artikelschreiber, wenn man sich für oder gegen den authentisch-paulinischen Charakter der Pastoralbriefe entscheidet (Epîtres Pastorales I 8, auch Anm. 2). Obwohl dem nicht mehr so ist, wenn man die Arbeiten zu den Pastoralbriefen seit 1969 überblickt (vgl. BROX, Pastoralbriefe [1969] 22-60; TRUMMER, Paulustradition [1978] 15-56; KERTELGE (Hrsg.), Paulus in den ntl. Spätschriften [1981], bes. 70-121 : G. LOHFINK, und 122-145; P.TRUMMER), bin ich froh, für die hier vorliegende Gedanken- und Beweisführung niemanden in das eine oder andere Lager einweisen zu müssen, denn ob hier der Ausgangspunkt 1Tim 2,9-15 beim alten Paulus, seinem Sekretär, einer paulinischen Fragmentenkomposition oder einem echten pseudepigraphen Autor angesetzt wird, betrifft unsere Fragestellung nur so weit aussen, dass das Problem offen gelassen werden kann.
 - 3 Dies hat CAMPENHAUSEN, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus (1957), herausgearbeitet, um eine theologische "Grundlegung des Kirchenrechts" zu bauen. Vgl. auch NIEDER, Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen, bes. 104-136; BERGER, Formgeschichte des NT 157-167.

3,2-5)? Ebenso konnte und kann niemand etwas gegen eine besondere Ehrerbietung vor jenen Presbytern haben, "die ihr Amt als Vorsteher gut verwalten" und "sich in der Predigt und im Unterricht abmühen", "denn die Schrift sagt: 'Dem dreschenden Ochsen sollst du keinen Maulkorb umbinden' und 'Der Arbeiter ist seines Lohnes wert'" (1Tim 5,17f; vgl. Dtn 25,4; 2Chron 15,7; Mt 10,10).

Man versteht auch noch ganz gut, dass man erst Witwen über 60 Jahren in den (definitiven) Stand der "christlichen Witwen" aufnehmen soll, "denn jüngere Witwen wollen wieder heiraten, wenn sie ... dem sinnlichen Trieb unterliegen" (1Tim 5,9-11). Besser ist es deshalb, dass sie spirituellen Komplikationen von vorne herein aus dem Weg gehen, sich wieder verheiraten und mit Kindern und Haushalt das "müßige Herumlaufen" vermeiden (1Tim 5,12ff) (4). Dieses letzte Beispiel ist allerdings für das heutige Empfinden in seinem Argumentationswert schwer nachvollziehbar, weil darin ein ganzer Komplex von heute wieder diskutierten Fragen mit recht viel Hemdärmeligkeit erledigt wird. Aus dem Abstand, den das Verstehenwollen bewirkt, wird man dann darauf aufmerksam, wie geschwätzig in 1Tim 5,9-14 das Argument vorgebracht wird und mit wievielen nicht gerade schmeichelhaften Worten die Tätigkeiten der jungen Witwen beschrieben werden. In dieser quantitativen Vermehrung des Textbestandes vermeint man dann auch, ein Mehr an argumentativer Emphase zu verspüren (5).

Kommt der heutige Leser der Pastoralbriefe jedoch zu den Anweisungen von 1Tim 2,8-15 (Text s.u.) an die Frauen über das Tragen von Schmuck und das Stillehalten in den Gemeindeversammlungen, so wird ihm das Unbehagen zum Verdacht, dass hier den Frauen argumentativ Unrecht getan wird. Auch wenn der Leser dann in einem selbstkritischen Durchgang die eigene Voreingenommenheit in diesen Fragen in Rechnung stellt und die Distanz zwischen antikem Text und heutigem Bewusstsein einbezieht, bleibt ihm die kritische Frage nach dem Recht des Arguments und damit nach der Richtigkeit der dadurch begründeten und z.T. bis heute gültigen Praxis.

Denn wenn schon mit viel theologischem Einsatz Begründungen für Verhaltensregeln geboten werden, dann muss wohl – nicht nur nach heutigem Empfinden – zwischen der Gültigkeit der Regel und der Korrektheit der Begründung eine gegenseitige Beziehung angenommen werden. Es geht dann nämlich offensichtlich nicht um Gebote, die wie die *Praecepta Delphica*, die Siebenweisenworte, die ungeschriebenen Ge-

4 Zur Problematik der weiteren Begründung anhand des "Widersachers" und "Satan" in 1Tim 4,14 15 s.u. S. 120, Anm. 13.

5 Zu den bedrängenden urchristlichen Fragen, die hinter diesen "Witwenregeln" liegen, s. BARTSCH, Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen 112-143; SAND, Witwenstand und Aemterstrukturen 186-197; auch STAEBLIN, Das Bild der Witwe.

setze, die Buzygischen Verwünschungen (6) oder wie einige Worte des Dekalogs (Ex 20,13-16 Par Dtn) als evidente Forderungen der Humanität bis heute in einer rein indikativischen oder imperativischen Form geboten werden könnten. Die Einsichtigkeit der Regel kommt vielmehr erst aus ihrer Begründung. Ihre Befolgung hat deshalb etwas mit ihrer Plausibilität zu tun (7).

Doch worum geht es in der Perikope 1Tim 2,8-15 ?

1.1 Wortlaut, Aufbau und Inhalte von 1Tim 2,8-15

2, 8 *Ich will, dass an jedem Ort...*

Paränese I

2, 9 *die Frauen in schmucker Kleidung (beten),
mit Schamhaftigkeit und Besonnenheit sich schmücken,
nicht mit Haargeflechten, Gold, Perlen und aufwendigem Gewand,
10 sondern mit guten Werken,
wie es sich für Frauen ziemt, die sich zur Frömmigkeit bekennen.*

Paränese II

11 *Die Frau lerne in Stille in voller Unterordnung !
12 Zu lehren aber erlaube ich der Frau nicht,
auch nicht dem Mann gegenüber sich durchzusetzen,
vielmehr (soll sie) in der Stille sein !*

These I

13 *DENN Adam wurde als erster gebildet, daraufhin Eva.*

These II

14 *Und Adam wurde nicht verführt,
die Frau aber wurde völlig verführt und kam in die Uebertretung.*

(Antithese)

15 *Gerettet aber wird sie durch Kindergebären,
falls sie in Glauben und Liebe und Heiligung bleiben mit Besonnenheit.*

6 Vgl. KUECHLER, Weisheitstraditionen 241-245 (mit Lit.-angaben); auch BERGER, Hellenistische Gattungen im NT 1049ff.1067 (bes. Punkt 3 und 4). 1073 (Tafel II).

7 Falls der Autor jedoch wie die Rabbinen die Geltung der konkreten Bestimmungen (= Halacha) letztlich als unabhängig von deren (haggadischen) Herleitung oder

Der **Text** selbst bietet keine grösseren textkritischen Probleme, schon gar nicht solche von inhaltlicher Bedeutung. Grammatikalisch und stilistisch lässt der Text zwar tatsächlich an einen alternden Paulus denken, dem die Syntax etwas zu schaffen macht, dem bei längeren Sätzen die Uebersicht abhanden kommt und der nicht lange nach stets neuen Vokabeln sucht (8). Der Wechsel vom Singular in den Plural in Vers 15 sollte aber nicht nur als syntaktischer Fehler gewertet werden. Das Subjekt der ganzen Erörterung steht ja im Plural ("die Frauen") wie im Singular ("die Frau", "Eva"). Es ist vielmehr so, dass der Verfasser des Briefes von konkreten Frauen ausgeht (Verse 9-10), dann die allgemeinen Regeln für "die Frau" anhand der exemplarischen Frau "Eva" aufstellt (Verse 11-15a) und dann wieder bei jenen Frauen endet, die sich im Alltag um ihre Heiligung zu bemühen haben (Vers 15b). Der Wechsel von der Praxis zur Theorie, von der Beobachtung zur Regel, brachte hier einen unbewussten Wechsel im Numerus mit sich (9).

Der **Aufbau** der Perikope ist, wenn man der grammatikalischen Gestalt der Verse folgt, zweigeteilt : Der erste Teil (Verse 9-12) ist exhortativ-paränetisch gehalten und bringt konkrete Bestimmungen zum Verhalten der Frauen. Der zweite Teil (Verse 13f) ist indikativisch-thetisch formuliert und enthält die exegetischen Begründungen zu den Bestimmungen des ersten Teils (10).

Sowohl der paränetische wie der thetische Teil sind inhaltlich wieder zweigeteilt, da zwei paränetische Themen angeschlagen und zwei exegetische Begründungen geboten werden. Die Frage ist nun, wie sich die beiden begründenden Thesen zu den beiden exhortativen Paränesen verhalten. Da die These I (Vers 13) eindeutig und anerkanntermassen der Paränese II (Verse 11f) entspricht, stellt sich eigentlich nur die Frage, wozu denn die These II (Vers 14) eine exegetische Begründung sein soll ?

Begründung erachtet (vgl. STRACK/STEMBERGER, Einführung 26), so gilt dies sicher nicht für die Adressaten der Pastoralbriefe. Die Begründungen wären sonst ein anachronistisches Spiel mit einem Publikum, dem Begründungen nicht zur Begründung einer Sache gegeben werden, sondern als Garnierung in sich selbst gültiger Bestimmungen.

- 8 Vgl. SPICQ, *Epîtres Pastorales* 151.179.
- 9 Nach BULLINGER, *Figures of Speech* 525.533, liegt hier die Stilfigur der "Heterosis der Person und Zahl" vor. Im Plural von Vers 15b plötzlich noch die Kinder als Heilsfaktor für die Frauen einzuführen (vgl. MACK, *Pastoralbriefe* 258f), ist grammatikalisch unnötig und gedanklich abwegig. Dann wäre ja das "Heil" der Apostel auch vom Erfolg ihrer Mission abhängig !
- 10 Vers 15 ist eine antithetische Weiterführung von Vers 14b, die vermeiden will, dass der Leser die These II mit ihren negativen Bestimmungen als einzige Aussage zum Thema Frau versteht. Dazu muss aber der Kontext der liturgischen Versammlung ausgeblendet werden.

Ueblicherweise werden die Verse 13-15 einfach als Argumentenkette angesehen, die die Verse 11f begründen und weiterführen (11). So ergibt sich allerdings die formale Unschönheit, dass für die Paränese II eine Häufung von Gründen gilt, die Paränese I aber ohne exegetische (12) Begründung bleibt. Von der Form her ist es deshalb anziehend, hier eine chiastische Argumentationsfigur zu sehen (13) :

- A Paränese I (Schmuck)
 B Paränese II (Schweigen)
 B' These I (zweit-erschaffen)
 A' These II (mit Antithese) (einzig-verführt)

Ob diesem formalen Desiderat die Inhalte der beiden Paränesen und Thesen entgegenkommen, ob sich also die Struktur, die man wünscht, in den Inhalten bestätigt findet, hängt nun von den genauen Inhalten der vier Textteile ab, besonders aber von der näheren Bestimmung dessen, was die in dieser Hinsicht problematische These II genau meint.

Die **Inhalte** der Paränese sind geradezu klassisch und finden sich vielfach in den pythagoräischen, kynischen und stoischen "Frauenbriefen" (14). Sie stellen Probleme dar, die offenbar auch den christlichen Gemeinden bei einer ihrer wichtigsten Tätigkeiten, dem Gebets- und Gottesdienst, zu schaffen machten. In 2,8 wird von den *Männern* in einem kurzen Satz verlangt, dass sie beim Gebet "heilige Hände erheben" (vgl. Ps 24,3f) sollen, das heisst, dass sie "ohne Zorn und Zwiespältigkeit (*dialogis-*

11 Vgl. neben vielen anderen SPICQ, *Epîtres Pastorales* 381.

12 Vers 10b hat zwar als Vergleich neben der beschreibenden auch begründende Funktion. Der Grund liegt da aber in der üblichen Verhaltensweise (*prépei*) edler Frauen, die durch dezenten Schmuck nur auf die Kostbarkeit ihres Wesens verweisen und nicht durch zuviel an Schmuck den Mangel an Eigenwert zu verdecken suchen. Vergleichsmaterialien aus der kynisch-stoischen und pythagoräischen Briefliteratur bei BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1081-84.

13 Nach KUEBEL, *Pastoralbriefe* 28, "begründet v. 13 hauptsächlich das Gebot der *hypotagē* [Vers 11], v. 14 das Verbot des *didáskein* [Vers 12]". Seinen Verweis auf BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti*, habe ich in den mir zugänglichen Ausgaben von 1855 und 1897 nicht bestätigt gefunden. Nach BENGEL's *Index Terminorum Technicorum*, s.v. *Chiasmus* (Ebd. 1160), ist allerdings in dieser Abfolge von zwei Paränesen (11 u. 12) und zwei Begründungen (13 u. 14) ein "chiasmus directus" zu sehen. – LUND, *Chiasmus in the NT*, führt diese Stelle jedoch nicht an. Vgl. auch die ähnlichen chiastischen Strukturen in 1Petr 3,1-6 (Kap. 3) und 1Kor 11,4-10 (Kap. 4).

14 Vgl. STAEBELE, *Die Briefe des Pythagoras*, bes. 161ff. 175-179; MALHERBE, *The Cynic Epistles*, bes. 61; ausgewählte Beispiele bei BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1081-84.

mós)“ vor Gott stehen sollen. Das Ablegen innerer und äusserer Aggressivitäten ist dem Verfasser des Briefes das Wichtigste, das zu nennen ist, wenn es um die Charakterisierung der Gebetshaltung der Männer geht, wohl weil eben die Verwicklung der Männer in die Kampfsituationen des Lebens am meisten die “Heiligkeit”, die “Integrität” der Männer beeinträchtigt. Eine Begründung dafür braucht es anscheinend nicht.

In 2,9-15, wo es um den Gebetsdienst der *Frauen* geht, ist dem jedoch nicht so. “Im Vergleich zum vorigen Abschnitt muss die Länge überraschen” (15). Der Autor versucht zwar auch hier, in seinem so feierlich eingeleiteten (*boúloomai*) und universal gedachten (*ên pantì tóppō*)“Dekret” (16), nur das Wichtigste zu nennen – aber dieses Wichtigste beansprucht mehr Worte, deckt mehrere Sachbereiche und braucht vor allem Begründungen, die das vordergründig Selbstverständliche anderer Begründungen in 1Tim weit übersteigen.

Wurde von den Männern verlangt, sie sollten ihr Gebet nicht mit ihrer ‘Aggressivität der Kraft’ verunreinigen, so wird von den Frauen gefordert, sie sollten die ‘Aggressivität ihrer Schönheit und ihrer Intelligenz’ beim Gebetsdienst zurückstellen. “Cuique suum !” (17) Doch ist dabei immerhin auffällig, dass es bei den Männern um das klar definierte Uebel von “Zank und Streit” geht, während es sich bei den Frauen um Verhaltensweisen handelt, bei denen entweder nichts Negatives zu finden ist (“lernen”, “lehren”) oder es nur an der Dosierung fehlt (“schmücken”, “sich durchsetzen” (18)). Abgesehen vom rhetorischen Aufwand, der sich im Abschnitt zu den Frauen in mehreren Vokabelhäufungen zeigt (vgl. 2,9.15), ist somit in 1Tim 2,9-15, wo es um die Frauen geht, auch die inhaltliche Verteilung der paränetischen Sachgebiete gegenüber den Männern (2,8) recht einseitig.

Dies geht sicher auf konkrete Probleme zurück, die sich bei den frühchristlichen

15 HOLTZ, Pastoralbriefe 65 (vgl. 72f).

16 Vgl. SPICQ, Epîtres Pastorales 365.372; BARTSCH, Anfänge 47.

17 SPICQ, Epîtres Pastorales 375.

18 Das Wort *aũthenteĩn*, das in der Verbindung mit *tinós*, “jemand” nur hier vorkommt, in seinen dramatischsten Bedeutungen “absolute Macht ausüben” oder sogar “einen (Selbst-)Mord ausüben” zu bemühen (vgl. BARTCHY, Machtverhältnisse 133f; nach LIDDELL/SCOTT 275) verbieten nicht nur der Kontext, sondern auch die neueren Untersuchungen der Stellen bei OSBURN, *Aũthentéō*, und KNIGHT III, *Aũthentéō*. Im 1. Jh.p war die übliche Bedeutung “dominieren”, “über jemanden Autorität haben”. Die Uebersetzung des Thesaurus Graecae Linguae I 2447 ist weiterhin (gegen BARTCHY’s tendenziöse starke Version) vorzuziehen: “*pro Auctoritatem sibi in virum usurpare, non sibi sumere potestatem in virum*”. Auch so geht der Text an die Grenzen des rhetorisch Möglichen, wenn er den Gegensatz zu *hypotagē*, “Unterordnung” mit *aũthenteĩn*, “dominieren” bezeichnet. – S. auch die spezielle Situation des orgiastischen Zustandes von Frauen, u. S. 92f, Anm. 56.

Gottesdiensten stellten (19), wo sich anscheinend die Frauen durch ihre körperliche und spirituelle Präsenz stärker profilieren wollten, als dies den Männern lieb war, denen der ausserliturgische "struggle of life" das Beten schon genug schwer machte.

Die in der Literatur, den Papyri und den epigraphischen Zeugnissen vielfach aufweisbare 'Emanzipation' der hellenistisch-römischen Frau (20) konnte sich in den urchristlichen Gottesdiensten offensichtlich in einer Aufmachung auswirken, die körperliche oder finanzielle Qualitäten hervorstrich (Schmuck), oder in Haltungen dokumentieren, die das traditionelle männliche Privileg des Lehrens und souveränen Vertretens einer Ansicht (= *authenteîn*) unterliefen. Im Bereich der Politik, der Bildung und der persönlichen Lebensgestaltung waren für die Frauen damals Möglichkeiten geschaffen worden, die in einer traditionell denkenden, anthropologisch und soziologisch von der Bibel des Alten Testaments her konzipierten Gemeinde Probleme schaffen mussten (21).

-
- 19 Vgl. HOLTZ, Pastoralbriefe 65-70; HASLER, Briefe 24f; DIBELIUS/CONZELMANN, Pastoralbriefe 40. Zu den christlichen Feiern in den Häusern der kleinasiatischen und griechischen Städte und Dörfer s. KLAUCK, Hausgemeinde und Hauskirche, bes. 21-81. BARTSCH, Anfänge 60, betont aber mit Recht, dass hier "zwischen gottesdienstlicher und allgemeiner Regel ... keine klare Trennungslinie ... zu ziehen" ist. Die von ihm aufgewiesene Entwicklung urchristlicher Rechtsbildungen bestätigen das Ineinander von gottesdienstlicher und allgemeiner Regel (vgl. ebd. 67f.165f).
- 20 Es ist das Verdienst von SPICQ, Epîtres Pastorales, bes. 385-425, diese Zeugnisse aus dem hellenistisch-römischen Alltagsleben systematisch ausgewertet zu haben. Er macht selbst auf das leicht anachronistische Anliegen der Pastoralbriefe aufmerksam (385f), die die zahlreichen Anstöße zu einem gleichwertigen Einbezug der Frauen in Religion, Kultur und Politik nicht aufzunehmen und weiterzuführen wussten.
- 21 Eine interessante Ausnahme im frühjüdischen Bereich ist sehr wahrscheinlich in 1QS^a 1,11 zu sehen: "Nicht soll er (der junge Mann) sich einer Frau nähern, bevor er 20 Jahre alt ist und Gut und Böses unterscheiden kann. Dann ist sie (also seine Frau) befugt, gegen ihn (oder: zusätzlich zu ihm) Zeugnis abzulegen (TQBL LH^cJD ^cLJW) in Bezug auf die Gesetzesbestimmungen und Platz zu nehmen beim Anhören der Entscheidungen" (DJD I 109f). Der im Namen der allgemeinen Unmöglichkeit angemeldete Protest von BAUMGARTEN, Testimony of Women 266-269, hat zwar gegen den Text keine Chance, auf einen Teil der Übersetzer jedoch Einfluss, vgl. LOHSE, Texte aus Qumran 47 und 286, Anm. 7 ("die Gemeinde"); MAIER/SCHUBERT, Qumran-Essener 295 ("dann wird [er] auch angenommen"). Mit CARMIGNAC, in: Les TEXTES DE QUMRAN II 18f, und DEL MEDICO, L'énigme des Mss de la Mer Morte 328, sollte man sich deshalb eher dem Text des Erstherausgebers BARTHELEMY anschliessen, der den Einbezug der Frauen zur Zeit der "Vereinigung der Asidäer" (1Makk 2,42) als durchaus möglich betrachtet, dies gerade wegen der Hellenisierung Palästinas. Ob damit eine Mobilisierung der "glaubensfreudigeren und traditionelleren Frauen" (DJD I 113) gegen die leichter dem Hellenismus verfallenden Männer zu sehen ist, oder ob da

Da die Männer sich seit je stritten, brauchte es keine Begründung in Vers 8 ! Die Frauen hingegen zeigten in dieser Zeit plötzlich Haltungen, die nicht mehr mit den traditionellen moralischen Vokabeln (Verse 9f.15 : Schamhaftigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit, Glaube, Liebe, Heiligung) (22) und den gängigen 'Wesensbestimmungen' (Verse 11.15 : Haushalt führen und Kindergebären) (23) gedeckt werden konnten, so dass deren Bekämpfung der Begründung bedurfte.

Diese **Begründungen**, denen das Hauptinteresse der vorliegenden Untersuchung gilt, werden in den beiden Thesen I und II (Verse 13f) geboten. Ihre genaue Inhaltlichkeit wird deshalb in den beiden folgenden Kapiteln ausführlich erhoben. Zuvor kann aber allgemein gesagt werden, dass das Argumentationsmaterial aus der jahwistischen Schöpfungs- und Sündenfallerzählung (Gen 2,4b - 3,24) gewonnen wird. Dass dem ein bewusstes exegetisches Bemühen der Absicherung im heiligen Text entspricht (24), lässt sich leicht aus den wörtlichen Anlehnungen an den biblischen Text (der LXX) ersehen :

Gen 2,7a : καὶ ἔπλασεν ὁ θεός τὸν ἄνθρωπον

1Tim 2,13 : Ἀδὰμ πρῶτος ἐπλάσθη

Gen 3,13b : ὁ ὄφις ἠπάτησέν με

1Tim 2,14 : Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα...

Gen 3,16 : ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα

1Tim 2,15a : σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας

So bekannt die Geschichten von Adam und Eva (bis heute) sind, ihre Auswertung zu einem Argument, das im Kontext von liturgischen Verhaltensweisen tragfähig sein kann, ist keineswegs selbstverständlich. Erst wenn man verstanden hat, auf welche Weise in 1Tim die Geschichte von Adam und Eva interpretiert wird, entsteht ein mehr oder weniger einsichtiger Begründungszusammenhang. Dabei wird das Grundproblem deutlich : Ist die Interpretation von 1Tim ein originaler Prozess der Aktualisierung der alttestamentlichen Texte, kommt in ihr also die Inspiration jener Texte neu zur Sprache ?

in der Frühzeit der chasidischen Bewegung ein Anfang einer grösseren Integration der Frauen ins rechtliche Leben der Gruppe gemacht worden ist – darüber lässt sich dann allerdings wieder streiten.

22 Zur Kennzeichnung der 'heiligen Frauen' (Tit 2,3; 1Petr 3,5) vgl. SPICQ, *Epîtres Pastorales* I 403-416; und die entsprechenden Begriffe in dessen *Lexicographie du NT* I 15-30 (*ἀγάπη*); 49-52 (*αἰδώς*), 375-378 (*theosébeia*); II 697-706 (*πίστις*) und 867-874 (*σὸφροσύνη*). Auch BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1081-1086.

23 Vgl. 1Tim 5,14 : "Heiraten, Kinder gebären, den Haushalt führen" (s.u. S. 120, Anm. 13).

24 Vgl. MACK, *Pastoralbriefe* 256, Anm.1.

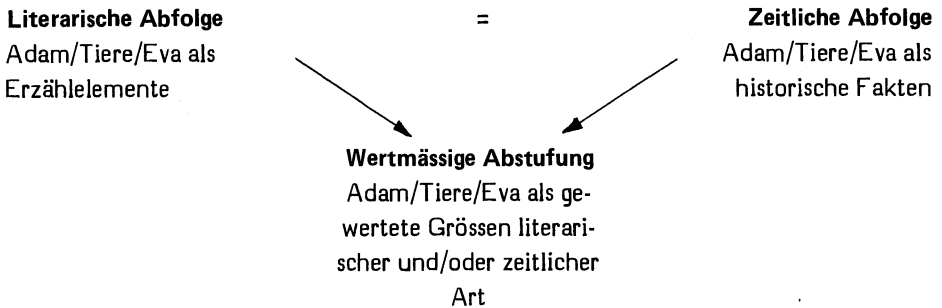
1.2 Die begründende These I : Eva als Zweit-Erschaffene (1Tim 2,13)

DENN : Adam wurde als erster gebildet – daraufhin Eva

Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη – εἶτα Ἔβα.

Diese argumentative Kurzformel interpretiert Gen 2,7.21f, indem sie die beiden Erzähl-Elemente der Erschaffung Adams und Evas in ihrer **literarischen** Abfolge des Nacheinander als Ausgangspunkt nimmt, darin selbstverständlich eine **zeitliche** Abfolge "historischer" Schöpfungsakte sieht und daraus – aus dem einen, dem andern oder aus beidem – eine **wertmässige** Abstufung der beiden erschaffenen Grössen folgert. Der Autor rechnet offensichtlich damit, dass die Verbindung der verschiedenen Ebenen von seinem (antiken) Leser automatisch in seinem Sinn, d.h. zu gunsten des literarisch oder zeitlich Erst-Erschaffenen gemacht wird.

Dass die literarische Abfolge "Adam/Tiere/Eva" als zeitliche Abfolge verstanden wurde, sollte dabei kein Problem sein, weil dies einfach zum nicht historisch-kritisch hinterfragten, antiken Textverständnis gehört. Das eigentliche Problem ist dort anzusetzen, wo es darum geht, *Wertungen* aus der literarischen = zeitlichen Abfolge zu entnehmen, denn dieses Problem wird auch schon in der antiken Literatur diskutiert. Schematisch lässt sich die doppelte Problemstellung so darstellen :



Die Schritte von der literarischen und der zeitlichen Ebene in die wertmässige sind im Folgenden näher zu betrachten, denn darin beruht ja auch der in 1Tim 2,13 angestrebte Argumentationswert. 1Tim rechnet ja mit dem automatischen Verlauf dieses Ueberschritts, gleich ob er von der literarischen oder von der zeitlichen Abfolge her getan wird.

Beide Automatismen lassen sich in der frühjüdischen und rabbinischen Literatur belegen und stehen auch im Alten Testament hinter bestimmten literarischen Figuren (z.B. absteigende Listen), alltäglichen Wertungen (Sprachgebrauch) und wertenden Beweisführungen (z.B. dem 'Altersbeweis'). Sie werden in den unten folgenden Abschnitten 1.2.2.a und b kurz aufgewiesen.

Diese Automatismen oder Selbstverständlichkeiten stehen in 1Tim 2,13 aber unter dem Kriterium des angezogenen biblischen Textes Gen 2. Als Argument für die Begründung der Vormachtstellung des Mannes über die Frau darf aber Gen 2 nur gebraucht werden, wenn auch in Gen 2 diese Wertung zur vom Jahwisten intendierten Aussage gehört. Daran entscheidet sich das Recht dieses biblischen Arguments. Eine kurze Analyse des entsprechenden Textes setzt da ein gewichtiges Fragezeichen.

1.2.1 Das zitierte Argument : Die Abfolge "Adam – Eva" in Gen 2

a) Der Sinn der literarischen = zeitlichen Abfolge in Gen 2 (Jahwist)

Es stimmt natürlich, dass nach dem Erzählablauf von Gen 2,4b-25 zuerst Adam gebildet wurde, erst dann die Tiere (2,19; ebenfalls mit *šepšasen*) und schliesslich Eva. Im deutlichen Unterschied zum priesterschriftlichen Schöpfungsakt von Gen 1,1-2,4a, in welchem Gott durch eine einzige Schöpfungsstat den ihm ebenbildlichen Menschen in seiner geschlechtlichen Differenz ins Leben ruft (1,27) (25), schildert der Jahwist die Entstehung der lebendigen Wesen (Mann - Tiere - Frau) in einer dem dramatischen Erzählablauf entsprechenden zeitlichen Abfolge (26). Diese gibt ihm aber gerade die literarischen Mittel in die Hand, die Individualität und Zusammengehörigkeit, die Verschiedenheit und Gleichheit von Mann und Frau auf geradezu subtile Weise darzustellen (27) und im befreienden Schlussruf Adams gipfeln zu lassen :

25 Doch s.u. Kap. 4.4.1 die frauenunfreundliche Interpretation dieses Verses.

26 Dabei hat die Erschaffung der Tiere zwischen Mann und Frau "eine retardierende Funktion, um erst die anschliessend erzählte Erschaffung der Frau als Gewährung des Wesens vollkommener Gemeinschaft für den Menschen sichtbar werden zu lassen" (STECK, Paradieserzählung 82). Daraus ist klar ersichtlich, dass die Abfolge der Erzählelemente keine Wertung beinhaltet, weil ja sonst die Tiere wertmässig über der Frau ständen.

27 Vgl. WESTERMANN, Genesis I/1 312-317, bes. 316 : Die Erzählung handelt "nicht von der Erschaffung der Frau, nicht von der Entstehung der Liebe der Geschlechter zueinander; sie handelt von der Erschaffung des Menschen, die im Miteinander von Mann und Frau zu ihrem Ziele kommt. ... In dieser Einschätzung der Bedeutung der Frau bzw. des Menschseins als Miteinander von Mann und Frau ist Gn 2 unter den Mythen von der Menschenschöpfung im gesamten Vorderen Orient einzigartig. ... Es ist bedeutsam, dass wir in unserer gegenwärtigen Kultur-epoche im wesentlichen mit dem übereinstimmen, was Gn 2 zu dem Verhältnis von Mann und Frau sagt" (zum letzten Satz vgl. kontrapunktisch DALY, Jenseits von Gottvater 61f !). Auch STECK, Paradieserzählung 83f; KEEL, Stellung der Frau 74.

- 23 a *Diese ist endlich Gebein von meinem Gebein
und Fleisch von meinem Fleisch !*
b *Diese wird $\overset{\text{H}}{\text{S}}$ genannt,
denn vom $\overset{\text{S}}{\text{J}}$ ist sie genommen.*

Dieser Ruf ist nun aber doch alles andere als die Feststellung einer Abhängigkeit oder gar einer Unterordnung, vielmehr ist sie die in grandioser Einfachheit formulierte Feststellung der gegenseitigen Verwandtschaft (28), sozusagen die Urform der Genealogisierung. "Genealogisieren" heisst ja im Orient bis heute (29), sich im Rekurs auf den gemeinsamen (wenn auch noch so ad hoc erstellten) Ahnen als verwandt, im Schicksal verbunden, zur gegenseitigen Hilfe verpflichtet und deshalb grundsätzlich ebenbürtig zu erkennen (2,23a). Diese Erkenntnis bekommt dann in einer gemeinsamen Namengebung (2,23b) ihr Bekenntnis, ihre soziologisch feststellbare Form.

In Gen 2,23 ist dies alles aus Mangel an dramatischen Personen – Gott selbst und die Tiere liessen sich dazu nicht verwenden, weil sie nicht der gleichen Ordnung angehörten (vgl. Gen 3,5; 2,20b) – in seine Urform verschmolzen. Weil eine Drittperson fehlt, die zum gemeinsamen Ahnen erklärt werden konnte, wird eine der beiden verwandten Personen zugleich zum Ahnen gemacht – ein Verfahren, das auf die eine oder andere Weise bei allem Sprechen über die Uranfänge des göttlichen oder irdischen Kosmos angewendet wird (30). Diese Konzentration einer Dreierhandlung auf zwei Personen ist deshalb eine dramatische Notwendigkeit und nicht eine Wertung der beiden Personen.

Der Sinn der literarischen = zeitlichen Abfolge der Erzählelemente besteht demnach gerade darin, eine Dramatik zugunsten der Eva aufzubauen. Zwar werden weder Adam noch Eva gegenseitig in ihrem Wert abgewogen, aber das erzählte Geschehen ist in eine eindeutig positiv verlaufende dramatische Linie gebracht. Wer trotzdem eine negative Wertung auf die Eva legt, hat jedenfalls die Eigendynamik der Erzählung und damit auch das Kerygma des Jahwisten nicht auf seiner Seite.

28 Vgl. Gen 29,14; Richt 9,2f; 2Sam 5,1; 19,13f. Dazu : REISER, Verwandtschaftsformel 1-4; GUNKEL, Genesis 13; WESTERMANN, Genesis I/1 315f.

29 Vgl. COUROYER, Histoire d'une tribu semi-nomade de Palestine; WILSON, Old Testament Genealogies 169-189.

30 Ein grosses Problem jeder Erzählung vom Anfang der Götter oder der Welt ist ja der Mangel an handelnden Personen oder bearbeitbaren Materialien. Deshalb findet sich zu Beginn der antiken Götter-, Welt- und Menschenschöpfungsmythen meist eine Art der Produktion eines Ersten, die den späteren Formen von Reproduktionen zwar abgeschaut, jedoch dann auf eine einzige Grösse konzentriert ist (Parthenogenese, Onanie, Inzest [vgl. u. Kap. 8.3], Schlachtung eines Gottes u.ä.); vgl. Die Schöpfungsmythen 20-32.

b) Die patriarchalischen Produktionsbedingungen dieser Abfolge

Es geht auch nicht an, auf die 'ideologischen' Bedingungen zu rekurrieren, die zur literarischen = zeitlichen Abfolge "Adam/Tiere/Eva" in Gen 2 geführt haben können. Dass der Jahwist nicht zuerst Eva von Jahwe gebildet werden liess, um dann aus Eva, "der Mutter aller Lebendigen" (Gen 3,20), den Adam hervorgehen zu lassen, ist aus den 'patriarchalischen' Bedingungen des Lebens, Denkens und Sprechens in israelitischer Zeit leicht zu verstehen. Die Anatomie der Körper, die ja eher eine Abfolge Eva–Adam nahelegt (31), musste hinter der soziologischen Rolle von Mann und Frau zurückstehen (32). Das konkrete Leben im alten Israel, in welchem der Mann dominant war, das ausschliesslich von Männern formulierte Denken, das den Frauen keinen Raum liess, und die entsprechende Sprache, deren unwissenschaftliche Etymologie (33) nun einmal das Wort "Frau" (*ʔisch-schah*) vom "Mann" (*ʔisch*) ableitet, kämen sonst in Unordnung. Von daher ist verstehbar, dass die erzählerische Abfolge in Gen 2 so werden musste, wie sie jetzt ist.

Ebenso klar ist aber auch, dass zwischen den uns aus der Distanz leicht verständlichen 'patriarchalischen Produktionsbedingungen', die den Text in seiner literarischen

-
- 31 Die Targumim sind sich dieser Verkehrung der natürlichen Ordnung bewusst und betonen deshalb, dass diese Abfolge nur hier und sonst nie mehr wieder gilt: "Adam sagte: Dieses Mal und nicht nochmals (HD² ZMN² WL² <WD) wurde die Frau aus (MN) einem Menschensohn geschaffen, wie diese aus mir geschaffen (MNJ) wurde, Gebein von..." (Neofiti I zu Gen 2,23; DIEZ MACHO I 13). Vgl. die Parallelen in Pseudo-Jonatan (BOWKER, Targums 112.120) und in den Fragmenten des palästinischen Targums aus Kairo (übersetzt in LE DEAUT, Targum I 88f). Auch AQUILA und SYMMACHUS fügen *toūto hápax*, "dies ein für alle mal" (LXX GötI 88, ad 23) ein.
- 32 "Jede auf männliche Werte gegründete Gesellschaft empfindet das Bedürfnis, die biologischen Fakten der Zeugung zu verzerren, ja in einzelnen Fällen gänzlich zu leugnen, um der Vaterschaft einen natürlichen Primat einzuräumen. ... Befiehlt in der Familie der Mann und nicht die Frau, dann verstehen wir auch, warum man das Bild des die Frau auf welche Weise auch immer gebärenden Mannes benutzte, um dieses Machtverhältnis symbolisch mit der grösstmöglichen Anschaulichkeit darzustellen. Es war dies die einfachste und bequemste Art, ein Verhältnis als natürlich, ja gerade als biologisch notwendig hinzustellen, das in Wirklichkeit gesellschaftlich bedingt war." (ZAPPERI, Der schwangere Mann 21f).
- 33 Vgl. DELITZSCH, Neuer Commentar 95: "Adam redete ja nicht hebräisch und es handelt sich nicht um wissenschaftliche Etymologie, sondern in LZ²T JQR² ʔŠH KJ M²JŠ gibt sich der Gedanke Ausdruck, dass das Weib als Absenker des Mannes, als nach ihm entstanden, aber gleiches Wesens mit ihm erkannt und benannt werden wird." – Genesis Rabba 18,4 zu 2,23 folgert aus dem biblischen etymologischen Spiel, dass "die Tora in der heiligen Sprache gegeben wurde" (MIRKIN I 130; WUENSCHKE, BR I 79).

Abfolge konstituiert haben, und dem Aussagewillen des Textes selbst, wie er oben schon herausgehoben wurde, eine deutliche Spannung herrscht. Produziert nämlich 'das Patriarchat' eine literarische = zeitliche Abfolge der Personen, die aus selbstverständlichen, unreflektierten Wertungen den Mann an erster Stelle erwähnt, so provoziert der Autor in der Gestaltung seiner Erzählung gerade eine Neubewertung der gleichen Personen, indem er die Abfolge der Erzählelemente dramaturgisch nutzt, um Mann und Frau in einer neuartigen, klar reflektierten Verwandtschaftsformel als gleichwertige Gegenüber zu proklamieren. Der strukturelle Höhepunkt von Gen 2 im Vers 23 hebt die schriftstellerische Intention des Jahwisten ganz klar von den tiefer liegenden ideologischen Wertungen ab. Wer in diesen ideologischen Wertungen den Sinn des Textes sehen will, findet natürlich in der Priorität des Erschaffen-Seins eine Superiorität des Wesens ausgedrückt – aber dieser Fund ist im falschen Gelände gemacht. Nicht in den Bedingungen, die gewisse Details einer Erzählung hervorgebracht haben, liegt die Botschaft des Textes, sondern in der vom Autor bewusst gestalteten Verwendung aller Elemente auf eine (oder mehrere) Aussagen hin.

c) Folgerung

Wer somit aus der literarischen = zeitlichen Abfolge "Adam/Tiere/Eva" eine wertmässige Abstufung macht, hat die Inspiration des Textes Gen 2 nicht auf seiner Seite. Der Vers 1Tim 2,13, der darüber hinaus diese Abstufung für eine moraltheologische oder kirchenrechtliche Vorschrift auswertet, hat demnach die Kraft seines Arguments nicht aus einer kongenialen Interpretation des alttestamentlichen Textes, sondern aus einem dem Kerygma des Textes fremden, ja entgegengesetzten, wenn auch uralten Denkschema, das sich wegen seiner Gängigkeit und Eindringlichkeit an die Stelle des Textes selbst vorgedrängt hat und dadurch zu einem praxis-schaffenden Argument werden konnte.

1.2.2 Das benutzte Argument : Das Denkschema "Der Erste ist der Beste"

Es ist eine Alltagsweisheit, die aus der literarischen = zeitlichen Priorität der Erschaffung Adams vor Eva eine qualitative Superiorität Adams (und aller Männer) über Eva (und alle Frauen) zu folgern imstande ist : "Der Erste ist der Beste". Dieser Grundsatz, der dem antiken und modernen Menschen gemeinsam ist, lässt sich in den antiken Texten auf ganz verschiedene Weise ausgedrückt vorfinden. Er wird benutzt, sowohl um literarische wie auch um zeitliche Abfolgen in wertmässige Abstufungen zu übertragen. Die folgenden Abschnitte gehen zuerst (a) den Uebertragungen von zeitlichen Abfolgen in wertmässige Abstufungen nach, weil dies ein ganz offensichtlicher Automatismus ist. Die Uebertragung einer literarischer Abfolge in eine wertmässige Abstufung hingegen ist eher selten, und wird schon in den antiken Texten nach ihrer Legitimität befragt. Sie folgt deshalb an zweiter Stelle (b).

a) Zeitliche Abfolgen = wertmässige Abstufungen

Der Sprachgebrauch

Die höchste Qualitätstufe eines Gegenstandes wird gerne mit dem Adjektiv "Erster" (R³Š/prōtos/princeps) belegt (34): Wenn der Liebhaber den Duft seiner Freundin beschreiben will, dann fasst er alle exotischen Gerüche in den "ersten Balsamen" (R³ŠJ BSMJM; vgl. Ez 27,22) zusammen (Hld 4,14). Der Vater lässt seinem verlorenen Sohn "das erste Kleid" (stolèn tèn prōtēn) herbeibringen. Und Horaz schmückt die junge Stadt Rom, die ihn zu ihrem Dichter erwählt hat, mit dem ehrenvollen Namen "erste der Städte", princeps urbium (Ode 4,3,13).

Dahinter steht sicher die (bis heute andauernde) Erfahrung, dass in vielen Bereichen des Lebens (z.B. Spiel, Sport, Krieg, Politik) tatsächlich der Erste auch der Beste ist. Es geht aber in unserem Zusammenhang nicht darum, dass einer aus eigener Leistung einen ersten Platz erlangt und deshalb als Bester in der betreffenden Sparte gilt. Sonst müsste Adam ja in das in der Antike so weitverbreitete Schema vom Erfinder (*Prōtos heuretēs*) (35) hineingestellt werden. In unserem Zusammenhang geht es vielmehr um ein Privileg, das einzig auf der Tatsache beruht, dass einer zeitlich vor dem anderen da war. Diese Tatsache, nicht eine erbrachte "Spitzen"-Leistung ist allein ausschlaggebend für den grösseren Wert des einen vor dem andern.

Die Wertung des Erstgeborenen

Für diesen Gedanken ist die Wertung des Erstgeborenen in der Antike bezeichnend. Als "Erstling (R³ŠJT) der Manneskraft" (Gen 49,3; Dtn 21,17) hat er "einen Vorzug an Hoheit und einen Vorzug an Macht" (Gen 49,3), der sich in zahlreichen Vorteilen rechtlicher Art niederschlägt (vgl. bes. das Erbrecht in Dtn 21,17; 2Kön 2,9) (36). Diese Vorzüge mögen in der Wirklichkeit auch nicht immer zum Zuge kommen, wie die Konfliktfälle Esau-Jakob (Gen 25,29-34;27) und Ruben (Gen 35, 21f; 49,3f) zeigen, das Prinzip wird dadurch nicht aufgehoben (37). Will man einer Person höchste Ehre antun, so nennt man sie "erstgeboren". Dies wird in der biblischen und jüdischen Literatur z.B. vom König (Ps 89,28), von Israel (Ex 4,22), von der Weisheit und der Tora (Spr 8,22f; Targumim zu Gen 1,1) und vom Messias (Ex

34 Vgl. ThWAT II 709 (H.-P.MUELLER) zum "figurativen *rosch* im wertenden Sinn"; 710 zum "wertenden *reschit*".

35 Vgl. u. Anm. 40.

36 MENDELSON, Preferential Status 38-40; DE VAUX, Lebensordnungen I 79.96.

37 Die Targumim Neofiti I und Pseudo-Jonatan machen dies deutlicher als der biblische Grundtext von Gen 49,3, da sie klar zwischen ursprünglicher Bestimmungen und späterem Verlust wegen der Sünde und Verteilung der drei Erbteile an andere unterscheiden; s. LE DEAUT, Targum I 432-435; AUERBACH/GROSS-FELD, Targum Onqelos on Gen 49,2f, Anm. 2.

R 19,7 zu Ex 13,1 (38); Röm 8,29 u.ö) gemacht. In Num R 4,8 zu Num 3,45 wird auch Adam mit diesem Ehrennamen betitelt. Er ist der "Erstgeborene der Welt" (BKWR ŠL^cLM) (39), obwohl er ja gerade nicht geboren worden ist !

Der Altersbeweis

Es ist ein in der Antike weitverbreitetes apologetisches Mittel, durch den Aufweis des höheren Alters einer Institution (vgl. Gen 4,26), eines Kulturgutes (Gen 9,20), einer Stadt (Num 13,22, s.u.) usw. dessen grösseren Wert aufzuzeigen. Meist schwingt dabei allerdings auch die Aussage mit : Wir haben es als Erste geschafft, also sind wir die Besseren. Doch hinter dieser apologetischen Ausmünzung im Sinne des "Erstfinders", von dem alle anderen abhängig sind (40), steht in den Texten die Vorstellung, dass das Aeltere im Sinne des Früheren (41) an sich das Bessere sei.

Diese Vorstellung findet sich in der rabbinischen Literatur zu einem präzisen Satz verdichtet, den man als die antike Formulierung des Slogans "Der Erste ist der Beste" ansehen kann. Der formelhafte Grundsatz steht in einer anonymen Tradition haggadischer Art aus der "Schule Jischmaels" (42) in **Sifre Dtn 37 zu Dtn 11,10** (43) :

38 MIRKIN V 227; WUENSCHKE, BR III/1 150f.

39 MIRKIN IX 71; WUENSCHKE, BR IV/1 57.

40 KLEINGUENTHER, *Prôtos heuretēs* 152f; THRAEDE, Erfinder II, geistesgeschichtliche, RAC 5 (1962), bes. 1194-1224 (griech.) und 1241-1246 (jüd.); vgl. BOUSSET/GRESSMANN, Religion des Judentums 72ff; HENGEL, Judentum und Hellenismus 658, s.v. Erfinder, erste; KUECHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen 115-127. — Zum zweifelhaften Wert dieser beliebten apologetischen Beweisführung s. schon JOSEPHUS, Ap 2,152f.

41 Nicht richtig zutreffend ist der Verweis auf die hohe Wertung des menschlichen Alters (vgl. SPICQ, *Epîtres pastorales* 380), das sicherlich in der ganzen Antike ein Anrecht auf Befehlsgewalt (vgl. PLATO, *De re publica* III 412C), Weisheit (Sir 6,34; 25,5) und besonderer Ehrfurchtserweise (vgl. Lev 19,32; JOSEPHUS, Ap 2,260; Pseudo-PHOKYLIDES 220ff) beanspruchen konnte. Nicht dass man früher geboren wurde, ist nämlich dabei ausschlaggebend, sondern dass man mehr Zeit zum Sammeln von Erfahrungen hatte (weiteres bei VAN DER HORST, *Pseudo-Phocylides* 254).

42 Vgl. STRACK/STEMBERGER, Einführung 255. Die Einteilung in die beiden "Schulen" basiert auf einem unterschiedlichen Grundstock an halachischen Materialien und einer unterschiedlichen Gesamtedaktion. Sie ist "rein praktischen (nicht historischen) Charakters" (ebd. 234f). Mit M.D.HERR ist die formale Benennung "Gruppe I" (= Jischmael) und "Gruppe II" (= Aqiba) vorzuziehen (EJ XI 152ff).

43 Ed. : FINKELSTEIN 69f, bes. 70,4f (vgl. BILLERBECK III 256f). Uebersetzt bei KITTEL, *Sifre* 71f (nach der Editio princeps, Venedig 1545 von FRIEDMANN/ISCH SCHALOM 75a-76b). Die gleiche Tradition findet sich auch in kürzerer sprachlicher Gestalt im Midrasch *Lekach Tov* (oder : *Pesiqta^s sutarta^s*) zu Dtn

*Alles was wertvoll(er) ist,
geht dem andern (zeitlich) voran.*

QL MJ Š-ḤBJB
QWDM ʔT ḤBJRW (44).

Es ist nun für die Interpretation von 1Tim 2,13 äusserst interessant, die Entwicklung dieser Formel aus den biblischen Texten zu beobachten. Es geht in Sifre Dtn 37 anhand von Dtn 11,10 um die Frage, in welchem Sinn das Land Israel "nicht wie das Land Aegypten sei", wieso denn das Land Israel "lobenswerter" (MŠWBḤT) als das grosse Aegypten sei.

Die Antwort wird mit einer komplexen Argumentation anhand von Bibeltexten, Bildworten und Schlussfolgerungen gegeben. Sie verlangt die Geduld des Rabbinenschülers, wenn sie verstanden werden will.

[A] Eine exegetische Beweisführung :

Da ist eine Belehrung, wie es heisst : HEBRON WURDE SIEBEN JAHRE VOR ZOAN IN AEGYPTEN GEBAUT (Num 13,22), vor jenem Ort also, der eine Residenz war, denn so heisst es : DENN IN ZOAN SIND SEINE FUERSTEN (Jes 30,4). Und Hebron, was war es ? Der Abfall (PSWL^ʔ) des Landes Israel, wie es heisst : KIRJAT-ARBA, DAS IST HEBRON (Gen 23,2) (45).

Sieh, der Schluss vom Kleineren zum Grösseren : Wenn Hebron, der Abfall des Landes Israel, lobenswerter ist als der lobenswerte Teil Aegyptens, welches seinerseits lobenswerter ist als alle Länder, um wieviel mehr gilt dies dann für den lobenswerten Teil des Landes Israel ?

[B] Ein Gegenargument und dessen exegetische Entkräftung :

Wenn du sagst : Nicht hat, wer das eine gebaut hat, (auch) das andere gebaut (46), so gibt es eine Belehrung, die heisst : UND DIE SOEHNE CHAMS SIND KUSCH, AEGYPTEN, PUT UND KANAAN (Gen 10,6). Cham hat also das eine (nämlich Aegypten) wie das andere (nämlich Kanaan) gebaut.

11,1 (Ed. : BUBER, Wilna 1884, S. THW [= 29]) und im Kommentar Raschis zur gleichen Stelle (vgl. Miqraot Gedolot II, Sefer Devarim 135).

- 44 Eine interessante, aber in andere Richtung laufende Formel findet sich in GenR 19,4 zu Gen 3,2 (MIRKIN I 136; WUENSCHKE, BR I/2 83) im Munde des Rabbi Jehuda : "Alles, was nach einem anderen erschaffen wurde, herrscht über dieses andere (KL ŠNBR^ʔ ʔḤR ḤBRW, ŠLJT BḤBRW)." Dieser Satz wird aber (und typischerweise !) nicht auf die literarische = zeitliche Abfolge Adam-Eva angewandt.
- 45 Das hebr. QJRJT ʹRB^ʔ = "Stadt der Vier" muss hier wohl als "Begräbnisstätte (QBWRT) der Vier" verstanden werden, damit sich die Begründung mit dem Wort "Abfall" ergibt. Nach GenR 58,4 zu Gen 23,2 gehört Hebron zu den vier "schimpflichen Orten" (MQWMWT MGWNJM) Palästinas (MIRKIN II 288), wahrscheinlich weil man dort wegen des "harten Bodens" die "Toten begrub" (bKetubot 112a; bSota 34b; im gleichen Zusammenhang vgl. GOLDSCHMIDT IV 835; V 287).

[C] Eine Gegenfrage und deren Beantwortung :

Ist es (nicht) möglich, dass er (zuerst) das Hässliche gebaut hat und erst nachher das Schöne ? Nein ! Man baut (zuerst) das Schöne und erst nachher baut man das Hässliche. [Denn der Abfall des Ersten ist wertvoll (HBJB) im Zweiten.] (47)

Die bis zur Unverständlichkeit verkürzte Begründung der Editio princeps (48) ist in einigen Manuskripten (49) durch den folgenden Bildvergleich ersetzt und verdeutlicht worden :

Ein Gleichnis : Ein Mann baute zwei Speisesäle, einen schönen und einen hässlichen. Er baute nicht zuerst den hässlichen und nachher den schönen, sondern er baute zuerst den schönen und nachher den hässlichen, denn den Abfall des ersten verbaute er in den zweiten.

[D] Folgerung :

Dementsprechend ist Hebron lobenswerter als das andere (scl. Zoan), da es zuerst gebaut wurde (50).

[E] Der Grundsatz :

*Und so findest du es bei den Wegen Gottes :
Alles was wertvoll(er) ist,
geht dem anderen (zeitlich) voran.*

- 46 D.h. es waren verschiedene Bauherren. Das Argument der zeitlichen Priorität geht deshalb nicht, weil kein Vergleich gemacht werden kann. – Die Widerlegung ist wichtig, weil sonst der am Schluss angefügte Maschal vom Triklinienbau keinen Argumentationswert hat (vgl. Anm. 49).
- 47 In eckigen Klammern : Text der editio princeps, Venedig 1549; zit. nach dem Reprint im Bd. 5 (H) der Miqraot Gedolot-Ausgabe, New York 1950, Sp. 133 (= QLQ) = Ed. : FRIEDMANN/ISCH SCHALOM 75b (Hb); übers. nach KITTEL, Sifre 72.
- 48 In etwa so auszuschreiben : Aus Resten kann man kein so schönes Gebäude mehr errichten wie jenes, von welchem die Reste übrigblieben. Die Reste des ersten (schönen) Gebäudes sind vielmehr die schönsten Stücke des aus Versatzstücken gebauten zweiten Gebäudes.
- 49 FINKELSTEIN, Sifre 69f; er zögert (Anm. zu Zeilen 1-3), den Maschal einfach als späteren Einschub zu bezeichnen, da er für das Verständnis des ganzen Textes wichtig sei (vgl. o. Anm. 46). Der Maschal wird jedenfalls auch im Midrasch Le-kach Tov als "Gewohnheit der Welt" (MJNHGW ŠL ◄LM) und bei RASCHI als "Weg der Welt" (DRK ◄RŠ) inhaltlich gebracht.
- 50 Denke weiter : Um wieviel mehr ist dann der "lobenswerte Teil des Landes Israel" (s.A.) über gesamt Aegypten erhaben.

[F] Haggadische Entfaltung :

Die Tora : Weil sie über alles geliebt ist, wurde sie vor allem erschaffen, wie es heisst : MICH HAT JHWH ERSCHAFFEN ALS ERSTLING (R²ŠJT) SEINES WEGES, VOR (QDM) SEINEM WALTEN VON DAMALS... (Spr 8,22f).

Das Heiligtum : Weil es über alles geliebt ist, wurde es vor allem erschaffen, wie es heisst : EIN HERRLICHER THRON, ERHABEN VON ANBEGINN (MR²ŠWN) IST UNSERE HEILIGE STAETTE (Jer 17,12).

Das Land Israel : Weil es über alles geliebt ist, wurde es vor allem erschaffen, wie es heisst : [Es folgt eine schwierige Exegese von Spr 8,26f; dann weitere Darlegungen bis ans Ende des Kapitels].

Vergleicht man nun Sifre Dtn 37 mit dem Beweis-Satz 1Tim 2,13, so springt die Aehnlichkeit des Beweisverfahrens in die Augen. Aufgrund der zeitlichen Priorität wird eine wertmässige Superiorität gefolgert. Es bestehen jedoch zwei gewichtige Unterschiede zwischen Sifre Dtn 37 und 1Tim 2,13 :

– Sifre Dtn nimmt die Inspiration des zitierten biblischen Textes Num 13,22, dessen primäre Absicht es ist, durch den Hinweis auf das grössere Alter Hebrons vor Zoan die erste Residenzstadt Davids (vgl. 2Sam 2,11) über die Residenzstadt Ramses' II. (13. Jh.a) herauszuheben (51), richtig auf und führt sie weiter, indem es den biblischen Altersbeweis mit zwei exegetischen Ueberlegungen (A u. B) und einer Erfahrungsregel (C) auf eine allgemeine Formel bringt und dann mit weiteren Beispielen illustriert (F) (52).

1Tim 2,13 bringt zwar auch einen biblischen Text auf eine wertende Formel, in welcher das Vorher – Nachher konstitutiv ist und hinter welcher ein exegetischer Prozess anzunehmen ist, nur ist die Inspiration des zitierten Textes Gen 2 dabei nicht nur nicht getroffen, sondern ins Gegenteil gewendet (s.Kap. 1.2.1).

– Sifre Dtn ist von Anfang bis Schluss eine haggadische Ueberlegung, die von der Interpretation einer Bibelstelle (Dtn 11,10) ausgehend in einer Kombination von exegetischen und weisheitlichen Elementen eine theologische Aussage entwickelt, die sich dem Kenner der Schrift auch in anderen Texten bestätigt und dadurch die anfangs gestellte Frage überreich beantwortet.

51 Vgl. auch Jub 13,12; JOSEPHUS, Bell 4,530f : “Wie die Einheimischen behaupten, ist Hebron nicht nur älter als jede andere Stadt dieser Gegend, sondern auch als Memphis in Aegypten. Man berechnet das Alter von Hebron auf 2300 Jahre“. Memphis war die Hauptstadt schon des Alten Reiches (2640-2575a) ! Vgl. KEEL/KUECHLER, Orte und Landschaften II 673f.

52 Diese “haggadische Entfaltung“ beinhaltet ihrerseits wieder Schriftbeweise, die argumentativ weniger stark sind und jedenfalls das komplexe Argumentationssystem der Rabbinen voraussetzt.

1Tim 2,13 ist ebenfalls Haggada, insofern es das Resultat einer bestimmten haggadischen Interpretation von Gen 2 darstellt. Dieses Resultat wird jedoch direkt als Begründung für eine ganz konkrete Verhaltensregel, eine Halacha christlicher Prägung gebraucht.

Der erste Unterschied macht die argumentative Fehlleistung von 1Tim 2,13 deutlich. Der zweite Unterschied betont die halachische, praktische Ausrichtung der Regel von 1Tim 2,13. Beide zusammen zeigen, dass der Autor von 1Tim 2,13 von einer bestehenden Halacha her denkt und von dorthier die Haggada entwickelt, ohne die Intention des alttestamentlichen Textes zu bedenken.

b) Literarische Abfolgen = wertmässige Abstufungen

Im halachischen Mittelteil von Sifre Deuteronomium (55-303), welcher der "Schule Aqibas" zugeschrieben wird (53), findet sich viermal der stehende Ausdruck :

Das je wertvollere (steht) voran. HBJB HBJB QWDM (69.74.135.141) (54).

Dieser Ausdruck steht viermal wie eine exegetische Anweisung hinter der stereotypen Auflistung der Familienangehörigen, die bei Opferfeierlichkeiten oder bei Festen "fröhlich sein sollen" :

... ihr und eure Söhne, Töchter, Knechte und Mägde (Dtn 12,12)

... du, dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht, deine Magd (Dtn 12,18; 16,11.14).

Ohne Zweifel besagt diese Regel, dass der literarischen Abfolge der Elemente "Vater ... Magd" eine wertmässige Abstufung der aufgezählten Elemente entspricht. Und ohne Zweifel stimmt dies bei diesen vier (gleichen) Fällen, denn die Formel läuft der Hierarchie der Familienmitglieder nach. Da diese Formel jedoch in der Mischna, in der Tosefta, im babyl. Talmud und in den tannaitischen Midraschim nur diese vier Male vorkommt (55), kann darin keine antike hermeneutische Regel gesehen werden, welche allgemein erklären würde, dass Früher-Genanntes etwas Wertmässig-Höheres darstelle (56).

53 Vgl. STRACK/STEMBERGER, Einführung 254.235 (s.o. Anm. 42).

54 FINKELSTEIN 133.139.193.195; vgl. BACHER, Exegetische Terminologie I 167.

55 Vgl. KASOWSKI, Thesaurus Mishnae; Thesaurus Thosephtae; Thesaurus Talmudis (bab.); KOSOVSKY, Otzar Leshon ha-Tannaim ad Mechilta; ad Sifra; ad Sifre Num u. Dtn s.v.

56 Falls man in der o.S. 24 angeführten Formel "Alles was wertvoller ist, geht dem

Es scheint jedoch, dass in tannaitischer Zeit eine exegetische Regel zirkulierte, die die Abfolge der Erzählelemente als Spiegel der Wirklichkeit und dies auch im wertenden Sinn zu verstehen versuchte :

*Alles Erste in der Schrift
sei Erstes in der Wirklichkeit*

*KL HQWDM BMQR²
HW² QWDM BM²ŠH.*

Diese Formel ist aber nur in einem Text erhalten, der sie gerade verwirft. In der **Mechilta de-Rabbi Jischmael, Pischa 1, zu Ex 12,1** ("und der Herr sprach zu Mose und Aaron") wird diese Lehrmeinung mit mehreren Beispielen aus der Bibel widerlegt. Die beiden ersten lauten (57) :

Rabbi (Jehuda ha-nasi, gest. 217p) sagte : [DER HERR SPRACH] ZU MOSE UND AARON (Ex 12,1). Ich möchte verstehen (ŠWM² ʿNJ), dass alles Erste in der Schrift (auch) Erstes in der Wirklichkeit sei. Doch da lautet eine Belehrung : DIES WAREN AARON UND MOSE [DENEN DER HERR GEBOT] (Ex 6,26), was zeigt, dass beide gleichwertig sind, der eine wie der andere.

Auf gleiche Weise ist zu verstehen : AM ANFANG SCHUF GOTT DEN HIMMEL UND DIE ERDE (Gen 1,1). Ich möchte verstehen, dass alles Erste in der Schrift (auch) Erstes in der Wirklichkeit sei. Doch da lautet eine Belehrung : AM TAG ALS JHWH GOTT DIE ERDE UND DEN HIMMEL MACHTE (Gen 2,4), was zeigt, dass beide gleichwertig sind, das eine wie das andere. (58)

Anhand gegenteiliger Bibelstellen wird hier aufgewiesen, dass der biblische Text selbst verbietet, aus literarischen Abfolgen wertmässige Urteile zu fällen : Das Erst-Genannte ist nicht automatisch das Wertvollere. Die Schrift ist nicht einfach ein Spiegel der Wirklichkeit. Das mag bei jenen vier Listen gehen, die mit der Anweisung HBJB HBJB QWDM versehen sind (s.o. S. 27), kann aber nicht als allgemeine Regel gelten.

ändern (HBRW) voran" den Ausdruck HBR als "benachbarten Bibelvers" versteht, wie dies in der exegetischen Kunstsprache möglich ist (vgl. BACHER, Exegetische Terminologie I 55), wäre schon eher eine solche Regel vorhanden. Dafür fehlen aber Textbeispiele.

- 57 Text und engl. Uebers. : LAUTERBACH, Mekilta I 2f, Z. 17-34; vgl. die deutsche Uebers. : WINTER/WUENSCHKE, Mechilta 1f. – Klammern sind Zusätze von mir.
58 Weitere Beispiele sind dann die unterschiedlichen Abfolgen von Abraham, Isaak und Jakob in Ex 3,6 und Lev 26,42; von Vater und Mutter in Ex 20,12 und Lev 19,3; und von Josua und Kaleb in Num 14,6 und 32,12.

NB : Um etwas ganz anderes geht es bei jenen Regeln, die die Benutzung von Versen oder Versteilen aus der Bibel für argumentative Zwecke betreffen. Es geht da nicht um die Frage, ob etwas Früher-Genanntes wertvoller sei als etwas, das erst später in der Schrift vorkommt, sondern vielmehr um die Frage, ob man Schrifttexte beliebig miteinander kombinieren dürfe, ohne auf das Vorher oder Nachher innerhalb der Bibel zu achten. Rabbi Jischmael und seine Schule haben dazu den berühmten Grundsatz geprägt :

Sifre Num 64 zu Num 9,1

⊂JN MWQDM WM[⊂]HR BTWRH

Es gibt kein Vorher oder Nachher in der Tora. (59)

Diese mehrfach überlieferte Formel betrachtet den Schrifttext weder als Abbildung eines chronologischen Ablaufs noch als literarisches Gebilde mit einer feststehenden Struktur, sondern vielmehr als inspirierten Text, in welchem auf geheimnisvolle Weise jeder Satz und Satzteil mit jedem anderen verbunden ist und somit im Prozess der exegetischen Diskussion zu einander in Beziehung gesetzt werden kann. Gleichzeitig konnte man damit auch gewisse Spannungen zwischen literarischen und zeitlichen Abfolgen im biblischen Text erklären (60).

Dass auch diese so allgemein gültig formulierte Regel wieder mit Finesse zu gebrauchen ist, zeigt die Präzisierung des Rab Papa (gest. 376p) in **bPesachim 6b** :

Dies kann man nur bei zwei (verschiedenen) Themen (B[⊂]TRJ ⊂NJNJ) sagen. Bei einem einzigen Thema gilt vielmehr :

M[⊂]J DMWQDM MWQDM

Was vorher (ist, ist) vorher

WM[⊂]J DM[⊂]WHR M[⊂]WHR

und was nachher (ist, ist) nachher. (61)

Wenn dies nämlich nicht mehr gilt, dann könne die Hillel-Regel vom "Allgemeinen und Besonderen", der R.Jischmael immerhin acht seiner dreizehn Regeln widmet, nicht mehr angewandt werden (62).

59 HOROVITZ 61; übers. bei KUHN, Sifre Numeri 170; bPesachim 6b (GOLDSCHMIDT II 357). Vgl. BACHER, Exegetische Terminologie I 167f; Agada der Tannaiten I 240.

60 Vgl. die 31. und 32. Regel der Liste der 32 Middot "nach Eliezer ben Jose ha-Gelili" (2. Jh.p) in STRACK/STEMBERGER, Einführung 39f : "Vorhergehendes, das nachgestellt ist" und "Vermischung der Bibelabschnitte". Diese Regeln sind allerdings spät anzusetzen. Sie fehlen in den Listen von Hillel und R. Jischmael.

61 Vgl. GOLDSCHMIDT II 357.

62 Vgl. STRACK/STEMBERGER, Einführung 29f.31; BOWKER, Targums and Rabbinic Traditions 315.

Rab Papa will damit die innere Einheit eines Bibelabschnittes ("Thema") retten, sodass nicht im Namen des allgemeinen Prinzips "kein Vorher oder Nachher" Textsplitter beliebig miteinander vertauscht werden können und so die rabbinische Exegese völlig willkürlich würde. Die Regel von der Austauschbarkeit biblischer Texte hat ihre Grenze an der inhaltlichen und formalen Integrität des Einzeltextes.

Der Ueberblick über die zitierten Texte (zu b) ergibt : Die Meinung, dass literarische Abfolgen auch Wertaussagen beinhalten, gab es schon in den ersten Jahrhunderten. Sie gilt unbestritten bei den vier Listen aus Dtn 12 und 16, weil dort die Formel eine hierarchische Struktur beschreibt. Als allgemeine Regel hat sie wahrscheinlich zirkuliert, wurde aber in der Schule von Rabbi Jischmael bekämpft und verworfen. Nach ihr kann man den weisheitlichen Satz "Der Erste ist der Beste" nicht auf literarische Sachverhalte übertragen, da die Schrift sich selbst gegen ein solches Erklärungsprinzip wehrt. Die Dissoziation von Schrift (MQR[?]) und Wirklichkeit (M^cŠH), die hier geschieht, respektiert die Eigengesetzlichkeit des biblischen Textes und nimmt diese als hermeneutischen Leitfaden jeder Textinterpretation.

Situiert man nun 1Tim 2,13 in diesen gedanklichen Bereich, so ist deutlich, dass der christliche Autor sich vom Interpretationsschema "Alles Erste in der Schrift ist (wertmässig) Erstes in der Wirklichkeit" leiten liess. Dieses von der Schule Jischmaels bekämpfte Schema hat vielleicht in den Kreisen um seinen rabbinischen Konkurrenten Aqiba zirkuliert. Jedenfalls wird es in der zur "Schule Aqibas" gehörenden Formel HBJB HBJB QWDM auf die Listen von Dtn 12 und 16 angewandt. Während da die Formel auf eine listenartige Aufzählung von Familienangehörigen in ihrer hierarchischen Reihenfolge appliziert wird und deshalb offenbar in diesen vier Fällen Geltung bekommen hat, ist in 1Tim 2,13 ein Beleg vorhanden, dass im 1. Jh.p. diese Formel auch auf einen erzählenden Text angewandt wurde. 1Tim 2,13 stellt also eine jener Schriftinterpretationen dar, die die "Schule Jischmaels" als nicht schriftgemäss verworfen hätte.

1.2.3 Das Recht des Arguments von These I

1Tim 2,13 ist eine in einen Satz konzentrierte Zusammenfassung einer haggadischen Erklärung von Gen 2 zur begründenden Abstützung der urchristlichen Halacha, dass den Frauen das Lehren verboten sei. Um diese schon bestehende Verhaltensregel zu begründen wird der Text von Gen 2 anhand der weisheitlichen Regel "Der Erste ist der Beste" oder antik formuliert : "Das Wertvolle(re) geht dem anderen (zeitlich) voraus" ausgelegt. Diese weisheitliche Evidenz gibt "eine allgemein antik-orientalische Denkform" (63) wieder, die ebenso auch für unser modern-morgenländisches Leistungsdenken bestimmend ist.

Sie ist in der Antike auf verschiedene Weise auch für die Interpretation von biblischen Texten gebraucht worden : Im Altersbeweis von Sifre Dtn 37 (s.S. 24), als Interpretationsregel von hierarchischen Listen in Sifre Dtn 69.74.135 und 141 (s.S. 27) und als allgemeine hermeneutische Regel zur wertenden Auslegung der Abfolge von Textelementen in erzählenden Texten (vorausgesetzt in der Mechilta, Pischa 1; angewandt in 1Tim 2,13).

In den beiden ersten Fällen aus Sifre Dtn ergab und ergibt sich kein Problem, da die Weisheitsregel adäquat zu den biblischen Grundtexten angewandt wird. Sowohl der Text über das grössere Alter Hebrons (Num 13,22) wie die Listen in Dtn 12 und 16 wollen ja von sich aus den grösseren Wert der älteren Stadt oder des vorgeordneten Familienmitglieds herausheben. Die Regel formuliert somit nur die Intention der Texte in knappster Form.

Die hermeneutische Regel des dritten Falles jedoch ist problematisch : Dass "alles Erste in der Schrift auch (wertmässig) Erstes in Wirklichkeit sei", hat die Bibel gegen sich. Das Axiom, das innerhalb einer Perikope das "was vorher steht, vorher (steht) und was nachher (steht), nachher (steht)", rettet ja nur die Einheit und literarische Integrität der Perikope und sagt nichts über den Wert der vorausgehenden oder hinterherfolgenden Textteile aus. Die erzählenden Texte der Bibel werten die Wirklichkeit nicht durch bewusste Gestaltung der Abfolge der Erzählelemente nach dem Prinzip des "Ersten Besten".

Fragt man in Anbetracht dieser Gegebenheiten nach dem Recht des Arguments in 1Tim 2,13, so muss man sich wohl auf die Seite von Rabbi Jischmael stellen, nicht um 1Tim 2,13 partout zu widersprechen, sondern um einem besseren, geläuterten Verständnis dessen, was ein Text ist, kann und darf, zu dienen. Rabbi Jischmaels Unterscheidung von Text und Wirklichkeit hat ja gerade heute wieder (oder erst recht) ihre Wichtigkeit bekommen, wo man neu und in intensiver methodischer Reflexion den Text als ästhetisches Objekt eigenen Ranges erkannt hat.

Das Recht des Arguments lässt sich aber noch von einer ganz anderen und viel einfacheren Seite her befragen : Darf in einer christlichen Gemeinde die weisheitliche und exegetische Regel vom Ersten als Besten angewandt werden, wenn doch die christliche Gemeinde jener Ort sein soll, an welchem die neue Weisheit ihres Begründers (64) gelten muss :

-
- 63 MICHEL, Grundfragen 92; vgl. BROX, Pastoralbriefe 134; JEREMIAS, Timotheus und Titus 19 ("morgenländischer Gedanke"); HASLER, Briefe 24 ("antikes Organismusdenken").
- 64 Vgl. BEARDSLEE, Wisdom Tradition 231-240; Uses of the Proverb 61-73, bes. 66; KUECHLER, Weisheitstraditionen 576-583.

*Viele Erste werden Letzte sein,
und die Letzten Erste (Mk 10,31 Par Mt).*

*Wer der Erste sein will,
sei der Letzte von allen
und der Diener von allen (Mk 9,35b Par Mt/Lk).*

Siehe, ich mache das Letzte wie das Erste (Barnabas-Brief 6,13).

Die gelehrte Deduktion von 1Tim 2,13 hat – wie immer sie in der Schriftgelehrsamkeit von damals zu situieren und zu werten ist – keine Chance gegen die Kritik, die von dieser neuen Vision der Wirklichkeit ausgeht.

1.3 Die begründende These II : Eva als Einzig-Verführte (1Tim 2,14)

*Und Adam wurde nicht verführt,
die Frau aber wurde völlig verführt und kam in die Uebertretung.*
Καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη,
ἡ δὲ γυνὴ ἔξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν.

Diese lapidare Aussage, die zweifellos die Sündenfallzählung Gen 3 nach der Septuaginta interpretiert, ist vom Autor, ebenso wie die These I, als Begründung für die vorausgehenden Paränesen gedacht. Dabei stellt sich als erstes die Frage : Für welche Paränese ? Ob die Vermutung, die oben S. 13 bei der Frage nach der Struktur des Abschnittes aufgestellt wurde, dass wir es nämlich mit einer chiasmatischen Struktur zu tun haben, richtig ist, ob sich also die These II auf die Paränese I zurückbezieht, lässt sich erst entscheiden, wenn die inhaltliche Aussage von These II geklärt ist. Das wird deshalb der erste Schritt in der Untersuchung von Vers 14 sein.

Danach stellen sich die z.T. gleichen Fragen, die auch an These I gestellt worden sind (65) : Interpretiert 1Tim 2,14 den zugrunde liegenden biblischen Text ge-

65 Da es hier um eine präzise Aussage geht (verführt – nicht verführt), die im Text von Gen 3 so nicht gemacht wird, ist hier – im Unterschied zu These I – die Frage nach den ideologischen Bedingungen der Abfolge der Erzählelemente (Schlange – Eva – Adam) nicht im Vordergrund. Neben den religionssoziologischen Gründen, die letztlich auch hier auf die patriarchalischen Gesamtstrukturen zurückgehen, wäre hier auch ein motivgeschichtlicher Sachverhalt zu berücksichtigen : "Der Text sagt uns nicht, warum die Frau zuerst angegangen wird. Vielleicht steckt dahinter ... die Tatsache, dass die Versuchung (von der Symbolik her, nicht unbedingt in der Intention des Autors) eine solche durch die kananäischen Fruchtbarkeitskulte war, in denen Baum und Schlange eine grosse Rolle spielten.

mäss dessen eigener Aussageintention, oder steuern auch da dem biblischen Text ursprünglich fremde gedankliche Zusammenhänge die Exegese? Wenn letzteres der Fall sein soll, muss der steuernde Zusammenhang möglichst gut erkannt werden.

Als "Kurzformel" von Gen 3 lässt sich die inhaltliche Aussage von 1Tim 2,14 am besten anhand des Grundtextes Gen 3 erheben. Eine Kurzformel versucht ja durch Reduktion auf das Wesentliche eine längere Version auf möglichst knappen Raum und in eine möglichst einprägsame Formulierung zu bringen. Die Auswahl der möglichen Aspekte, die Zentrierung auf eine Pointe, in welcher das für die Argumentation Wesentliche ausgesagt ist, erlauben es dabei, den rezeptionsgeschichtlichen Ort der Kurzformel im Verhältnis zum Grundtext in Sicht zu bekommen.

Nimmt man den Text von 1Tim 2,14, wie er wörtlich dasteht (66), in diesem Sinn als rezeptionsgeschichtlich zu ordnende Kurzformel von Gen 3, so lässt sich eine dezidierte exegetische Auswahl aus Gen 3 (s. Kap. 1.3.1) und eine klare Pointierung (s. Kap. 1.3.2) erkennen.

1.3.1 1Tim 2,14 als punktuelle Exegese von Gen 3,6.12f

Da aus den Anklängen an den Septuaginta-Text von Gen 3 (s.o. S. 16) ein deutliches exegetisches Bemühen des Autors zu ersehen ist, kann man 1Tim 2,14 als eine exegetische Beweisführung recht subtiler Art (67) verstehen. MACK hat dies 1841 folgendermassen formuliert :

Es ist nun nicht zu übersehen, dass bei der Verbreitung dieser Kulte unter den Israeliten Frauen eine bevorzugte Rolle spielen. Von den Midianiterinnen in Num 25 und über die Haremsdamen Salomos (1Kön 11,4-10; vgl. Dtn 17,17) und die Königstochter Isebel (1Kön 18,4.13.19; 19,1f.; 21; 2Kön 9,7.22; vgl. Off 2,20) zu jenen, die zur Zeit Jeremias und Ezechiels der Himmelskönigin Kuchen backen (Jer 7,18; 44,17-19) und den Tammuz beweinen (Ez 8,14) bis zur fremden Frau in Spr 7 spielen Frauen immer wieder eine hervorragende Rolle bei der Pflege und Einführung fremder Kulte" (KEEL, Die Stellung der Frau 75). Zur "besonders starke(n) Verbindung von Baum und Göttin in Syrien/Palästina", s. WINTER, Frau und Göttin 434-441, Abb. 450-473; zum Motivbereich Baum-Schlange, s. JAROŠ, Die Stellung des Elohisten 213-281.

66 Es geht nicht an, Vers 14a so zu verstehen, als ob Adam nur nicht "zuerst" verführt worden sei, womit eine zu These I parallele These II gewonnen würde. Denn erstens steht in keinem Manuskript ein *prōtos*, und zweitens kann man doch nicht mit einem Mehr oder Weniger an Verführbarkeit von Frau und Mann so einschneidende Vorschriften rechtfertigen, wie dies in den vorausgehenden Paränesen gemacht wird. – S. auch u. Anm. 67.

67 PHILO, Legum Allegoriae 3,61 (LCL I 340-343), macht etwas Ähnliches, wenn er auf der Nuance von "geben" (in Gen 3,6.12) und "verführen" (in Gen 3,13)

“Halten wir uns an den Zusammenhang, und betrachten wir sowohl unseren Text, als die hier berücksichtigte Erzählung des A.T. genauer, so hat die Stelle keine Schwierigkeit und bedarf keiner ergänzenden Bestimmungen. ... Endlich die Stelle des A.T., auf welcher der Ap. sich bezieht, lautet : [Zitat von Gen 3, 11-13]. Sonach führt uns alles auf die Auslegung : Beim Sündenfall war es nicht Ueberlistung, welche Adam in die Uebertretung führte, dagegen bestand Eva's Uebertretung eben darin, dass sie sich überlisten, betrügen liess. ... Bei dieser Argumentation hat der Apostel die Worte der h. Urkunde zur Seite, in welcher nicht davon steht, dass Adam betrogen ward, da er dem Weib gehorchte, und sie (scl. die Argumentation) war darum seinem Leser gegenüber stark. ... Aus dem Gesagten erhellt, dass man weder genöthigt, noch befugt ist, *prōtos* bei *ēpatēthē* zu ergänzen, wie schon Theodoret (68) und nach ihm Viele bis auf den heutigen Tag gethan, wodurch aber der Gedanke eine ganz andere Wendung erhält, als dem Zusammenhang gemäss ist” (69).

In 1Tim 2,14 geht es demnach nur um eine ‘punktuelle’ Exegese des Ausdrucks “Verführen”, der tatsächlich nur beim Geschehen zwischen der Schlange und der Frau gebraucht wird. Der biblische Exeget hat da eine Eigenart der Sündenfallerzählung des Jahwisten besser als viele spätere (70) gesehen : Nur die Schlange “verführt”. Die Frau verführt den Mann nicht, sie “gibt” die Frucht (3,6b.12) und Adam macht mit. In diesem präzisen Sinn wird der Mann “nicht verführt”.

Alles weitere blendet 1Tim 2,14 aus, da er es für seine Argumentation offenbar nicht gebrauchen kann. Wenn man beachtet, was er ausblendet, sollte deutlicher werden, auf welches Argument er hinaus will.

seine Lehre von der objektiv die Wirklichkeit wiedergebenden Sinneserfahrung (*aisthēsis*) und der die Wirklichkeit verfälschenden Lust (*hēdonē*) aufbaut. AUGUSTINUS, De Civitate 14,11 (CSEL 40 / Augustinus V/2.2, 29f) schafft mit der Unterscheidung von “verführen” und “sündigen” eine harmonische Verbindung von 1Tim 2,14 mit Röm 5,12.

- 68 Nämlich THEODORET von Cyrus (gest. um 466p), Interpretatio Epistulae I ad Timotheum, ad 2,14 [651] : *Tò 'Oûk ēpatēthē' ānti toû, oû prōtos, eîrēken.* “Das ‘Nicht wurde er verführt’ sagte er (scl. der Apostel) anstelle des ‘nicht als erster’” (PG 82 [1859] 802).
- 69 MACK, Pastoralbriefe 256f; vgl. KOEHLER, Pastoralbriefe 416; SPICQ, Epîtres Pastorales 380f; KELLY, Pastoral Epistles 68f.
- 70 Vgl. u. S. 49 die rabbinischen Texte; auch GUNKEL, Genesis 17 : “Charakteristisch, dass die Motivierung des Essens beim Weibe so lang, beim Manne so kurz ist : wenn das Weib verführt, vermag der Mann nicht zu widerstehen.” HOLTZ, Pastoralbriefe 70 : “Dass der Mann der Verführung der Frau unterlag, die doch der Dämonie der Schlange ausgesetzt war, dass er im leichteren Angriff fiel ... wird nicht erwogen.” Auch VON RAD, Genesis 64; HEMPEL, Gott, Mensch und Tier 207f u.v.a.

Ausgeblendet wird, was denn zwischen Eva und Adam geschah. Man weiss nur, was *nicht* geschah, nämlich Verführung. Dass der Jahwist in dieser Szene erzählt, wie Mann und Frau zusammen, er als Mitmacher und sie als Verführte (71), den Grundfehler der Gebotsübertretung begehen, wird nicht wahrgenommen. Nach 1Tim 2,14 kam nur die Frau "in die Uebertretung", was klar dem Sinn der jahwistischen Erzählung widerspricht. Dank der Ausblendung des umgreifenden Sinnes des erzählten Geschehens findet eine Konzentration auf die Frau als Verführte und in die Uebertretung Geratene statt. Darin muss die Absicht des Autors von 1Tim 2,14 liegen, auch wenn noch nicht klar ist, welches Argument dies für welche Paränese abgeben soll. Darf deshalb die Frau nicht lehren oder soll sie sich deshalb nicht besonders schmücken? Die zweite Ausblendung kann darauf eine Teilantwort geben.

Ausgeblendet wird nämlich als zweites auch, dass nach Gen 3,17 die Geste des Gebens der Frucht mit Worten begleitet war, denn Adam wird bestraft, weil er "auf die Stimme (s)einer Frau gehört" hat. Der biblische Erzähler hatte offenbar doch eine dramatischere Szene vor Augen als nur ein stummes Austauschen der fatalen Frucht. Die Nachträglichkeit der Angabe in 3,17 besagt doch: Natürlich hat Eva dem Mann zugeredet, bis er die Frucht nahm. Sonst könnte ja nicht gerade in diesem Hören auf die Stimme der Frau der Grund für die Verfluchung des Ackerbodens und der Bestrafung des Mannes mit der Mühsal der Arbeit bezeichnet werden. Die Worte der Frau hatten demnach einen wesentlichen Anteil am "Nehmen" der Frucht durch Adam, also am Fall der Menschheit. — Es ist nun erstaunlich, dass 1Tim 2,14 gerade dies ausgeblendet hat, denn dies hätte ihm ein ausgezeichnetes Argument für die Paränese II liefern können: Weil die Worte der Frau schon Adam zum Fall gebracht haben, soll die Frau in der Gemeinschaft schweigen, in welcher Männer gegenwärtig sind! Dies weist nun doch stark darauf hin, dass der Autor eben nicht die Paränese II im Sinn hatte, als er 1Tim 2,14 als Grund in diese paränetische Einheit einbrachte.

Wenn er demnach an Paränese I dachte, welchen begründenden Sinn hat dann 1Tim 2,14? Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Verbot des Schmucktragens in den christlichen Gottesdiensten und der Behauptung, Eva sei als Verführte allein in die Uebertretung geraten? Dass Schmuck und Verführen etwas miteinander zu tun haben, ist von vorneherein deutlich, verlangt aber vom Wort "verführen" eine erotische Note, welche in Gen 3 völlig fehlt. Ein Blick in die Rezeptionsgeschichte von Gen 3 im Frühjudentum kann an diesem Punkt etwas weiterhelfen.

71 Vgl. WESTERMANN, Genesis I/1 340; AUGUSTIN, Der schöne Mensch 55f.

1.3.2 1Tim 2,14 und die erotisierenden Nacherzählungen von Gen 3

Man kann 1Tim 2,14 in seiner lapidaren Behauptung, dass Adam nicht verführt worden sei, Eva aber völlig, auch auf eine weniger exegetisch-subtile Art verstehen. Wenn man annimmt, dass der Autor dabei an eine Verführung gedacht hat, der ein Mann wie Adam – im spezifischen Unterschied zur Frau – gar nicht unterliegen konnte, und wenn man bedenkt, dass das hebräische und griechische Wort für Schlange (נָחִיָּא/*ōphis*) männlichen Geschlechtes ist, so liegt es nahe, dass das verführerische Geschehen zwischen der (männlichen) Schlange und der Frau als erotisches Spiel vorgestellt war. Der Autor von 1Tim hätte dann eine Version der Sündenfallerzählung im Kopf gehabt, die den Adam wegen dieser erotischen Tönung als Verführten grundsätzlich ausschloss.

Obwohl Gen 3 gerade nicht eine erotische Szene beschreibt (72), weisen verschiedene Sachverhalte in 1Tim 2,8-15 und in parallelen neutestamentlichen und frühjüdischen Texten in diese Richtung.

a) Das griechische Wortfeld von *ἁπάτῃ*, *ἁπάτῃ*

Im Unterschied zum hebräischen Wort נָחִיָּא, das in Gen 3,13b gebraucht wird, aber nie im Sinn von "sexuell verführen" vorkommt (vgl. 2Kön 18,29; Jes 37,10; Jer 49,16) und mit "betrügen" übersetzt werden sollte (73), weist die griechische Wortgruppe *ἁπάτῃ*, *ἁπάτῃ* eine Bedeutungskomponente auf, die ins Gebiet des Erotischen verweist.

Die klassische Bedeutung des Wortes ist "Betrug, Täuschung" und in diesem Sinn auch "Verführung" und wird durch alle Jahrhunderte hindurch für alle Arten von Täuschungsmanövern gebraucht (74).

Im spezielleren Sinn von "Aktives-in-die-Irre-Führen" zur Erreichung sinnlichen Genusses wird es schon in der *klassischen griechischen Literatur* an den Frauen getadelt. Ein für die Interpretation von 1Tim 2,9-15 besonders interessantes Beispiel

72 Wenn BOEHMER, Die geschlechtliche Stellung des Weibes in Gen 2 und 3, gerade dies herausarbeitet (vgl. S. 302: "Genuss der Frucht 3,5 = Geschlechtsgenuss") und in diesem Resultat eine Qualitätsmarke für die moderne jüdische Exegese preist, ist er deshalb doppelt falsch gelagert.

73 ThWbAT II 882ff (J.F.A. SAWYER).

74 Vgl. ROBERT, Sur un papyrus de Paris; SPICQ, Lexicographie du NT I 116ff; auch ThWNT I 383f (A. OEPKE).

findet sich bei **XENOPHON, Oikonomikos 10,1-8** (430/25 - ca. 355a) (75), wo auf amüsante Art erzählt wird, wie der jungverheiratete Gutsbesitzer Ischomachos seiner Frau das Schminken und Absätzetragen ausgeredet hat : Ischomachos kommt eines Tages heim und findet seine Frau mit Bleiweisspaste aufgehellte, mit 'Rotwurz' fleischfarbener gemacht und auf hohen Schuhen !

In zwei Redegängen versucht er mit sokratischem Takt, diese doch in harmloser Absicht für ihn, den Ehemann, zugelegten Reize als "trügerisches Machwerk" aufzuweisen, das weder dem Körper gut tut, noch der Liebe dient :

"Diese trügerischen Machwerke (hai ἄπάται haútai) können zwar Aussenstehende in die Irre führen (ἔξαπατᾶν), die sie nicht bei Tageslicht anschauen können. Leute (wie wir) jedoch, die stets zusammenleben, werden mit Notwendigkeit blossgestellt, wenn sie einander hinters Licht führen (ἔξαπατᾶν). Entweder wird man erwischt, wenn man vom Ehebett aufsteht und sich noch nicht präparieren konnte, oder man wird vom Schweiß widerlegt oder durch Tränen auf die Probe gestellt oder man wird, wenn man aus dem Bad steigt, in seinem wahren Aussehen erfasst" (10,8).

Neben dieser Widerlegung aus dem Alltag des ehelichen Lebens, das allen At-trappen auf die Schliche kommt, steht auch eine Begründung, die direkt auf die Schöpfungsabsicht der Götter zurückgreift :

"So wie die Götter die Pferde den Pferden, den Rindern die Rinder und den Schafen die Schafe zum Angenehmsten (hédiston) gemacht hat, so halten auch die Menschen einen nicht durch Schminke verunreinigten menschlichen Leib (ἄνθρώπου σῶμα καθαρόν) für das Angenehmste" (10,9).

Das Beispiel zeigt, dass die Wortgruppe ἄπάτῃ und (ἔξ)apatân zwar in einem in weiterem Sinn erotischen Kontext gebraucht wird, aber den ursprünglichen Sinn von "Betrug, betrügen" noch deutlich aufweist. Für die Interpretation von 1Tim 2,14 ist zusätzlich interessant, dass die Wortgruppe im Zusammenhang mit dem Tragen von Schmuck einer Frau gebraucht wird, welche dadurch dem Mann besonders in die Augen springen wollte. Dies spricht für die Korrespondenz von These II mit Paränese I in 1Tim 2,14. – Als weiteres ist interessant, dass auch Xenophon seine konkreten Verhaltensregeln in einen weiteren sanktionierenden Kontext stellt, indem er auf die von den Göttern gewollte Entsprechung der naturhaften Körperlichkeit zwischen Männchen und Weibchen der gleichen Art in der Tier- und Menschenwelt verweist. Auch da wird also – servatis servandis – wie in 1Tim 2,14 in die 'Urgeschichte' zurückgegriffen, um die schlechthinnige Gültigkeit der in 1Tim 2,9 aufgestellten Regel gegen den Schmuck als verführerischen Betrug aufzuweisen.

75 CHANTRAINE, Xénophon 76f (Ed. u. franz. Uebers.).

In *hellenistischer Zeit* hat sich in der Bedeutung des Wortes jedoch eine ganz deutliche Verschiebung vollzogen (76). Das Lexikon des MOERIS (3. Jh.p) charakterisiert sie so :

Ἀπάτῃ ἡε̄ πλάνῃ παρ Ἀττικοῖς, ἀπάτῃ ἡε̄ τέρψις παρ Ἡέλλῆσιν.

Ἀπάτῃ (heisst) Betrug im attischen Sprachgebrauch, ἀπάτῃ (heisst) Genuss im hellenistischen Sprachgebrauch. (77)

Nach den Belegen, die ROBERT und SPICQ zusammengestellt haben ist *ἀπάτῃ* im hellenistischen Populargriechisch gleichbedeutend mit *ἡδονῆ*, *τρυφή* und *τέρψις* und bezeichnet jene Art sinnlichen Genusses (voluptas), die vor allem beim Betrachten (z.B. von Theatern) und Essen (z.B. von Patisserie) entsteht (78). "Si l'on se tenait à la sémantique biblique on pourrait expliquer l'évolution à partir des emplois d'*ἀπάτῃ-ἀπατᾶν*, 'séduire une femme' (Ex 22,16; Richt 14,15; 16,5; Dan 13,56; Jud 12,16)" (79). Ob diese semantische Entwicklungslinie : "in die Irre führen" – "eine Frau verführen" – "eine Frau 'geniessen'" – "Genuss haben" künstlich ist oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls wird das Wort auch gerne in erotischem Zusammenhang mit Frauen gebraucht (80), wobei bezeichnenderweise oft nicht zu entscheiden ist, ob es um den "Trug der Verführung" oder um die "Illusion des Pläsirs" geht.

Innerhalb der *frühjüdischen Literatur* zeigt sich der neue Sinn erstmals in Sir 14,16, wo das hebr. PNQ NPŠK, "verhätschle dich" (vgl. Spr 29,21) mit *ἀπάτῃσον τῆν ψυχῆν σου* wiedergegeben wird (vgl. Sir 30,23) (81). Während in der Septuaginta, bei Flavius JOSEPHUS und im Neuen Testament, die klassische Bedeutung vorherrscht (ausser vielleicht Mk 4,19Parr), findet sich das Wort in den Test XIIPatr mehrmals (und fast ausschliesslich) im Sinn der erotischen Verführung durch Frauen. In Test Jud 11,2; 12,3; 13,3 unterliegt Juda dem *ἀπατᾶν* der Batschua (s.u. Kap. 8.4) in Test Jos 9,5 ist der entblösste Leib der Frau Potifar *πρὸς ἀπάτῃσιν* geschmückt (s.u.S.153), während in TestRub 5,2,5 die Frauen im allgemeinen sich auf dem Gebiet der *ἀπάτῃ*

76 In ThHNT I 279 (A.KRETZER) nicht beachtet, obwohl für Mk 4,19 Par Mt/Lk (bei letzterem durch *ἡδονῶν τοῦ βίου*, "Gelüste des Lebens" parallelisiert) wohl zutreffend.

77 BEKKER, Harpokration et Moeris 191, Z. 1.

78 Vgl. Anm. 74.

79 SPICQ, Lexicographie I 116f, Anm. 6.

80 In hellenistischer Zeit gibt es auch den Frauennamen *Ἀπάτῃ* im Sinn von "Lust, Wonne", vgl. das hebr. Edna (Tob 7,2f.8.13-16 u.ö.). Materialien bei ROBERT, Sur un payrus de Paris 15.

81 Die Uebersetzung der Jerusalemer Bibel mit "trompe tes soucis" und "Hintergehe deine Sorgen" (dt. Ausg.) ist somit irrig.

besonders hervortun (s.u. S. 442f).. In Test Zeb 9,7 ist es das "Fleisch", in Test Naf 3,1 sind es "eitle Worte" (82).

Bei PHILO hat das Wort den Doppelsinn von "trügerischem Genuss". Bei der Exegese von Gen 3,12f, den Entschuldigungen Adams und Evas, prägt er den definitivischen Satz: "Jede Verführung gehört aufs engste zur Wollust, das Geben aber zur Wahrnehmung (*Pâsa ... âpatê oikeotâtê hêdonê, dôsis de aîsthêsei*)." Der Grund dafür ist, dass das "*âpatân* typisch ist für die tückische und schlangengleiche Wollust (*hêdonê*"). Als Beispiel für die Verfälschung der Wirklichkeit, welche die Wollust mit sich bringt, führt PHILO dann "hässliche Hetären an, die sich schminken und ihre Augen untermalen, um ihre Hässlichkeit zu verbergen." Darauf den Vielfrass, der mit schönen Worten seine Gefrässigkeit verdeckt, und schliesslich den Liebhaber, der, von der Wollust irregeleitet (*tês hêdonês âpatôsês*), nach den hässlichsten Frauen verrückt ist" (83).

In seiner Nacherzählung der Prodikos-Fabel von "Herakles am Scheideweg" rechnet PHILO denn auch Frau *Ἀπάτῃ* unter die engsten Freundinnen der "Frau Wollust", welche sich durch Schminke, Schmuck und Kleider eine künstliche Schönheit "zur Verführung" (*ἐπι ἀπάτῃ*) schafft. PHILO schreckt danach nicht davor zurück, "die meisten und grössten Kriege durch Liebesaffären, Ehebrüche und die Verführungen (*ἀπάται*) der Frauen" entstehen zu lassen (vgl. Jak 4,1f) (84).

Die Bedeutungen des Wortes *ἀπάτῃ* haben somit eine Komponente, die im hebräischen Text des Jahwisten nicht vorhanden war, die aber das Verständnis des biblischen Textes für einen hellenistisch-römischen Leser leicht erotisch einfärbte. Schminke und Schmuck werden dabei als besonders weit verbreitete Praxis der Täuschung zur Erreichung sinnlichen Genusses immer wieder als Beispiele angeführt. Dass in 1Tim 2,8-15 zur Illustration der Verwerflichkeit des Schmuckes gerade auf das *âpatân* der Schlange verwiesen wird, ist somit leicht verständlich. Dadurch wird die Vermutung einer chiasmischen Struktur in dieser Perikope bestätigt.

b) "Verführt werden" und "Kinder gebären": Eine Talio-Entsprechung ?

Seit je ist der heute so brutal wirkende Verweis auf die Körperlichkeit der Frau als Ort, in dem sie ihr Heil wirkt, nach seinem Verhältnis zu den vorausgehenden Versen befragt worden. Es ist klar, dass 2,15 eine Gegenthese unmittelbar zu 2,14b aufstellt :

82 Vgl. das Wortregister bei DE JONGE, Testaments 211.

83 Legum Allegoriae 3,59-64 (= Kap. 19); LCL I 340-343.

84 De Sacrificiis Abelis et Caini 21-25 (LCL II 106-111), nach XENOPHON, Memorabilien 2.1,21-34 (JAERISCH 91-99).

- 2,14b durch Verführung in die Uebertretung
 2,15 zum Heil durch Kindergebären.

Aus der chiasmatischen Entsprechung von Verführung und Kindergebären wurde in der Exegese schon mehrfach gefolgert, dass ebenso wie das Gebären auch die Verführung als Geschehen im Bereich des Geschlechtlichen zu verstehen sei (85). In 2,14a sei also an eine geschlechtliche Verfehlung Evas mit der Schlange gedacht, denn die beiden Verse seien nach dem Talionsprinzip : Woran einer bestraft wird, damit hat er gesündigt“ gebaut (86). Die Schmerzen der Geburt entsprächen so umgekehrt der Lust der Verführung. Da sich in Gen 3,13 und 3,16 eine ähnliche Entsprechung finde, zeuge 1Tim 2,14f von einer sexuell interpretierten Paradiesgeschichte (87). Gleichzeitig würde jedoch in 1Tim 2,14f die ungeschichtliche Strafbestimmung von Gen 3,16 zu einer soteriologischen Wende benutzt : Die Schmerzen der Geburt sind nicht mehr nur Strafe, sondern die den Frauen angebotene Möglichkeit, ihr Heil zu wirken. Jetzt heisst es : “Quo quis peccat, eo – salvatur“ (88).

Gewiss sind gedankliche Beziehung zwischen 1Tim 2,14f und Gen 3,13.16 vorhanden, denn 1Tim ist unverkennbar eine theologische Bewältigung der Strafbestimmung von Gen 3,16. Gebären wird aber weder in Gen noch in 1Tim unter dem Aspekt des Geschlechtlichen genannt, sondern – parallel zur Arbeit des Mannes – als zentraler Lebensbereich und -vollzug der Frau, in welchem diese ihre condition humaine (Gen und 1Tim) und ihr Heil (nur 1Tim) erfährt. Deshalb kann man doch das Talionsprinzip im oben genannten Sinn nicht durchführen. Es gilt jedenfalls sicher nicht für die jahwistische Sündenfallerzählung und ist hier – trotz seiner weiten Verbreitung in der frühjüdischen Literatur – deshalb auch nicht als einziger interpretativer Schlüssel für 2,14b zu gebrauchen (89). Dass mit dem *apatân* in 1Tim 2,14b ein lustvolles Geschehen im sexuellen Sinn beschrieben sei, sollte deshalb nicht mit einer Talio-Ent-

85 BROX, Pastoralbriefe 39; vgl. SCHELKLE, Der Geist und die Braut 126.

86 Vgl. Test Gad 5,10 : *Di' hōn gār ho ānthrōpos parānomei, di' ēkeinōn kolázetai* (DE JONGE, Ed. 131; BECKER, Testamente 110, bes. Anm. 10a). Zum ähnlichen Axiom im rabb. Schrifttum s. Num R 9,18 zu Num 5,21 (Text u. S. 82).

87 Im Targum Pseudo-Jonathan zu Gen 3,16 werden vor die Schmerzen der Schwangerschaft und bei der Geburt noch “die Schmerzen im Blut deiner Jungfrauschaft“ gestellt (GINSBURGER 6; LE DEAUT, Targum I 94; BOWKER, Targums 122). Das Talionsprinzip wäre hier noch detaillierter durchgeführt, wenn der Gedanke mitspielt, dass wegen des Verlustes der Jungfräulichkeit Evas die Defloration der Frauen schmerzhaft sei. – Weiteres in bErubim 100b (GOLDSCHMIDT II 322), PRE 14 (FRIEDLANDER 100) und AbRN A 1 (GOLDIN 14). S. auch u. S. 61, Anm. 23.

88 DIBELIUS/CONZELMANN 39 (als “jüdische Anschauung“ missverstanden bei BARTSCH, Anfänge 71); GULIN, Freiheit 478, zitiert 1Tim 2,15 als ein Beispiel der “sündenversöhnenden Kraft“ des Leidens.

89 Vgl. die Diskussion bei BROX, Pastoralbriefe 136-139.

sprechung zwischen 1Tim 2,14b // 15 und Gen 3,13 // 16 argumentativ herbeigezwungen werden. Im literarischen Umfeld von 1Tim 2,14f (s. Abschnitt c) und in der frühjüdischen Rezeption von Gen 3 (s. Abschnitt d) gibt es klarere Hinweise auf solche Zusammenhänge.

c) Die Verführung der "reinen Jungfrau" durch die Schlange (2Kor 11,2f und 4Makk 18,7-9a)

Die erotische Komponente, die in 1Tim 2,14 wegen der Wörter *ἀπάτῃ*, *ἀπατᾶν* (s. Abschnitt a) und vielleicht auch wegen der Talionsvorstellung in Vers 14 und 15 (s. Abschnitt b) mitschwingt, kann in den beiden folgenden miteinander verwandten Texten mit Sicherheit aufgewiesen werden.

In **2Kor 11,2f** formuliert Paulus seine apostolische Angst um die Gemeinde von Korinth, die in Gefahr ist von "Ueberaposteln" zu einem "anderen Evangelium" verführt zu werden (vgl. Verse 4-6) :

- 2 *Ich eifere nämlich um euch mit dem Eifer Gottes,
DENN ich habe euch einem einzigen Mann verlobt,
um euch (schliesslich) (90) Christus als reine Jungfrau vorzustellen.*
- 3 *Ich fürchte aber, dass eure Gedanken verderbt werden,
weg von der Einfachheit [und Reinheit] (91) zu Christus,
so wie die Schlange in ihrer Bosheit Eva ganz und gar verführt hat.*

Die Metaphorik, die hier für die ursprüngliche Gestalt (Vers 2) und die spätere Gefährdung (Vers 3) der Gemeinde von Korinth gebraucht wird, läuft auf zwei Ebenen, da die konkreten historischen Situationen der Gründung (A) und der Gefährdung (B) der Gemeinde sowohl mit einer Verlobung wie auch mit der biblischen Paradieserzählung Gen 2f (Jahwist) verglichen werden.

<u>Gemeindesituationen</u>	<u>1. metaphorische Ebene</u>	<u>2. metaphorische Ebene</u>
<i>Gemeinde paulinisches Evangelium Paulus</i>	<i>"reine Jungfrau" "einzigster Mann / Christus "Verlober"</i>	<i>(Eva) (Adam) (Gott)</i> } <i>mitgedacht (Gen 2)</i>
<i>Gemeinde anderes Evangelium Ueberapostel</i>	<i>"Einfachheit [u. Reinheit]" "weg von Christus" "Verderber"</i>	<i>"Eva" "Verführung" "Schlange"</i>

90 Der finale Infinitiv Aorist *"spectat unionem definitivam eschatologicam"* (ZERWICK, Analysis 409); vgl. WENDLAND, Korinther 233 u.a.

91 Einige zweitrangige Majuskeln (X2 D2 H Psi 0121a.0243) und der Mehrheits-text der byzantinischen Zeugen haben diese Zufügung.

Der Sinn des Sprachspiels auf der ersten Ebene ist es, die einfache und reine Beziehung der Gemeinde (= "Jungfrau") zum ursprünglichen Evangelium (= "Christus" als "einzigem Mann") als exklusive, aber von "Verderbern" gefährdete Beziehung darzustellen. Der mit "Gottes Eifersucht eifersüchtige" Paulus kann eine Gefährdung der auf die eschatologische Hochzeit angelegten Verlobung nicht ertragen. Er sieht in der Gefährdung das urgeschichtlich Böse am Werk.

Deshalb wird die Gefährdung auf einer zweiten metaphorischen Ebene nochmals gedeutet, indem die Sündenfallgeschichte (Gen 3) zitiert und die vorausgehende Erzählung von der Erschaffung Adams und Evas (Gen 2) mitgedacht wird. Dabei entspricht die "Verführung" der noch unschuldigen Eva durch die Schlange der durch die Verderber eingeleiteten Bewegung "weg von Christus" der reinen Jungfrau. Der "einzigste Mann" der ersten Ebene wird zwar auf der zweiten Ebene wegen der nur gedachten Metaphorik nicht genannt, es kann dabei aber nur an Adam gedacht sein. Adam ist ja die einzige dramatische Person in der Genesiserzählung, die von Gott auf intensivste Weise (vgl. Gen 3,23f) mit Eva "verbunden" wurde (vgl. Mk 10,9Par).

Die Verführung durch die Schlange kann in diesem Zusammenhang als Metapher nur gebraucht werden, wenn sie die Gefährdung oder Zerstörung des ungeteilten Verhältnisses zwischen Adam und Eva meint. Dazu musste zwischen der Schlange und Eva etwas geschehen, das die von Gott "mit göttlicher Eifersucht" gehütete Reinheit der ursprünglichen Beziehung zerstörte. Das heisst doch: "Das Bild ist nur dann deutlich, wenn Eva durch den Satan ihrer Keuschheit beraubt wird" (92). Der Verlust der "reinen Jungfräulichkeit" Evas war in der Vorstellung des Paulus der Effekt der Verführung durch die Schlange. Zwischen der Schlange und Eva ist somit eine geschlechtliche Handlung vorgestellt, die den Bruch in der ursprünglich idealen, ausschliesslichen Beziehung zwischen Adam und Eva mit sich brachte.

Dies kann noch deutlicher gemacht werden, wenn man den verwandten Text aus **4 Makk 18,7-9a** bezieht. In diesem Text blickt die makkabäische Mutter nach dem Martertod ihrer sieben Söhne und vor ihrem eigenen Martyrium (in einem literarischen Nachtrag) (93) auf die Zeit ihrer Jugend zurück. In einem Unschuldsbekenntnis ruft sie aus :

92 LIETZMANN/KUEMMEL, Korinther 145.

93 Mit Kap. 17 ist die Erzählung vom Martyrium abgeschlossen. 18,1-4 wertet dann die Erzählung im Sinne der anfangs gestellten Frage aus, ob "die gottgeleitete Vernunft die volle Herrschaft über die Triebe habe". Erst dann redet die Mutter zu ihren Kindern – alle schon tot – "noch Folgendes".

- 7 *Ich war eine reine Jungfrau und überschritt nicht die Schwelle meines Vaterhauses, vielmehr hütete ich meine ERBAUTE RIPPE (Gen 2,22).*
- 8 *Nicht verdarb mich an einem einsamen Ort ein Schänder, ein Verderber AUF DEM FELDE (Dtn 22,25).
Und nicht schändete mir meine reine Jungfräulichkeit ein Schänder, die Schlange der Verführung.*
- 9a *In meiner Jugendblüte Zeit blieb ich stets bei meinem Mann. (94)*

Stellt man nun die gemeinsamen Ausdrücke, die in den beiden obigen Texten unterstrichen sind, einander gegenüber, so zeigt sich die inhaltliche und sprachliche Verwandtschaft der beiden Texte 2Kor 11,2f und 4Makk 18,7-9a ganz deutlich:

2Kor 11,2b-3

2b ἡρμოსάμην ... ἑμῆς
ἐνὶ ἀνδρὶ
παρθένον ἁγνὴν παραστήσασθαι
τῷ Χριστῷ.

3 φοβοῦμαι δὲ μή πως,
ὡς ὁ ὄφις ἐξεπάτησεν Εὔαν
ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ
φθαρῆ τὰ νοήματα ἡμῶν
ἀπὸ τῆς ἀπλότητος
[καὶ τῆς ἀγνότητος]
τῆς εἰς τὸν Χριστόν.

4Makk 18,7-9a

9a ἔμεινα δὲ χρόνον ἀκμῆς
σὺν ἀνδρὶ.

7a Ἐγὼ ἐγενήθην παρθένος ἁγνῆ ...

7c ἐφύλασσον τὴν ψυχοδομημένην πλευράν.

8 Οὐδὲ ἔφθειρέν με λυμεῶν ἐρημίας
φθορεὺς ἐν πεδίῳ,
οὐδὲ ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγὰ τῆς παρ-
θενίας λυμεῶν ἀπάτης ὄφιος.

Beide Male wird die weibliche Person als "reine Jungfrau" charakterisiert, die in Treue einem "einzigem Mann" verbunden blieb. Beide Male wird die Gefahr des Verderbens (Wortgruppe *phtheírein*) angesprochen, wobei 4Makk 18,8 wegen seiner Anlehnung an Dtn 22,25 (vgl. Ex 22,16) etwas ausführlicher ist. Und beide Male wird der mögliche Verlust der "reinen Jungfräulichkeit" mit dem Bild der verführerischen Schlange verdeutlicht. Während 2Kor 11,3 Eva erwähnt, also ein eigentliches Zitat aus Gen 3 bringt, präzisiert 4Makk 18,8 den Schänder (*Iymeón*) als "Schlange der Verführung" (95). Dass dabei natürlich an Gen 3 gedacht ist, kann nicht bezweifelt werden. Der vorausgehende Teilvers 7a bringt ja ausdrücklich ein Bild aus der Urge-

94 Vgl. RIESSLER, Altjüd. Schrifttum 728; Ed.: RAHLFS, Septuaginta I 1183.

95 So der Codex Alexandrinus prima manus und ein korrigiertes Exemplar des Sinaiticus. Der unkorrigierte Sinaiticus hat *ἀπατέτες*, der korrigierte Alexandrinus *ἀπάτελος*.

schichte, wenn die Mutter ihren Leib als die "erbaute Rippe" bezeichnet; sie nimmt dabei wörtlich, wenn auch partizipial konstruiert, den LXX-Text in den Mund: *ḳodómēsen ho theòs tēn pleurán* (Gen 2,22a).

Nach diesem Vergleich ist wohl nicht mehr zu bezweifeln, dass auch in 2Kor 11,2b-3 eine Interpretation der Szene von Eva und der Schlange vorliegt, die bewusst mit dem Gedanken spielt, dass Eva durch die (männliche) Schlange ihrer Jungfräulichkeit beraubt worden ist. Die Nähe von 2Kor 11,3 ("die Schlange verführte Eva ganz und gar") zu 1Tim 2,14 ("die Frau aber wurde ganz und gar verführt") kann somit als weiteres Argument gelten, dass auch in 1Tim 2,14 die Sinnkomponente der sexuellen Verführung der Eva durch die Schlange mitgegeben ist (96). Weil dieser Gedanke dem Verfasser vor Augen stand, konnte er in 2,14a ohne Bedenken schreiben, dass Adam "nicht (sexuell) verführt wurde"! Der Text 1Tim 2,14 hat so ohne jegliche Textveränderung (z.B. durch Einfügung von *prōtos*) seinen klaren, gerade in der speziellen Wortwahl auffindbaren Sinn.

d) Die erotisierende Rezeption von Gen 3 im Frühjudentum

Die beiden Texte 2Kor 11,2f und 4Makk 8,7ff stellen rezeptionsgeschichtliche Elemente zu Gen 3 aus dem Frühjudentum dar, in welchen die erotische Komponente deutlich ist. Dies stellt die Frage, ob in der frühjüdischen Literatur weitere solche Texte zu finden sind, so dass sich ein traditionsgeschichtlicher Hintergrund für 2Tim 2,14 eruieren liesse.

Tobit und Ben Sira in Jerusalem

Ueberblickt man die Rezeption von Gen 2f in der Bibel und im Frühjudentum (97), so fällt als erstes auf, dass die jahwistischen Erzählungen von der Erschaffung und dem Fall des ersten Menschenpaares "durch Jahrhunderte in Israel vergessen" (98) waren. Erstmals im **Tobitbuch 8,6** wird Gen 2,18 und 20 beigezogen, wenn Tobias in der gefährvollen Situation der Hochzeitsnacht mit Sara, welcher nach 7,11 schon sieben Liebhaber erlegen sind, die Urgeschichte rezitiert :

-
- 96 "The view that the serpents still have desire to have intercourse with women, just as the first serpent felt violent passion for Eve ... is found not only in Shabbat 110a, but also in 4Macc. 18, where it is stated that the serpent not only sullied the maiden-hood of Eve but also that of other women" (GINZBERG, *Legends V 133*, in Anm. 3).
- 97 Vgl. dazu *Cahiers bibliques 20* (1981) : "Un homme, une femme et un serpent. Approches intertestamentaires"; MAGNE, *L'exégèse du récit du Paradis 263-270*; STECK, *Die Aufnahme von Gen 1* (nur das Tat-Wortbericht-Problem).
- 98 SCHELKLE, *Der Geist und die Braut 32*.

Du hast Adam erschaffen und ihm als Hilfe die Eva, als Stütze seine Frau gegeben. Aus diesen ist die Nachkommenschaft der Menschen entstanden. Du hast gesagt : Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist; wir wollen ihm eine Hilfe schaffen, die ihm ähnlich ist !

Hier ist die jahwistische Erzählung – im Unterschied zu 2Tim 2,13! – ganz im Sinne des Jahwisten für die neue Erzählsituation genutzt. Die "Weisheitsschule in Jerusalem", welcher DESELAERS die beiden Verse 7,11 und 8,6 zuschreibt (99), hat da um 220a vorbildliche Arbeit geleistet.

Beim nächsten Weisheitslehrer, der Gen 2f in Jerusalem im 1. Viertel des 2.Jh.a bezieht und erstmals seine Lehre unter seinem eigenen Namen Schime^o ben Jeschu^a ben ^oEle^aazar ben Sira^o veröffentlicht, herrscht dann eine viel negativere Sicht der Dinge. **Sir 25,23 Hebr (= 24 LXX)** bringt die Erzählung vom Sündenfall auf die kurze Formel :

*Von einer Frau der Anfang der Schuld,
und ihretwegen sterben wir allesamt.*

*M^oSH THLT ^oWN,
WBGLLH GW^oNW JHD. (100)*

Diese schwerwiegende Verkürzung der Erzählung und diese fatale Folgerung für alle Menschen ist zwar in eine Weisheitslehre eingebunden, die von der guten Frau auch als einer "Gabe des Herrn" (Sir 26,3) und "Gnade über Gnade" (Sir 26,14f) sprechen kann. In ihrer grundsätzlichen Formulierung überschreitet sie jedoch den weisheitlichen Mittelweg und verrät eine prinzipiell negative Einschätzung nicht nur der "bösen Frau", sondern der Frau überhaupt (101).

Welcher Art die Sünde war, verrät das hebräische Wort ^oWN nicht, denn damit sind alle Formen von "Verkehrung, Verkehrtheit und Verkehrt-Sein" ausgesagt (102). Dies entspricht der Grundsätzlichkeit der Aussage von Sir 25,24. Es wird auch nicht reflektiert, weshalb "der Anfang der Sünde" gerade "von der Frau" kam. Offenbar setzt Ben Sira eine Interpretation von Gen 3 voraus, die selbstverständlich war. Der biblische Text selbst – natürlich in der Rezeption der in Jerusalem herrschenden

99 Das Buch Tobit 396ff.422f. Anhang 9*f; vgl. NICKELSBURG, Jewish Literature 34f (ganzes Buch möglicherweise vor 200a), ähnlich in : DERS., Jewish Writings of the Second Temple Period 45.

100 VATTIONI, Ecclesiastico 137.

101 Vgl. TRENCHARD, Ben Sira's View of Women 81f (dazu die Rezension von DI LELLA in CBQ 46 [1984] 332ff). GILBERT, Ben Sira et la femme 434, verharmlost, wenn er den Vers 25,24 umschreibt : "C'est la ruine d'un foyer quand l'épouse est source première de méchanceté", also ganz in den Kontext einbindet.

102 ThHWAT II 243ff (R.KNIERIM).

Weisheitslehren und Schriftinterpretationen – genügt hier offenbar noch als begründender Zusammenhang.

PHILO von Alexandrien

Diese beiden zusätzlichen Fragen nach der Art der Sünde und nach dem Grund des Aufkommens der Sünde (und des Todes) von einer Frau werden erst in späteren Texten gestellt. Dazu muss man aber rezeptionsgeschichtlich fast 200 Jahre vorwärts bis zur Zeitenwende hinabspringen (103). PHILO von Alexandrien hat sich intensiv mit der *ἀρχὴ τῶν ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων*, „dem Anfang der Ungerechtigkeiten und Gesetzlosigkeiten“ beschäftigt. Er sieht ihn im „Liebesverlangen (*pothos*) und in der körperlichen Wollust“, welche beide die Verliebtheit und den Geschlechts-genuss charakterisieren, zu welchen der weibliche Körper gestaltet ist: „Als Anfang des schuldbeladenen Lebens entstand für ihn (scl.den Mann) die Frau“ (Op Mund 151; LCL I 118ff). Diese Theorie entwickelt PHILO anhand der allegorischen Auslegung der Schöpfungserzählung Gen 2. In der Sündenfallerzählung Gen 3, die ganz im Zeichen der Schlange als *σύμβολον ἡδονῆς*, als „Symbol der Wollust“ (157) und der *ἄπατῆ* (s. o. S. 39) steht, findet die durch die Wollust verdrehte Wirklichkeit (= die Frucht des Paradiesbaumes) über die betrogene sinnliche Wahrnehmung (= Eva) den Weg (= „sie gab“, „er nahm“) zum Intellekt (= Adam). Diese philonische Deutung der Paradieserzählungen als Erkenntnistheorie hat als Hintergrund eine erotische Interpretation jener Texte. Die Art der Sünde, durch welche das Böse und der Tod in die Welt kamen, ist dadurch – wenn auch allegorisch überhöht – in der Sphäre der Sinnlichkeit, besonders der Sexualität gesehen.

Dass gerade die Frau diesen „Anfang der Sünde“ machte, ist schon von der erkenntnistheoretischen Aussage her klar, nach welcher sie die Sinneswahrnehmung symbolisiert, die dem Intellekt (= dem Mann) die Wirklichkeit darbietet (= „gibt“). PHILO gibt aber noch die gängigere Erklärung: Die sehr kluge Schlange wusste wohl, dass die Frauen „der Täuschung eher zugänglich sind als die Männer“ (Quaestiones in Genesim 33), denn ihre Urteilsfähigkeit sei, wie ihr Körper, weich und leicht zum Nachgeben bereit. Deshalb lege der biblische Text, wenn man ihn nicht allegorisch, sondern „im Wortsinn“ nehme, solchen „Nachdruck“ (*ἐνERGEΙΑ*) auf den Sachverhalt, dass die Frau den Baum als erste berührt hätte. „Denn es war angebracht, dass der Mann über die Unsterblichkeit und alles Gute befinde, die Frau aber über den Tod und alles Schlechte“ (Ebd. 37) (104).

103 Dass sich gerade in dieser Zeit rezeptionsgeschichtlich zum Thema ‚Frau – böse Engel – Sünde‘ viel getan hat, dokumentiert die Entwicklung der Henoch- und Noachliteratur (s. Kap. 10-20).

104 LCL Suppl. I 20.22. Solche „Konvenienz“-Begründungen, die mit dem biblischen Text nichts mehr zu tun haben, finden sich bis heute. Bezeichnend dafür ist jene apologetische Art, 1Tim 2,14 als Argument zu retten, indem man „auf die Natur

PHILO's Allegorien sind zwar eine Welt für sich innerhalb des Judentums der Antike und müssen in ihren Eigenheiten respektiert werden. Auf der nicht-allegorischen Ebene trifft sich PHILO's Textverständnis hier aber erstaunlich genau mit demjenigen BEN SIRA's. Die Weisheitslehrer von Jerusalem und Alexandria teilen sich da eben ihre Ansichten über die Funktion der Frau in der Urgeschichte und der Geschichte ihrer Zeit, weil sie gemeinsam darin mit der gängigen Meinung über die Frauen übereinstimmen.

Texte aus dem 1. Jh.p und nachher

Vom 1.Jh.p an lässt sich dann in immer zahlreicher werdenden Texten erkennen, wie die gängige Rezeption von Gen 2f aus der so fein nuancierten jahwistischen Erzählung vom Glücken und Scheitern der Partnerschaft zwischen Mann und Frau eine Geschichte voll körperlicher Sinnlichkeit gemacht hat, und diese nicht etwa, um die Sinnlichkeit und die Sexualität in ihrem urgeschichtlich positiven Sinn herauszuheben, sondern gerade um in ihr, verbunden mit der Frau, den "Anfang der Sünde" festzumachen.

Diese Entwicklung lässt sich an drei Aspekten der Sündenfallerzählung in Kürze aufweisen :

Die Schlange : Die Schlange als "klügstes der Tiere, die JHWH gemacht hat" (Gen 3,1), ist beim Jahwisten jenes im Paradies lebende Tier, das für eine Täuschung der Menschen überhaupt in Frage kommen konnte. Den ätiologischen Charakter des Textes (natürlich verkennend, haben die alten Texte aus der Schlange *vor* dem Sündenfall ein Tier gemacht, das an Nützlichkeit sogar das Kamel übertraf, und erst durch die Verfluchung seiner Beine beraubt, zum Staubfressen verurteilt und mit Gift im Mund verunstaltet wird (105). Diese Paradiesschlange wird nun ganz in den Dienst

des weiblichen Geschlechts und die Erfahrung aller Zeiten" (MACK, Pastoralbriefe 256) verweist. Man hat bei einigen Kommentatoren den Eindruck, dass dieser Rekurs auf das "schwache Geschlecht" stillschweigend gemacht und beim männlichen Leser vorausgesetzt wird. Wie ist es sonst möglich, dass im Paris des Jahres 1968 (!) ein Kommentar zu den Pastoralbriefen geschrieben wird, der die Argumente von 2,13f ohne zeitgeschichtliche Situierung oder zeitgenössische Kritik anscheinend als gültig referiert (vgl. DORNIER, Epîtres Pastorales 13f) ? Auch der Verweis auf "ungesunde Emanzipationsbestrebungen" (JEREMIAS, Timotheus und Titus 18) rechnet dann mit stillschweigender Uebereinkunft im Unausgesprochenen, wenn offen gelassen wird, ob damit antike oder moderne Zustände bezeichnet werden.

105 Vgl. bSanhedrin 59b (GOLDSCHMIDT VII 254); GenR 19,1 zu Gen 3,1 (MIRKIN I 135; WUENSCH, BR I/2 82). Vgl. BOWKER, Targums 125f; GINZBERG, Legends I 71f; VII 414 (Register). Zur unglaublichen Nützlichkeit des Kamels s. KEEL/KUECHLER/UEHLINGER, Orte und Landschaften I 133.

der bösen, auf die Menschen neidischen Engel genommen, möge er nun Schammael (106), Satan (107), Azazel (108) oder Gadreel (109) heißen. Nach PRE 21 kommt Schammael auf der Schlange geritten, im Targum Pseudo-Jonatan ist es Schammael, im Leben Adams und Evas der Satansengel selbst, der die Verführung durchführt. Die Schlange als Kleid des Teufels beherrscht auch die altchristliche Deutung der Sündenfallerzählung. Eine Wirkung dieser erzählerischen Umgestaltung ist sicher, dass die Doppelung 'Frau – böse Engel' oder 'Frau – Teufel' ein ganz besonderes Profil, ja geradezu eine ikonographische Eindringlichkeit bekam.

Eva und die Schlange : Die oftmals betonte leichtere Verführbarkeit der Frau (110) bringt es mit sich, dass die kluge Schlange natürlich die Eva wählte, um einen ersten Ansatzpunkt zum Unheil für die Menschen zu gewinnen. Das Geschehen der Verführung selbst wird dabei je länger desto stärker in einen erotischen Kontext gestellt. Nach der Apokalypse des Mose 19 verseucht die Schlange die Frucht "mit dem Gift der Bosheit, das heißt seiner Begierde (*ēpithymía*). Die Begierde nämlich ist der Anfang (*kephalé*) jeder Sünde" (111). Dass Schammael mit Eva sexuellen Kontakt hatte und mit ihr den bösen Kain zeugte, erzählt auch der Targum Pseudo-Jonatan zu Gen 3,6 und 4,1. Rabbinische Texte nehmen selbstverständlich an, dass "die Schlange der Hawa beiwohnte" (112); in bSota 9b ist die "Urschlange" (NHŠ HQDMWNJ) geradezu der Prototyp für den "der sein Auge auf das richtet, was ihm nicht gehört" und "dem das, was er begehrt, nicht gewährt wird und zusätzlich das, was er schon hat, genommen wird". Weil die Schlange sich sagte, "sie werde Adam töten und Hawa nehmen", besteht jene fundamentale Feindschaft zwischen den Frauen und der Schlange (113).

Wenn die Ursünde ein sexuelles Vergehen war, so ist auch verständlich, weshalb die Frau zur Strafe so stark in ihrer Leiblichkeit getroffen wird : Schmerzen bereiten

-
- 106 Targum Pseudo-Jonatan 3,6; 5,1 (LE DEAUT, Targums I 91,101); PRE 13 und 21 FRIEDLANDER 92 und 150).
- 107 Leben Adams und Evas 9 (RIESSLER 669).
- 108 Apk Abrahams 23,8 (Text u. S. 49f). Azazel ist aus der Henochliteratur hier eingedrungen, s.u. Kap. 12.
- 109 äthHen 69,6 (UHLIG, Henoch 626).
- 110 Zu PHILO, Quaestiones in Gen 33.37, s.o. S. 46). Im Leben Adams und Evas 6-10 (RIESSLER 669f) wird dies dadurch demonstriert, dass Eva auch die selbst auferlegte Bussübung, 37 Tage im Tigris zu stehen, auf Vorgaukelungen Satans hin vorzeitig abbricht. Adam hingegen hält 40 Tage im Jordan aus. – Syr. Schatzhöhle 4, bes. 13 mit der Begründung : "denn die Natur des Weibes ist schwach" (RIESSLER 947; BEZOLD 6); vgl. den Aristeasbrief 20; Test Ruben 5,3 usw. KUECHLER, Weisheitstraditionen 447.
- 111 VON TISCHENDORF, Apocalypses Apocryphae 10f.
- 112 S. Anm. 114.
- 113 GOLDSCHMIDT V 192.

ihr nicht nur wie in der Bibel die Schwangerschaft und die Geburt, sondern auch die Menstruation, der erste Geschlechtsverkehr und nachher die Früchte der Lust, ihre Kinder, ein Leben lang (s.o. Abschnitt b).

Eva und Adam : Es gibt den mehrfach überlieferten Spruch im Talmud :

*Als die Schlange der Hawa beiwohnte,
goss 'er' in sie die Lust (HTJL BH ZWHM²). (114)*

Damit ist in weisheitlicher Kürze ausgesagt, dass durch die sexuelle Verführung Evas etwas in die weibliche Natur kam, das im ursprünglichen paradiesischen Zustand noch nicht vorhanden war, nämlich das sexuelle Begehren. Das Verhältnis zwischen Eva und der Schlange schlägt sich somit auf das Verhältnis zwischen Eva und Adam über. Im Extremfall wird die Verführte selbst zur Verführerin. In Gen R 20 zu Gen 3,20 prägt R.Acha das Wortspiel :

*Die Schlange (war) deine Schlange, HWJ² HWJJK,
und du (warst) die Schlange Adams. W²T HWJ² H²DM. (115)*

So kann dann (um 100-130 p) gesagt werden, dass im Moment der Uebertretung Adams neben dem Tod, der Krankheit und der Mühsale auch "das Kinderzeugen entstand, und die Leidenschaft der Eltern wurde bewirkt, und die Erhabenheit der Menschheit ward erniedrigt..." (syrApk Bar 56,6) (116).

Aufgrund solcher sehr alter Traditionen versteht man, wie die jahwistische Szene vom Sündenfall zu einem Bild verdichtet werden konnte, in welchem die menschliche Erotik gleichsam mit dem Essen der Frucht, also *der* Ursünde der Menschheit gleichgesetzt ist. In der (slaw.) **Apokalypse Abrahams 23** (zw. 80 und 100 p) heisst es :

1 Schau noch in der Darstellung, wer Evas Verführer gewesen ist und welches die Frucht des Baumes ist... 3 Und ich schaute in die Darstellung, und meine Augen richteten sich auf die Seiten des Gartens Eden, und da sah ich einen Mann von sehr hoher Gestalt und schrecklicher Breite, von unvergleichlichem Aussehen; dieser umarmte sich mit einem Weib, das im Aussehen und in der Gestalt dem Manne gleichsah; und sie standen unter einem Baum im Garten Eden. 4 Und die Frucht dieses Baumes war einer Weintraube ähnlich. 5 Und hinter dem Baum stand etwas wie eine Schlange,

114 bJebamot 103b = bAboda Zara 22b (GOLDSCHMIDT IV 376; VII 873).

115 MIRKIN I 155; = GenR 22,2 zu Gen 4,1 (MIRKIN I 164). – Diese Uebertragung macht 1Tim 2,14 nicht mit (s.o. S. 35).

116 Zit. nach KLIJN, Syr. Baruch-Apk 162.

sie hatte Hände und Füße, die denen eines Menschen glichen, und an den Schultern Flügel : sechs rechts und sechs links; und sie hielt in der Hand eine Traube vom Baum. 6 Und sie lockte die beiden herbei, die ich umschlungen gesehen hatte. 7 Und ich sprach : "Wer sind die beiden, die sich umschlingen, oder wer ist derjenige, der zwischen ihnen ist, oder was ist die Frucht, die sie essen, Starker Urewiger ?" 8 Und er sprach : "Dies ist der Trieb der Menschen, dies ist Adam; und dies ist ihre Begierde auf Erden, dies ist Eva; und das, was zwischen ihnen ist, das ist die Gottlosigkeit ihres Unternehmens zum Verderben, das ist Asasel selbst." (117)

Bei aller Vielfalt von verarbeiteten Motiven (bes. die Nennung der Weintraube, die Bezeichnung des schlangengleichen Wesens als Asasel) ist hier mit grosser bildlicher Intensität das Essen der Frucht und der geschlechtliche Genuss miteinander verbunden. Eva, Adam und die Schlange sind hier in ein einziges Bild gefasst, in welchem die Erzählung vom Sündenfall als erotisches Geschehen interpretiert wird, das das Verderben auf die Welt brachte.

e) Zusammenfassung

Aus der Beachtung der Bedeutungsverschiebung in der griechischen Wortgruppe *ἄπατῆ*, *ἄπατῆν* vom klassischen "Betrug" zum hellenistischen "sinnlichen Geniessen" (Abschnitt a) ergibt sich, dass im griechischen Text von 1Tim 2,14 automatisch auch ein erotischer Ton mitschwingt. Dabei ist gerade der Zusammenhang mit dem weiblichen Schmuck als Mittel, eine verführerische Illusion sinnlicher Freuden hervorzu- bringen, deutlich zu ersehen.

Dieser Gedanke spielt nun auch in mehreren Paralleltexten aus dem näheren Umfeld von 1Tim 2,14 (Abschnitt c) und im weiteren Umfeld der frühjüdischen Rezeption von Gen 3 (Abschnitt d) eine Rolle. Die angeführten Texte stellen den traditionsgeschichtlichen Kontext dar, von welchem her 1Tim 2,14 als argumentativ gestaltetes Stück aus der erotisierenden Interpretation von Gen 3, wie sie seit dem 1. Jh.p verbreitet war, verstanden werden kann.

Dass zwischen 1Tim 2,14 und 15 ein – wenn auch positiv gewendeter – Tun-Ergehen-Zusammenhang im Sinn der Talionslehre herrsche (Abschnitt b), ist zwar angesichts einiger Texte (s.o. S. 39ff) nicht auszuschliessen, braucht aber hier nicht als argumentative Stütze beigezogen zu werden. Die semantischen und rezeptionsgeschichtlichen Sachverhalte (Abschnitte a.c-d) sind für sich selbst deutlich genug.

117 Zit. nach PHILONENKO-SAYAR/PHILONENKO, Apk Abr 445; vgl. RIESSLER 31f.

1.3.3 These II als Begründung von Paränese I

Da nun der Sinn der zuerst seltsam anmutenden These II aufgehell ist, kann man ersehen, dass sie nicht einfach, zusammen mit Vers 15, als Anhängsel zu These I eine lockere Argumentenkette zu den vorausgehenden Paränesen bildet, sondern das vierte Strukturelement der ganzheitlich als Chiasmus gebauten Perikope 1Tim 2,8-15 darstellt. Inhaltlich präzisiert sieht deshalb der Aufbau dieser Perikope so aus (vgl. o. S. 13) :

- A *Paränese I : Kein (sexuell) verführerischer Schmuck*
- B *Paränese II : Keine Lehrtätigkeit*
- B' *These I : Eva als Zweit-Erschaffene*
- A' *These II : Eva als Einzig-(sexuell) Verführte.*

Wenn These I und Paränese II (also das innere chiasmische Paar B/B') in den Satz zusammengefasst werden können :

Die Zweit-Erschaffene soll sich nicht zur Ersten machen !

so kann These II und Paränese I (also das äussere chiasmische Paar A/A') auf eine parallele Formel gebracht werden :

Die Einzig-(sexuell) Verführte soll nicht als sexuelle Verführerin auftreten !

War die These I auf den Aufweis der Unterordnung der Frau unter den Mann angelegt, so visiert die These II die verführerische Potenz der Frau an. Einmal dient die Ordnung der Schöpfung (Gen 2), einmal die Ordnung der Sünde (Gen 3) als Argumentationsgrundlage. Beide Male wird jedenfalls die Frau mit einer minderwertigen oder negativen Rolle behaftet, aus welcher ihre Rolle in den liturgischen Begehungen der Christen abgeleitet wird.

Weil nun These II an der semantisch wichtigen Schlussposition steht und deshalb vom Leser als abschliessendes Wort über die Frau missverstanden werden kann, fühlte sich der Autor veranlasst, in einer Anfügung einem einseitigen Verständnis vorzubeugen. Er wollte nicht, dass der Leser mit dem (zu) schwarz geratenen Bild von der verführten Verführerin zurückgelassen wird, und setzte deshalb in Vers 15 noch seine – im Kontext typische – weitere These vom "Heil der Frau durch Kindergebären" hin. Damit ist zwar nicht "die christliche Lösung der Frauenfrage" (118) gegeben, aber immerhin ein Weg aus dem Dunkel aufgewiesen !

118 JEREMIAS, Timotheus und Titus 19.

1.3.4 Das Recht des Arguments von These II

Abschliessend kann jetzt auch eine Antwort auf die zu Beginn von These II zurückgestellten Fragen nach dem Recht des Argumentes gegeben werden :

1Tim 2,14 stützt sich zwar eindeutig auf die Sündenfallerzählung von Gen 3, interpretiert diese Erzählung jedoch nicht nach deren eigenen Intention. Der gedankliche Zusammenhang des Arguments von 1Tim 2,14 liegt vielmehr in einer Interpretation der Sündenfallerzählung, in welcher die Versuchung und der Fall der ersten Menschen als sexuelle Versuchung und sexuelle Sünde Evas dargestellt sind.

Ein Ueberblick über die frühjüdische Rezeption von Gen 2f hat gezeigt, dass diese Interpretationsweise der jüdischen Exegese des 1.Jh.p (und danach) entsprach, auch wenn noch nicht deutlich ist, wie es zu dieser erotisierenden Interpretationsweise kam. Das alttestamentliche Argument hatte deshalb im 1. Jh.p tatsächlich Ueberzeugungskraft. Es war in dem Sinne richtig als es der damaligen Exegese entsprach. Gemessen am Grundtext Gen 3, so wie wir ihn heute in seinem Sinn exegetisch aufzuhellen imstande sind, muss jedoch die damalige zeitgeschichtliche Richtigkeit dem Kriterium weichen : "Am Anfang war es nicht so" (Mt 19,8). Die Inspiration der Sündenfallerzählung widerspricht der exegetischen Richtigkeit des Arguments von 1Tim 2,14.

1.4 Zusammenfassung : Schmucklosigkeit und Schweigen als Unterordnung des Leibes und des Geistes

Blicken wir nun auf die Analyse der ganzen Perikope 1Tim 2,9-15 zurück, so können folgende Punkte als Ergebnisse genannt werden :

– Es geht in dieser Perikope darum, die starke körperliche und geistig/geistliche Präsenz der Frauen, die sich im Schmuck und im souveränen Lehren dokumentieren, in den urchristlichen Gottesdiensten zu vermindern, d.h. nach der Ansicht des biblischen Autors, in ihren schöpfungsgemässen (Gen 2) und sündenbedingten (Gen 3) Rahmen zu stellen.

– Die Begründungen für diese Massnahmen werden deshalb in zwei formelhaften Kurzfassungen von biblischen Texten aus der jahwistischen Urgeschichte gegeben. Dabei ist in der wörtlichen Anlehnung an den LXX-Text von Gen 2 und 3 ein bewusstes exegetisches Bemühen ersichtlich. Der Exeget gab sich offensichtlich Mühe, seine konkreten Verhaltensnormen in die Urzeit zurückzuverankern, also in die Zeit, in welcher einerseits der göttliche Ordnungswille und andererseits der menschliche "Grund allen Uebels" noch in ihrer ursprünglichen Deutlichkeit und urchichtlichen Allgemeinheit zu sehen sind.

– Die beiden argumentativen Kurzformeln von Eva als Zweit-Erschaffener und Einzig-Verführter sind nun aber keineswegs dem Sinn der jahwistischen Texte nachempfunden. Als Argumente konnten sie ihre Kraft nicht vom biblischen Text selbst, sondern nur von einer speziellen Rezeption dieses biblischen Textes beziehen :

Für **These I** ist es die Weisheit (oder Unweisheit) der Alltagserfahrung mit ihrem Satz : “Der Erste ist der Beste” (1.2.2.a), und eine diesem Satz entsprechende Exegese (1.2.2.b), die den biblischen Text von Gen 2 für eine Argumentation im Zusammenhang mit Vorschriften gegen eine Lehrtätigkeit christlicher Frauen brauchbar machten. Dies mag etwas trivial tönen. Dem ist jedoch nicht abzuhelfen, weil die Argumentationsgrundlage für 1Tim 2,13 ebenfalls vom trivium, von der Strasse, dem öffentlichen Platz stammen. Gerade als ‘Gemeinplatz’ besitzt sie mehr Eingängigkeit und Ueberzeugungskraft als die mit exegetischer Mühe erhobene ursprüngliche Inspiration eines (auch damals schon) antiken Textes.

Für **These II** ist es eine erotisierende Rezeption der biblischen Erzählung vom Sündenfall, welche aus der “Verführung” Evas ein Argument gegen das Tragen von Schmuck entstehen lässt. Das erotisierende Nacherzählen von Geschichten ist ein Phänomen des frühjüdischen Midraschs, dem in dieser Arbeit noch weiter nachgegangen wird (s. Teil II).

– Die beiden argumentativen Kurzformeln beruhen auf Interpretationen des biblischen Textes, welche gewisse Details dieses Textes zuungunsten der Frauen auslegen, und dies, ohne den biblischen Text selbst auf ihrer Seite zu haben. Es sind deshalb im weitesten Sinn ‘frauenfeindliche’ Interpretationen, die in 1Tim 2,9-14 beigezogen oder formuliert wurden, um die konkreten Bestimmungen zu begründen, die in der christlichen Gemeinde für die Frauen gelten.

Das Grundproblem, das 1Tim 2,8-15 formuliert, liegt in der Anwendung des Prinzips der männlichen Superiorität auf eine gemeinschaftliche Veranstaltung von Männern und Frauen, in welcher die Frauen sich körperlich und geistig durchzusetzen versuchen. Der Hinweis auf die Zweit-Erschaffenheit und die Einzig-Verführtheit der Frau hat zum Ziel, die *Untergeordnetheit* der Frau unter den Mann aufzuweisen.

Die *Unterordnung* der Frau unter den Mann als Ersterschaffenen und Nichtverführten ist somit die geforderte Haltung der Frau. Der Verzicht auf Schmuck und aufs Lehren dokumentieren in der christlichen Gemeinde diese Unterordnung des Leibes und des Geistes.

Die beiden Texte, die in den Kapiteln 2 und 3 vorgestellt werden, sind Variationen dieses Themas.

2. "WIE DAS GESETZ SAGT"

Das Schweigen der Frau als Unterordnung (1Kor 14,33b-36)

2.1 Paulinisch oder nicht – das Argument schuf Praxis

In enger Verwandtschaft mit 1Tim 2,8-15 wird meist dieser Text aus dem echt paulinischen Schrifttum gesehen. Die Ähnlichkeiten in der Wahl der Worte, wie die am rechten Rand vermerkten Stellen aus 1Tim 2 des unten gebotenen Textes zeigen, legen eine solche Verwandtschaft nahe. Gerade aus diesem Grund wurde und wird die Zugehörigkeit von 1Kor 11,33b-36 zum originalpaulinischen Gut in Frage gestellt (1). CONZELMANN fasst die schwerwiegenden Gründe für die Annahme einer Interpolation treffend zusammen :

"Dieser in sich geschlossene Abschnitt sprengt den Zusammenhang: Er unterbricht das Thema der Prophetie und stört den Duktus der Darlegung. Sachlich steht er im Widerspruch mit 11,2ff, wo das Auftreten von Frauen in der Gemeinde vorausgesetzt ist. ... Hinzu kommen Besonderheiten des Sprachgebrauchs, des Gedankens. Endlich schliesst Vers 37 nicht an Vers 36, sondern an 33a an. ... In dieser Anordnung spiegelt sich die bürgerliche Konsolidierung der Kirche, etwa auf der Stufe der Pastoralbriefe. Man bindet sich an die allgemeine Sitte. Wer den Text als ursprünglich verteidigt, ist zu Hilfskonstruktionen genötigt." (2)

Der Versuch, die Stelle für Paulus zu retten, indem das *laleîn* von 34b und 35b nur als "nicht inspiriertes Reden" (3) oder als "ein Dazwischenfragen" (4) verstanden wird, ist zum Scheitern verurteilt, denn gerade das in 1Kor/2Kor (von insgesamt

1 Vgl. BOUSSET, 1Kor 146f; WEISS, 1Kor 352; bes. FITZER, "Das Weib schweige in der Gemeinde"; CONZELMANN, 1Kor 289; HERING 1Cor 182f; WOLFF, 1Kor 140-143 u.v.a.

2 CONZELMANN, 1Kor 289f; eine teilweise Widerlegung der hier genannten Gründe bei ELLIS, The Silenced Wives 213-216.

3 Vgl. LIETZMANN/KUEMMEL, Korinther 190; KAEHLER, Die Frauen 76f u.v.s.

4 Z.B. WENDLAND, Korinther 132; KAEHLER, Zur "Unterordnung der Frau" 4.

48 Vorkommen in den echten Paulinen) 44 mal gebrauchte Wort belegt ein so breites Bedeutungsfeld, dass es als originales Stück von 1Kor alle Formen von gottesdienstlichem Sprechen umfassen müsste : Lehren, Verkündigen, Prophezeien, Zungenreden, Disputieren (5).

Ob die Perikope nun paulinisch ist oder nicht, spielt für unsere Fragestellung keine entscheidende Rolle, denn sowohl als Original, das die Pastoralbriefe inspiriert hat, wie als Interpolation (aus den Pastoralbriefen) stellt 1Kor 14,33b-36 ein Stück urchristlicher Paränese zu einem Frauenproblem dar, das auf jeden Fall von grosser wirkungsgeschichtlicher Tragweite schon in der Antike war. Als solches wird es hier befragt.

2.2 Wortlaut, Aufbau und Inhalte von 1Kor 14,33b-36

Der **Text** lässt sich folgendermassen strukturieren : vgl. 1Tim 2,11ff

- 33b *Wie in allen Versammlungen der Heiligen (so gilt auch bei euch :)*
- 34a *Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen,* 11f : ἔν ἡσυχία
 34b *DENN :*
Nicht ist ihnen gestattet zu sprechen, 12 : ἐπιτρέπῳ
sondern sie sollen sich unterordnen, 11 : ὑποταγῆ
 34c *wie auch das Gesetz sagt.* 13f
- 35a *Wenn sie aber etwas lernen wollen,* 11 : manthanétō
sollen sie im Haus die eigenen Männer fragen, 12b : ἀνδρός
- 35b *DENN :*
Schändlich ist es für die Frau, in der
Versammlung zu reden.
- 36 *Oder (6) ist das Wort Gottes von euch ausgegangen ?*
oder allein zu euch gekommen ?

5 Die anderen Hilfskonstruktionen, die alle auf einen Wechsel oder eine Verschärfung in der Position des Schreibers von 11,2.5 und hier hinauslaufen, sind weniger überzeugend, da sie psychologisch argumentieren; vgl. die Zusammenstellung bei WOLFF, 1Kor II 140-143.

6 ODELL-SCOTT, Let the Women Speak in Church 90-93, liest ἔ^α als starkes ἔ^α disjunctivum und übersetzt : "What ! Did the Word of God originate with you, or are you (men) the only ones it has reached ?" Vor ἔ^α müsse man sich eine Pause denken und die Paränese davor als ironisches Zitat verstehen — dann kommt tatsächlich das bare Gegenteil heraus ! Die Parallele von 1Tim 2,8-15 spricht doch

Der **Aufbau** dieser kleinen Einheit ist deutlich : Zwei Regeln (Verse 34a und 35a) bilden zusammen mit ihren zwei Begründungen (Verse 34b.c und 35b) das Korpus der Paränese. Eine Situierung dieser Anweisungen in dem, was sich für die christlichen Gemeinden ziemt, ist wie ein Rahmen (Verse 33b und 36) um sie herumgelegt, ein Rahmen nicht nur der Struktur, sondern auch des Gedankens : Es geht in den beiden eingeschlossenen Regeln um Verhaltensweisen, die in den Gemeinden der Christen selbstverständliche Praxis sind (33b) und deren Ueberschreitung eine Anmassung von Normativität (Vers 36) bedeutet (7).

Inhalte : Die erste Regel (Vers 34a) gebietet den Frauen Schweigen, untersagt also jegliche Art von Reden. Angesichts des auf S. 54f genannten breiten Bedeutungsspektrums von *laleîn* in 1Kor wird die Frau durch diese Bestimmung radikal in verbale Passivität verwiesen, solange sie in der "Versammlung" der Heiligen ist.

Die zweite Regel (Vers 35a) verweist die wiss- oder lernbegierigen Frauen ins "Haus" und an ihre "Männer". Dort ist der eigentliche Ort des Lernens, die Männer sind die richtigen Referenzpersonen des Lernens; dann ist anscheinend auch der Zeitpunkt, wo die Frauen ihre Meinung äussern dürfen. Die Frau wird hier grundsätzlich in den nicht-öffentlichen Bereich des Heims verwiesen und von den ihnen auch im Wissen übergeordneten Männern abhängig gesehen (8).

2.3 Die traditionellen Gründe (14,34b,35b) : Unstatthaft und schändlich

Die Begründungen, die für diese beiden Regeln gegeben werden, sind doppelter Natur : In den Versen 34b und 35b werden traditionelle "Axiome" vorgebracht, im Versteil 34c wird ein exegetischer Hinweis geboten.

Das erste traditionelle Axiom (34b) ist antithetisch formuliert, wobei dem "sprechen" (*laleîn*) nicht etwa das "Schweigen" aus 34a gegenübergestellt wird, sondern auffälligerweise das "Sich-Unterordnen" (*hypotássesthai*), das einen zentralen

-
- eindeutig gegen eine solche feministisierende Ehrenrettung des Paulustextes.
- 7 Die Abgrenzung der Perikope 33b-36 bekommt durch 33a und 36 eine literarkritische, inhaltliche und traditionsgeschichtliche Begründung, der die gequälten Textänderungen z.B. von BOUSSET, 1Kor 146; FITZER, "Das Weib schweige in der Gemeinde" 9f, nichts Gleichwertiges entgegenhalten können. – Dass der Platz nur der Verse 34f in der Textgeschichte nicht eindeutig festgelegt ist, hat keine literarkritische Relevanz (vgl. CONZELMANN, 1Kor 290, Anm. 55; doch ELLIS, *The Silenced Wives* 218ff).
 - 8 Vgl. PHILO, *Hypothetica* 7,14 (LCL IX 432) : "Jeder (Jude) ... wird leicht auf alle Fragen über die väterlichen Ordnungen antworten können, und der Mann gilt als fähig, der Frau die Gesetze zu überliefern, wie der Vater den Kindern und der Herr den Sklaven" (vgl. auch *De specialibus legibus* 3,169f; LCL VII 580-583).

Bestandteil der sogenannten Haustafel-Ethik darstellt. Sich unterzuordnen und in der Versammlung zu schweigen, sind demnach bedeutungsmässig gleichzusetzen. Reden in der Gemeinde hat für die Frauen also etwas mit ungestatteter Ueberordnung (über die Männer) zu tun; es geschieht dadurch eine Ueberschreitung der gewohnten Ordnung, in welcher gewisse Hierarchien des Redens und Wissens gelten. Dies wird vollends deutlich, wenn man sieht, dass *ἐπιτρέπεται/ἐπιτέτραπται* in 34b als "Passivum ... auf eine bereits geltende Bestimmung zurück(weist)"⁹, und dass mit dem Anschluss an das Vokabular der Haustafeln (*hypotássesthai*) auch der Anschluss an die traditionellen Traktate der griechisch-römischen Ethiker und Moralisten zur Staatsverfassung, der Hausverwaltung und zur Heirat (10) gegeben ist. Die Regel 34b formuliert also eine weitverbreitete Evidenz der griechisch-römischen Ethik, in welcher die Unterordnung der Frau (neben derjenigen der Kinder und Sklaven) gängige Regel ist (11). Die charakteristische Wende, die hier der Regel gegeben wird, besteht in der engen Verbindung vom Sprechen der Frau und ihrer Unter- oder Ueberordnung, so dass das Schweigen der Frau geradezu als Zeichen der Unterordnung gesehen werden muss (12).

Die zweite traditionelle Begründung in Vers 35b besteht einfach in einer rhetorischen Verschärfung des schon in Vers 35a genannten Sachverhaltes, indem das die Ordnung überschreitende Reden der Frau als "schändlich" (*aíschrón*) qualifiziert wird, ein auch in 1Kor 11,6 (s.u. S. 77f) gebrauchtes Mittel der paränetischen Verstärkung.

Die beiden traditionellen Begründungen besagen also, dass das Sprechen der Frau ein Mangel an Unterordnung und an Anstand ist. Die Thetik dieser Aussagen verweist dabei auf die Evidenz, die diese Aussage in der damaligen jüdischen und griechisch-römischen "Moraltheologie" besass.

9 WEISS, 1Kor 243.

10 BALCH, *Let Wives be submissive* 21-62, hat die einschlägigen Texte neuestens (1981) wieder aufgearbeitet; vgl. auch die "kritische Rückschau auf alte Ergebnisse" (so der Untertitel) von MUELLER, *Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema*, bes. 284-290. Die Versuche, den Sprachgebrauch von *hypotássesthai* als "so gut wie spezifisch christlich" aufzuweisen (RENGSTORF, *Die ntl. Mahnungen an die Frau* 132; vgl. KAEHLER, *Die Frauen* 82.177.182 u. a.), müssen somit aufgegeben werden. Mögliche christliche Nuancierung s. bei DELLING, Art. : *hypotássō*, ThWNT VIII 43-46.

11 Wichtigste Beispiele bei BERGER, *Formgeschichte* 136f; *Hellenistische Gattungen* 1078-1088.

12 In den "Denksprüchen des Demokritos" 110f findet sich eine ähnliche Doppelung: "*Die Frau mühe sich nicht um die Rede; abscheulich ist die nämlich (deinòn gár). Von einer Frau beherrscht zu werden, ist für den Mann wohl die höchste Vergewaltigung (hýbris êschátē)*" (DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* II 164). Die Verbindung der beiden gnomischen Einheiten ist aber viel lockerer als im biblischen Text.

2.4 Der exegetische Grund (14,34c) : "Das Gesetz"

Ob diese Begründungen der beiden Regeln in der herkömmlichen Ordnung nun nur bürgerliche Paränese sind oder auch missionarische oder apologetische Intentionen darstellen (13), sie bleiben inhaltlich jedenfalls im Herkömmlichen und sind in diesem Sinn moralische Banalitäten der damaligen Zeit. Die weiterführende Begründung im Versteil 34c versucht nun, Tiefe zu gewinnen und auf eigene Tradition zurückzugreifen, d.h. einen biblischen Grund dafür anzubringen (14), dass das Reden der Frauen in der Gemeinschaft einem Mangel an Unterordnung gleichkommt.

Dieser für unsere Fragestellung nach den alttestamentlichen "Gründen" der neutestamentlichen Vorschriften für die Frauen wichtige Grund besteht in einem pauschalen Verweis auf "das Gesetz" (*ho nómos*). Dass damit nicht ein griechisch-römischer Gesetzbuch oder eine urchristliche Gemeindeordnung normativer Art gemeint ist, sollte aus dem absoluten Gebrauch des Wortes "Gesetz" einleuchten, das so gebraucht im neutestamentlichen Schrifttum immer den Geist oder die Buchstaben der Bibel des Alten Bundes meint. Schwieriger ist es, herauszufinden, welche Erzählung oder Gesetzesbestimmung des Alten Testaments herangezogen werden sollte, um für die gegebene Regel ein zünftiges Schrift-Argument zu bekommen.

Wenn der Autor absichtlich allgemein bleiben wollte, dann verweist er in Vers 34c einfach auf den sich im Alten Testament vielfach spiegelnden Sachverhalt (s.o. Kap. 1.2) hin, dass die Frauen den Männern auf jede Weise, also auch im Sprechen vor einer Gemeinschaft unterworfen sind. Auf ein solches Gesetz zu verweisen, ist im 1. Jh.p gängige Praxis. Ganz gleich verfährt **JOSEPHUS, Contra Apionem 201** :

Die Frau ist geringer in allem, sagt es (scil. das Gesetz); deshalb soll sie gehorchen, nicht zu ihrer Entehrung, sondern damit sie eine Autorität habe (ἄρχῆται) (15), DENN : Gott hat dem Mann die Kraft gegeben (krátos).

Auch **PHILO** benutzt in **Hypothetica 7,3** diese undeutliche Zitationsweise :

Andere (Vorschriften) der mosaischen Gesetzgebung sind wiederum verschiedener Art :

13 Vgl. BALCH, Let Wives be submissive 106-121.

14 Nach AALEN, A Rabbinic Formula in 1Cor 14,34, ist *οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς* die griechische Form der rabbinischen ²SWR-Formel, mit welcher eine biblische Bestimmung gemeint ist (nicht muss!).

15 Dahinter steht wohl die RSWT-Vorstellung der jüdischen Tradition, s.u. Kap. 4.6.1.c.

*Die Frauen sollen den Männern wie Sklaven gehorchen,
zwar keineswegs zur Entehrung, sondern zum Gehorsam in allem.* (16)

Diese beiden Paralleltexte belegen, dass der Rekurs auf den selbstverständlichen Patriarchalismus der alttestamentlichen Texte für einen jüdischen Autor Beweischarakter besass. "Sprechende" Frauen verfehlten sich demnach gegen eine alttestamentliche Grundordnung.

Möglicherweise denkt der Verfasser aber auch an ganz bestimmte, alttestamentliche Texte, die er wegen ihrer allgemeinen Bekanntheit gar nicht zu nennen braucht und die vielleicht zum gängigen christlichen Begründungsfundus in diesen Fragen gehören. Dann muss man in ähnlichen neutestamentlichen Texten nachschauen und in den dort gebotenen Begründungen die Texte sehen, auf die hier nur angepielt wird.

Natürlich kommt da zuerst einmal der verwandte Text 1Tim 2,9-15 (s.o. S. 11) mit seinen Begründungen von Eva als der Zweit-Erschaffenen und Einzig-Verführten in Frage (17). Aber man kann auch an 1Petr 3,5f (s.u. S. 65) denken, wo Sara als Beispiel der Unterordnung angeführt wird, weil sie ihren Mann Abraham "Herr" nannte (vgl. Gen 18,12) (18). Auch die Theorie von der sekundären Abbildhaftigkeit der Frau aufgrund einer argumentativen Verknüpfung von Gen 1,26f und Gen 2, wie sie in 1Kor 11,7f zu finden ist (s.u. S. 75), könnte hier in Frage kommen.

Trifft eine dieser Möglichkeiten zu, so krankt auch hier das Argument an jenen gleichen Fehlern und Schwächen, die im Lauf dieser Arbeit an den angeführten neutestamentlichen Texten aufgedeckt werden. Die ungenügende Argumentationsbasis aus der Bibel, würde hier dann nicht nur durch den üblichen Rekurs auf frühjüdische Interpretationen frauenfeindlicher Tendenz ausgebaut, sondern zusätzlich in der Verschwommenheit der allgemein gehaltenen Andeutung versteckt. "Ausbauen" und "verstecken" sind dabei nicht Wörter für bewusste oder gar böswillige Aktionen frauenfeindlicher Urchristen, sondern für die damals gängige Art, solche Regeln biblisch zu begründen.

-
- 16 Dt. Uebers. der beiden Texte mit Hervorhebung der Gesetzesbezüge bei KUECHLER, Weisheitstraditionen 207-235, bes. 212.224. Vgl. auch DAUTZENBERG, Zur Stellung der Frauen 199ff; BERGER, Hellenistische Gattungen 1085f.
- 17 BOUSSET, 1Kor 146, findet für die "rätselhafte(n) kurze(n) Andeutung : wie auch das Gesetz lehrt" geradezu die Erklärung in 1Tim 2,13f. WEISS, 1Kor 146, sieht im passivisch formulierten *ἑπιτρέπεται* von 1Kor einen direkten Verweis auf den in 1Tim als persönliche Bestimmung des Paulus (*ἑπιτρέπῃ*) formulierten Satz; ebenso CONZELMANN, 1Kor 290, Anm. 53.
- 18 BROX, Pastoralbriefe 146, Anm. 466 : "Vielleicht meint Paulus 1Kor 14,34 mit dem Hinweis auf das Gesetz nichts anderes als solche Beispiele."

Als dritte Möglichkeit wird öfters auf Gen 3,16 verwiesen (19), wo als eine der schmerzhaften Realitäten der condition humaine der Frau in einer nicht mehr heilen Welt neben den Beschwerden der Schwangerschaft und Schmerzen der Geburt auch der Sachverhalt der "Herrschaft" des Mannes über die Frau als Strafbestimmung angeführt ist :

... und er wird über dich herrschen (JMŠL / kyrieúsei).

Das Argument, das im Verweis auf das Gesetz verborgen liegt, lautete dann etwa so : Weil die Frau infolge der Ursünde durch einen Strafspruch Gottes als vom Mann beherrscht leben muss, dürfen die Frauen diese Herrschaft des Mannes über sie weder in Taten noch in Worten abschütteln. Eine Frau, die in einer öffentlichen Versammlung der Christen spricht, vergeht sich demnach gegen diese Strafverordnung Gottes.

2.5 Das Recht des Arguments aus Gen 3,16

Gibt der biblische Text Gen 3,16 eine Basis für ein solches Argument ? Als urgeschichtliche Aussage, die eine Abnormalität der menschlichen Wirklichkeit, nämlich die Herrschaft des Mannes über jene Frau, die in Gen 2,23 jubelnd als eigen Fleisch und Bein anerkannt wurde, ätiologisch erklärt (20), ist Gen 3,16 grundsätzlich ungeeignet, eine Basis für Verhaltensregeln abzugeben, durch welche dieser Unheilszustand zwischen Mann und Frau als wesensmässiger und unveränderbarer Zustand der Frau fixiert wird, indem ihr im Alltag und sogar bis in die kultischen Versammlungen hinein entsprechende, das Unheil stets nach aussen dokumentierende Rollen vorgeschrieben werden. Die Beförderung des Fluches zum Gebot ist zwar ein Jahrhunderte lang angewandtes Verfahren der Auslegung von Gen 3,16, stellt aber umso mehr ein eigentlich frauenfeindliches Verfahren dar. Gen 3,16 ist doch ein Text, der urgeschichtlich erklärt, warum die Dinge schlimm stehen, nicht ein Text, der erreichen soll, dass die Dinge weiterhin schlimm bleiben (21) und als solche selbst die heiligen Versammlungen prägen müssen.

-
- 19 Vgl. z.B. die Stellenverweise am Rand der Jerusalemerbibel oder des NTGr (26. Aufl.). Ebenso BILLERBECK III 468, mit der Anfügung : "... doch man darf den Ausdruck *nómos* nicht pressen. Auch die traditionelle Sitte galt als Tora."
- 20 S.o. S. 18f; vgl. WESTERMANN, Genesis I 312-317; STECK, Paradieserzählung 58-65.100f; ZIMMERLI, Urgeschichte 174f, u.a.
- 21 "So hat man sich mit Hilfe von Gen 3,16a bis in die neueste Zeit gegen Bemühungen um eine schmerzarme Geburt zur Wehr gesetzt. Das Verräterische dabei ist, dass man nicht gleichzeitig unter Berufung auf Gen 3,17-19 gegen die Einführung von Traktoren und Motorsägen zu Felde gezogen ist, die den von Gen 3,19 bei der Feldarbeit vorgesehenen Schweiß verringern" (KEEL, Stellung der Frau 75).

Ungeachtet dieser "erstaunlichen Sicht" (22) des Jahwisten, der die Unterordnung oder Beherrschung der Frau als Abnormalität wertet, wurde Gen 3,16 in der frühjüdischen, rabbinischen und frühchristlichen Literatur zum Anlass genommen, "alle biologischen und soziologischen Einschränkungen, mit denen die weibliche Existenz behaftet ist, als gerechte Vergeltung darzustellen" (23). Ueber die schon in Kap. 1.3.2.b angeführten Texte hinaus sind in unserem Zusammenhang dabei folgende Erweiterungen von einiger Relevanz :

Die beiden Targumim **Neofiti I** und **Pseudo-Jonatan** betonen mit einer unerwarteten Nuance die Art der "Herrschaft" (RŠWT²) des Mannes über die Frau, indem sie die Formel anfügen :

... sowohl zur Gerechtigkeit wie zur Sünde (BJN LMZKH WBJN LMḤṬ²). (24)

Diese etwas unpassende Formel stammt aus der frühjüdischen Lehre von der guten und bösen Neigung, wie die beiden gleichen Targumim zu Gen 4,7 belegen :

Und in deine (scl. Kains) Hand gab ich die Macht (RŠWT²) über die böse Neigung (Pseudo-Jonatan : und gegen dich wird ihre Begierde sein), und du kannst sie beherrschen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde (THWJ ŠLṬ BH BJN LMJZKJ WBJN LMḤṬJ). (25).

Es ist klar, dass hier nicht einfach eine meristische Formel ähnlich dem "gut und böse" (TWB WR^c) in Gen 2,17; 3,5.22 angefügt wurde (26), sondern dass ganz deutlich die Herrschaft des Mannes über die Frau mit der Herrschaft des Menschen über die böse Neigung verglichen wird (27). Der Zusatz im Pseudo-Jonatan (s.o.) macht die Parallele zwischen 3,16b und 4,7b vollkommen :

3,16 Ihre (der Frau) Begierde geht auf den Mann
4,7b Ihre (der Sünde) Begierde geht auf dich (Kain).

Die Herrschaft des Mannes wird somit in den beiden Targumen als Regulativ für

22 STECK, Paradieserzählung 101.

23 ELLUL, Le Targum Pseudo-Jonathan sur Gen 2, S. 20f. Die weiteren wichtigsten Texte sind o.S. 40, Anm. 87 angeführt.

24 DIEZ-MACHO I 17; GINSBURGER 6.

25 DIEZ-MACHO I 21; GINSBURGER 8.

26 Die Uebersetzung von BOWKER, Targums 122 : " for good and for ill" ist deshalb zu schwach.

27 Aehnlicher Kontext in AbRN A 16 (GOLDIN 85); GenR 22,6 zu Gen 4,6f (MIRKIN I 167; WUENSCHKE, BR I/2 101).

die Begehrlichkeit der Frau dargestellt. Dass hier Frau und Sünde allzu eng zusammenrücken, lässt aufhorchen.

Mehr mit 1Kor 14,34c hat die Ergänzung von **bErubin 100b** bei der Bestimmung der "Herrschaft" des Mannes zu tun. Am Ende der Liste von 10 die konkrete Existenz der Frau betreffenden Strafen wird folgende Lehre angefügt :

UND ER WIRD UEBER DICH HERRSCHEN. Dies lehrt :

Die Frau sucht mit dem Herzen

und der Mann sucht mit dem Mund

– und dies ist ein feiner Charakterzug an den Frauen. (28)

H³ŠH TWB^cT BLB

WH³JŠ³ TWB^c BPH

Dieser Text weist offensichtlich der Frau den gemüthhaften Bereich als Ort ihrer "Befriedigung" zu, während der Mann "mit dem Mund", das heisst doch durch öffentliches Vertreten seiner Meinung sich "Befriedigung" verschaffen kann (29). Diese Kompetenzverteilung verliert den Zusammenhang von Gen 3,16 völlig aus der Sicht, sonst könnte doch nicht von einem "feinen Charakterzug" der Frauen gesprochen werden, wo es um Strafbestimmungen geht. Zugleich bringt es die völlig aus dem Kontext gelöste Argumentationsweise mit sich, dass der Vorrang des Mannes "im Sprechen" in einer biblischen Bestrafung der *Frau* seinen Grund findet !

Beide Texte zeigen, wie man in frühjüdischer und rabbinischer Zeit die biblischen Texte weitergedacht hat : Die Herrschaft des Mannes ist notwendig wegen der Begehrlichkeit der Frau (Targumim) und sie bringt den Verweis der Frau in den Bereich des "Herzens" mit sich (bErubin) (30).

Falls der Verfasser von 1Kor 14,34c mit seinem Hinweis auf das "Gesetz" überhaupt Gen 3,16 anvisierte – was immerhin die nächstliegende Annahme bleibt – musste er mit solchem oder ähnlichem Argumentationsmaterial der ungenügenden alttestamentlichen Schriftbasis den notwendigen Zuschuss an Argumentationskraft verschaffen. Damit folgte er der gängigen Exegese und der üblichen Praxis (31) seiner

28 Vgl. GOLDSCHMIDT II 322.

29 TB^c heisst "fragen, suchen, verlangen, auffordern", also das ganze Spektrum verbalen und tätlichen Erkundigens und Verschaffens, s. JASTOW, Dictionary II 1645, der die Stelle mit "ask for gratification", "Befriedigung (je entsprechender Art) suchen" übersetzt.

30 In AbRN A 1 (GOLDIN 10) wird in diesem Zusammenhang auch die Verpflichtung zum Schleiertragen "wie eine Trauernde" vorgebracht. Nach AbRN B 9 (SCHECHTER 25; SALDARINI 83) müssen die Frauen ihren Kopf bedecken, weil "Eva sich selbst beschämte" (Text u. S. 78).

31 Vgl. BILLERBECK III 467; SCHAEPPi, Stellung der Frau 107f; LEIPOLDT, Die Frau 78.

Zeit, nicht aber der Inspiration des Genesistextes. Der Verweis auf "das Gesetz" in 1Kor 14,34c, um die Unterordnung der Frau unter den Mann im Schweigen der Frauen vor den Männern biblisch zu begründen, muss deshalb als unzutreffender exegetischer Versuch gewertet werden, die traditionelle Haustafel-Ethik der Verse 1Kor 14,34b und 35b in einem Detail der Tora zu verankern.

2.6 Zusammenfassung

Die Paränese von 1Kor 14,33b-36 trifft sich inhaltlich mit der zweiten Paränese von 1Tim 2,8-15 (s. Kap.1), welche die beiden Verse 11f umfasst. In 1Kor ist jedoch der Gegensatz des Sprechens und der Unterordnung so deutlich ausgesagt, dass das Schweigen der Frauen in der Gemeindeversammlung geradezu als Exempel für die wahre Ordnung, nämlich die Unter-Ordnung der Frau dargestellt ist.

Die Begründung dieser inneren Verbundenheit von Schweigen als Unterordnung wird exegetisch mit einem Verweis auf "das Gesetz" geleistet. Die möglichen Deutungsweisen dieses Ausdrucks haben gezeigt, dass alle in Frage kommenden biblischen Texte nur innerhalb einer bestimmten frühjüdischen Rezeption als Argumente in Frage kommen können. Diese Rezeption legt alle Texte, inklusiv Gen 3,16, zuungunsten der Frauen aus und entspricht nicht der Inspiration des biblischen Grundtextes. Die Kraft des biblischen Arguments in 1Kor 14,33b-36 kommt somit nicht aus dem biblischen Wort selbst, sondern aus einer tendenziösen Auslegung. Dass das Schweigen der Frauen in der Kirche deshalb einen exzellenten Fall der Unterordnung (unter die männliche Leitung) darstelle, ist biblisch so nicht zu begründen.

3. SARA UND "HERR" ABRAHAM

Die Unterordnung als Schmuck der Frau (1Petr 3,1-6)

Innerhalb der grossen Standeslehre des 1. Petrusbriefes (2,18-3,7) findet sich in 3,1-6 ein Stück Paränese an die Frauen, welches deutliche Anklänge an 1Tim 2,8-15 (s. Kap. 1) aufweist. Der 1. Petrusbrief bezeugt so gegen das Ende des 1. Jh.p ein altes Stück urchristlicher Frauenlehre. Als solches wird es – bei aller vielfältigen Diskussion der Einleitungsfragen – hier betrachtet (1).

3.1 Wortlaut, Aufbau und Inhalte von 1Petr 3,1-6

Paränese I

- 3,1 a *Aehnlich die Frauen, (sie seien) unterworfen den eigenen Männern,*
b *damit diese durch die Haltung ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden*
– falls einige dem Wort nicht gehorchen –,
3,2 *wenn sie euren in Furcht und Reinheit geführten Wandel beobachten.*

Paränese II

- 3,3 *Euer Schmuck sei nicht äusserlich :*
Flechten der Haare,
Umhängen von Goldschmuck
oder Anziehen von prächtigen Kleidern,
3,4 *vielmehr der verborgene Mensch des Herzens mit dem unvergänglichen*
(Schmuck) des sanften und ruhigen Herzens,
das ist vor Gott kostbar.

1 Zur Datierung vor 100p, Lokalisierung in Rom, Adressierung an "ganz Kleinasien" und zum Problem der Pseudepigraphie vgl. bes. BROX, Der erste Petrusbrief 24-47. "Das Verhältnis zu Paulus ist allgemein sicherlich zutreffend als überlieferungsmässige Abhängigkeit durch Vermittlung kirchlicher 'Schul'- und

Begründende These

- a) 3,5 a *DENN so schmückten sich einst auch die heiligen Frauen,*
 b *die auf Gott hofften,*
 c *als sich selbst den eigenen Männern unterwerfende.*

b)

- 3,6 a *WIE Sara dem Abraham gehorchte,*
indem sie ihn "Herr" nannte.

Abschluss

- b *Ihre Kinder seid ihr (geworden),*
indem ihr Gutes tut und keine Einschüchterung fürchtet.

Der **Aufbau** der Perikope ist leicht zu ersehen : Zwei inhaltlich klar definierbare paränetische Einheiten (Unterwerfung, Schmuck) werden durch eine These begründet, in welcher anhand von zwei alttestamentlichen Beispielen die beiden paränetischen Themen in umgekehrter Reihenfolge und in ihrem wahren Wert aufgezeigt werden. Daraus ergibt sich eine chiasmische Abfolge der Themen Unterwerfung und Schmuck (2).

Diese zu 1Tim 2,8-15 (s. Kap. 1) ähnliche Argumentationsstruktur, die fast wörtliche Übereinstimmung von Vers 3 mit 1Tim 2,9 und überhaupt viel gemeinsames Vokabular (3) zeigen, dass wir es in 1Petr 3,1-6 mit einem weiteren Text in der Art der beiden in den vorausgehenden Kapiteln behandelten Perikopen zu tun haben.

Die Unterschiede sind zwar nicht zu übersehen : Es geht hier nicht um Bestimmungen für das Verhalten in den christlichen Gottesdiensten, sondern um eine Standeslehre, die – wie die vorausgehenden Versgruppen 2,13-17 und 18-25 zeigen – das ganze Leben der christlichen Frauen betreffen. Zudem kann man mit Recht in den Rahmenversen 3,1b und 6b die konkrete Situation der Mischehe erkennen, die hier besonders angesprochen ist, sodass, im Unterschied zu anderen Standeslehren dieser Art, in 1Petr 3,1-6 eine apologetische Intention angenommen werden kann (4), die den

Ueberlieferungskontinuitäten" zu beschreiben [ebd. 51]). – Viele oft diskutierte Einleitungsfragen zu 1Petr spielen in dieser Arbeit keine entscheidende Rolle, da 1Petr 3,1-6 hier einfach als Stück frühchristlicher Paränese verstanden wird, das traditional mit den ähnlichen Stücken aus 1Tim und 1Kor verbunden ist.

- 2 SPICQ, Epîtres de St. Pierre 121 : "un beau cas de chiasme : a,b : b, a". Siehe die Unterstreichungen im Text.
- 3 Gleiche Wörter sind : Gutes tun, kostbar, schmücken/Schmuck, heilig/Heiligung, unterordnen/Unterordnung, Frauen, Männer. – Synonyma sind : Fromme - heilige Frauen, in Stille - ohne Worte, Lebenswandel - Reinheit/Schamhaftigkeit.
- 4 BALCH, *Let Wives be submissive*, bes. 81-121; BROX, 1Petr 142f.146.

häuslichen Frieden trotz der Unterschiede von Mann und Frau in Sachen Religion gewahrt sehen will. Das geordnete Verhalten der Frauen hat in dieser Hinsicht ganz besonders grosse Bedeutung, weil dadurch mögliche Vorwürfe von christlicher Unruhe-
stiftung vermieden werden und zugleich ein missionarisches Einwirken auf die Ehe-
männer erreicht werden konnte.

Trotz dieser Unterschiede sind die in den Forderungen formulierten **Inhalte** dieselben wie in 1Tim 2,8-15 :

1f : Stumme Unterwerfung unter den Mann (hier als Werbung für "das Wort")

3f : Nicht äusserlicher Schmuck (Haar, Gold, Kleider),
sondern unvergänglicher, vor Gott kostbarer Schmuck (sanftes und ruhiges Herz)

3.2 Der exegetische Grund : "Die heiligen Frauen" der Bibel

In den beiden Beispielen der begründenden These wird – verglichen mit dem un-
klaren Verweis von 1Kor 14,34c – ein recht origineller Versuch gemacht, im Alten
Testament argumentativen Boden zu bekommen. Die Formulierung von Vers 5 ist
dabei eine fast galante grammatikalische Nachgestaltung der grösseren chiasmischen
Gestalt, weil sie das "Sich-Schmücken" und das "Sich-Unterwerfen" partizipial so
miteinander verflechten, dass das erste im zweiten seine wahre Dimension findet :
"Sie schmückten sich als sich unterwerfende." Der *wahre* Schmuck der Frau ist ihre
Unterordnung !

3.2.1 "Die heiligen Frauen"...

Die Begründung der Paränesen besteht inhaltlich darin, dass auf Frauengestalten
des Alten Testaments ("einst") verwiesen wird (5), welche die Haltung der Unter-
ordnung als ihren eigentlichen Schmuck exemplarisch vorgelebt haben. Diese Frauen
werden zuerst allgemein als "die heiligen Frauen" (*hai hagíai gynáikes*) charakterisiert,
wobei offen bleibt, welche Frauen da zu betrachten sind. Jedenfalls kann dabei nicht
an Frauengestalten wie Rahab, Deborah, Rut, Ester und Judit gedacht sein, deren

-
- 5 Der 9. KRATES-Brief (MALHERBE, Cynic Epistles 61; BERGER, Hellenistische
Gattungen im NT 1083) verweist beim Preis der *kosmiótēs* ("Ehrbarkeit") als
wahrer *kósmos*, "Schmuck" der Frau ebenfalls auf Frauengestalten der Vorzeit
("Penelope und Alkestis") und ruft zu deren Nachahmung auf. Eine nahe Parallele
bietet auch der (3.) Pythagoräerbrief der Melissa an Kleareta "Ueber die Zierde
(*eũkosmía*) der Frau" (STAEDELE, Briefe 161-163; Auszug bei BERGER, Ebd.
1085).

Qualitäten ja nicht im Gebiet der Unterwerfung unter Männer, sondern in der Gestaltung ihres Lebens aus eigener Initiative liegen. Es muss vielmehr an jene Frauengestalten gedacht sein, die zwar als biblische Gestalten wichtig sind, aber diese Wichtigkeit vor allem durch ihren Bezug zu einem wichtigen Mann des Alten Testaments bekommen haben. Und dies wiederum nicht wie Delila oder Batseba, die zwar wegen ihrer Beziehung zu den berühmten Männern Samson und David in die Geschichte Israels eingegangen sind, jedoch niemals mit dem schmückenden Beiwort "heilig" versehen werden können. Da bleiben eigentlich nur die Patriarchenfrauen als mögliche Frauengestalten übrig. Darauf weist schon einmal die nähere Bestimmung der Frauen als "auf Gott hoffende" hin, weil ja die Patriarchenfrauen im gleichen Verheissungskontext wie die Patriarchen selbst gesehen werden können. Und die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob werden ja in der Genesis immer wieder in eine Situation der Eröffnung auf Zukunft hin gestellt, die ihre gläubige Hoffnung herausforderte.

3.2.2 ... "wie Sara"

Dass es hier nicht nur um die Benutzung "eines abstrakten Schemas der Vorstellung alttestamentlicher Heiligkeit" (6) geht, zeigt das Beispiel, das als Illustration (*hōs*) angeführt wird : Sara, die Patriarchenfrau par excellence. Hinzudenken kann man selbstverständlich Rebekka, die Frau Isaaks, und Rachel und Lea, die Frauen Jakobs, obwohl auch da nicht alles in stummer Unterordnung verlief, wenn man an die Szenen mit dem Kampf Rebekkas um das Erstgeburtsrecht für Jakob gegen Esau (Gen 27) oder an den Wettstreit von Rachel und Lea um geschlechtliche Liebe und Nachkommenschaft durch Jakob (Gen 29,31 - 30,24) denkt. Zwar ist an diese Frauengestalten gedacht, berücksichtigt werden aber nicht ihre vielfältigen Charakterzüge, sondern einfach ihr für eine 'patriarchalische' Welt typisches und deshalb hier selbstverständlich angenommenes "Verhältnis der Untertänigkeit" (7) gegenüber ihren Männern. Deshalb wird wohl eine ganz alltägliche Redeweise zum "Beweis" angeführt : Sara nannte Abraham "Herr".

Der biblische Texte, auf den hier Bezug genommen wird, ist die Sohnesverheissung an Abraham bei der Terebinthe von Mamre (Gen 18,1-15). Sara lauscht dem Gespräch der drei fremden Gäste Abrahams und lacht in sich hinein, wie sie die Verheissung eines Sohnes mitbekommt :

*Nachdem ich alt geworden bin,
soll mir noch Liebeslust werden !
Mein Herr ist doch auch schon alt (W²DNJ ZKN).*

6 SCHELKLE, Petrusbriefe 90.

7 Ebd. 90.

Dass in 1Petr 3,6a in der Bezeichnung Abrahams als "mein Herr", was ja der üblichen Anrede der Ehefrau ihrem Mann gegenüber entspricht (8), einen Ausdruck von Unterordnung versteht, zeigt sich im präsentischen Gebrauch von "nennen" (*kaloûsa*), welcher die Dauer betont, vielleicht sogar "la soumission totale pendant toute leur vie conjugale" (9) hervorhebt.

3.3 Das Recht des Arguments aus Gen 18,12

Wie verhält sich nun das Argument von 1Petr zum Text der Genesis? In Gen 18, 9-15 ist vor allem vom Lachen (שִׂחָק) Saras die Rede, durch welches der Name des verheissenen Kindes Isaak (יִשְׂחָק, "er lacht") erklärt wird. Dabei wird eine Szene geschildert, die Saras Zweifel und Unglauben gegenüber den himmlischen Boten, ihrer eigenen Fruchtbarkeit und auch der Zeugungsfähigkeit ihres hochbetagten Mannes miteinander verbindet. Dass "Sara dem Abraham gehorchte, indem sie ihn 'Herr' nannte", ist hier auf der Ebene der Erzählung gerade nicht gesagt. Um einen Aspekt von Gehorsam zu finden, muss man auf die soziologischen Implikate setzen, die grundsätzlich in der Anrede des Ehemannes als "mein Herr" liegen. Dies hat allerdings mit dem Sinn der Erzählung nichts zu tun. Wie wenig 1Petr überhaupt eine Kohärenz des Arguments mit der Aussage der biblischen Erzählung sucht, zeigt sich auch darin, dass in Gen 18,9-15 Sara ja auch nicht als Frau "die auf Gott hofft" geschildert ist, sondern vielmehr als Frau von Fleisch und Blut, die beides aus einem langen Leben gut genug kennt, als dass sie sich durch Verheissungsworte Unbekannter zu unrealistischen Hoffnungen hinreissen liesse (10).

1Petr 3,6a stellt somit wieder eine ganz punktuelle Exegese eines Wortes des Alten Testaments dar, dessen Kontext keine Rolle spielt (11). Der einzige Text, der bis jetzt als Parallele aufgefunden werden konnte (12), weist genau den gleichen

8 Vgl. 1Sam 1,15; 1Kön 1,13; Am 4,1; Leben Adams und Evas 2 (RIESSLER 668; APAT II 512).

9 SPICQ, *Epîtres de St. Pierre* 121.

10 Diese realistische Einschätzung der Situation hat sogar etwas Unehrfürchtiges an sich, wie einige rabbinische Texte wohl gemerkt haben. Deshalb habe ja der Engel JHWH's in Gen 18,13 die Worte Saras nicht getreulich wiederholt. "Abraham might have taken amiss what his wife had said about his advanced years, and so precious is the peace between husband and wife that even the Holy One, blessed be He, preservd it at the expense of truth" (GINZBERG, *Legends I* 244f; mit Stellenangaben in V 237).

11 Vgl. die Exegese des Wortes "verführen" von Gen 3,6.12f in 1Tim 2,14; o. Kap. 1.3.1.

12 BILLERBECK III 764. Etwas weiter entfernt aber trotzdem interessant als Parallele ist der Text AbRN B 1 (SALDARINI 34): "Einige sagen, dass Eva, nach-

Gedanken auf. Er steht im Midrasch **Tanchuma, Abschnitt CHJJ SRH (2) zu Gen 24,1a** (13) und lautet :

UND ABRAHAM WAR ALT [Gen 24,1a]. Es sagte Jehoschua bar NCHMJH (14) : "Wegen vier Dingen kommt das Alter plötzlich über den Menschen. Wegen der Furcht, wegen dem Verdruss mit Söhnen, wegen einer bösen Frau und wegen den Kriegen...

Wegen der Furcht : Von David steht geschrieben (1Chr 21 [Vers 30]) : UND NICHT KONNTE ER VOR SEIN ANTLITZ TRETEN, UM GOTT ZU BEFRAGEN, DENN ER FUERCHTETE SICH VOR DEM SCHWERT DES ENGELS GOTTES. Was steht danach ? (1Chr 23 [Vers 1] : UND DAVID WAR ALT.

Wegen dem Verdruss mit Söhnen. Von Eli steht geschrieben (1Sam 2 [Vers 22]) : UND ELI WAR SEHR ALT UND HOERTE ALLES, WAS SEINE SOEHNE AN GANZ ISRAEL TATEN.

Und wegen den Kriegen. Von Josua, nach den vollbrachten Kriegen mit den 31 Königen, was steht von ihm geschrieben (Jos 23 [Vers 1] : UND JOSUA WAR ALT UND HOCHBETAGT.

Und wegen einer bösen Frau. Es steht geschrieben (1Kön 11 [Vers 4]) : UND ES GESCHAH ZUR ZEIT DES ALTERS SALOMOS, DA WANDTEN SEINE FRAUEN SEIN HERZ ANDEREN GOETTERN ZU.

*Doch den Abraham ehrte seine Frau
und nannte ihn mein Herr,
wie geschrieben steht [Gen 18,12] :
UND MEIN HERR IST ALT.*

|²BL ²BRHM ²ŠTW MKBDTW
| WQWR²TW ²DNJ
| SN²
| W²DNJ ZQN.

Und von ihr wird gesagt : EINE WACKERE FRAU IST EIN KRANZ FUER IHREN HERRN (Spr 12 [Vers 4]). Ihretwegen steht geschrieben [Gen 24,1b] : DURCH SIE SEGNETE GOTT ABRAHAM MIT ALLEM.

Die Parallele ist frappant : Im Gegensatz zu den Frauen Salomos, die die Altersschwäche Salomos ausnutzten, um ihn von seiner ausschliesslichen Gottesverehrung abzubringen, habe Sara dem hohen Alter Abrahams Ehre erwiesen (MKBDTW), in-

dem sie die Frucht des Baumes gegessen hatte, sah, dass ihr trotzdem kein Leid geschah, und sagte : Alles was mir mein Meister (RBJ ²DM) befohlen hat, ist eine Lüge. Dies lehrt, dass Eva den Adam 'mein Meister' nannte (MLMD ŠHJTH HWH QWR²H L²DM RBJ)" (SCHECHTER 6, linke Spalte). Aehnlich AbRN A 1 (GOLDIN 9).

13 Ed. : Konstantinopel 1520/22 (Jerusalem 1971) 26, Sp.a. In eckigen Klammern stehen Zusätze von mir.

14 In späteren Editionen (Mantua 1563; Wilna-Grodno 1831) heisst der Rabbi "Nachmani", doch auch dann bleibt der Autor dieses Spruches unbekannt und undatierbar; vgl. BILLERBECK V 172, Anm. 1, der eine Verschreibung aus Schemuel b. Nachman(i) (oder Nechamja), Pal., um 260p. annimmt (vgl. V 230).

dem sie trotzdem den Namen "Herr" für ihn brauchte, also ihm auch als Greis seine übergeordnete Stelle beließ. Auch hier wird nicht auf den eigentlichen Duktus der Erzählung von Gen 18,9-15 Rücksicht genommen, sondern nur punktuell aus dem Wortgebrauch und aus dessen soziologischen Implikaten ein Argument gewonnen. Auch hier wird Sara dann mit einem ehrenden Titel versehen: "wackere Frau" (פֶּשֶׁט הַיָּלָד; vgl. Spr 31,10) (15), parallel zur "heiligen Frau" von 1Petr. Auch hier wird – wenigstens dem Wort nach – das Motiv des "Schmucks" (תְּרִיט) angetippt, und auch hier gereicht dieses Verhalten der Frau dem Mann zu einem neuen, im Zeichen des Segens stehenden Verhältnis zu Gott (vgl. 1Petr 3,1).

Es ist wohl ausser Zweifel, dass dem Autor von 1Petr 3,1-6 diese oder sehr ähnliche Traditionen zur Verfügung standen, als er nach einer biblischen Begründung für seine Standeslehre an die Frauen suchte. Dann ist aber auch mit Bestimmtheit zu sagen, woher in 1Petr die Kraft des Arguments kommt: Nicht aus der eigenen Inspiration des biblischen Textes, sondern aus dessen 'patriarchalischen Implikaten', wie sie sich in der unterwürfigen Anrede "mein Herr" spiegelt. Obwohl auch im rabbinischen Midrasch diese gleiche Prozedur am Text ausgeübt wird, muss man auch diesmal abschliessend sagen, dass der biblische Text von sich aus nicht imstande ist, ein gültiges Argument für die Forderung und These abzugeben, dass der wahre Schmuck, mit dem sich die Frauen zieren sollen, ihre Unterwerfung "ohne Worte" unter ihren "Herrn" Ehegemaal darstelle.

15 In Tanchuma Buber, Abschn. 5 (Chaj Sara), 3 (BIETENHARD I 123f), findet sich das ganze Lied (Spr 31,10-31) von der wackeren Frau und deren glücklichem Mann auf Sara und Abraham ausgewertet.

Rückblick auf Kapitel 1 bis 3

Die drei thematisch und formal miteinander verwandten Texte 1Tim 2,8-15, 1Kor 14,33b-36 und 1Petr 3,1-6 behandeln das Problem der Unterordnung der Frau unter den Mann in den Versammlungen der Christen und im familiären Kreis. Konkrete Problempunkte sind das Lehren der Frauen in den Versammlungen und das Sich-Schmücken im öffentlichen, besonders religiösen und im privaten Bereich. Die paränestischen Themen, die zur Beseitigung dieser beiden als Uebel empfundenen Handlungsweisen vorgetragen werden, sind dementsprechend das Schweigen der Frauen und der wahre Schmuck der Frauen.

Während in 1Tim 2,8-15 beide Themen genannt und behandelt werden, widmen sich 1Kor 14,33b-36 dem Schweigen und 1Petr 3,1-6 dem Schmuck. So wie aber in 1Tim die beiden Themen chiasmisch verschränkt dargeboten sind, womit formal die enge Verbundenheit der beiden Probleme aufgewiesen wird, so werden in 1Kor und 1Petr die beiden Themen Schweigen und Schmuck als Variationen des einen Themas der Unterordnung der Frau gestaltet: Das Schweigen ist eine exzellente Form der Unterordnung, und die Unterordnung ist der wahre Schmuck der christlichen Frau.

Alle drei Texte bemühen sich um Begründung ihrer Forderungen. Die Analyse der Gründe hat ergeben, dass zwei Bereiche vorrangig als Fundus für Begründungen beigezogen werden: Einmal die bestehenden Gegebenheiten des Anstands und der Sitte der damaligen Welt und näherhin der christlichen Gemeinden und als zweites der Text der Bibel des Alten Bundes. Dieser zweite Bereich wurde dem Ziel der vorliegenden Untersuchung gemäss genauer untersucht. Dabei hat sich bei allen exegetischen Begründungen eine Spannung zwischen dem zitierten Argument und dem eigentlich benutzten Argument ergeben.

Die zitierten Argumente waren die jehwistischen Erzählung von der Erschaffung der Menschen (Gen 2), von der Verfehlung der ersten Menschen (Gen 3) und von der Sohnesverheissung an Abraham (Gen 18), wobei der Rückgriff in die Urgeschichte in Kap. 1 und 2 das argumentative Schwergewicht darstellt. An diesen Genesistexten wurde der Gebrauch bestimmter Wörter oder die Abfolge verschiedener Erzählelemente beobachtet und daraus Folgerungen gezogen für die Begründung der Paränesen. Diese exegetische Benutzung der Genesistexte hatte als methodischen Leitfaden nicht, die Eigenintention des Textes zu erheben, sondern ein Argument zum behandelten Thema zu bauen. So musste jedesmal festgestellt werden, dass die Kraft des Arguments nicht primär vom zitierten biblischen Text herkommt. Das Zitat als solches hatte nicht die begründende Kraft, die gesucht wurde.

Aus der Beobachtung, wie die neutestamentlichen Autoren trotzdem zu einem Argument kamen, das offensichtlich überzeugend und praxisschaffend war, ergaben sich vier argumentative Bauweisen :

a) Rekurs auf soziologische Implikate patriarchalisch geprägter Texte : So konnte in Kap. 1 aus der zeitlichen Abfolge der Erschaffung von Adam und Eva und in Kap 3 aus der Bezeichnung "mein Herr" für den Ehemann ein Argument für die Unterordnung der Frau gewonnen werden.

b) Bezug der Weisheit des Alltags : Was sich geziemt und was schändlich ist nach der geltenden Sitte und was in den christlichen Gruppen schon bestehende Praxis ist, spielt in allen drei Texten als Argument mit; einmal der Weisheitsspruch vom Ersten als Besten.

c) Benutzung der zeitgenössischen exegetischen Methoden : Parallele Texte aus dem frühjüdischen und rabbinischen Schrifttum konnten jedesmal beigebracht werden und zeigten, dass die neutestamentlichen Autoren sich der damaligen modernen Methoden der Bibelauslegung bedienten, um Argumente zu gewinnen : Bevorzugt haben sie die "punktuelle Exegese" eines Wortes oder einer Eigenheit des Textes unter Absehung vom Kontext und vom eigentlichen Duktus der zugrundegelegten Texte. Eva als Einzig-Verführte und die lachende Sara als Gehorsame kamen so zustande.

d) Anlehnung an erotisierende Nacherzählungen biblischer Texte : Für 1Tim 2,14 konnte in der erotisierenden Rezeption von Gen 3 im Judentum ein plausibler Hintergrund aufgezeigt werden. Weitere rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen wurden für den Frühjüdischen Teil der Untersuchung in Aussicht gestellt.

Die benutzten Argumente kommen letztlich aus den in diesen vier Punkten genannten Umgangsweisen mit den biblischen Texten. Die Kraft des Arguments kommt somit nicht aus dem biblischen Grundtext, sondern aus der Art der Exegese, mit welcher der Grundtext angegangen und gedeutet wird. Im Rekurs auf die primäre Intention des Grundtextes kann deshalb die argumentenbauende Exegese des neutestamentlichen Autors kritisiert und die daraus entstandene kirchliche Praxis hinterfragt werden.

Der vierte Text, der im folgenden Kapitel behandelt wird, ist inhaltlich und im Bau seiner Argumente eine klassische Verwirklichung der bis jetzt aufgewiesenen Begründungsweisen am Problem des Schleiers. Gleichzeitig verweist er durch den rätselhaftesten Teil seiner Begründung mit Nachdruck auf eine ausführlichere Aufarbeitung des frühjüdischen Hintergrundes der Inhalte und der Gründe der neutestamentlichen Vorschriften für die Frauen.

4. ABBILD DES MANNES UND GEFAHR FUER DIE ENGEL

Der Schleier der Frau als Zeichen der Unterordnung und als Gegenschmuck (1Kor 11,3-16)

4.1 Wortlaut, Aufbau und Inhalte von 1Kor 11,4-10 im Rahmen der ganzen Paränese 1Kor 11,3-16

1Kor 11,3-16 ist eine der ausführlichsten Argumentationen, die wir im neutestamentlichen Briefkorpus haben : Um den christlichen Frauen das Tragen des Schleiers in den Gottesdiensten als moralische Pflicht (*ᾄφῆλει*) verständlich zu machen, wird ein komplexes Gebäude von Thesen, Begründungen, Unterbegründungen, exegetischen Anspielungen, Appellen an die eigene Vernunft und Verweisen auf kirchliche Gewohnheiten aufgestellt, das den heutigen Leser aus mehreren Gründen zum Staunen bringt. Denn was Paulus erreichen will, ist nicht etwa das Einsichtigmachen einer fundamentalen Aussage seines Credo, sondern ist "spekulative Schultradition auf hellenistisch-jüdischer Grundlage zur grundsätzlichen Begründung des speziellen Problems" des Kopfschleiers der Frauen. "Das Missverhältnis zwischen Aufwand und Problem zeigt einmal, mit welchem Widerspruch Paulus rechnet. Offenbar muss er eine vorhandene Sitte brechen. Zum andern zeigen Stil und Umfang dieser Begründung, dass sie nicht einfach ad hoc formuliert ist, dass Paulus vielmehr tief in den Schatz seines Wissens greift : 'Ich biete Neues – θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι'(vgl. 10,1; [Röm 1,13;]Kol 2,1).'"¹

1 CONZELMANN, Korinther 215 (Zusatz in eckigen Klammern von mir). Dieses Verständnis des Textes rechnet damit, dass der Text seit je zu 1Kor gehörte, dass er mindestens in der Intention eine einheitliche Beweisführung bietet und dass er so zum Denken des Paulus gehörte. Dem allem diametral gegenüber steht WALKER, 1Corinthians 11,2-16, 94-110, für den 1. die Verse 11,2-16 eine Interpolation in 1Kor darstellen, 2. dieses interpolierte Stück "aus drei ursprünglich getrennten und unterschiedlichen Perikopen" (101) mit verwandtem Thema besteht (nämlich a. Verse 3 u. 8f u. 11f; b. 4-7 u. 10 u. 13 u. 16; c. 14f) und 3. diese drei Perikopen alle unpaulinisch sind. Dagegen : MURPHY O'CONNOR, Non Pauline-Charakter 615-621; zu beiden : COPE, 1Cor 11,2-16 : One Step Further 435f. – Ob nun paulinisch oder nicht, ob als ganze Perikope oder als Ar-

Diese 'neuen' Verstehenshilfen und Begründungen sind nun aber "in ungeschickter, verdeckter Gedankenführung geboten" (2). Es macht den Eindruck, dass der Autor hier eine Auswahl an Thesen und Argumenten vorstellen möchte, ohne damit eine partout glatt laufende Gedanken- und Beweislinie herstellen zu können, vielmehr einfach in der Hoffnung, dass beim einen diese, beim andern das ankommt und als Argument gilt, und so aufs Ganze gesehen die Schleierforderung in ihrer vielfachen Sinnhaftigkeit (3) aufgewiesen sei.

Dies entbindet allerdings nicht der exegetischen Aufgabe, nach der Kraft und dem Recht der einzelnen Argumente zu fragen. Da es bei unserer Fragestellung darum geht, die alttestamentlichen 'Gründe' für die Forderung des Schleiertragens zu befragen, muss nicht das ganze Angebot an Gründen, also nicht der ganze Text von 1Kor 11,3-16, ausführlich untersucht werden. Wie die folgende Uebersicht über die Argumentationseinheiten zeigt, lässt sich eine Antwort auf diese Frage vor allem in den Versen 4-10 (= Beweisführung A) finden (4). Diese Verse bilden eine formal und inhaltlich kohärente Einheit und erlauben deshalb, als eigenständiges Argument befragt zu werden.

gumentationsstücke, auch diesmal betrachten wir den Text einfach als urchristliches Stück Argumentation zu einer Frauenfrage des 1. Jh.p mit starker Rezeption bis heute (vgl. neuerdings TROMPF, On Attitudes Toward Women in Paul 196-215).

- 2 CONZELMANN, Korinther 225. MEIER, On the Veiling of Hermeneutics, ist ein interessanter Versuch, die Argumentation des Paulus nachzuvollziehen, die argumentativen Beweise, Sprünge, Tricks u.a. zu *sehen*, zu hinterfragen – und erst noch mit der Hermeneutik der römischen Verlautbarungen zur Frage der Zulassung der Frauen zum katholischen Priestertum (AAS 69 [1977] 98-116) in Beziehung zu setzen.
- 3 Vom Gewohnheitsrecht (Verse 5b.16) über die Naturordnung (13ff) und die Exegese (7-10) bis zur Mystik der *kephalé*-Spekulation (3); vgl. FITZMYER, A Feature of Qumran Angelology 49.
- 4 Aus Gen 2f abgeleitete exegetische Gedanken stehen zwar auch hinter Vers 3b (Mann als "Haupt" der Frau; vgl. 1Tim 2,13), und in Vers 12a (= 8b). Ausformuliert ist dies alles aber innerhalb der Beweisführung A, näherhin den Versen 7-10.
- 5 Der Vers 3 ist innerhalb des Gedankenganges nach unserer Logik unnötig, vgl. LIETZMANN, Korinther I/II 53; BOUSSET, Korinther 128; für den Autor scheint jedoch zwischen Vers 3 und dem restlichen Text das Verhältnis von allgemeinem Grundsatz und konkreter Anwendung zu bestehen (so CONZELMANN, Korinther 217). Dabei hängt alles davon ab, in welchem Sinn die Metapher "Haupt" verstanden werden soll, vgl. bes. BEDALE, The Meaning of *kephalé* 211-215; SCROGGS, Paul and the Eschatological Woman 534f; BARTCHY, Machtverhältnisse 142f. – Die unterschiedliche Bedeutung ist in der Uebersetzung dadurch gekennzeichnet, dass *kephalé* im metaphorischen Sinn mit "Haupt", im realen Sinn mit "Kopf" wiedergegeben ist. Eine Verwechslung oder bewusste Verbindung der beiden Ebenen erschwert den ganzen Gedankengang, ohne etwas

4.1.1 Der Text (1Kor 11,3-16)

I. Ein theologisches Grundkonzept (Vers 3) (5)

- 3 *Ich will, dass ihr wisst :*
 a *Jedes Mannes Haupt ist Christus,*
 b *das Haupt der Frau ist der Mann,*
 c *das Haupt Christi aber ist Gott.*

II. Beweisführung A (Verse 4-10)

These I :

- 4 *Jeder Mann, betend oder prophezeiend mit einer Kopfbedeckung,* A
beschämt seinen Kopf

These II :

- 5a *Jede Frau, betend oder prophezeiend mit unbedecktem Kopf,* B
beschämt ihren Kopf.

Begründung I (zu These II) :

- 5b *DENN : Ein und dasselbe (ist sie dann) wie eine Rasierte.* B'
 6a *DENN : Wenn eine Frau sich nicht verhüllt,* a
 b *dann schere sie sich (doch gleich) !* b
 c *Wenn es aber schändlich ist für eine Frau,*
geschoren oder rasiert zu werden, b'
 d *dann verhülle sie sich (doch) !* a'

Begründung II (zu These I und II) :

- 7b *DENN : Der Mann ist Gleichbild und Abbild Gottes,* A'
 a *[und ist deshalb nicht verpflichtet, seinen Kopf zu bedecken.](6)*
 c *Die Frau aber ist Abbild des Mannes.*
 8a *DENN : Nicht ist der Mann aus der Frau,* a/b
 b *sondern die Frau aus dem Mann.* b'/a'
 9a *Nicht ist der Mann wegen der Frau geschaffen,* a/b
 b *sondern die Frau wegen des Mannes.* b'/a'

Schlussfolgerung :

- 10a *DESHALB : Die Frau ist verpflichtet,*
 b *eine ἑξουσία auf dem Kopf zu tragen,*
 c *wegen der Engel.*

III. Die christliche Inversion (Verse 11f)

- 11 *INDES : 'In Christus' ist*
 a *weder die Frau anders (7) als der Mann* b/a
 b *noch der Mann anders als die Frau. (= Gal 3,27f)* a'/b'
 12a *DENN : wie die Frau aus dem Mann (= 8b)* b/a
 b *so der Mann durch/wegen der Frau (≠ 9a),* a'/b'
 c *alles aber aus Gott.*

IV. Beweisführung B (Verse 13-15)

Die Schicklichkeit einer Verhüllung legt auch die Natur selbst nahe,
 die die Frau mit langen Haaren ausstattet. Urteilt selbst !

V. "Beweisführung" C (Vers 16)

Die "Kirchen Gottes" und "wir" haben diese Gewohnheit nicht.

4.1.2 Der Aufbau von 1Kor 11,4-10

Die Beweisführung A, die in den Versen 4-10 vorliegt, hat eine meist nicht beachtete (8), jedoch recht klar gebaute Struktur: Zwei Thesen, zwei Begründungen (mit je einer untergeordneten Begründung) und eine Schlussfolgerung. Die vorausgehende Darstellung des Textes mit der Betonung der strukturierenden Elemente möge hier einen langwierigen Aufweis des klar erkennbaren Aufbaus der Perikope ersparen: Es geht auch hier um eine chiasmisch gebaute Argumentationsfigur. Chiasmisch ist dabei sowohl die grosse Struktur der Thesen und der Begründungen A/B/B'/A' (punktirt) wie auch die kleine Struktur der beiden untergeordneten Begründungen in den Versen 6 und 8f (a/b/b'/a') (gestrichelt). Dies weist deutlich darauf hin, dass die Beweisführung A ein einheitlich konstruiertes Argument zur Schleierforderung darstellt.

Die formale Parallele zu 1Tim 2,9-14 (s.o. S. 11) springt in die Augen: Wie dort ist auch hier festzustellen, dass gegen Ende der Argumentationsfigur eine Tendenz zur Ausführlichkeit besteht und vor allem ein die strikte Form des Chiasmus sprengender Abschluss gegeben wird. Geschah dies in 1Tim 2,15 mit einem weiterführenden Wort zum "Heil durch Kindergebären", so geschieht dies hier mit einem die ganze bis jetzt vorgebrachte Argumentation abschliessenden, auswertenden und weiterführenden Schluss-Satz (Vers 10). So wie das Verhältnis von 1Tim 2,15 zum vorausgehenden Aufweis schwierig zu erkennen ist, so bietet auch hier der Schluss-Satz

besser zu erklären (vgl. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement* 243-247; JERVELL, *Imago Dei* 301-303; KAEHLER, *Die Frauen* 47-53).

- 6 Der in eckige Klammern gesetzte Satzteil (7a) verbindet diese neue Begründung (*gâr*) einerseits zu These I zurück und zieht andererseits doch auch schon – wegen dem zu Vers 10 parallelen *ôphélei* – einen Schluss für die Praxis der Kopfbekleidung des Mannes. Das mit "denn" eingeleitete Argument liegt also im *êikôn kai dôxa theou hypárchôn* (7b) (vgl. ZERWICK, *Analysis* 379) und dem antithetisch weiterleitenden (*de*) Satzteil 7c. Die Anordnung des Textes in der b-a-c - Abfolge der Satzteile dient dieser Klarstellung.
- 7 *Chôris* ist hier nach KUERZINGER, *Frau und Mann* 270-275, mit "anders" zu übersetzen, trotz dem *sine* der Vulgata und der ganzen dadurch bedingten Rezeptionsgeschichte dieser Perikope. Diese typisch paulinische Inversion kommt dann völlig an Gal 3,27f heran. Wer die ganze Argumentation als unapaulinisch erklärt wie WALKER, *1Corinthians* 11,2-16, und TROMPF, *On Attitudes towards Women in Paul*, ist in Gefahr, Opfer eines jahrhundertalten Uebersetzungsfehlers zu werden.
- 8 LUND, *Chiasmus in the NT* 148, nimmt die Verse 8-12 als "central panel" von 11,2-16 zu einer mehrfach chiasmischen Figur zusammen, indem er nur den Wörtern folgt und die eigentlichen Struktursignale "Denn-deshalb-indes-denn" übergeht. ADINOLFI, *Il velo della donna* 262f, verwischt die Struktur durch die synoptische Darstellung des Textes als einer Mann- und einer Frau-Schicht.

ähnliche Schwierigkeiten. In beiden Schluss-Sätzen wird nämlich durch Einführung neuer Elemente ein gewisser Ueberraschungseffekt auf den Leser erreicht. Anstelle eines nur logischen Resultats aus der Argumentationsfigur folgt ein Anstoss zu weiterem Denken.

4.1.3 Das Problem der Inhalte

Wenn dieser Aufbau einmal erkannt ist, sollte ihm entlang die inhaltliche Beweisführung nachvollzogen werden. Diese ist nun keineswegs so leicht wie der formale Aufbau zu verfolgen, da die Inhalte weder aus sich, noch aus dem Aufbau, noch aus unserer Anschauung einfach verständlich sind. Grund dafür ist der Sachverhalt, dass in den angeführten Gedanken auf Zusammenhänge angespielt wird, die wir erst rekonstruieren müssen, sodass also erst mit einer guten Portion Kenntnis sowohl der jüdischen wie der griechisch-römischen Welt die Argumentation einsichtig wird. Selbst dann bleiben aber ungeklärte Restposten; diese sind zum Teil unserem modernen Bedürfnis nach logischer Stringenz, die nicht dem antiken Argumentieren entspricht, zuzuschreiben, zum Teil jedoch auch der etwas schwerfälligen Gedankenführung des Autors zu verdanken.

4.2 Die Thesen (I und II) von der Schande, verhüllt oder unverhüllt zu sein (1Kor 11,4.5a)

Nach den zu Beginn hingestellten Thesen I und II ist das Tragen oder Nicht-Tragen einer Kopfbedeckung eine Sache, mit der man sich selbst beschämt oder nicht beschämt. Die gleiche Handlung des Kopfbedeckens bringt dem Mann Schande, der Frau nicht; parallel dazu bringt ein unbedeckter Kopf der Frau Schande, dem Mann nicht. Diese Thesen zum Problem der Kopfbedeckung der Frau während des Gottesdienstes sind und waren keineswegs aus sich selbst einsichtig – denn schon ihr Autor fühlte sich gezwungen, sie ausführlich zu begründen. Wahrscheinlich hatte er selbst bemerkt, dass bei Juden und Heiden, und bei den Heiden nochmals je nach Volks- oder Vereinszugehörigkeit eine Kopfbedeckung für die Frauen bald verlangt, bald verboten wurde (9). Die beiden Thesen spiegeln ja nur das Selbstverständnis jener "Gemeinden Gottes", in denen die kultische Kopfbedeckung der Frau "Gewohnheit" war. In Korinth scheint aber gerade diese selbstverständliche Sitte nicht (oder höchstens nicht mehr) bestanden zu haben (10). Nur so ist das unverhältnismässig grosse argumentative Arsenal zu begreifen, welches Paulus hier ausbreitet.

9 Vgl. die Artikel zu "Haartracht" und "Haaropfer" in PRE VII/2 2105-2150 (SOMMER; STEINIGER), zu "Chevelure" in DACL III 1307-1320 (H.LE-CLERQ).

10 CONZELMANN, Korinther 225, hat deshalb recht, dass man den "einheitlichen

4.3 Die Begründung I : Eine rhetorische Verschärfung (1Kor 11,5b.6)

Die erste Begründung, die sich chiasmisch auf die zweite These zurückbezieht, besteht aus einer Behauptung (5b) und einer Unter-Begründung (6). Beide Begründungsteile entbehren in ihrer übertreibenden Sprechweise nicht eines deutlichen Sarkasmus (vgl. Gal 5,12; Phil 3,2).

4.3.1 Unverhüllt = geschoren

Die thetische Gleichsetzung (in 5b) einer Frau, die im Gottesdienst mit unbedecktem Kopf betet oder prophezeit, mit einer Frau, die mit dem Messer (*xyrân*) oder mit der Schere (*kérein*) geschoren wurde, ist eine sarkastische Kurzschliessung zweier Zustände mit dem Zweck, den einen Zustand mit dem Makel des anderen zu behaften. Die Unter-Begründung (Vers 6) ändert daran nicht nur nichts, sondern verschärft die Provokation. Im chiasmisch angeordneten Wortspiel von "verhüllen" und "scheren" wird nämlich trotz des einleitenden "denn" gar nichts begründet, sondern nur rhetorisch das Schändliche (*aischrón*) des Geschorenses mit jenen Frauen verbunden, die ihren Kopf nicht verhüllen (vgl. o.S. 57). Die ungeduldigen Imperative (6b und c) besagen deshalb im Grunde nur : Wenn ihr den Zusammenhang nicht einseht, dann stürzt euch halt in die Schande des Geschorenses !

Eine ähnliche, wenn auch weniger vehemente Argumentationsweise liegt in **AbRN B 9** :

*Weshalb bedecken die Frauen ihren Kopf und der Mann bedeckt seinen Kopf nicht ?
Womit soll dies verglichen werden ?*

*Mit einer Frau, die sich selbst beschämt (QLQL [bis zur Prostitution]),
und weil sie sich selbst beschämt, wird sie beschämt (BWS) vor der Schöpfung.
Auf gleiche Weise beschämte Eva sich selbst und machte dadurch, dass ihre Töchter
ihren Kopf bedecken müssen. (11)*

Abgesehen von dem abschliessenden exegetischen Hinweis (s.o. S. 61) wird auch hier auf eine besonders auffällige Art des "sich Beschämens" rekuriert und von dort her das Beschämtwerden vor den anderen gerechtfertigt. Das Tautologische des Arguments liegt darin, dass ja von vorneherein eine Frau, die ihren Kopf nicht bedeckt,

Zug in diesem Abschnitt von Vers 16 her aufzuschlüsseln hat". Schwer einzusehen ist bei ihm jedoch, weshalb Paulus "eine vorhandene Sitte brechen (muss)" (215), wenn "Kopfbedeckung zu tragen ... in Korinth bereits Sitte (ist)" (225), auch wenn "sie sich infolge des Pneumatismus aufzulösen (scheint)" (226).

11 SCHECHTER, MSKT ²BWT Jod Gimel; SALDARINI, The Fathers, 83.

als Frau verstanden werden muss, die sich beschämt. Aber dieser Text ist immerhin nur ein Vergleich, der sich erlauben kann, etwas zu hinken. 1Kor 11,5b ist viel massiver in der Identifizierung einer unverhüllten mit einer geschorenen Frau.

1Kor 11,5b und 6 werden zwar je durch ein "denn" eingeleitet, führen aber den Begründungsvorgang inhaltlich nicht weiter. Sie versuchen vielmehr mit rein rhetorischen Mitteln einzuhämmern, dass für eine christliche Frau unverhülltes Beten soviel ist wie sich selbst scheren, dass also "die Beschämung ihres Kopfes" (5a) der "Schande des Geschorens" (6c) gleichkommt.

Ein konkretes Verständnis dieses rhetorischen Verfahrens ergibt sich, wenn man untersucht, welche "schändlichen" Bedeutungen (12) das Geschorenssein der Frauen in der Antike auf sich hat.

4.3.2 Geschoren = verunstaltet und unanständig

Die Haare gehören zu jenen Gütern der Frau, die sie als letzte weggibt. FLORUS (2. Jhd.p) nennt als letzte verzweifelte Tat des Widerstandes der Frauen von Carthago gegen die römischen Belagerer, dass sie ihre abgeschnittenen Haare einsammelten, um daraus Seile für die Wurfmaschinen herzustellen (13). Einer Frau dies gewaltsam anzutun, ist nach APULEIUS (2. Jhd.p) ein Sakrileg (nefas), das man nicht einmal aussprechen soll.

Denn "selbst wenn sie vom Himmel gefallen käme, aus dem Meer geboren, von den Fluten genährt, ja wenn sie Venus selbst wäre und daherschritte, begleitet vom Chor

-
- 12 Abschneiden der Haare kann auch positiv gewertet werden. Als Zeichen der Trauer ist der Gestus sowohl in der Bibel (vgl. Dtn 21,12; Jes 22,12) wie im griech.-röm. Bereich (vgl. PLUTARCH, Quaestiones Romanae 14 [267B]; BABBIT IV 26f) belegt. Auch die Reinigung von Aussatz brachte nach semitischem Brauch (Lev 14,8f) eine Schur des ganzen Leibes mit sich. Ob die Nasiräerinnen (vgl. Num 6,2; JOSEPHUS, Bell 2,313; mNazir 4,7) der gleichen Radikalkur unterworfen wurden wie die Männer, ist nicht sicher. – Vielgestaltige "Initiations- oder Desakralisationsriten" in Form von "Haaropfern" sind im semitischen (vgl. HENNINGER, Zur Frage des Haaropfers) wie im griech.-röm. Kulturraum belegt (vgl. PRE VII/2 2105-09; SOMMER).
- 13 Epitomae de Tito Livio 1,31 (alte Zählung 2,15; ed. : JAL I 72 : *Qui rebellantium fuerit furor, vel hinc intellegi pote est, quod ... in tormentorum vincula matronae crinis suos contulerunt.* FRONTINUS, Strategematon 1,7,3f (BENDZ 46f) kannte dies schon im 1. Jh.p als Kriegslist der Einwohner von Karthago, Massilia und Rhodos : 4. *Carthaginiensium duces instructuri classem, quia sparto (= Spartum-gras) deficiebantur, crinibus tonsarum mulierum ad funes efficiendos usi sunt.* 5. *Idem Massilienses et Rhodii fecerunt.*

der Gratien und umgeben vom Volk der Eroten, mit ihrem Gürtel angetan (vgl. *Ilias* 14,214ff), zimtduftend und balsamträufelnd – aber kahl, so könnte sie nicht einmal ihrem (Ehemann) Vulkanos gefallen!“ (14)

Weil der Kopf jener hervorragende Körperteil ist (praecipua pars ista corporis), der einem zuerst unter die Augen kommt, ist dessen Verunstaltung schlimmer als die Nacktheit des Körpers (15). Damit sind die beiden Aspekte angedeutet, unter welchen die Schmach des Geschorens oder -werdens zusammengefasst werden können :

Eine geschorene Frau ist verunstaltet. Sie hat ihre “Fraulichkeit” verloren, denn “geschoren sein (tonsus)” ist nach der 54. PHAEDRUS-Fabel (1. Jhd.p) eine Quasidefinition für “ein Mann sein” (16). Diese Verunstaltung kann zwar aus edlen Gründen von Frauen an sich vorgenommen werden, wenn sie zum Beispiel ihrem Mann aus Liebe in die Verbannung (17) oder in den Krieg (18) folgen oder nur mit

-
- 14 Metamorphosen 2,8,5 (ROBERTSON/VALLETTE I 36) : *At uero – quod nefas dicere, nec quod sit ullum huius rei tam durum exemplum ! – si cuiuslibet eximiae pulcherrimaeque feminae caput capillo spoliaueris et faciem natiua specie nudaueris, licet illa caelo deiecta, mari edita, fluctibus educata, licet inquam Venus ipsa fuerit, licet omni Gratiarum choro stipata et toto Cupidinum populo comitata et balteo suo cincta, cinnama fragrans et balsama rorans, calua processerit, placere non poterit nec Vulcano suo.*
- 15 Metamorphosen 2,8,3; ebd. 35.
- 16 Fabulae 3,10 (BRENOT 42-44) : Ein Ehemann vermutet, dass seine Frau während seiner Abwesenheit einen Liebhaber bei sich hat. Er kommt heimlich zurück, stürzt ins dunkle Schlafzimmer und wie er im Bett einen “Geschorenen” ergreift (*ut sentit tonsum*), ersticht er ihn. Leider war es sein eigener kranker Sohn, der wegen besonderer Pflege im Zimmer seiner Mutter schlief !
- 17 APULEIUS (2. Jh.p), Metamorphosen 7,6,2-4 (ROBERTSON/VALLETTE III 1) : *Fuit quidam multis officiis in aula Caesaris clarus atque conspicuus, ipsi etiam probe spectatus. Hunc insimulatum quorundam astu proiecit extorrem suiciens inuidia. Sed uxor eius Plotina quaedam, rarae fidei atque singularis pietatis femina, quae decimo partus stipendio uiri familiam fundauerat, spreto atque contemptis urbicae luxuriae deliciis, fugientis comes et infortunii socia, tonso capillo in masculinam faciem reformato habitu pretiosissimis moniliis et auro monetali zonis refertis incincta inter ipsas custodientium militum manus et gladios nudos intrepida cunctorum periculorum particeps et pro mariti salute perugilem curam sustinens aerumnas adsiduas ingenio masculo sustinebat.*
- 18 VALERIUS MAXIMUS (1. Hälfte 1. Jh.p), *Facta et dicta memorabilia* 4,6, Ext. 2 (KEMPFIUS 358f) : 2. *Hypsikratia quoque regina Mithridatem coniugem suum effusis caritatis habenis amavit, propter quem praecipuum formae suae decorem in habitum virilem convertere voluptatis loco habuit. Tonsis enim capillis equo capillis equo se et armis adsuefecit, quo facilius laboribus et periculis eius interesset.*

diesem Trick eine Ausbildung erhalten können, die sonst Männern vorbehalten ist (19). Diese grossen Ausnahmen werden lobend in der Literatur angeführt. Ganz anders hingegen, wenn Frauen sich das Kopfhaar beschneiden, weil sie sich "ihrer Weiblichkeit schämen" und dann "auf unanständige Weise ihre Eunuchen-Gesichter erheben" (20). LUKIAN beschreibt zwar (um 160p) seinem Temperament entsprechend solche Praktiken mit satirischer Freude, wenn er im 5. Hetärengespräch die noch harmlose Lautenspielerin Leaina vor Schreck erstarren lässt, als sich eine der Frauen die Perücke vom Kopf schiebt und sich dann "kurzgeschoren... wie die mannhaftesten Athleten" beim Liebesspiel wie ein Liebhaber gebärdet (21). Wenn das "Befremdliche" (*ἄλλόκοτον*) einer solchen Handlung schon die Erzählerin zum Erröten (5,1) bringt, so wird diese Art der Vermännlichung (22) in der Öffentlichkeit als strafbare Schandtat geahndet. Augustus soll nach SUETON (2. Jhd.p) einen römischen Schauspieler (*togatarius*) namens Stephanion, der sich von einer rundum geschorenen Matrone die Speisen servieren liess, in drei verschiedenen Theatern ausgepeitscht haben lassen (23).

-
- 19 HYGINUS (1. Jhd.p), *Fabulae* 274, 10f (ROSE 167) : Agnodike, ein athenisches Mädchen, soll sich so als erste eine Hebammenausbildung beim berühmten Herophilus (4./3. Jhd.a) erschlichen haben : *10. antiqui obstetrices non habuerunt, unde mulieres uerecundia ductae interierant. nam Athenienses cauerant ne quis seruus aut femina artem medicinam disceret. Hagnodice quaedam puella uirgo concupiuit medicinam discere, quae cum concupisset, demptis capillis habitu uirili se Herophilo cuidam tradidit in disciplinam. 11. quae cum artem didicisset, et feminam laborantem audisset ab in feriore parte, ueniebat ad eam, quae cum credere se noluisset, aestimans uirum esse, illa tunica sublata ostendit se feminam esse, et ita eas curabat.* – (Vgl. PRE I/1 831f; M.WELLMANN).
- 20 HIERONYMUS (340/50-419/20), *Epistula* 22,27, ad Eustochium (LABOURT I 141) : *Alii uirili habitu, veste mutata, erubescunt feminae esse, quod natae sunt, crinem amputant et inpudenter erigunt facies eunuchinas.*
- 21 *Dialogi meretricii* 5 (ed. : IACOBITZ III 243ff); dt. Uebers. von Hanns FLOERKE (1911) in WERNER/GREINER-MAI II 491ff (im Anmerkungsteil zur Uebersetzung von Christoph Martin WIELAND [1788/89], der das 5. Hetärengespräch aus Dezenzgründen nicht übersetzte).
- 22 *Fugitivi* 27 (IACOBITZ III 297); WERNER/GREINER-MAI II 60 : *Ein Weibsbild, das nach lakonischer Mode bis auf die Haut abgeschoren ist und an Gesichtszügen und überhaupt ihrem ganzen Wesen eher einem Mann als einem Frauenzimmer ähnlich sieht.*
- 23 *De Vita Caesarum, Divus Augustus* 45 (AILLOUD I 103) : *7 Nam histrionum licentiam adeo compescuit, ut Stephanionem togatarium, cui in puerilem habitum circumtonsam matronam ministrasse compererat, per trina theatra uirgis caesum relegaverit.* – Damit beachtet er – wohl wegen der Schwere des Vergehens – sein eigenes Dekret nicht, das nach TACITUS "die Schauspieler für die Strafe der Schläge immun erklärte" (*Annales* 1, 77; GOELZER I 57 : *divus Augustus immunis uerberum histriones quondam responderat*).

Von diesem Kontext her kann der zweite "schändliche" Aspekt verstanden werden, den das Geschorensein oder -werden beinhaltet: Eine geschorene Frau ist *u n a n s t ä n d i g*. Für APULEIUS (2.Jh.p) ist sie nackter als jene Frauen, die "ihre rosa Haut in nackter Schönheit darbieten" (24). TACITUS (um 100p) lobt die Sitte der germanischen Männer, ihre Frauen, die Ehebruch begangen hatten, zu ihrer Beschämung "zu scheren, dann nackt vor den Verwandten aus dem Haus zu treiben und mit Schlägen durch das ganze Dorf zu jagen" (25).

Besonders im semitischen Bereich nimmt kurzes oder manchmal nur nicht bedecktes Haar an dieser Unanständigkeit teil. Nach bBerachot 24a gehört das Haar (ŚCR) der Frau ebenso wie die Stimme (QWL) und der Schenkel (ŠWQ) zur Scham (CRWH). Der des Ehebruchs verdächtigten Frau wird bei der Fluchwasserprozedur "das Haar aufgelöst" (PRC), wie dies Num 5,18 vorschreibt, wobei nach Num R 9,16 (zur Stelle) der Priester zur Frau sagen soll: "Du bist abgewichen von der Gewohnheit der Töchter Israels, die mit bedecktem Kopf zu sein pflegen (DRKN LHYWT MKSWT R²ŠJHN), und bist auf dem Weg der Götzendiener gewandelt, die unbedeckten Hauptes umhergehen (HLKWT R²ŠJHN PRW<WT). Sieh, da hast du, was du gewollt hast!" (26) Zwar geht es hier nicht um einen geschorenen, sondern nur um einen unbedeckten Kopf. Dies zeigt jedoch gerade, dass das Abdecken und Auflösen der Haare im jüdischen Denken dem Scheren bei den Germanen entspricht (27). Die "auf Unzucht hin gefügten Haare" (28) der Frau werden deshalb beim Fluchwasserritus als erstes getroffen wie nachher die Hüfte und der Bauch, nach dem Prinzip, dass "von dem Ort, an dem die Uebertretung angefangen hat, auch die Strafe ihren Anfang nimmt" (Num R 9,18 zu Num 5,21) (29).

24 Metamorphosen 2.8,4f (ROBERTSON/VALLETTE I 35f): *pleraeque indolem gratiamque suam probaturae lacinias omnes exuunt, amicula dimouent, nudam pulchritudinem suam praebere se gestiunt magis de cutis roseo rubore quam de uestis aureo colore placiturae* (dann Text Anm. 14).

25 Germania 19,2 (PERRET 48): *Paucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena praesens et maritis permessa: abscisis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus ac per omnem uicum uerbere agit*. Vgl. ähnlich von Procula und Maria im Martyrium Pilati 2,41; 4,42 (OUDENRIJN, Gamaliel 129-145).

26 MIRKIN IX (vgl. WUENSCHKE, BR IV 159); vgl. AbRN B 15 (SALDARINI 110), ad mAbot 1,5, wo mit dem Enthüllen des Haares vor dem bis in die Kammer gelockten Mann die Entblössung als solche gemeint ist. Vgl. auch die Vorschriften in tNezikin 4,6, dass eine Frau "im Blick auf die Blüten der Priesterschaft" ihr Haar nicht unter den Kochtopf des Sünd- oder Schuldopfers werfen soll (ZUCKERMANDEL 289, Z. 7f).

27 Vgl. dazu KRAUSS, Talmudische Archäologie 195.651ff.

28 TATIAN (um 120p), zitiert aus DACL III/1 1318 (H.LECLERQ): *eīs porneían hoimōsas*.

29 MIRKIN IX 187 (vgl. WUENSCHKE, BR IV 161): MMQWM ŠHTĤJLH B<BRW

4.3.3 Sinn und Zweck des Sarkasmus

Die Begründung I (der These II) stellt somit eine sarkastische Tautologie dar, die durch ihren Vergleich mit der Geschorenen für den Zuhörer und vor allem für die Zuhörerin eine ganze Welt von Verunstaltungen und Unanständigkeiten assoziiert. Es ist die in der damaligen Welt gültige, sehr negative Wertung des Geschorens, die hier als Argument auf rhetorische Weise beigezogen wird. Weshalb eine Frau ohne Kopfbedeckung mit der gleichen Verunstaltung und Schande behaftet ist, wird dadurch für ein weltanschaulich gemischtes Publikum gedanklich keineswegs einsichtig. Nur wer ein jüdisches Vorverständnis hat und unbedecktes oder aufgelöstes Haar gleich anstößig empfindet wie ein einschlägigerer entblösster Körperteil einer Frau, sieht in dieser ersten Begründung auch ein sachlich treffendes Argument. Stimmungsmässig ist aber dieser argumentative Auftakt so stark, dass jeder respektvoll Glaubende darin doch schon mal einen Teil von 'Beweis' anzunehmen versucht ist. Das ist wohl auch letztlich der Sinn dieser rhetorischen Figur (30).

Eine inhaltlich befriedigendere Antwort wird in der zweiten begründenden Argumentation versucht.

4.4 Die Begründung II : Unverhüllt sein = Leugnung der sekundären Abbildhaftigkeit der Frau (1Kor 11,7ff)

Die zweite Begründung, die sich chiasmisch auf die erste These zurückbezieht, besteht wiederum aus einer Behauptung (7) und einer Unter-Begründung (8f). Beide Begründungsteile stellen Versuche dar, biblische Argumente für die Verhüllung der Frau zu finden.

4.4.1 Das Argument aus Gen 1,26f(P) : Nur Abbild des Mannes (1Kor 11,7)

Die Behauptung lautet, dass der Mann "Gleichbild und Abbild (*εἰκὼν καὶ δόξα*) Gottes" sei, die Frau jedoch (nur) "Abbild (*δόξα*) des Mannes".

Damit "gewinnt Paulus... den Anschluss an die Bibel, Gen 1,27. Aber seine Exegese setzt Ideen voraus, die dem Bibeltext selbst nicht abzugewinnen wären, wenn sie nicht dem Exegeten bereits vorgegeben wären..." (31). Diese Ideen lassen sich in

(= *parábasis* !) – MŠM HTHJLH HPRĈNWT (vgl. mSota 1,7). – Aehnliche Formeln des Talio-Prinzips o.S. 40f.

30 Vgl. KOENIG, Stilistik 42f, behandelt mit Recht die "Ironie und ihre(n) Nebenarten", wozu der Sarkasmus gehört, im Kapitel "Die Steigerung der Deutlichkeit" (14).

31 CONZELMANN, 1Korinther 219.

der überaus reichen Rezeption von Gen 1,26f in den alten Uebersetzungen, den apokryphen Schriften und den Midraschim finden, die von JERVELL in ihrer ganzen Differenziertheit dargelegt und diskutiert worden ist (32). Das überraschende Moment und zugleich der springende Punkt des hier vorliegenden Argumentes besteht in einer zuerst seltsam anmutenden Diskrepanz zwischen zitiertem Bibeltext und dessen argumentativer Auswertung. Einerseits wird durch die Wortwahl von *εἰκὼν* eine klare Anlehnung an die allbekannte Stelle aus dem (priesterschriftlichen) Schöpfungstext der Genesis gemacht :

1,26 *Und Gott sprach :*

*Machen wir den Menschen nach unserem Gleichbild (ZLM/εἰκὼν)
und nach unserer Aehnlichkeit (DMWT/homoïōsis) (33). ...*

- 27a *Und Gott machte den Meschen (M : nach seinem Gleichbild),
b nach dem Gleichbild Gottes machte er ihn (ᾤΤW/αὐτόν),
c männlich und weiblich machte er sie (ᾤTM/αὐτούς).*

Andererseits wird nun aber gerade aus dieser Stelle abgeleitet, "dass nur der Mann ... gottebenbildlich geschaffen ist" (34). Diese Folgerung ist nur verständlich, wenn man 1Kor 11,7 im Zusammenhang mit jenen rabbinischen Interpretationen von Gen 1,26f sieht, die aus dem Wechsel vom Singular (in den Versteilen 27a und b) zum Plural (in Versteil 27c) Profit für eine Aussage zu ungunsten der Frau schlagen (35). Weil nur in den beiden singularisch formulierten Satzteilen 27a und b, deren Subjekt "Adam" (ᾤDM/ἀνθρώπος) ist, von einem Gleichbild oder Abbild Gottes gesprochen werde, dürfe man allein "Adam" – dem prototypischen Mann, und deshalb allein allen Männern nach ihm – die Würde des Gleich- oder Abbildes Gottes zusprechen. Selbst wo man sich unorthodoxerweise den ersten Menschen als androgynes Wesen vorstellte (36), blieb dem männlichen Teil die Würde des Gleichbildes vorbehalten, denn das eigentliche, "vordere" Gesicht des Doppelwesens war männlich (37).

32 Imago Dei, bes. 292-312 (zu 1Kor 11,7).

33 Auch AQUILA, THEODOTION und SYMMACHUS haben dieses Wortpaar als Uebersetzung von ZLM und DMWT.

34 JERVELL, Imago Dei 293, angeführt als Konsens der sonst ihr interpretatorisches Unvermögen eingestehenden Exegeten.

35 Z.B. bKet 8a (GOLDSCHMIDT IV 478); viele Texte bei JERVELL, Imago Dei 109-111.

36 Z.B. AbRN B 27 (SALDARINI 215, bes. Anm. 5); Tanchuma B Schemot 19 (BIETENHARD I 305); Mechilta 14,68f zu Ex 12,40 (LAUTERBACH I 111f); vielleicht auch Jub 2,14 (Versionen BCM; vgl. BERGER, Jubiläen 327). Zum ganzen Thema s. MEEKS, Image of the Androgyne 165-208, bes. 183-189.

37 Vgl. bErubin 18b (= bBerachot 61a) : *Wer ging voran nach demjenigen, der sagt, es sei e i n Gesicht gewesen ? R. Nachman b. Jizchaq (gest. 356p) erwiderte : Es ist einleuchtend, dass das männliche Gesicht voranging; es wird ja gelehrt : Nicht gehe ein Mann (ᾤDM) hinter einer Frau auf dem Weg... (vgl. GOLDSCHMIDT II 59; I 227).*

Erst im pluralischen Versteil 27c wird dann der Mensch geschlechtlich spezifiziert, tritt also neben das schon vorhandene männliche Element das weibliche, dann wird aber auch nicht mehr vom Gleich- oder Abbild Gottes gesprochen! Anstatt die Stelle in dem Sinn zu verstehen, dass "Mann und Frau" (27c) in ihrem gemeinsamen "Mensch"-Sein (27a und b) Gleich- und Abbild Gottes sind, wird hier umgekehrt argumentiert: Dem "Adam" als männlichem Menschen wird allein die Ebenbildlichkeit zugesprochen, während "das Weibliche" als nachträgliche Spezifizierung nicht mehr unter die Gleichbild-Aussage einbezogen wird.

Obwohl dies die gängige Interpretation von Gen 1,26f in der rabbinischen Theologie war (38), haben schon die alten Uebersetzer Aquila und Theodotion und der Pariser Fragmententargum den singularischen Versteil Gen 1,27b in den Plural gewendet (39). Indem sie die Intention des biblischen Textes richtig aufnahmen, haben sie in dieser kleinen Korrektur des masoretischen Textes einen Riegel gegen frauenfeindliche Interpretationen der Singular/Plural-Unstimmigkeit vorgeschoben. Auch dem Autor von 1Kor 11,3-11 hätte es – zieht man die grossen christlichen Prinzipien von der grundsätzlichen Gleichheit der Geschlechter in Gal 3,27f und 1Kor 11,11 in Betracht – gut gestanden, sich dieser zweiten Interpretationsweise anzuschliessen und so dem Sinn des biblischen Textes zu seiner historischen Verwirklichung zu verhelfen. Doch dann hätte eben das Argument keine Beweiskraft mehr gehabt und die Frage nach der Kopfbedeckung der Frau hätte eine gegenteilige Antwort bekommen können.

4.4.2 Die Argumente aus Gen 2(J) : Aus und wegen dem Mann (1Kor 11,8f)

Wie schon bei der Begründung I wird auch hier die Notwendigkeit verspürt, das erste DENN, dessen Inhalt eigentlich eine weitere These ist, durch ein zweites DENN (Verse 8f) zu begründen. Diese Begründung der Begründung verzichtet darauf, aus rabbinischen Interpretationen von Gen 1,26f ein Argument zu bauen, sondern versucht die These vom Mann als einzigem Abbild Gottes aus den (jahwistischen) Erzählungen von Kapitel 2 der Genesis zu stützen. Dabei wird die Erzählung von der Erschaffung der Frau einer Prozedur unterworfen, die aus dem poetischen Stück Weltliteratur zwei quasi-mathematische Argumentationsformeln machte.

38 JERVELL, *Imago Dei* 111 : "Die rabbinische Theologie tendiert dazu, nicht nur – heilsgeschichtlich gedacht – Eva, sondern jeder Frau die Gottebenbildlichkeit abzusprechen."

39 AQUILA und THEODOTION : *ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐκτίσεν αὐτὸς ἄνδρα*; Fragmententargum P(aris) : "zu einem Bild (BDMW) vor " schuf er sie (JTHWN)" (KLEIN I 44; II 5), nicht so jedoch der Fragmententargum V(atikan), vgl. ebd. I 126; II 90).

Die **Formel von Vers 8** lautet so :

$$\sigma \leftarrow \varphi$$

wobei \leftarrow "aus" bedeutet.

$$\varphi \leftarrow \sigma$$

Indem er Gen 2,23b LXX (*ἔκ τοῦ ἀνδρός*) negativ und positiv wendet, schematisiert dieser formelhafte Satz das erzählte Geschehen, wie Gott aus dem Leib des tiefschlafenden Adam einen "Bauteil" ($\zeta\lambda\epsilon$) entnimmt und daraus die Frau "baut" (BNH), zu einer rhetorischen Argumentationsfigur. Dabei tritt die biblische Sinngebung dieses göttlichen Tuns, wie sie in poetischer Form im Verwandtschaftsruf und in der Namengebung von Gen 2,23 schon vorliegt (s.o. S. 18f), völlig in den Hintergrund. Hervortritt ein weisheitliches Axiom zur These vom Mann als einzigem Abbild Gottes, das in Anlehnung an eine aristotelische Definition (40) formuliert werden kann :

*Das, was aus etwas ist,
ist Abbild dessen, woraus es ist.*

Ein solcher weisheitlicher Grundsatz, der seine Evidenz aus der jahrhundertelangen Beobachtung der Aehnlichkeit zwischen Erzeuger und Erzeugtem nimmt, ist nicht leicht zu widerlegen. Anhand von Gen 2,23 entwickelt, muss man in ihm einen kleinen argumentativen Geniestreich sehen, der – mindestens in der Antike – einen klaren Argumentationswert aufwies.

Die **Formel von Vers 9** lautet folgendermassen :

$$\sigma \rightarrow \varphi$$

wobei \rightarrow "wegen" bedeutet.

$$\varphi \rightarrow \sigma$$

Dieser schematische Satz wertet jene Teile aus der jahwistischen Schöpfungserzählung von Gen 2,18-23 aus, in welchen für den einsamen Adam nach dem misslungenen Versuch mit den Tieren (Vers 20b) in der Frau endlich "eine Hilfe, die ihm entspricht" ($\zeta\text{ZR KNGDW}$) gefunden ist (Verse 18b.23). Formal wird dabei eine ähnliche rhetorische Figur wie in Vers 8 hergestellt, inhaltlich stellt sich aber die

40 *Ethica Nicomachea* 8.12,2 [1161b 23] (BYWATER 173) : "Das, aus was, gehört dem, wovon. *Τὸ ... ἐκ αὐτοῦ οἴκειν τὸ ἀφ' οὗ*. Wenn dies für "die Zähne und Haare" gilt (*οὐδὲν ὀδοῦς θρίξ*), so sicher auch für jenen konstitutiven "Bauteil", den die LXX "Rippe" (*pleurá*) nennt.

weisheitliche Evidenz nicht so leicht ein wie in Vers 8. Denn welches Argument liefert diese Formel für die zu beweisende Aussage, dass die Frau ein Abbild des Mannes sei ?

Auch hier können die alten Uebersetzungen weiterhelfen : Die LXX übersetzt in Gen 2,20b das hebräische KNGDW mit "ihm ähnlich" (*hómoios aútō*) (41). Eine Reihe von Targumen bringt an dieser Stelle nicht eine Uebersetzung, sondern eine freie Neuinterpretation :

Ich mache ihm eine Gefährtin, die ihm ähnlich ist (ZWG KD NPQ BJH). (42)

Schon früh ist somit die Anschauung belegt, dass Gott erst dann mit Erfolg die Einsamkeit Adams beenden konnte, als er ihm ein ihm "ähnliches" Wesen zur Seite gab. Der Parallelismus in der Wortwahl der LXX von Gen 1,26 und 2,20b :

*... und nach unserer Aehnlichkeit (homoíōsis für DMWT) : von Adam / Gott
... eine Hilfe, ihm ähnlich (hómoios für KNGDW) : von Eva / Adam*

ist dann wohl Grund genug für die zusätzliche Folgerung, dass Eva in dem Sinn Abbild Adams war, wie Adam selbst Abbild Gottes war.

Gleichzeitig floss mit dem Gedanken der Aehnlichkeit ein breiter Strom von Lebensweisheit zum Thema Freundschaft in die Interpretation mit ein, die seit Homers Prägung :

[ὥς] αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεός ὥς τὸν ὁμοῖον
Immer den Aehnlichen führt Gott zum Aehnlichen

bei PLATON, ARISTOTELES (43), bei Jesus Sirach (44) und auch noch bei JOSEPHUS (45) belegt ist.

-
- 41 In Gen 2,18b hingegen übersetzt die LXX KNGDW mit *kat' aútōn*, "ihm gemäss". AQUILA und SYMMACHUS hingegen haben beiderorts die wörtliche Uebersetzung : *hōs katénanti aútōū* oder *ántikrys aútōū*, "(wie) gegenüber ihm" (LXX Gött I 87).
- 42 Targ. Neofiti I zu Gen 2,10.20 (DIEZ MACHO I 11); vgl. die Fragmententargume P und V zu Gen 2,18 : ZWG(?) KD NPJQ BJH (KLEIN I 45.126). – Die feststehenden aram. Formel KD NPQ B- (= hebr. KJWŠ? B-) heisst wörtlich "wie herausgeht mit ihm; wie das, was gehört mit ... zur gleichen Grösse", daraus "ähnlich" (vgl. JASTROW II 925f; bes. BACHER, Terminologie I 75f, bes. Anm. 7).
- 43 HOMER, Odyssee 17,218 (BERARD III 31); zitiert bei PLATO, Lysis 214a (CROISSET 143), vgl. Symposion 195b : *palaiòs lógos ... , hōs hómoion homoíō*

Zieht man diese beiden Bereiche bei, die targumische Interpretation und die Weisheit, so versteht man, wie in den Ohren des antiken Hörers der Text von 1Kor 11,9 tatsächlich als gültiger und schlüssiger Schriftbeweis für die Behauptung, der Mann sei Abbild Gottes und die Frau nur Abbild des Mannes, verstanden werden konnte. Für den Hörer mit einer traditionell jüdischen Bildung war der Beweis sozusagen schlagend. Für den heidnischen Hörer konnte man mit Verständnis rechnen, da ihm mindestens der Aehnlichkeitsgedanke einleuchtete.

4.4.3 Das Recht der Argumente aus Gen 1 und 2

Bei allen Begründungen in 1Kor 11,7 (= Kap 4.4.1) und 8f (= Kap 4.4.2) konnte oder musste anerkannt werden, dass die Kraft des Arguments nicht aus dem kommt, was der biblische Text an eigener Intuition in sich hat (s.o. S. 18f), sondern aus dem, was eine religiöse und weltliche Rezeptionsgeschichte intensiver Art aus ihm gemacht hat. Und vieles deutet darauf hin, dass es in dieser Rezeptionsgeschichte Faktoren gab, die wenn immer möglich den biblischen Text so interpretierten, dass daraus etwas für die Frauen Ungünstiges herauskam. Paulus scheint in dieser langen Rezeptionsgeschichte mit vollem Atem zu stehen und seine Rhetorik davon zu speisen.

4.5 Die Schlussfolgerung (1Kor 11,10) als Denkanstoss

Doch noch ist die Argumentation nicht zu Ende, die die Beweisführung A (1Kor 11,4-10) vorlegt, um die Verpflichtung der Frau zum Tragen eines Schleiers beim Prophezeien und Beten in ihrer ganzen Schwere aufzuzeigen. Aus den Thesen und ihren Begründungen wird nun noch ein Fazit gezogen (*dià toûto*), das allerdings in seiner seltsamen Formulierung eher einer Denksportaufgabe als einer logischen Folgerung gleicht. Zwischen logisch erwartetem und tatsächlich gebotenem Resultat entsteht hier für den Leser eine überraschende Spannung :

ἀεὶ πελάζει (ROBIN 40). – ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* 8.1,2 [1155a 34] : *tòn hómoiôn phasin hōs tòn hómoion*; [1155b 6f] : *tò hómoion toû homoíou ἐφίσθαι* (als Prinzip des Empedokles) (BYWATER 156.157).

44 HebrSir 13,14 (= ca. griech. 13,15f) : *15 Alles Fleisch liebt seine Art (MJN/ tò hómoion) und jeder Mensch (ᾤDM/ἀνθρώπος) liebt das ihm ähnliche (DWMH/ plésion). 16 (Gleiche) Art (MJN) hat alles Fleisch neben sich (LXX : alles Fleisch wird artgemäss zusammengeführt [katà génos synágetai; vgl. HOMER in Anm. 43], und zu seiner Art (MJN/hómoios) gesellt sich der Mensch (ᾤDM/ἀνέρ) (VAT-TIONI, Ecclesiastico 66f).*

45 Ap 2,193 : *“Lieb ist nämlich immer jedem das Aehnliche“*. *Phílon gàr ἀεὶ παντὶ τὸ hómoion* (LCL I 370f); vgl. KUECHLER, *Weisheitstraditionen* 211.

[erwartet :] (45a)

*Deshalb hat die Frau
die moralische Verpflichtung,
einen Schleier
auf dem Kopf zu tragen,
wenn sie betet oder prophezeit.*

[geboten :]

*Deshalb hat die Frau
die moralische Verpflichtung,
eine Macht
auf dem Kopf zu tragen
wegen der Engel.*

Die beiden Abweichungen (unterstrichen) bezeichnen die beiden Probleme, die dieser Vers 10 seit dem Altertum den Lesern und Exegeten aufgegeben hat : Was ist mit dieser rätselhaften "Macht" (*ἐξουσία*) gemeint? Was haben hier plötzlich die Engel (*ἄγγελοι*) zu suchen?

Da anscheinend bewusst mit der Spannung zwischen logisch erwartetem und tatsächlich gebotenem Resultat gearbeitet wird, muss man sich zuerst einmal – falls man den ganzen Vers nicht einfach als unverständliches Relikt oder falsch plazierte Traditionssplitter wertet – fragen, ob nicht für die beiden problematischen Ausdrücke des Rätsels Lösung darin liegen könnte, dass man die tatsächlich gebotenen Ausdrücke "Macht" und "wegen der Engel" als Metonymien im Sinn 'weiterführender Symbolworte' versteht, die eine Deutung der logisch erwarteten Ausdrücke "Schleier" und "betend und prophezeiend" darstellen? Meines Erachtens ergibt sich aus dieser Einsicht, wenn sie konsequent durchgeführt wird, erst die Möglichkeit einer inhaltlich kohärenten und der Struktur des Textes 11,4-10 entsprechenden Gesamtinterpretation des Verses 10.

4.6 Die "Macht auf dem Kopf" der Frau (1Kor 11,10a)

Zu diesem ersten Problemereich von 1Kor 11,10 sind in der exegetischen Forschung schon viele Vorschläge gemacht worden, aus deren Ueberblick die hier versuchte Lösung in ihrem Recht (und ihren Schwächen) ersichtlich wird (46). Es lassen sich dabei zwei Teilprobleme unterscheiden : Einmal die Frage nach der Herkunft und dem Gebrauch des Wortes *ἐξουσία*, "Macht"; dann die Frage nach den möglichen symbolischen Bedeutungen des "Schleiers". Wo sich die Antworten auf die beiden Fragen am sinnvollsten kreuzen, ist die Lösung des Rätsels am ehesten zu vermuten !

45a Es wird dabei angenommen, dass auch in Vers 10 noch die Situation des Betens mitgedacht ist, also der Autor nicht eine Schleierregel allgemeiner Art aufstellt. Diese Annahme verlangt die Struktur des Textes (s.o. S. 75f), der Zusammenhang (vgl. Vers 13 : *τῆ θεῶ προσεύχεται*) und die Vernunft (Undurchführbarkeit eines allgemeinen Schleiergebots in Korinth).

46 Vgl. die übersichtliche Diskussion der Literatur vor 1957, bzw. 1971 bei FITZMYER, A Feature of Qumran Angelology 50-55; JAUBERT, Le voile des femmes 428ff.

4.6.1 Herkunft und Gebrauch des Wortes *ἔxousía*, "Macht"

Die bis jetzt in der wissenschaftlichen Literatur geäußerten Lösungsvorschläge kann man zu drei Gruppen zusammenfassen :

a) Ein Uebersetzungsfehler

Der Gebrauch von *ἔxousía* könnte hier ein Uebersetzungsfehler sein, dem ein hebr./aram. Wort zugrundeliegt, das je nach Gebrauch die Bedeutung "Macht" oder eine Art "Kopfbedeckung" haben kann. Vorgeschlagen wurden ŠLTWNJH, "Schleier, Kopfschmuck" mit der in der Wortwurzel ŠLT versteckten Bedeutung "herrschen" (47), oder auch ḤWMR[?] mit den zwei Bedeutungen "Macht, Kraft" und "Schleier, Kopfschmuck" (48). Ist dem tatsächlich so, dann kann man *ἔxousía* einfach mit einem Wort für Schleier (z.B. *kálymma*) ersetzen, wie dies bei einigen wichtigen Manuskripten der Vulgata, einem beachtenswerten Teil der bohairischen Versionen und auch bei IRENAEUS und EPIPHANIUS der Fall ist (49). Die Frage nach der Bedeutung von *ἔxousía* ist damit gegenstandslos. Das Problem ist nicht gelöst, sondern eliminiert. Erst wenn es gar keine andere Möglichkeit der Interpretation gibt, sollte man deshalb zu dieser Notlösung greifen.

47 Anscheinend unabhängig voneinander haben drei Autoren diese Idee gehabt : HERKLOTZ, Zu 1Kor 11,10 [1912] 154; KITTEL, Die Macht auf dem Haupte [1920] 20; GINSBURGER, La "gloire" et l' "autorité" de la femme [1932] 248; nach ihnen bis heute viele, vgl. FITZMYER, A Feature of Qumran Angelology 53. Die einzige Belegstelle für das anscheinend äußerst seltene Wort ist jSchab 6; 8b, Zeilen 56f (nicht 48 wie BILLERBECK III 436 [und dessen Abschreiber]), wo das Hapaxlegomenon ŠBJS von Jes 3,18, dessen Bedeutung bis heute diskutiert ist (vgl. WILDBERGER, Jesaja I 141 : "Stirnbänder", "Sönnchen", jedenfalls ein Kopfschmuck), umschrieben wird mit ŠLTWNJH KMH D?T ?MR ŠBJS SBKH, "ein geflochtenes Band, wie du sagst, ein Band des Kopfnetzes" (vgl. JASTROW II 1514).

– Kittel erklärt zudem den Uebergang von "herrschen" zu "umhüllen" durch eine Wurzel ŠLT II, "umhüllen", die zwar verloren gegangen ist, die sich aber in syrischen und arabischen Texten noch findet (22-25.30).

48 Vorgeschlagen von SCHWARZ, *ἔxousían ἔchein* (1979) 249; aufgrund von LEVY, Wörterbuch II 78; bei JASTROW, Dictionary 436, fehlt die Bedeutung "Macht" vollständig. Das Wort ḤWMR II scheint verschiedene Arten von Anhängern zu bezeichnen, so dass DERRET, Miscellanea 131, zurecht die weitere Bedeutungsnuance "Macht" als "Levy's guess" taxiert. – WEBER, Die paulinische Vorschrift 491, vermutet hinter *ἔxousía* ein verschriebenes *kaúsía*, doch was soll dieser breitkrepelige Leder- oder Filzhut, der von den Makedoniern gegen die Sonnenhitze (*kaúsís*) getragen wurde (vgl. Der kleine Pauly III 171) auf dem Kopf der korinthischen Damen ?

49 Vgl. NTG (26. Aufl.) 459; HIERONYMUS (*velamen*) und ORIGINES (*velamen et potestatem*) sind nicht aufgeführt, weil sie nur den Vulgata-Text wiederspiegeln.

b) Ein Wortspiel

Der Gebrauch von *ḥexousía* könnte ein Wortspiel mit dem aramäischen Wort MWRH sein, das sowohl "Schermesser" wie auch "Herrschaft" bedeutet. Damit wäre ein Rückbezug auf den sarkastischen Vergleich der unverhüllten Frau mit der Geschorenen in den Versen 5b und 6 gegeben. Dieser Vorschlag ist zwar neu und originell (50), aber es bleibt mir weiterhin unklar, was ein solches Wortspiel hier zur Argumentation beitragen soll. L'art pour l'art? Oder soll die Frau in der ursprünglichen aramäischen Textform von 1Kor 11,10a tatsächlich ein "Schermesser auf dem Kopf tragen"?

c) Ein Hebraismus

Ḥexousía kann auch die wörtliche Uebersetzung des im rabbinischen Schrifttum oft belegten Wortes RŠWT, "Herrschaft" im politischen, religiösen und privaten Sinn sein. Die Beglaubigung eines Rabbis als Lehrautorität, die in der Ordination übermittlelt wird, heisst RŠWT (51). Hier beinhaltet das Wort sowohl "erhaltene Machtfülle" wie auch "eigene Autorität" des Lehrens. Dadurch, dass die RŠWT auf den Rabbi gelegt wird, ist er autoritativ in seinen Auslegungen.

Wenn es jedoch um die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau geht, hat das Wort RŠWT anscheinend diese Doppelbedeutung nicht. Das "Herrschen des Mannes über die Frau" von Gen 3,16 wird schon in den Targumen Neofiti I und Pseudo-Jonatan mit "RŠWT zu Gerechtigkeit und zur Sünde" umschrieben (s. o. S. 61f), wobei rabbinischer Sprachgebrauch einfließt. Mit der Verheiratung geht nämlich "die Frau 'in die Gewalt des Mannes' (LRŠWT HB^cL) über, sodass von da an 'die Macht ihres Mannes auf ihr ist' (RŠWT B^cLH ^cLJH). Als äusseres Zeichen dieser veränderten Stellung der Frau dient die Bedeckung ihres Kopfes: indem die verheiratete Frau nach jüdischem Recht nur mit bedecktem Kopf ausgeht, erkennt sie damit an, dass die Macht eines Mannes auf ihr sei." In 1Kor 11,10 ist "die Kopfbedeckung selbst, das Sinnbild der Mannesmacht, metonymisch als 'Macht' *ḥexousía* = RŠWT bezeichnet" (52). Paulus hat dieses Wort "ins Griechische übersetzt, ohne sich vorzustellen, dass zukünftige Generationen ihre Mühe haben würden, es zu verstehen" (53).

-
- 50 DERRET, *Miscellanea* 131f. Die klassische Belegstelle für diese Doppeldeutigkeit des Wortes ist mNazir 9,5 (vgl. Die Mischna III/4 [1971] 200-207).
 51 DAUBE, *New Testament and Rabbinic Judaism* 207-210; *ḥexousía* in Mark 1,22. 27, 45-49.
 52 BILLERBECK III 435; vgl. z.B. mKetubot 7,8; mNedarim 10,5; tQiduschin 1,11 (ZUCKERMANDEL 336).
 53 JAUBERT, *Le voile des femmes* 428.

Wenn man aber *ἔχουσία ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* als Hebraismus versteht und ins Hebräische rückübersetzt, ergibt sich ein hebräisches Wortspiel, das eng an die oben angeführten rabbinischen Ausdrücke anschliesst : RŠWT \leftarrow L-R^šŠH (54). Man kann sich nun den rätselhaften griechischen Ausdruck gut erklären, wenn man annimmt, dass Paulus versucht hat, das ihm bekannte hebräische Wortspiel möglichst sinngetreu zu übernehmen – wobei das hebräische Wortspiel zum griechischen Worträtsel wurde.

Von diesen drei Möglichkeiten ist sicher die dritte (RŠWT) die beste, denn sie gibt eine Erklärung, die nicht mit unwahrscheinlichen Faktoren wie Uebersetzungsfehlern (z.B. des Sekretärs) oder artifiziellen Wortspielen argumentieren muss, vielmehr die Sprachformel und den Sachverhalt aufs genaueste in rabbinischen Texten wiederfindet. Zudem wird dadurch eine eindeutige Entscheidung in der langen Kontroverse möglich, wofür denn *ἔχουσία* metonymisch stehe, also welchen 'weiterführenden Symbolwert' (wie wir das oben genannt haben) das Wort "Macht" gegenüber dem erwarteten Wort "Schleier" habe.

4.6.2 Die Bedeutungen des Schleiers

Auch hier lassen sich die Lösungsvorschläge, die bis heute angeboten wurden, zu drei Punkten ordnen.

a) Der Schleier als Abwehrmittel (Apotropaikum)

Der Schleier besitzt eine magische Abwehrkraft (55) gegen Angriffe oder böse Einflüsse von seiten schlechtgesinnter Menschen und Geister. Gerade weil die Frauen in Ekstase ("prophezeiend") solchen Einwirkungen besonders ausgesetzt seien (56),

54 Vgl. SPICQ, *Encore la "Puissance sur la tête"* 561, Anm. 3; JAUBERT, *Le voile des femmes* 428.

55 Vgl. DIBELIUS, *Die Geisterwelt* 18-23, bes. 18f : Dass "die Kleider den Zauber brechen", belegt auch BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen* 151f.162, Anm. 2.

56 KRAMER, *Ecstasy and Possession*, hat diesen Aspekt für die dionysischen "Orgien" besonders deutlich herausgearbeitet und dabei auf den soziologischen Kontext der männlich bestimmten Welt hingewiesen, welcher die Frauen durch die Praxis der Ekstase dadurch zeitweilig entfliehen können, dass sie unter dem Antrieb des Geistes, der sie in Besitz nimmt, das vorgeschriebene Rollenspiel der Geschlechter sprengen, ohne direkt mit der Ordnung des Alltags in Konflikt zu kommen. Dass die Frauen jeweils als erstes "ihr Haar lose fallen lassen" (vgl. EURIPIDES *Bacchae* 695; GREGOIRE/MEUNIER, *Bacchantes* 270), ist in unserem Zusammenhang besonders interessant. Sich in den Wirkungsbereich des Geistes zu begeben hat anscheinend etwas damit zu tun, die wohlgeordneten Haare aufzulösen und so den ungebändigten Kräften der Natur sich auszuliefern.

könne in 1Kor der Schleier "Macht" genannt werden (57). "Der Vorteil dieser Auslegung ist, dass sie den aktiven Sinn von *ēxousiá* bewahrt und eine enge(re) Verbindung dessen was vorausgeht mit dem Satz *dià tous āggēlous* herstellt" (58). Die Forschung konnte jedoch bis jetzt in der rabbinischen Literatur nur ein einziges Beispiel in **bSchabat 156b** finden, das einigermassen als Parallele bezeichnet werden kann (59) :

Die Chaldäer (= Astrologen) sprachen zur Mutter des R. Nachman b.Jizchaq (gest. 356p) : Dein Sohn wird ein Dieb sein. Da liess sie ihn nicht barhaupt gehen und sprach zu ihm : Bedecke dein Haupt, damit du Gottesfurcht habest, und flehe um Erbarmen. Doch er wusste nicht, weshalb sie dies zu ihm sagte. Einst sass er unter einer Dattelpalme und studierte, doch als ihm die Hülle vom Kopf glitt (NPL GLMJ² M²JLWJH RJŠJH), erhob er die Augen und bemerkte die Palme. Da bemächtigte sich seiner der böse Trieb, und er kletterte hinauf und biss eine Traube mit den Zähnen ab. (60)

-
- Dass die Frauen dabei ihre Pflichten als Mütter und Hausfrauen für eine gewisse Zeit vernachlässigen – stillende Frauen lassen sich unterdessen von Zicklein säugen – und dass die Frauen sich – mindestens im Mythos – über die Männer dominant bis zum Mord zeigen, kann auch Licht auf die Stellen aus 1Tim 2,8-15 (s.o. Kap. 1) werfen, wo in der Antithese von Vers 15 so stark auf die häuslichen Pflichten Wert gelegt wird und wo die Dominanz der Frauen mit dem harten Wort *āthenteîn* (s. S. 14, Anm. 18) beschrieben wird, das bedeutungsmässig von Mord bis zum dominanten Auftreten reicht.
- 57 *Exousiá* ist allerdings, soweit ich sehe, kein terminus technicus in der Sprache der Magie, s. bes. PREISENDANZ, Zauberpapyri III (= nicht in den regulären Buchhandel gelangter Indexband) 92, s.v. *ēxousiá*, nur insgesamt sieben Belege.
- 58 FITZMYER, Qumrān Angelology 52.
- 59 Das eindrücklichste Beispiel vom Einnisten der bösen Geister (RḤWT) ins offene Haar der Frauen, das WETTSTEIN, Novum Testamentum Graecum 146, ad 11,10, aus "Aboth R. Eliezer" (??) anführt und das auch JEREMIAS, Der Schleier 26, ohne Herkunftsverweis zitiert, ist eine sehr späte "Tradition der Qabala", die sich in WAGENSEIL's Ausgabe und lat. Uebersetzung des Traktates Sota (Altdorf 1674; mir nicht zugänglich) findet. BILLERBECK III 439f zitiert den originalen Text aus WAGENSEIL 43, ohne diesen jedoch als Argument beizuziehen, denn er sieht darin eine späte dämonologische Ausschmückung von älteren Vorschriften gegen das Flatternlassen der Haare (vgl. bSchabat 57b; GOLDSCHMIDT I 452). Ebenso KITTEL, Die "Macht" auf dem Haupt 29f.47. DIBELIUS, Geisterwelt 233f, führt eine "bemerkenswerte Parallele" aus IBN HISCHAM (gest. 833p), Leben Muhammeds, an.
- 60 Erstmals beigezogen von FOERSTER, Zu 1Cor 11,10 [1931] 185 (vgl. ders., in ThWNT II 571, Anm. 72) und JEREMIAS, Der Schleier [1931] 36f; seither viele, vgl. HERING, Corinthiens 94f; I.BROER, Art. : *ēxousiá*, ExWNT II 29. – Obwohl die Uebersetzung von FOERSTER wie auch die in THE TALMUD, Mo²ed I 802f, lassen Teile des Originaltextes aus.

Diese Position kann nicht grundsätzlich abgelehnt werden, obwohl das Vergleichsmaterial schwach ist. Sie ist aber bedingt durch eine bestimmte Interpretation des zweiten rätselhaften Ausdrucks ("wegen der Engel") und muss deshalb in jenem Zusammenhang diskutiert werden.

b) Der Schleier als Zeichen der Macht, Ehre und Würde der Frau

Der Schleier ist bei dieser Interpretationsweise ein Würdezeichen der Frau, das Symbol dafür, dass die Trägerin des Schleiers Herrin ihrer selbst ist. RAMSAY hat dies als den eigentlichen, von den Europäern (61) nicht verstandenen Sinn des Schleiers im Orient gepriesen :

In Oriental lands the veil ist the power and the honour and the dignity of the woman. With the veil on her head, she can go anywhere in security and profound respect. She is not seen; it is the mark of thoroughly bad manners to observe a veiled woman in the street. She is alone. The rest of the people around are non-existent to her, as she is to them. She is supreme in the crowd. She passes at her own free choice, and a space must be left for her. The man who did anything to annoy or molest her would have a bad time in an Oriental town, and might easily lose his life. A man's house is his castle, in so far as a lady is understood to be there; without her it is free to any stranger to enter as a guest and temporary lord. But without the veil the woman is a thing of nought, whom anyone may insult. ... A woman's authority and dignity vanish along with the all-covering veil that she discards. That is the Oriental view, which Paul learnt in Tarsus." (62).

61 RAMSAY, *The cities of St. Paul* 204, stützt sich zwar auch auf einen Europäer, den er allerdings als Gegenstück zu den "Palestinian tourist savants" hochpreist. Es handelt sich um W.M.THOMSON, einen langjährigen christlichen Missionar, der die Sitten und Gebräuche Palästinas aus eigener Anschauung beschreibt und manchmal mit biblischen Texten in Zusammenhang bringt. In der Schleierfrage ist er allerdings recht vorsichtig: *Talking of Jews and Jewesses, and veils and hair, reminds me of that difficult passage in Paul's letter to the Corinthians (1Cor XI.3-15). Do the customs of the East in such matters throw any light upon it? – I will state facts; you must judge yourself how far they elucidate what is obscure. ... The word translated 'power' ist perhaps a mere symbolic title of the veil itself; nor is the figure altogether strange or unintelligible to an Oriental. The veil is, in fact, the beautiful lady's strength and defence. Modestly veiled, she appears anywhere and everywhere in perfect safety. She is held inviolate by a sensitive and most jealous public sentiment, and no man insults her but at the risk of being torn in pieces by infuriate mob; but without the veil she is a weak, helpless thing, at the mercy of every brute who may choose to abuse her. The veil is, therefore, the virtuous woman's power and whenever she appears in public she ought to have this 'power on her head'* (The Land and the Book 30f).

62 RAMSAY, *The Cities of St. Paul* 204f. Dass in Tarsus in dieser Frage orientalische Sitten herrschten, kann aus den beiden Reden 33 und 34 ersehen werden, die

Obwohl es erstaunlicherweise keine Texte gibt, die eine solche Wertung des Schleiers schon in der Antike belegen, haben auch in neuerer Zeit, zum Teil in bewusster Anlehnung an RAMSAY, einige Exegeten einen ähnlichen Weg eingeschlagen, wenn sie im Schleier eine christliche Innovation sehen, die die Frau und Christin in ihrer Entzogenheit und damit in ihrer eigenen "Autorität" (= *ἐξουσία*) und Unmittelbarkeit zu Gott darstellt (63). Auch diese Interpretation hat den aktiven Wortsinn von *ἐξουσία* auf ihrer Seite, sie ist aber m.E. entweder auf romantische Vorstellungen (RAMSAY) gegründet oder von modernen exegetischen Bemühungen um Rehabilitation des "Frauenfeindes" Paulus (HOOKE, JAUBERT, FEUILLET u.a.) bedingt, denn sie gibt der Gedankenführung des ganzen Abschnitts eine Wende um 180 Grad. Im Vorausgehenden wird der Schleier zur Verpflichtung gemacht, weil die Frau Abbild des Mannes ist – und jetzt soll der Schleier gerade diese Abbildhaftigkeit verdecken und Unmittelbarkeit zu Gott schaffen! (64)

c) Der Schleier als Zeichen der Herrschaft des Mannes über die Frau

Der Schleier bezeichnet hier den Zustand der Unterworfenheit der Frau unter die Machtbefugnisse des Mannes, besonders natürlich ihres Ehemannes, und die Trägerin dokumentiert dadurch nach aussen, dass sie ihren 'richtigen Ort' in der Hierarchie der Schöpfung (vgl. Verse 3 und 7ff) eingenommen hat. Dieser Ort ist nach dem vielfältigen Zeugnis der Texte "unter dem Mann" (65) oder "im Machtbereich des Gebieters" (LRŠWT HB^CL), dessen "Autorität auf ihr" (LJH) ruht. Da damit auch die sexuelle Inbesitznahme der Frau bezeichnet ist, entzieht der Schleier die Frau dann auch den Blicken der Männer, ob diese nun mit Heiratsabsichten oder zu einem Lustgewinn nach ihr Ausschau halten. Dieser aus mehreren Komponenten bestehende Gesamtsinn der Verschleierung entspricht zudem allem, was wir aus den antiken Dokumenten und Texten entnehmen können (66).

DION CHRYSOSTOMOS (BUDE I 379-422) als Gesandter des Kaisers Trajan im Jahr 110p gehalten hat, vgl. die Zusammenstellung der einschlägigen Texte bei CALLANDER, *The Tarsian Orations* 64ff.

- 63 HOOKER, *Authority on her head* 414ff; HAULOTTE, *Symbolique du vêtement* 256; JAUBERT, *Le voile des femmes* 430; FEUILLET, *Le signe de puissance* 951; *La dignité et le rôle de la femme*; WOLFF, 1Kor II 73. – Eingegangen in die Einheitsübersetzung 1276 (E.RUCKSTUHL): "als Zeichen ihrer Vollmacht".
- 64 Vgl. PAGELS, *Paul and Women* 543: "Hooker's reading seems to me to strain the context beyond credibility."
- 65 Vgl. Num 5,20.29; Ez 16,32 und die allzu wörtliche Interpretation der Rabbinen u. Kap. 19.4.10. Die griech. Bezeichnung der verheirateten Frau ist *hýpandros*, "die unter dem Mann"; vgl. die LXX-Texte von Spr 6,24.29 (hebr. : ³SH); Sir 9,9 (hebr. : B^CLH); Röm 7,2; Testament Abrahams 12 B (STONE/[JAMES] 80).
- 66 DE VAUX, *Sur le voile des femmes*, bes. 141; JEREMIAS, *Der Schleier* 33ff. Dazu gehören Stellen wie Gen 24,65; Hld 4,1.3; 6,7; Jes 3,19; 47,2.

Diese Interpretation, die am einfachsten ist, wird immer wieder verworfen, weil $\xi\chi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$ in der griechischen und hellenistischen Literatur stets eine Macht bezeichnet, die man besitzt, ausübt, übergibt usw. (67). Es gibt kein Beispiel für den Gebrauch von $\xi\chi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$ im passiven Sinn, auch wenn man die LXX oder die Papyri von Oxyrhynchus bezieht (68). Die Notlösung des signatum pro signo, mit dem sich fast alle Verfechter dieser dritten Interpretation helfen (69), muss sich ebenfalls – mangels Belegen – den Spott RAMSAY's gefallen lassen, dass dies "eine absurde Idee sei, worüber jeder Kenner des Griechischen lache, ausser im Bereich der neutestamentlichen Exegese, wo ... griechische Wörter alles bedeuten können, was immer die Kommentatoren sich ausersehen" (70).

An diesem Punkt fällt nun die Entscheidung, von der oben S. 91 bei der Besprechung von RŠWT als hebräischem Äquivalent für $\xi\chi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$ gesprochen wurde: Wenn $\xi\chi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha \ \acute{\epsilon}\pi\grave{\iota} \ \tau\acute{\epsilon}\varsigma \ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$ eine Uebersetzung des hebräischen RŠWT $\text{C-L-HR} > \text{Š}$ ist, dann hat das zur Folge, dass die Bedeutung von $\xi\chi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$ nicht im griechischen, sondern im hebräischen Sprachgebrauch zu suchen ist! Es geht nicht an, einerseits das Wort RŠWT zur Verankerung des Gedankengangs im jüdischen oder judenchristlichen Denken beizuziehen und nachher die Bedeutung vom griechischen aktiven Wortsinn herzuleiten (71). Wenn man konsequent Wort und Sinn von RŠWT der Interpretation von 1Kor 10,11 zugrundelegt, klärt sich der ganze Sachverhalt von selbst: Die

-
- 67 Vgl. den Thesaurus Graecae Linguae III 1340f; LIDDEL/SCOTT/JONES, Lexicon 599; BAUER, Wörterbuch 550ff, usw. – Im Brief der Theano an Nikostrate 2 (STAEDELE, Briefe des Pythagoras 172f, ist es der Frau durch ihre sittliche Vollkommenheit (*kalokagathía*) möglich, "an Macht ($\xi\chi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$) über den Mann überlegen zu sein". Im Brief der gleichen Frau an Kallisto (Ebd. 174f) ist "der jüngeren Frau von Gesetz gleichzeitig mit der Verheirateten die Befehlsgewalt ($\xi\chi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$) über das Gesinde gegeben." – Wie sich die Frauen "Macht und Gewalt" über die Männer verschaffen, ist in TestRuben 5,1-5 (s.u. S. 441) negativ thematisiert.
- 68 SPICQ, *Encore la "Puissance sur la tête"* 557-562, mit der richtigen Uebersetzung, dass sich in der LXX am ehesten eine exakte Parallele finden lassen könnte.
- 69 Als einziges, klassisches für viele: BENGEL, *Gnomon* 645: "Ἐξουσία dicit Paulus per metonymiam elegantem, signi pro signato [sic]; vel etiam clementem, relati pro correlato, aut simili: nisi potius est signum, quo protestetur et confiteatur mulier, se, quanquam oret ac prophetet, tamen viro esse inferiorem; qua demum conditione potestas ei obtingit orandi et prophetandi, sine illo signo non exercenda."
- 70 The Cities of S. Paul 203: "Most of the ancient and modern commentators say that the 'authority' which the woman wears on her head is the authority to which she is subject – a preposterous idea which a Greek scholar would laugh at anywhere except in the New Testament, where (as they seem to think) Greek words may mean anything the commentators choose."
- 71 Vgl. JAUBERT, *Le voile des femmes* 428ff.

Frau soll zum Zeichen ihrer schöpfungsmässigen und auch im religiösen Bereich geltenden Unterordnung unter den Mann, der ihr Haupt ist (11,3) und dessen Abbild sie ist (11,7ff), eine Kopfbedeckung tragen. Diese Kopfbedeckung, sei sie nun ein alles verhüllender Schleier (wie bei den Frauen von Tarsus und auf dem Relief von Palmyra) (72) oder nur die übliche Konstruktion von Deckelchen, Bändern, Haarnetz, Stirnbändern und Schleifen (wie bei den nicht-arabischen Jüdinnen der rabbinischen Zeit (73), bekommt ihren besonderen Sinn bei den verheirateten Frauen, weil damit gegen aussen klargemacht wurde, dass diese Frauen nicht mehr "zu haben" sind. Ob man nun das Gesicht unter dieser Kopfbedeckung sah oder nicht, ändert nichts daran, dass die Kopfbedeckung die sexuelle Unverfügbarkeit dokumentierte und dadurch allfällige seriöse oder lüsterne Bewerber in ihre Schranken wies. Diese verschiedenen Komponenten, die schon bei der Besprechung von RŠWT angeführt wurden, sind in Betracht zu ziehen, ohne dass man sich – wie dies zu oft gemacht wurde – nur auf die eine oder andere fixierte. Von daher ist auch nicht einfach grundsätzlich der Gedanke an eine apotropäische Wirkung der Kopfbedeckung auszuschliessen, nur darf man die Abwehrwirkung nicht zu eng fassen.

4.6.3 Der Schleier als *ḥexousía* : Unterordnung und Abwehr

Zusammenfassend können zum Problem der "*ḥexousía* auf dem Kopf" der Frau in 1Kor 11,10a folgende Ueberlegungen angebracht werden :

Ḥexousía ist eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen Wortes RŠWT. Als solche muss es auch bedeutungsmässig gelten : *Ḥexousía* muss also in Bezug auf die Frau die hebräische passive Bedeutung haben. Diese passive Bedeutung hat zwei Aspekte : a) im Machtbereich des Mannes sein; b) dem Zugriff anderer Männer entzogen sein (vgl. Kap. 4.6.1.c).

Der Schleier hat in der orientalischen Welt zwei wesentliche Funktionen : a) Er verweist die Frau in den Machtbereich ihres Ehemanns; b) er entzieht sie gleichzeitig dem liebevollen oder frechen Zugriff anderer Männer (vgl. Kap. 4.6.2.c).

Unterordnung und Abwehr sind somit für den Gegenstand "Schleier" und für das Wort "*exousía*" konstitutive Bedeutungsaspekte. *Ḥexousía* als RŠWT kann deshalb mit Recht als weiterführendes Symbolwort für die Sache Schleier bezeichnet werden.

72 DION CHRYSOSTOMOS, Oratio 33,48 (BUDE I 396); DE VAUX, Sur le voile des femmes, Table XV (nach S. 410).

73 Texte zusammengestellt bei BILLERBECK III 428-432.

Versteht man 1Kor 11,10a so, wird es zum inhaltlichen Bindeglied

- a) rückwärts zur Begründung II (11,7-9), welche mit frühjüdischer Exegese die Texte aus Gen 1 und 2 im Sinne der Unterordnung der Frau unter den Mann auslegt und dadurch ein Argument für das Tragen des Schleiers zu gewinnen versucht (vgl. Kap. 4.4);
- b) vorwärts zu 1Kor 11,10b "wegen der Engel", der zweiten problemvollen Aussage der Schlussfolgerung. Dies hat das folgende Kap. 4.7 aufzuweisen.

4.7 "... wegen der Engel" (1Kor 11,10b)

Der zweite rätselhafte Ausdruck in der Schlussfolgerung von 1Kor 11,10 ist die präpositionale Begründung *διὰ τῶν ἀγγέλων*, "wegen der Engel", welche den Gedankengang der gesamten Beweisführung A (Verse 4-10) abschliesst.

Da sich die zu Beginn der Interpretation von Vers 10 (s.o.S. 89) gestellte Frage, ob nicht vielleicht in den beiden gebotenen Ausdrücken "Macht" und "wegen der Engel" zwei bewusst weiterführende Symbolworte anstelle der erwarteten Worte "Schleier" und "betend oder prophezeiend" gesetzt sind, in Bezug auf den Schleier als Machtsymbol bestätigt zu haben scheint, ist nun bei diesem zweiten Wortpaar mit einiger Zuversicht die gleiche Frage zu stellen – was bis jetzt seltsamerweise in der Geschichte der Interpretation dieses Verses noch nie gemacht wurde.

Die Frage lautet präzise gestellt so: Interpretiert der gebotene Ausdruck "wegen der Engel" weiterführend den erwarteten Ausdruck "betend oder prophezeiend", sodass also "die Engel" einen Sachverhalt bezeichnen, der in der Situation des Betens oder Prophezeiens gegeben ist und der bis ins konkrete Verhalten hinein zu berücksichtigen ist?

Mustert man die Lösungsvorschläge in der wissenschaftlichen Literatur durch, so ergeben sich auch hier, abgesehen von den Notlösungen der Annahme eines Schreibfehlers (74) oder der Identifizierung der Engel mit Priestern oder Bischöfen (75), mehrere zu bedenkende Möglichkeiten (76):

-
- 74 Vorgeschlagen wurden *εὐαγγέλιον*, "Evangelium", *ἀγγελαί*, "gewöhnliche Leute, Menge", *ἄνδρες*, "Männer", *ἄγγελσταί*, "Spötter", *ὄχλοι*, "Menge", *ἄγγελία*, "Botschaft"; vgl. PERDELWITZ, Die *ἐξουσία* 611.613; FEUILLET, Le Signe de Puissance 946.
- 75 Diese schon von den Kirchenvätern Ephräm (gest. 373p), Pelagius (5. Jh.p), Primasius von Adrumetum (gest. um 552p) und vom Ambrosiaster (zw. 366-384p) vertretene Notlösung (Stellenangaben bei FITZMYER, Qumrân Angelology 53, Anm. 4 und 5), wurde in der Neuzeit auch wieder von THOMSON, The Land and

4.7.1 "Wegen der Engel" = "weil auch die Engel so tun"

"Wegen der Engel" ist demnach eine irreführende Uebersetzung. Man sollte eher sagen "um der Engel willen" und dies im Sinn "weil auch die Engel so tun" (77). Die Verhüllung der Engel vor Jahwe, wie sie etwa in Jes 6,2 geschildert ist, wird dabei als Vergleichstext beigezogen :

"Sicut ad Deum se habent angeli, sic ad virum se habet mulier.

Dei facies patet : velantur angeli. Es. 6.

Viri facies patet : velatur mulier." (78)

Das Verhältnis zwischen Gott und den Engeln, das BENGEL hier auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau überträgt, ist m.E. eine zu geklügelte Anwendung der "Haupt"-Symbolik aus dem theologischen Grundkonzept von Vers 3 und ebenfalls der "Gleichbild"-Aussagen in den Versen 7-9, denn dort spielen solche Zwischenwesen wie die Engel keine Rolle.

Es geht auch nicht an, hier mit dem Gedankengang aus Eph 5,22 (s.u.S. 116) zu operieren. Dort geht es zwar auch um den Gedanken der "Unterwerfung" der Frau unter ihr "Haupt", den Mann, und dort wird auch eine theologische Grösse zum Vergleich beigezogen. Es sind aber nicht "die Engel" in ihrem (postulierten) Verhältnis zu Gott, sondern es ist das Verhältnis der Kirche zu Christus, das dort als Begründung vorgebracht wird. Und es ist doch unmöglich, quer durch diese Bilder hindurch eine Verhältnisgleichung

Frau :	Mann = Kirche : Christus	=	Engel : [Gott]
	(Eph)		(1Kor) (ergänzt aus Jes 6)

aufzustellen. Da wird selbst das antike Kombinationsvermögen überstrapaziert.

-
- the Bible 31; BORNHAEUSER, "Um der Engel willen" 479-488, und ROSE, "Power on the Head" 183f, vertreten.
- 76 Zur Bedeutungsbreite der "Engels"-Vorstellung in biblischer und frühjüdischer Zeit vgl. SCHAEFER, Rivalität zwischen Engeln und Menschen 9-74, und neulich ROFE, The Belief in Angels in the Bible and in Early Israel, 2 Bde (hebr.; engl. Zsfg. in Bd II, S. V-XXVI); auch den Exkurs I. : ³*Aggelos*, bei DIBELLIUS, Die Geisterwelt 209-221, der die "eigene dämonologische Bedeutung von *äggelos* im Heidentum herausarbeitet und von dorthier den LXX-Gebrauch und somit auch den ntl. Gebrauch bestimmt sieht.
- 77 *Dià* u. Akkusativobjekt hat zwar sehr viele Bedeutungen, wie die folgenden Interpretationsweisen zeigen. "Weil" kann es jedoch nur in der Verbindung mit *tò cum inf.* bedeuten, vgl. SCHWYZER, Griech. Grammatik II 448-454.
- 78 BENGEL, Gnomon Novi Testamenti 644.

Es bliebe nur die andere Möglichkeit : So wie die Engel sich vor Gott verhüllen, so sollen es auch die Frauen vor Gott machen. Der Gedanke ist zwar schön, doch ist er willkürlich, denn warum sollen gerade die Frauen dasselbe Verhalten wie die Engel einnehmen, wenn doch die Engel, Gesandten und Boten Gottes immer als Männer vorgestellt sind ?

4.7.2 "Wegen der Engel" = "mit Rücksicht auf die Engel"

Bei dieser Uebersetzung des *dià* wurden verschiedene Arten von Engeln bedacht, die nach der damaligen Theologie an einem unverhüllten Frauenkopf Anstoss nehmen könnten :

a) Die Schöpfungsel

Da die ganze vorausgehende Begründung II (Verse 7-9) eine Auslegung der Schöpfungskapitel darstellt, kann man vermuten, dass auch in Vers 10 an jene Engel gedacht ist, die nach frühjüdischen Vorstellungen beim Schöpfungsgeschehen gegenwärtig waren. Am ersten oder zweiten Tag erschaffen (79), assistierten die "Engel des Angesichts" ja bei der Erschaffung des Menschen und erklärten so den anstössigen Plural in Gen 1,26 : "Lasst uns den Menschen machen !" (80)

Sie waren somit auch dabei, als die Gleich- oder Abbildhaftigkeit verschieden abgestuft auf den Mann und die Frau verteilt wurde (s.o.S. 84), und sie möchten diese Abstufungen gewahrt wissen. Wenn die Frauen durch einen Schleier auf ihrem Kopf gegen aussen dokumentierten, dass sie nur Abbild des Mannes und nicht Gottes sind, respektierten sie auch jene Mitarbeit der Engel bei der Menschenschöpfung. Ein unbedeckter Frauenkopf hingegen muss deshalb als Ehrfurchtslosigkeit vor den höchsten Engeln verstanden werden. Diese Engel haben als eine ihrer edelsten Aufgaben auch, die kreatürlichen Ordnungen der Welt zu hüten und Verstösse zu ahnden. Frauen ohne Kopfbedeckung verstossen jedoch gegen eine solche Grundordnung und fordern das Einschreiten der Schöpfungsel heraus.

BRUN hat zu dieser Interpretation der Stelle den Gedanken hinzugefügt (81),

79 Am ersten Tag vgl. Jub 2,2 (BERGER 322f); HERMAS, Visiones 3,4,1 (GCS 48,11). – Am zweiten Tag, vgl. slaw. Henoch 29,1 (RIESSLER 462); PRE 4 (FRIEDLANDER 20); 4Esr 6,41 (SCHREINER 339); Targ. Pseudo-Jonatan zu Gen 1,26 (GINSBURGER 3; LE DEAUT, Targum I 81).

80 Vgl. BOWKER, Targums and Rabbinic Literature 106; SCHAEFER, Rivalität zw. den Engeln 52.88).

81 BRUN, "Um der Engel willen" 305.

dass nach semitischer Sprechweise mit den Engeln eigentlich Gott selbst gemeint ist, und verweist dafür auf die beiden Stellen Lk 12,8 und 15,10. Danach könne man anstelle von "wegen der Engel" ebenso gut "wegen Gott" oder in unserem christlichen Zusammenhang "wegen Christus" lesen. Die Engel in 1Kor 11,10b müsse man deshalb ebenso wie die Angesichtengel in den Targumim und Midraschim als bildlichen pluralis divinus, d.h. als Veranschaulichung des vielgestaltigen Handelns Gottes verstehen. "Wegen der Engel" heisse somit nichts anderes als "aus Ehrfurcht vor der Schöpferkraft Gottes" (82).

b) Die Schutzengel

Da die Engel, die den Menschen beigegeben sind, eine Unterart der Dienstengel darstellen (83), ist diese Interpretation mit der vorausgehenden eng verwandt. Die Vorstellung ist nur etwas konkreter: Die Schutz- oder Geleitengel sind dem Menschen stets zur Seite, haben Wohlgefallen an dessen gutem Verhalten und trauern, wenn sich der Schützling schlecht verhält. Da sie vor dem Angesicht Gottes über das Tun und Lassen ihrer Schutzbefohlenen Rechenschaft abzulegen haben, werden sie von Gott her auch zum Segen oder Fluch für den Menschen bestellt. Sie können für Zuwiderhandelnde deshalb auch zu Strafengeln werden. Frauen, die mit unbedecktem Kopf beten oder prophezeien, zeigen aber ein Verhalten, das diesen Engeln missfallen muss, denn unter ihrem wachsamem Auge spielt sich dadurch eine dauernde Verletzung der auf der Schöpfungsordnung basierenden (vgl. Abschn. a) Wohlanständigkeit ab. Die Frauen sollen deshalb "wegen der Engel", das heisst, um zu vermeiden, dass aus den Schutzengeln Anklageengel würden, ihren Kopf bedecken.

Sowohl die Schöpfungs- wie auch die Schutzengel sind Erklärungen der rätselhaften Notiz von 1Kor 11,10b, die annehmbar sind, wenn man mit einem Publikum rechnet, das sich in der jüdischen Angelologie in etwa etwas auskennt. Damit hat der Autor von 1Kor 11,3-16 sicher gerechnet, denn für Leute, die sich in der frühjüdischen Theologie überhaupt nicht auskennen, müssen sowohl das Problem des Schleiertragens wie auch – und noch vielmehr – weite Teile der hier gebotenen Begründung der moralischen Pflicht des Schleiertragens völlig unverständlich bleiben. Ob die Hörer den Erwartungen des Autors entsprachen, ist eine andere Frage!

82 DALMAN, Worte Jesu I 172, findet dazu allerdings keine jüdischen Belege: Lk 12,8f "vor den Engeln Gottes" (wobei *tòn áγγελον* im Sinaiticus prima manus fehlt) sei eine lukanische Variation des aram. Ausdrucks QDM oder QMJ ŠMJᵑ, "vor den Himmeln"; vgl. Mt 10,32: "vor meinem Vater im Himmel".

83 Zum Folgenden vgl. die Stellen bei BILLERBECK I 781ff; II 707f; III 437-439; SCHAEFER, Rivalität 27f.60ff; KITTEL, Die "Macht" auf dem Haupt 25-29.

Ich bezweifle jedoch, dass dies die beste Interpretationsmöglichkeit ist. Wenn man nämlich von der Hypothese ausgeht – die sich im Fall der *ēxousía* schon bewährt hat –, dass nämlich die Engel hier als ‘weiterführendes Symbol’ für die Situation des Betens oder Prophezeiens genannt sind, so legt sich eine weitere Gattung von Engeln nahe :

c) Die Kultengel

Das Gebet der Menschen wird vom “Engel, der über die Gebete gesetzt ist” (84), vor das Angesicht Gottes getragen (vgl. Ps 137/8,1 LXX; Tob 12,12-15; Offb 8,3) (85). Wenn Menschen zu einer kultischen Feier versammelt sind, sind sie mit den “Söhnen des Himmels” verbunden (86), die – ähnlich wie die Schutzengel im privaten Bereich – die Heiligkeit der Handlung und des Ortes darstellen, erhöhen, aber auch gewahrt sehen wollen. Wenn nun Frauen in der heiligen Gemeinschaft mit unbedecktem Kopf beten, sich nach den vorausgehenden Begründungen also nicht nur nicht schöpfungsgemäss (Begründung II), sondern auch unanständig und verunstaltet (Begründung I) aufführen, verletzen sie die Heiligkeit der Engel, des Ortes und der Gebete und verhindern so einen gottgewollten Ablauf der Gebets- und Kulthandlungen.

Die klassische Stelle für diese Vorstellung findet sich im “Entwurf für das Israel der Endzeit”:

1QSa 2,3-9 (Par 4QD-b) (87)

3 ...Kein Mann, der mit irgendeiner menschlichen Unreinheit geschlagen ist, 4 darf in die Versammlung 'Gottes' (P^L JBW² BQHL P^LH) (88) eintreten, und keiner, der

- 84 ExR 21,4 zu Ex 14,15 : HML²K HMMNH ^cL HTFLWT (MIRKIN V 247).
- 85 Weitere Stellen sind : Griech. und syr. Baruch-Apk 11,4-9 (HAGE 31f. 40); äthHen 99,3 (UHLIG 725f); Midr. Ps 19,7 = 88,2 (BRAUDE I 277; II 81); vgl. bSchabbat 12b = bSota 33a (GOLDSCHMIDT I 345; V 281), mit dem Problem, ob diese Engel auch aramäische Gebete vor Gott tragen.
- 86 1QS 11,8 : ^cM BNJ ŠMJM ḤBR SWDM (LOHSE, Texte 41), Dabei ist keineswegs an “die Entrückung des Ekstatikers in die himmlische Welt” (WOLFF, 1Kor II 74) gedacht.
- 87 BARTHELEMY, DJD I 117, verweist auf 1Kor 11,10 im Kommentar zu 1QSa 2,9. Ausgewertet wird die Stelle dann gleichzeitig und unabhängig voneinander von CADBURY, A Qumran Parallel to Paul 1f, und FITZMYER, Qumrān Angelology 55ff; MILIK, Dix ans 76, zitiert in franz. Uebers. mit vorläufiger Zählung das Fragment 4Q D-b (fehlt in FITZMYER, Dead Sea Scrolls 31) : “*Les gens stupides, les fous, les sots, les déments (MŠWGH), les aveugles..., les estropiés (HGR), les boîteux, les sourds, les mineurs, nul d’entre eux entrera au sein de la communauté, car les anges saints [se tiennent au milieu d’elle]”*; mit dem wichtigen Hinweis auf Lk 14,15 und 21.

damit geschlagen ist, ist tauglich, 5 eine Stellung inmitten der Gemeinde einzunehmen. Jeder, der an seinem Fleisch geschlagen ist, ein an 6 den Händen oder Füßen Gelähmter oder Hinkender, Blinder, Tauber, Stummer oder einer, der mit einem sichtbaren (LR^cWT ²JNJM) Makel an seinem Fleisch geschlagen ist, 7 oder ein alter zitternder Mann, der sich nicht aufrecht halten kann in der Gemeinde :

- | | | |
|---|--|--|
| 8 | Nicht dürfen diese kommen,
um einen Platz einzunehmen in der Gemeinde
der Männer des Namens, | ² L JB [W ² W] ² LH
LHTJŠB [B]TWK ^c DT
² [N]WŠJ HŠM |
| 9 | denn die Engel der Heiligkeit
sind in ihrer Gemeinde. | KJ ² ML ² KJ KWDŠ
[B ^c D]TM. (89) |

Diese Bestimmungen gehen auf die Gesetze des Buches Levitikus 21,16-24 zurück, in welchen die "körperlichen Mängel" (MWS) aufgezählt werden, die einen Nachkommen Aarons vom priesterlichen Dienst ausschliessen, weil dadurch "das Heiligtum profaniert" (JHLL ²T-MQDŠJ) würde. Hatte die Tempelrolle solche Vorschriften schon vom Heiligtum auf die ganze Stadt Jerusalem ausgedehnt (vgl. Kap. 45,7-18; 46,16ff; 47,3-6) (90), so werden sie in 1QSa auf die "Priestergemeinschaft" von Qumran übertragen. Zugleich ist in 1QSa die für uns wichtige Begründung gegeben,

"denn die Engel der Heiligkeit sind in ihrer Gemeinde".

Diese "Engel der Heiligkeit" stehen offensichtlich parallel zu der in Lev 21,23 (vgl. 21,15) gebotenen Begründung :

"Denn ich, JHWH, heilige sie".

Eine zweite wichtige Stelle aus der Qumranliteratur, an welcher jedoch eine andere Kulisse für ähnliche Bestimmungen vorhanden ist, findet sich in :

1QM 7,4-6 Par 4Q 491 (M-a) i-iii 7b-8a. 10b (91)

4 Kein Hinkender oder Blinder oder Lahmer und niemand, der ein dauerndes (^cWLM) Gebrechen an seinem Fleisch hat, und niemand, der geschlagen ist mit einer Unreinheit 5 seines Leibes : Alle diese sollen nicht mit ihnen (nämlich : den Männern der

88 Das H ist überflüssig (vgl. Dtn 23,2ff). Ein Aramaismus ist unwahrscheinlich (DJD I 117). Es bleibt aber möglich, dass das Demonstrativpronomen ²LH zu lesen ist : "diese Gemeinde" (MAIER/SCHUBERT, Qumran-Essener 297, Anm. a).

89 DJD I 110; LOHSE, Texte 48-51.

90 MAIER, Tempelrolle 48f.115ff. In 4Q 174 Florilegium 1,1-6 (s.u. S. 105) werden ähnliche Aussagen zum "Tempel am Ende der Tage" gemacht.

91 Das von FITZMYER, Qumrân Angelology 58, im Postscript genannte Fragment

Schlachtordnung; vgl. 7,1) in den Kampf gehen. Alle sollen kampfwillige Männer sein, makellos an Geist und Fleisch (TMJMJ RWĤ WBŚR) und bereit zum Tag der Rache. 6 Keiner, der nicht rein ist von seiner 'Quelle' her am Tage des Kampfes, soll mit ihnen gehen,

denn die Engel der Heiligkeit (sind)

KJᵓ MLᵓKJ QWDṢ̌

mit ihren Heerscharen vereint.

◁M ŠBᵓWTM JĤD.

Und ein Abstand sei 7 zwischen all ihren

...

Lagern zum 'Ort der Hand' von ca 2000 Ellen.

...

Und keine entblösst-schändliche, böse Sache

WKWL ◁RWT DBR R◁

werde gesehen rings um ihr Lager.

LWᵓ JRᵓH SBJBW T KWL

MĤNJHM. (92)

Diese Bestimmungen gehen auf jene Gesetze zurück, die in Dtn 23,10-15 zur Reinhaltung des Kriegslagers gegeben sind. Die Begründung mit den "Engeln der Heiligkeit" entspricht dabei dem dtn Text :

Denn JHWH, dein Gott, zieht inmitten deines Lagers mit, um dich zu erhalten und deine Feinde preiszugeben. Darum soll dein Lager heilig sein, damit er nicht etwas Entblösst-Schändliches (◁RWT DBR) sehe und sich von dir abwende.

Die Engel stellen in den Qumrantexten eigentlich den gegenwärtigen heiligen Gott dar. Wegen ihnen (oder wegen IHM) darf die heilige Versammlung nicht durch "Gebrechen des Leibes und des Geistes" entweiht, profaniert werden (so in 1QSa Par), und wegen ihnen/IHM darf zudem nichts Entblösst-Schändliches im oder nahe beim Lager sein (so in 1QM Par). Mit dem "Entblösst-Schändlichen" – so möchte ich den doppelten Gehalt des hebräischen Wortes ◁RWT wiedergeben – ist nun in den Texten des Dtn und in 1QM ein entblösster Hinterteil eines Soldaten gemeint, der bewirken könnte, dass JHWH sich abwendet, in 1Kor hingegen wird ein nicht verhüllter Frauenkopf als etwas Entblösst-Schändliches (vgl. Thesen und Begründung I) beschrieben, das "wegen der Engel" mit einem Schleier bedeckt werden sollte.

Ohne den Parallelismus der Körperteile auszuspielen, muss man jedenfalls beachten, dass es in den Texten von Dtn, 1QM Par und 1Kor um einen ungeziemend an

4Q M-a ist jetzt als 4Q M-a 1-3 in DJD VII 13-19 publiziert. Der zu 1Q M 7,6f parallele, aber in anderer Reihenfolge gebotene Text lautet : *7b Und 2000 Ellen seien zwischen den [Lagern und dem Ort der Hand, und keine] 8a Blösse/Schande (◁RWH) werde gesehen in ihrem Umkreis ... 10b Und jeder, der nicht ist [rein von seiner Quelle her] in jener [Na]cht, nich[t ge]ht er mit ihnen in den Kampf, denn die Engel der Heiligkeit (sind) mit ihren Schlachtordnungen verei[nt] ... (KJᵓ MLᵓKJ QWDṢ̌ BM◁RKWTMH JĤ[D ...]).*

92 Nach SUKENIK, Dead Sea Scrolls, Pl. 22; LOHSE, Texte 196f.

heiligem Ort entblössten Körperteil geht, der JHWH oder die Engel nicht gegenwärtig sein lässt (93). Vielleicht ist von diesem gedanklichen Kontext erst verständlich, weshalb der Autor von 1Kor 11,3-16 als erste Begründung des Schleiers diese überbordende rhetorische Beschwörung der Schändlichkeit (*āšchrón*) der Geschorenen (Verse 5f) bringt? Vielleicht ist es jedoch nicht berechtigt oder nicht klug, den Zusammenhang bis in diese konkreten Details herstellen zu wollen?

Ein dritter Text aus Qumran, der aber für unseren Zusammenhang bis jetzt noch nie ausgewertet wurde, ist:

4Q 174 Florilegium 1,1-6a (94)

1 [] DER UNGERECHTE [WIRD ES NICHT WEITER BEDRUECKEN] WIE ZUVOR, SEIT DEM TAG, ALS ICH 2 [RICHTER BESTELLTE] UEBER MEIN VOLK ISRAEL (2Sam 7,10.11a).

Das ist das Haus, das [er dir bauen wird am En]de der Tage, wie geschrieben steht im Buch 3 [des Mose (?): DAS HEILIGTUM, HERR, WELCHES] DEINE HAENDE [GEGRUEN] DET. JHWH SEI KOENIG IMMER UND EWIG! (Ex 15,17f).

Das ist das Haus, in welches nicht eintreten darf, 4 [an dessen Fleisch ein] dauern-des [Gebrechen] ist (95) und ein Ammoniter und ein Moabiter, ein Bastard, ein Ausländer und ein Fremdling für immer,

denn meine (96) Heiligen

[werden] dort 5 [sein für] immer

|| KJ^p QDWŠJ

|| ŠM 5 J•[]H[...] C^{WLM}.

Beständig wird er über ihm erscheinen, und nicht wieder werden es Fremde zerstören, wie sie früher 6a Israels Heiligtum zerstörten ihrer Sünden wegen.

Der Text wertet die Natan-Weissagung von 2Sam 7,10f aus, um vom eschatologischen Heiligtum zu träumen, das als heiliger Bereich beständiger Ort der Erscheinung JHWH's (Zeile 5) sein wird. Die Heiligkeit des Ortes wird auch hier dadurch geschützt, dass eine Reihe von Menschen, denen ein körperlicher, genetischer oder ethnischer Mangel anhaftet (Zeile 4), nicht eintreten dürfen.

93 Zur Entblössung des Leibes als kultische Handlung vor dem Baal Peor s.u. S. 183, bes. Anm. 66f.

94 Text: DJD V 53f; vgl. YADIN, A Midrash on 2Sam. VII, 95f. Uebersetzt in Anlehnung an KLINZING, Umdeutung des Kultes 80f; vgl. LOHSE, Texte 257; MAJER/SCHUBERT, Qumran-Essener 307.

95 Mit YADIN, A Midrash 96. Das einzige erhaltene Wort dieses Satzteils ist C^{WLM}, das sich auch in der Liste von 1Q M 7,4 (s.o. S. 103) findet.

96 So der Text, auch wenn dies "strange" ist (YADIN, A Midrash 96, Anm. 11); vgl. KLINZING, Umdeutung des Kultes 80. Die Uebersetzung von LOHSE, Texte 257: "diejenige, die den Namen (ŠM) 'Heilige' tragen", weicht dem Problem aus.

Die Begründung dieses Ausschlusses stellen wieder Gottes "Heilige" dar, die in der Endzeit dort für immer sein werden. Da die QDWŠJM, "Heiligen" zum gängigen angelologischen Vokabular von Qumran gehören (97) und wegen der beiden voraus besprochenen Beispielen ist wohl nicht zu bezweifeln, dass auch in diesem Text die Gegenwart der "heiligen Engel" den Ausschluss jener Menschen verlangt, die eine profanierende Wirkung haben könnten (98).

Die drei Texte aus Qumran haben stets die gleiche Begründung, um irgendwie unvollkommene Menschen von der Teilnahme an heiligen Handlungen auszuschließen. Dabei handelt es sich jedes Mal um eschatologische Grössen : Es ist die Gemeinde in ihrer endzeitlichen Gestalt (1QSa/4QD-b), in ihrem endzeitlichen Kampf (1QM/4Q 491 M-a) und in ihrem endzeitlichen Heiligtum (4Q Flor), die die Engel der Heiligkeit unter sich glaubt und deshalb die Heiligkeit des Ortes oder der Handlung vor Unreinheiten schützt.

Es werden hier zwar nirgends Frauen genannt, die ausgeschlossen würden, doch ist in diesen Texten das Problem der Frauen gar nicht vorhanden, weil die Frauen selbst nicht als dramatische Personen auftreten. Auch wenn man an die verheirateten Essener denkt (JOSEPHUS, Bell 2,160) und im Heiratsritual 4Q 502 (DJD VII 81-105) z.T. recht positive Töne über die Frauen angeschlagen werden (99), an den zentralen Handlungen wie der Vollführung des Kriegsrituals gegen die Söhne der Finsternis (1QM) oder an den 'konstituierenden Orten' wie der Versammlung der Gemeinde der Heiligen (1QSa) oder im zukünftigen Tempel (4QFlor) spielen die Frauen keine Rolle. Sie werden weder ein- noch ausgeschlossen.

Trotz dieses wichtigen Unterschiedes, bleiben die Texte von Qumran die besten inhaltlichen und formalen Parallelen zur rätselhaften Engel-Notiz von 1Kor 11,10b.

-
- 97 Vgl. STRUGNELL, *Angelic Liturgy* 332, mit Vergleichsstellen aus den Apokryphen und Pseudepigraphen. Vgl. bes. Weish 5,5 mit dem Parallelismus "Gottessöhne" (*hyioi theoū*) und "Heilige" (*hágioi*), unter welchen das Los des Gerechten sein wird. S.u. Kap. 10-20 die Henoch- und Noachtex-te.
- 98 SCHAEFER, *Rivalität zwischen Engel und Menschen* 36, Anm. 17, vermittelt mit dem Uebersetzungsvorschlag : "Heilige (= Engel und endzeitliche Gemeinde ?)". Dahinter steht der Gedanke von der eschatologischen Gemeinschaft der Gerechten mit den Engeln (vgl. ebd. 32f), der wohl auch in Eph 2,19 mitklingt (vgl. KLINZING, *Umdeutung des Kultes* 84f, Anm. 38).
- 99 Vgl. 4Q 502 2,3 : BT ʔMT, "Töchter der Wahrheit"; in 19,1-4 werden alte Männer und Frauen, Jungfrauen, Knaben und Mädchen "mit uns allen zusammen (cM KWLNW JHD) gesehen; 24,4 "steht sie aufrecht in der Versammlung der alten Männer und Frauen" (DJD VII 82.86f.88f). Dabei handelt es sich jedoch um die Heirats-Zeremonie, bei der selbstverständlich Männer und Frauen dabei waren, im Unterschied zu den konstituierenden Sitzungen und Zeremonien der Gemeinde.

FITZMYER und CADBURY haben mit ihrem Hinweis auf diese Texte die Diskussion um einen wesentlichen Schritt weitergebracht. Obwohl damit "das Problem der *ἐξουσία* nicht gelöst sei", erachtet FITZMYER die Diskussion über die Engel als abgeschlossen. Vor allem verweist er die bis jetzt noch nicht besprochene dritte Interpretationsmöglichkeit der "Engel" als die sogenannten "gefallenen Engel" in den Bereich der Unwahrscheinlichkeit (100).

Diese Meinung möchte ich im Folgenden aufgrund neueröffentlicher Texte in Frage stellen.

4.7.3 "Wegen der Engel" = wegen der "Göttersöhne" (BNJ ρ LHJM) von Gen 6,1-4 ?

a) Als Strafe

TERTULLIANUS hat zu Beginn des 3. Jh.p diese Gleichsetzung ganz klar vorgenommen, als er gegen die Toilette der Frauen wettete (101) oder das Schleiertragen auch für die Jungfrauen durchsetzen wollte (102). Er verweist dabei jeweils auf 1Kor 11,10b und "jene berühmten Engel", von denen Henoch gesagt habe, dass "sie von Gott verdammt sind". Der Begründungszusammenhang ist dabei in **De virginibus velandis 7,7** am deutlichsten ausformuliert :

Darum muss ein Antlitz bedeckt werden, das so gefährlich ist, dass es seinen Anstoss bis in den Himmel zu schleudern vermochte (facies ... tam periculosa quae usque ad caelum scandala iaculata est); und wenn es vor Gott steht, verantwortlich für die vertriebenen Engel (rea ... angelorum exterminatorum), dann soll es sich auch vor den übrigen Engel schämen (erubescat) und jene einst so unheilvolle Freiheit (malam libertatem) seines Kopfes einschränken und ihn auch den Blicken der Männer (homines) nicht mehr aussetzen ! (103)

Wenn man die Misogynie Tertullians in Abzug bringt, so bleibt als Grundgedanke, dass der Schleier der Frauen ein sichtbares Zeichen ihrer ehemaligen Verfehlung darstelle und eine Strafe durch Verstecken des verführerischen corpus delicti sei (104).

100 Qumran Angelology 57; gleich auch CADBURY, A Qumran Parallel 2. Nach der hier vorgetragenen Auffassung (s.o. S. 89) hängen aber beide Probleme aufs engste miteinander zusammen, so dass eine befriedigende Lösung des einen Problems nicht ohne eine Lösung des anderen geht.

101 De cultu feminarum 1.2-4; 2.10,2f (SChr 173, 46-63.146-149).

102 De virginibus velandis 7,1-8 (CSEL 76, 89f).

103 Uebers. v. STUECKLIN, Tertullian 39.

104 Vgl. auch TERTULLIAN, Contra Marcionem 5,8,2 (CSEL 48, 597) und De oratione 22,4ff (PL 1,1186f). – Aehnliche Argumentationsweisen, jedoch im

Dies ist eine erste Art, 1Kor 11,10b innerhalb der frühjüdischen Rezeption von Gen 6,1-4 zu verstehen. Ob sie den Sinn von 1Kor 11,10b richtig aufnimmt, sei vorerst dahingestellt. 1Kor 11,10b wird jedenfalls von Tertullian als exegetische Begründung verstanden, nicht nur, weil Gen 6,1-4 im Hintergrund steht, sondern auch weil er das Henochbuch gerade in *De cultu feminarum* 1,2-4 als inspirierte Schrift propagiert, die von den Juden nur verworfen worden sei, weil sie von Christus spreche.

b. Als Vorbeugung

Mit der Wiederentdeckung der Henochschriften in der zweiten Hälfte des 19. Jh.p (105) bekam eine zweite Art, 1Kor 11,10b rezeptionsgeschichtlich zu verstehen, Bedeutung und beherrschte die damalige neutestamentliche Exegese (106). Die gängige Interpretation sei mit den Worten vom Wm. WEBER (1903) zusammengefasst :

Die Worte "um der Engel willen" "können nur erklärt werden, wenn wir dabei an die gefallenen Engel des Henochbuches denken, die, durch die Schönheit der Menschentöchter verführt, den Himmel verliessen, auf die Erde herniederstiegen, sich Frauen nahmen, Kinder erzeugten und dabei alle Arten von Bosheit und Uebel über die Erde verbreiteten. Natürlich sind es nicht jene vor der Sintflut gefallenen Engel, um derentwillen die Frauen ihr Haupt verhüllen sollten. Denn diese liegen schon längst in einem tiefen, dunklen Loche in der Wüste Dudael eingekerkert und warten dort auf das Endgericht. Aber der Apostel denkt augenscheinlich, dass die noch im Himmel befindlichen Engel ähnlich versucht werden können, wenn sie beim Gottesdienst der Christen Gelegenheit haben, die Gesichtszüge von schönen Frauen zu studieren. Dieser Gefahr wollte er vorbeugen. Denn die Folgen waren ganz unberechenbar. Der erste Sündenfall der Himmelsbewohner hatte unzählige Leiden, die Sündflut und die Umtriebe böser Geister auf Erden zur Folge gehabt. Eine zweite Wiederholung

Zusammenhang mit der Verführung Evas, finden sich in rabbinischen Texten AbRN A 1 (GOLDIN 10), wo den Frauen aus Trauer über die Sünde Evas zur Strafe ein Schleier vorgeschrieben wird; AbRN B 9 (SALDARINI 83; dt. Uebers. o.S. 78).

- 105 Im deutschen Sprachraum durch die Editionen und Uebersetzungen von DILLMANN, *Liber Henoch Aethiopicæ* (1851); *Das Buch Henoch* (1853); FLEMMING, *Henoch* (1902; äth.); FLEMMING/RADEMACHER, *Das Buch Henoch* (1901; griech.), und in APAT II (1900) 217-310 (G.BEER). Im englischen Sprachraum vor allem durch CHARLES, *The Book of Enoch* (1893/1912; Uebers.) (1906; Ed.) und in APOT II (1913) 163-281. – Weiteres bei DENIS, *Introduction* 15-30.
- 106 Zusammengefasst wurden die Forschungsergebnisse von Rabbiner L.JUNG, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, das zuerst als Artikelserie im JQR 15-16 (1924-26) und gleich darauf (1926) als Monographie erschien. – Vgl. auch BILLERBECK IV/2 501-535 (Exkurs 21 : *Zur altjüdischen Dämonologie*); REICKE, *The Disobedient Spirits*, bes. 52-92; CARR, *Angels and Principality*, bes. 10-43.

derselben Sünde musste umso schwerere Strafen nach sich ziehen, als sowohl Engel wie Menschen genügend gewarnt waren. Eine andere Erklärung lässt sich für unsere Stelle nicht beibringen. (107)

Zu Beginn unseres Jahrhunderts waren im Zusammenhang von 1Kor 11,10 die "gefallenen Engel" von Gen 6,1-4 eine Vorstellung, die "einen fast zauberhaften Einfluss auf die Gemüter auszuüben" (108) pflegte. In Reaktion darauf wurden anschliessend die oben Kap. 4.7.1 und 2 erläuterten alternativen Interpretationsweisen der Schöpfungs-, Schutz- und Kultengel entwickelt, sodass die These von den gefallenen Engeln langsam ins Arsenal einer 'religionsgeschichtlich verirrten Exegese' abdriftete. Nur wenige Autoren fanden in der neueren Zeit noch Gründe (und Mut) genug, diese klassische These überhaupt seriös in Erwägung zu ziehen oder gemäss der heutigen Forschungssituation zu modifizieren (109).

Für unsere Fragestellung ist diese Interpretationsweise aber deshalb schon näher zu untersuchen, weil sich in ihr eventuell eine alttestamentliche Begründung versteckt, welche schlagwortartig und die Diskussion beendend am Schluss der ganzen Argumentation von 1Kor 4-10 steht. Zudem ist von vorneherein deutlich, dass der alttestamentliche Text von Gen 6,1-4 innerhalb jener frühjüdischen Interpretation zu situieren ist, welche die Henochtraditionen darstellen, damit er als Argument für das Tragen des Schleiers gebraucht werden kann. Das entspräche genau jenen Sachverhalten, die wir in den vorausgehenden alttestamentlichen Begründungen von 1Tim 2,8-15 (Kap. 1), 1Kor 14,33b-36 (Kap. 2) und 1Petr 3,1-6 (Kap. 3) hervorheben konnten.

Um methodisch verantwortet zu erkennen, dass der Ausdruck "wegen der Engel" im Sinne von "wegen der Göttersöhne" von Gen 6,1-4 in dessen frühjüdischem Verständnis interpretiert werden muss, ist es notwendig, die ungeheuer starke Rezeptionsgeschichte von Gen 6,1-4 im Frühjudentum bis ins 1. Jh.p hinein zu berücksichtigen. Da sich in den letzten Jahrzehnten in diesem Bereich in der Erforschung der schon bekannten frühjüdischen Texte und durch die Entdeckung und Herausgabe neuer Textfunde vieles getan hat, muss die Aufarbeitung der Rezeption neu in Angriff genommen werden, wobei immer ein Augenmerk auf die spezielle Frage nach der Rolle und dem Schicksal der Frauen gerichtet sein soll.

Diese Aufarbeitung möchte ich im frühjüdischen Teil II dieser Untersuchung vorlegen. Erst an dessen Ende kann deshalb die Frage dieses Kapitels 4.7.3 beant-

107 Die paulinische Vorschrift 496.

108 BRUN, "Um der Engel willen" 300 (vgl. 303).

109 Z.B. PRUSAK, Woman 98f; HERING, Corinthiens 94; SENFT, 1Kor 143f; MEIER, On the Veiling of Hermeneutics 220ff; BROER I., Art.: *äggelos*, in EWNT I 34f; ADINOLFI, Velo della donna 276, lässt alle Möglichkeiten offen.

wortet werden. Erst dann können auch die in den vorausgehenden Kapiteln 4.7.1-2 vorgestellten anderen Interpretationen des Ausdrucks "wegen der Engel" diskutiert und situiert werden; erst dann kann auch er- oder aberkannt werden, ob die Engel etwas mit jener Abwehr zu tun haben, welche in Kap. 4.6.3 als Bedeutungskomponente des Schleiers als *ἐξουσία* aufgewiesen wurde.

4.7.4 "Wegen der Engel" als weiterführendes Symbolwort für die Situation des "Betens und Prophezeiens" der Frauen

Trotz der eben offengelassenen Fragen und der deshalb unabgeschlossenen Art dieses Kapitels 4.7 kann auf die zu Beginn gestellte präzise Frage (s.o.S. 98) eine vorläufige Antwort gegeben werden.

Der Ausdruck "wegen der Engel" charakterisiert in jedem Fall die Situation der betenden und prophezeienden Frauen auf etwas Typisches dieser Situation hin: Entweder werden die nach Jes 6 sich vor Gott verhüllenden Engel als Vorbilder dargestellt, gemäss denen sich die Frauen vor den Männern verhüllen sollen (Kap. 4.7.1), oder dann werden die Schöpfungs-, Schutz- und Kultengel als jene Ordnungsgaranten und –ahnder angeführt, nach deren Kriterien sich die Frauen zu verhüllen haben, um in Ordnung, das heisst in Unterordnung zu sein (Kap. 4.7.2). Beidemale wird der Aspekt der Unterordnung als wesentlich für jene Frauen betont, welche sich in die exponierte Haltung des öffentlichen Betens und Prophezeiens vor der versammelten Gemeinde begeben. Falls auch die Engel (= Göttersöhne) von Gen 6,1-4 mitgedacht sind (Kap. 4.7.3), würde die Situation der betenden und prophezeienden Frauen eine zusätzliche, dramatisch-erotische Nuance bekommen.

4.8 Die Argumente von 1Kor 11,4-10: Ihre biblische Grundlage und ihr biblisches Recht (Vorläufige Zusammenfassung)

Die Beweisführung A (Verse 4-10) innerhalb der gesamten Paränese zur Schleierfrage 1Kor 11,3-16 erwies sich als ein recht kohärenter Versuch, mehrere Argumente formal und inhaltlich so miteinander zu verbinden (Begründungen I und II), dass sich daraus die moralische Verpflichtung zum Schleiertragen ergibt (Schlussfolgerung). Schlüsselte man die **Argumente** inhaltlich auf, so ergeben sich – mit Vorbehalt bei Gen 6,1-4 als argumentativem Hintergrund – folgende Punkte:

Die unbedeckt betende oder prophezeiende christliche Frau beschämt ihren Kopf (These II),

- a) weil sie wie eine Geschorene oder Rasierte herumläuft, also verunstaltet und unanständig entblösst vor den Mitmenschen steht.
(= *rhetorische Begründung I; Verse 5b.6*)
- b) weil sie damit ihre vom Mann abgeleitete Abbildhaftigkeit leugnet und sich eine Abbildhaftigkeit zu Gott hin anmasst, die arrogant ist und den in den Schöpfungstexten von Gen 1f grundgelegten Ordnungen widerspricht.
(= *exegetische Begründung II; Verse 7-9*)
- c) weil sie mit der Ablehnung des Schleiers auch die im Schleier symbolisierte "Macht" des Mannes über sie ablehnt, die sowohl von Gen 3,16 wie auch von der allgemeinen Sitte her feststeht.
(= *erster Grund für die Wahl des Symbolwortes "Macht"; Vers 10a*)
- d) weil sie mit der Ablehnung des Schleiers auch den Schutz dieses Schleiers verschmäht und so anziehend-anzüglich auf die Männerwelt wirkt.
(= *zweiter Grund für die Wahl des Symbolwortes "Macht"; Vers 10a*)
- e) weil sie die in der Situation des Betens und Prophezeiens besonders nahen guten Engel (Schöpfungs-, Schutz- und Kultengel), die die Ordnungen der Schöpfung, die Regeln der Wohlanständigkeit und die Heiligkeit des Ortes und der Handlung gewahrt wissen wollen, beleidigt.
(= *erster Grund für die Wahl des Symbolausdrucks "wegen der Engel"; Vers 10b*)
- [f) (eventuell) weil ihr Beten und Prophezeien auch etwas mit jenen in der frühjüdischen Tradition Engel genannten "Göttersöhnen" aus Gen 6,1-4 zu tun hat, welche schon einmal wegen der Schönheit der Menschentöchter auf die Erde herabgestiegen sind.
(*eventueller zweiter, vielleicht auch ausschlaggebender Grund für die Wahl des Symbolausdrucks "wegen der Engel"; Vers 10b*)]

Unbedeckt zu beten und zu prophezeien bedeutet für eine Frau demnach Schande (a), Arroganz (b.c.e) und Provokation (d; ev. f). Die Schande wird rhetorisch beschworen, die Arroganz exegetisch in Gen 1f begründet und die Provokation aufgrund herrschender Sitten (wo ?) behauptet und eventuell mit Gen 6,1-4 illustriert. Dies alles klingt in einem Ohr, das in frühjüdischen Traditionen und Moralvorstellungen bewandert ist, zu einer argumentativ starken Beweisführung für das Schleiertragen der Frauen zusammen. Denn positiv gewendet heisst "Schleiertragen" dann Ehre (a),

Einfügung in die (Unter-)Ordnung (b.c.e) und Vermeidung erotischen Einflusses (d, ev. f). Der Schleier wird dadurch zum Ehrenzeichen dafür, dass die Trägerin sich unterwirft und aktiv oder passiv das erotische Hin und Her verwehrt.

Das Argument b bezieht seinen **Stoff** aus Gen 1,26f (P) und Gen 2 (J), in Argument c spielt wohl auch der "Herrschaft"-Gedanke aus Gen 3,16 mit. In beiden Fällen konnte aufgewiesen werden, dass diese urgeschichtlichen Texte von ihrer eigenen Inspiration her nicht geeignet sind, im einen oder anderen Sinn als Argument für das Tragen eines Schleiers in den urchristlichen Gottesdiensten zu dienen, und deshalb nicht als biblische Stütze für die urchristliche Vorschrift hätten beigezogen werden sollen.

Ob eventuell und mit welchem Recht dann das Argument f auf einen weiteren urgeschichtlichen Text rekurriert, wird sich noch erweisen.

Die argumentative **Kraft** von Argument b und c kommt eindeutig aus jener frühjüdischen Rezeption der biblischen Grundlagentexte, in welcher auf vielfache und unterschiedlich qualifizierte Weise vor allem der Gedanke der Unterordnung der Frau unter den Mann herausgearbeitet wurde. Es liegt nahe, auch für das eventuelle Argument f die frühjüdische Rezeption von Gen 6,1-4 als argumentativen Kraftspender zu vermuten.

Rückblick auf Kapitel 1 bis 4

1Kor 11,4-10 ist ein vierter Text im neutestamentlichen Briefkorpus, in welchem das Verhalten der Frauen in den urchristlichen Gemeindeversammlungen mit einem argumentativen Rekurs auf alttestamentliche Texte reguliert wird.

Was im Rückblick auf Kapitel 1 bis 3 (o.S. 71) zu den drei Texten 1Tim 2,8-15, 1Kor 14,33b-36 und 1Petr 3,1-6 zusammenfassend gesagt wurde, gilt weitestgehend auch für 1Kor 11,4-10, was die paränetischen Themen, die Stoffe und die Art der Begründungen und den rezeptionsgeschichtlichen Hintergrund angeht. Der Schleier ist jedoch, wie die umfängliche Argumentation des Paulus andeutet, so etwas wie ein Kristallisationsobjekt der beiden paränetischen Themen des Schweigens und des Schmucks, mit welchen die geistige und körperliche Präsenz der Frauen in den Gottesdiensten im Sinne der Unterordnung unter die Männer und der Abwehr des Eros geregelt wird. Als sichtbares Zeichen der Unterordnung und als Gegenschmuck ist der Schleier symbolhaft starker Ausdruck der in den anderen Paränesen geforderten Haltungen des Schweigens und der Unauffälligkeit. Dies gilt auch, obwohl es in 1Kor 11,4-10 nicht um das Schweigen, sondern um das "Beten und Prophezeien" der Frau in der Gemeindeversammlung geht. Gerade diese ausserordentliche Art, durch liturgisches Sprechen (nicht durch Lehren) in der Gemeinde präsent zu werden, verlangte das radikale Mittel des Schleiers, damit auch in dieser Situation der möglichen Vermischung der Grenzen zwischen männlichem und weiblichem Beitrag die Ordnungen der Schöpfung und der guten Sitten gewahrt bleiben. Betend und prophezeiend überschreiten die christlichen Frauen anfangshaft die strikte Begrenzung auf das schweigende Beiwohnen an den Versammlungen; gerade in dieser sie profilierenden Situation war anscheinend der Schleier als Ordnungs- und Anstandshüter von besonderer Notwendigkeit und wurde deshalb mit solcher Vehemenz gefordert.

Die vier Texte sind jedoch nicht nur thematisch miteinander verwandt, sie haben, wie jeweils aufgezeigt wurde, Gemeinsamkeiten in ihrer Struktur und in ihrem Vokabular. Man kann in ihnen deshalb die normative Formulierung der praktischen Behandlung der Frauen in den frühchristlichen Gemeinden sehen, wie immer die Autoren (Paulus, Paulusschüler u.Ae.) zu bestimmen sind und wie immer die theoretische, theologisch-spekulative Situierung der Frau im Frühchristentum geschah. Sucht man nach der Herkunft dieser normativen Formulierung, so ist man über die angezogenen Argumente auf einen ganz deutlich zu bestimmenden Hintergrund verwiesen. Neben den Argumenten, die mit den Konventionen des damaligen Lebens arbeiten und deshalb herkunftsmässig nicht näher zu bestimmen sind, waren stets auch Argumente zu finden, die aus jener bestimmten Art der Interpretation des Alten Testaments

stammen, wie wir sie in vielen frühjüdischen und rabbinischen Texten auch angetroffen haben. Die normative Formulierung ist sozusagen die Folge eines frühjüdischen Schubes im Neuen Testament. Dies ist hier keineswegs negativ zu verstehen, sondern nur traditionsgeschichtlich: Der Rekurs in diesen Fragen wurde im Wesentlichen als Rekurs auf die Bibel gestaltet, aus welcher man die Stimme der eigenen (unüberbietbaren) Weisheit Gottes hörte.

Da auch schon damals diese Stimme nur über den Weg der Exegese vernehmbar war, ist es klar, dass in den biblischen Argumenten die damalige moderne Exegese zum Zuge kam. Und diese damalige moderne Exegese von Gen 1-3; 18,1-15 und eventuell 6,1-4 orientierte sich zwar an den biblischen Stoffen, Worten und Wörtern, hatte aber nicht das Kerygma des biblischen Autors als Norm der Auslegung und gestaltete somit die Argumente in einer stets zu beobachtenden Diskrepanz zum Sinn des biblischen Grundlagentextes. Aus der Erwägung dieser Distanz – natürlich von der heutigen exegetischen und historischen Warte aus (denn anders geht es nicht) – konnte jeweils näher bestimmt werden, woher denn eigentlich die Kraft des Arguments stammt: Aus jener von Männern für Männer geschaffenen Exegese, in welcher selbstverständlich die Bibel zu Ungunsten der Frauen ausgelegt und nacherzählt wurde. Stets hat sich erwiesen, dass diese Interpreten keine Gelegenheit unbenutzt liessen, um Eigenheiten formaler und inhaltlicher Art im biblischen Text so auszuwerten, dass dadurch das Verhalten und die Stellung, damit aber auch das Selbstbewusstsein und die Rechte der Frauen in jenen Schranken gehalten blieben, die eine traditionelle, biblisch-jüdische Ethik als dem Schöpfungswillen Gottes entsprechend darstellte. Die beiden Pole, um die sich bis jetzt diese Argumente versammelt haben, waren die Darstellungen der Frau als schöpfungsmässig zweitrangig (zweit-erschaffen, zweitabbildlich, be-*“herr”*scht vom Mann), doch in Sachen Verführung erstklassig (einzigverführt; männerbetörend, eventuell: engelberückend). Dem entspricht die unermüdliche Betonung der beiden Haltungen der *“Unterordnung”* und der *“Abwehr”*, wie sie in den Paränesen zum Schweigen und zum Schmuck und exemplarisch zum Schleier in vielfältiger Weise begründet und propagiert werden.

Von dies allem her liegt es nahe, im Ausdruck *“wegen der Engel”* von 1Kor 11, 10b ebenfalls einen Verweis auf das Alte Testament zu vermuten, welcher im Sinn der Unterordnung oder eher – denn die *“Unterordnung”* war schon das Thema der Begründung II – der Abwehr die betende oder prophezeiende christliche Frau betrifft.

Der folgende frühjüdische Teil dieser Untersuchung hat nicht nur die Lösung des speziellen Problems von 1Kor 11,10b zum Ziel, sondern versucht, die rezeptionsgeschichtliche Situation aller bis jetzt behandelten neutestamentlichen Stellen näher zu beschreiben und von dort her den frauenfeindlichen Charakter auch der christlichen Texte und der daraus sich ergebenden Praktiken zu erkennen.

5. EXKURS

Neutestamentliche Texte zur Unterordnung der Frau ohne explizite alttestamentliche Begründungen

Die folgenden drei Texte stehen ausserhalb des präzisen Formalobjekts der vorliegenden Untersuchung, weil sie keine alttestamentlichen Begründungen aufweisen. Sie sind aber thematisch so nahe an den vorausgehenden vier Texten, dass gedankliche Bezüge zu alttestamentlichen Texten sicher mitschwingen.

Diese Texte weisen vielmehr explizite christliche Begründungen auf und können deshalb in der Verlängerung jener Texte mit den alttestamentlichen Begründungen gesehen werden, umso mehr als oftmals schon auch in jenen Texten original christliche Argumente in die Beweisführungen eingeflochten waren (vgl. nur 1Kor 11,3-16, bes. 3 und 11f; o. S. 75).

Die Frage nach den "christologischen Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament" hat neulich (1983) C. BUSSMANN systematisch an die neutestamentlichen Texte gerichtet. Er kommt dabei zu einer überraschend wirkenden, aber eigentlich in der Linie unserer Untersuchung gut verständlichen Schlussfolgerung :

Wenn im Neuen Testament sowohl das Ende der Unterordnung der Frau (Gal 3,28) (1) als auch die Unterordnung der Frau (Eph 5,22f) christologisch begründet werden, stellt sich die Frage nach dem Stellenwert der christologischen Argumentation in der Frage nach der Stellung der Frau. Dieser erscheint vergleichsweise gering; denn weder garantiert die christologische Aussage vom Einssein in Christus die tatsächliche Gleichberechtigung der Frau noch schliesst die christologische Aussage von der Ueberordnung des Retters Christus über die gerettete Kirche eine partnerschaftliche Beziehung zwischen den Eheleuten aus. Für die tatsächlich nicht zu leugnende Unterordnung der Frau in den Gemeinden des Neuen Testaments scheint die christologische Begründung nicht den Ausschlag gegeben zu haben. (2)

-
- 1 Nach KUERZINGER, Frau und Mann 270-275, ist hier auch 1Kor 11,11 zu nennen (s.o. S. 76, Anm. 7).
 - 2 Gibt es christologische Begründungen 261f.

Die ausschlaggebenden Gründe waren eben schon lange gegeben, wie die vorausgehenden Kapitel angedeutet haben und der Teil II erneut aufweisen wird, und sie hatten schon lange eine Praxis geschaffen – oder mindestens mitgeschaffen –, die als die richtige Ordnung der Dinge gesehen wurde. Die christlichen Gründe sind in dieser Hinsicht sekundär. Sie versuchen, Vorgegebenes christlich neu zu dimensionieren (3), um nicht nur von alten Argumenten zu leben. Die Praxis war gegeben, neue Begründungen aus dem Eigenen sollen sie erhalten.

Wie dieses kurze Kapitel 5 (anhangsweise) zeigt, sind die christlichen, theologischen Gründe zwar nicht ausschlaggebend für den Entstehungsprozess der Unterordnung der Frau, sie sind aber – über BUSSMANN hinaus – mitverantwortlich für das Bleiben der Praxis und für deren Veränderung in rechtlich verbindliche, weil theologisch legitimierte Strukturen. Denn neben den Axiomen von Gal 3,28 = 1Kor 11,11 – und ihnen diametral entgegenlaufend – bedeuteten die zusätzlichen christlichen Begründungen eine ideologische Verschärfung der Ueber- und Unterordnungsstrukturen, die schon vorhanden waren.

Auch in dieser Hinsicht sind die folgenden drei Texte in der Verlängerung der mit alttestamentlichen Begründungen versehenen Texte aus 1Tim, 1Kor und 1Petr (s. Kap. 1 - 4) zu sehen.

5.1 Epheser 5,22-24 (und 33) : “... wie die Kirche Christus untergeordnet ist” (Ekklesiologische Dimension)

Innerhalb der Standesunterweisung Eph 5,21 - 6,9 lautet der Abschnitt für die Frauen :

(21 *Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi :) (4)*

22 *Ihr Frauen (seid untertan) (5) den eigenen Männern wie dem Herrn,*

23 a *WEIL der Mann das Haupt der Frau ist, (= 1Kor 11,3)*

b *WIE AUCH Christus das Haupt der Kirche ist,*

c *Er, der Retter des Leibes.*

24 a *ABER WIE die Kirche Christus untergeordnet ist,*

b *SO AUCH die Frauen den Männern in allem.*

(25 *Ihr Männer, liebt die Frauen ...)*

In den Versen 22-24 wird als einzige Anweisung für die Frauen die Haltung der Unterordnung empfohlen. Meinte man in Vers 21, es gehe dabei um eine gegenseitige Haltung von Mann und Frau, so zeigen die Ausführungen in den Versen 22-24 (Frauen) und 25-32 (Männer), dass das Stichwort "Unterordnung" nur für die Frauen gilt, während für die Männer das paränetische Thema der "Liebe" angeschlagen wird. Der Vers 33 (mit *plén* Distanz nehmend) weist diese Doppelung nochmals abschließend auf :

33 a *INDES* :

- Jeder einzelne von euch soll seine eigene Frau lieben wie sich selbst;
b die Frau aber soll den Mann fürchten !*

Die Begründung, die in Vers 23a für die Unterordnung der Frau geboten wird, besteht in einem fast axiomatischen (6) Satz aus der gängigen Anthropologie : Der Mann ist eben das Haupt (die *kephalé*) der Frau. Schon in 1Kor 11,3-16 (s.o. S. 75) wurde ein solcher Satz an die Spitze der verschiedenen Beweisführungen für die Notwendigkeit des Schleiertragens der Frauen gestellt.

Diese Begründung mag zwar auch auf alttestamentliche "Beweistexte", wie sie z.B. in 1Kor 11,7ff geboten werden, zurückgehen, auf solche Texte zurückgeführt ist sie hier jedenfalls nicht. Vielmehr wird hier erstmals ein ekklesiologischer (7) Begründungszusammenhang geboten : Zwischen Mann und Frau bestehen die (annähernd) gleichen Verhältnisse von Ueberordnung und Unterordnung wie zwischen Christus und der Kirche.

-
- 3 Vgl. dazu ADINOLFI, *Il velo e il silentio*.
- 4 Die antike Kapiteleinteilung, die in GrNT (3. Aufl.) befolgt, in NTGr (26. Aufl.) nur noch mit * signalisiert ist (vgl. ALAND/ALAND, Text des NT 255f), wies zwischen Vers 21 und 22 eine Zäsur (Kap. 9) auf, womit die Inkongruenz zwischen Vers 21 und 22-24, was die "Unterordnung" angeht, vermieden ist (doch vgl. Anm. 5).
- 5 Die älteste Textform des Papyrus 46 (um 200p), das Testimonium bei CLEMENS von Alexandrien (gest. 215p) und die Majuskel B (4. Jh.p) haben kein Hauptverb, so dass Vers 22 ursprünglich trotz der Kephalaia-Numerierung mit Vers 21 zusammengehörte (vgl. Anm. 4). Alle anderen Zeugen fügen *hypotássesthe* oder *hypotassésthōsan* ein. Darin ist die sich durchsetzende kirchliche Praxis des Gebrauchs der Verse 22-24 usw. als thematische Einheit bei den Gottesdienstlesungen dokumentiert.
- 6 Vgl. z.B. EWALD, Epheser 234 : Ein "Axiom ..., das das christliche Bewusstsein der Leser, wenn es die Naturordnung der Ehe biblisch beurteilt, anerkennen muss."
- 7 In 1Kor 11,3 hingegen ist die anthropologische Evidenz (3b) von einer christologischen (3a : Christus als Haupt des Mannes) und einer theologischen (3c : Gott als Haupt Christi) Aussage umrahmt.

Durch diese Einordnung in einen genuin christlichen Gedankenkontext geschieht eine doppelte Radikalisierung des Problems : Einerseits wird die Ueberordnung des Mannes über die Frau durch die gedankliche Verbindung zu Christus als den "Retter des Leibes" (Vers 23c) in beinahe soteriologische Dimensionen erhöht (8), und andererseits wird die völlige Unterordnung der Kirche unter Christus in der Metapher von Vers 24a dazu benutzt, die Forderung der Unterordnung (Vers 22) mit dem Zusatz "in allem" zu verstärken.

Die Unter- oder Ueberordnungs-Struktur wird dadurch also in zwei Richtungen ausgebaut : zu gunsten des Mannes durch den soteriologischen Zuschuss (23c), zu ungunsten der Frau durch die ekklesiologische Verschärfung (24). Wie die urchristliche "Evidenz" von Vers 23a zur Gestaltung des häuslichen Lebens als Unter- und Ueberordnung alttestamentlich hätte begründet werden können, ist deshalb in den in den vorausgehenden Kapitel 1, 3 und 4 besprochenen Texten zu sehen. Dort wurde die weisheitlich-empirische Evidenz von der Unterordnung der Frau unter den Mann traditionell exegetisch und ganz aus der frühjüdischen Rezeption begründet, hier wird sie theologisch neu und verschärft grundgelegt. In der so entstehenden "Analogie zwischen der empirischen Ebene (Mann-Frau-Beziehung) und der theologischen Ebene (Beziehung Christus-Kirche)" liegt deshalb "die tiefgehende Wirkung im christlichen Bereich und zugleich die Gefährlichkeit der Argumentation des Epheserbriefes begründet." (9)

5.2 Kolosser 3,18f : "... wie es sich 'im Herrn' geziemt" (Moraltheologische Dimension)

- 18 a *Ihr Frauen, unterwerft euch den Männern,*
 b *wie es sich geziemt im Herrn !*
 19 a *Ihr Männer, liebt die Frauen,*
 b *und werdet nicht erbittert gegen sie !*

-
- 8 Der Mann als "Erlöser des Leibes" der Frau ist zwar eine schwierige Vorstellung, die wohl in Vers 23c, dieser zusätzlichen Metapher zur eigentlichen Vergleichsmetapher "Haupt" (23a,b), nicht so direkt übertragbar gedacht ist. Immerhin zeigen einige Kirchenväter-Texte (CHRYSOSTOMUS, THEOPHYLAKT, OEKUMENIUS), dass es nicht so "klar" ist, "dass beim 'Retter des Leibes' vom Ehebündnis von Mann und Frau abgesehen ist, wie dies GNILKA, Epheser 277, behauptet. Die Dinge stehen so nahe beisammen, dass man sie nicht ganz trennen kann. Auch wenn nicht einfach eine strikte Entsprechung herrscht, "eine gewisse Analogie ist doch in der Fürsorge des Mannes für die Frau gegeben" (ERNST, Epheser 282). Vgl. KAEHLER, Die Frauen 110f.
- 9 BUSSMANN, Gibt es christologische Begründungen 259.

Dieser Text weist die genau gleiche paränetische Doppelung von der Unterwerfung der Frauen und der Liebe der Männer auf wie der vorausgehende Text Eph 5,22-24(33), sodass diese Doppelung wohl als paränetischer Topos bezeichnet werden kann, der bald da bald dort eingesetzt wird. Deshalb fehlt auch hier eine eigentliche Begründung : Die Regel ist erworbenes paränetisches Wissen der christlichen Gemeinde, die nicht mehr begründet, sondern nurmehr situiert werden muss. Hier geschieht diese Situierung auf noch einfachere Art und Weise als im Epheserbrief. Wird dort noch mit mehreren Metaphern Unter- und Ueberordnung beleuchtet und im Eigentlich-Christlichen festgemacht, so genügt hier der Verweis auf das, was "sich ziemt" für den, der "im Herrn" lebt. Die Unterordnung der Frau ist Bestandteil eines solchen geziemenden christlichen Lebens, so wie es auf der Seite der Männer die Liebe zu den Frauen ist (10).

Die Seltsamkeit dieses ungleichen Paares "Unterordnung und Liebe" wird anscheinend nicht mehr empfunden. Der Grund dafür ist wohl, dass die angeprangerte Praxis christlichen Lebens, nämlich die Lieblosigkeit der christlichen Männer gegen ihre Frauen und der Mangel an Unterwerfung der christlichen Frauen unter ihre Männer, diese Doppelung provoziert hat. Bezeichnend bleibt aber trotzdem, dass bei den Männern etwas moniert wird, was zum Zentrum christlicher Botschaft, die Liebe, gehört, während von den Frauen 'nur' eine damals übliche Haltung verlangt wird, die zu den Ziemlichkeiten christlichen Lebens gehört.

5.3 Titus 2,3-5 : "... damit das Wort Gottes nicht gelästert werde" (Dogmatische Dimension)

(2,1 *"Du aber lehre, was der gesunden Lehre entspricht !"*)

2 *Die alten Männer : nüchtern, ehrbar, besonnen, gesund...*)

3 *Die alten Frauen : ehrwürdig, kein verleumderischer Klatsch, nicht Trunksucht, sondern Lehmeisterinnen des überlegten Handelns (sōphronízein).*

4f *Die jungen Frauen : Gatten und Kinder lieben, besonnen, keusch, häuslich, gütig, "den eigenen Männern sich unterordnend, damit das Wort Gottes nicht gelästert werde" (blasphēmētai)*

(6 *Die jungen Männer : in allem besonnen.*)

10 In 1Kor 11,11 betonte das "im Herrn" "das Neue des christlichen Verhaltens, sozusagen das spezifisch Christliche"; hier zeigt es, verbunden mit dem Ausdruck

Diese Standeslehre wird durch den Einleitungssatz des Verses 2,1 klar als zum erworbenen Bestand christlicher Verhaltensregeln gehörig gekennzeichnet. Die Regeln für die Männer gehen alle in Richtung besonnener Lebensführung und sind kurz gehalten. Die Regeln für die Frauen – auch hier bedeutend umfangreicher – betreffen einige charakterliche Schwächen und betonen sonst die sogenannten häuslichen Qualitäten besonders der jungen Frauen. Alle diese Tugendforderungen stehen thetisch nebeneinander ausser eine einzige : in Vers 5 wird die Forderung der Unterordnung der Frau unter den Mann final erweitert. Also auch hier gibt es keine Begründung, sondern nur eine Situierung in die christliche Perspektive.

Was nun allerdings die "Lästerung des Wortes Gottes" heisst, ist nicht ganz eindeutig zu bestimmen. Es kann den Sinn haben : Das Verhalten der Frauen sollte niemandem Gelegenheit geben, sich gegen die christliche Botschaft unflätig zu benehmen und damit gotteslästerlich zu reden (11). Es kann auch heissen, dass der Mangel an Unterordnung direkt ein Verstoss gegen den im "Wort Gottes" niedergelegten Gotteswillen ist, die Frauen also blasphematorisch handeln, wenn sie sich nicht unterwürfig ihren Männern gegenüber benehmen. Falls der Finalsatz tatsächlich verstanden werden muss "en fonction de ce grand mouvement d'émancipation féminine du Ier siècle" (12), würde in der Forderung nach Unterordnung und der engen Verbindung dieser Forderung mit Blasphemie eine sehr deutliche Absage an diese emanzipatorischen Tendenzen verborgen liegen.

Wie immer dem ist, die Unterordnung der Frau wird in Tit 2,3-5 als einzige Qualität der Frau eng mit einer Dimension versehen, die voller Abgründigkeit (13) ist :

"wie es sich geziemt", "die Anpassung des christlichen Verhaltens an die Normen der Umwelt" an (BUSSMANN, Gibt es christologische Begründungen 258). "Beide inhaltlichen Aspekte – die sittliche Mahnung selbst *und* die Weise ihrer Bevollmächtigung durch den "Herrn" sind Niederschlag *derselben* unwiederbringlich *vergangenen* Denkart" (MUELLER, Haustafel des Kolosserbriefes 316).

11 Vgl. DORNIER, Epîtres Pastorales 139; BROX, Pastoralbriefe 294. Wenn man 1Petr 3,1 im Auge hat, könnte auch hier die Situation der Mischehe im Hintergrund stehen, so dass die Haltung der Unterordnung in dem Sinn als missionarisch gesehen wird, dass dadurch den Ehegatten kein Grund zur Lästerung der christlichen Botschaft ersteht; vgl. JEREMIAS, Pastoralbriefe 59; KAEHLER, Frauen 165; BALCH, Let Wives be submissive 92f. LOCK, Pastoral Epistles 141, sieht eine Parallele in dem Auftrag der Juden in der Diaspora, vgl. Jes 52,5 LXX : *dià hymàs tò ónomá mou blasphēmētai ên toîs êthnesin*, "euretwegen wird mein Name bei den Völkern gelästert".

12 SPICQ, Epîtres Pastorales II 621.

13 Obwohl zu einem anderen Problemkreis als dem hier besprochenen gehörend sei hier auch auf 1Tim 5,11-15 verwiesen, wo es um die Wiederverheiratung "jüngerer Witwen" geht (s.o. S.10). Auch da geht es nicht nur um Arbeitstherapie, sondern

Es geht bei diesem Problem um Ehrerweisung oder Lästerung des Wortes Gottes. Unterordnung der Frau gehört also zu jenem inneren Kern der christlichen Verhaltensweisen, der in enger Verbindung mit der Wahrheit des christlichen Glaubens steht. Sie hat dadurch sozusagen dogmatische Qualität (14) und ist nicht mehr nur eine unter vielen verlangten Verhaltensweisen.

Dies ist in etwa eine kohärente Weiterführung und Vertiefung des Gedankenganges, wie er sich in den beiden vorausgehenden Texten aus Eph und Kol gezeigt hat. Es sieht so aus, als ob die Betonung der Unterordnung zu einer paränetischen Obsession geworden ist, die sich in immer neuen Versuchen zeigt, die Forderung in verschiedene

die frauichen Beschäftigungen des *gameîn*, *teknogoneîn* und *oïkodespoteîn* sollten verhindern, dass "der Widersacher" (*ho antikeímenos*) eine "Operationsbasis" (*āphormē*) zur Schmähung (*loidoría*) bekomme.

Mit DIBELIUS, KELLY, SPICQ u.a. sollte hier – vgl. 1Clem 51,1; Mart Polyk 17,1 – in dem mit Artikel und Einzahl herausgehobenen Widersacher (vgl. 1Thess 2,4; Tit 2,8) eine deutlichere Grösse feindlicher Art gesehen werden als nur die sonst immer in der Mehrzahl angeführten "Gegner" (z.B. Lk 13,7; 1Kor 16,9; Phil 1,28) der christlichen Gemeinde, die die menschlichen Schwächen von Gemeindegliedern zu Spötteleien gebrauchen. *āphormē* ist ein militärischer Begriff und bezeichnet den Ansatzpunkt, von dem aus ein Angriff (*hormē*) ausgeht (vgl. Röm 7,8.11; Gal 5,13). Das inkonsequente Verhalten jener jungen Frauen, die sich als Witwen eintragen lassen wollen und dann doch das Witwendasein nicht aushalten, ist also nach unserem Text ein solcher Stützpunkt, von dem aus der Widersacher (selbst oder in seinen Agenten) die Strategie des Verderbens führt.

Diese wird mit dem Begriff "Schmähung" bezeichnet, der im Neuen Testament nur noch einmal bei 1Petr 3,9 vorkommt. Wie dort kann er Schmähereden gegen Menschen bedeuten (vgl. 1Kor 4,12; 5,11; 6,10), es ist aber durchaus möglich, den hier ohne Objekt gebrauchten Begriff in seiner höchsten Qualität als Lästerung gegen Gott zu verstehen, die sich natürlich an dessen Gemeinde konkretisiert. Es ist jedenfalls nicht zu übersehen, dass in 1Tim 5,14 bedrohlich nahe hinter dem alltäglichen Verhalten der christlichen Frauen Mächte gegeneinander stehen, die sonst nicht in den Alltag gehören. Der folgende Vers 15 nennt ja den Widersacher beim Namen: "Denn schon sind einige (vom rechten Weg) abgewichen (, um) hinter dem Satan her (zu laufen)". Ihr inkonsequentes Verhalten hatte also die schlimme Folge, dass ihr Leben einen Götzen in der Gestalt Satans als neuen Herrn bekam. Um diese heilsentscheidende Gefährdung jener Witwen, deren Sexualität wegen ihrer Jugend noch nicht erloschen ist, aufzuweisen, nahm es der Verfasser des ersten Timotheusbriefes in Kauf, intensivere Farben aufzutragen und so eine Begründung für die urchristliche Witwenpraxis aufzubauen, an deren argumentativem Ende das dunkle Wort *satanās* steht.

- 14 Vgl. MACK, Pastoralbriefe 89: "Man achte darauf, in welcher enger Verbindung der Apostel die reinste und edelste Moral ... mit der gesunden Glaubenslehre uns vorführt (zu Vers 2,1); "Siehe da (zu Vers 2,5), dass der Zusammenhang zwischen Lehre und Leben, auf welchen wir oben v. 1 aufmerksam geworden, im Sinne des Apostels liegt!"

Dimensionen des christlichen Glaubensgefüges, der "gesunden Lehre", zu stellen :
Ekklesiologie (Eph), Moral (Kol) und Dogma (Tit). In dieser Neudimensionierung
der damals üblichen Forderung der Unterordnung liegt eine genuin christliche
Leistung, die eine uralte Tendenz aufnimmt und weiterführt, die Tendenz nämlich,
die Unterordnung der Frau unter den Mann immer zentraler zu sehen und strikter zu
formulieren. Dadurch bekam gerade diese Forderung eine Verschärfung, die zur jahr-
hundertealten Praxis (15) der Unterordnung geführt hat, obwohl gerade in der Zeit des
Urchristentums zahlreiche Signale für emanzipatorische Möglichkeiten der Frauen
gesetzt waren (s.o. S. 15) !

15 Vgl. BARTSCH, Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen 64ff.

FRUEHJUEDISCHER TEIL

“Eine vornehme Erscheinung und der Anblick der Schönheit vermögen sogar das Herz eines Räubers zu bezwingen und triumphieren über die rohe Gewalt.”

*(HELIODOR,
Charikleia und Theagenes 4)*

Die neuen Töne und die ungewohnten Farben, welche die Sprechenden (oder Sprechenden wollenden) Frauen und die sich schmückenden (oder sich schmücken wollenden) Frauen in die frühchristlichen Versammlungen brachten, haben also den Gemeindeleitern so sehr zu schaffen gemacht, dass sie ihre Forderungen für das Schweigen, für den Schleier und gegen den Schmuck mit ausführlichen Begründungen aus der Gewohnheit der "Kirchen Gottes", aus Natur, Sitte und Anstand, vor allem aber aus alttestamentlichen Texten versahen.

Bei der Regulierung der körperlichen und geistig/geistlichen Präsenz der Frauen durch Betonung der Unterordnung unter den Mann und der Abwehr des Eros, so hat sich herausgestellt, konnten die alttestamentlichen Texte nicht Kraft ihrer eigenen Inspiration als Gründe gebraucht werden. Stets lief vielmehr der neutestamentliche Gebrauch gegenläufig zum Kerygma des alttestamentlichen Textes.

Die Kraft des Argumentes kam vielmehr aus einer Rezeption des alttestamentlichen Textes, wie wir sie in zahlreichen apokryphen, pseudepigraphen und auch rabbinischen Texten angetroffen haben. Ohne den Rekurs auf diese Texte kann man gar nicht verstehen, weshalb die frühchristlichen Gemeindeleiter gerade solche Argumente formulierten, als sie auf ihre eigene Offenbarungstradition, das "Alte Testament", zurückgriffen.

Die Begründungen weisen somit von sich aus auf das frühjüdische Schrifttum als ihren hermeneutischen Ort. Dies wurde im ersten Teil dieser Arbeit anhand einzelner neutestamentlicher und frühjüdischer Texte, die sich entsprachen, notwendigerweise schon deutlich. Es blieb aber beim Einzelnen. Die Einzelanalyse und -aussage verlangt jedoch nach Einbettung und Absicherung im Gesamten und kann erst dadurch repräsentativ werden.

Der zweite, frühjüdische Teil geht nun diese Einbettung und Absicherung an, indem er in einem weiteren Kontext fragt, wie die frühjüdischen Texte mit dem Präsentwerden der Frau zu Rande zu kommen suchen. Geleitet von der Schlussfrage des ersten Teiles, aus Gründen der materialen Beschränkung und besonders auch wegen der in den Texten zu findenden stärkeren Thematisierung wird dabei das Präsentwerden der Frau auf jene Texte eingeschränkt, wo es um die (im weiten Sinn) erotische Beziehung von Mann und Frau geht, wo also das Thema der Abwehr des Eros und nicht so sehr das der Unterordnung unter den Mann im Vordergrund steht. Im übrigen bin ich jedoch überzeugt, dass die beiden Themen und Bereiche zutiefst miteinander verbunden sind: Das doppelt Neue für Ohr und Auge, das durch die Sprechenden und sich schmückenden Frauen in die heiligen Versammlungen kam, ist im Grunde nur die eine Medaille mit den beiden Seiten. Die Medaille ist dabei das stärkere Präsentwerden der Frauen, die beiden Seiten sind die stärkere körperliche und geistig/

geistliche Präsenz (Schmuck und Sprechen) der Frauen. Wen das Präsentwerden der Frauen grundsätzlich stört, der empfindet beides als Einbruch in die bestehende, männlich bestimmte Ordnung und Sicherheit, einmal auf der Ebene des Bildes (Schmuck) und einmal auf der Ebene des Wortes (Sprechen). Das doppelt Neue für Ohr und Auge ist deshalb die gleiche, nur doppelt ausgestaltete Attacke auf das traditionelle Ohr und Auge.

Ich gehe im Folgenden in zwei Schritten vor. Als erstes (Abschn. A) stehen jene Erzählungen des Alten Testaments in ihrer frühjüdischen Rezeption im Blickpunkt, in welchen das Präsentwerden der Frau als Schöne thematisiert ist, wobei sich eine klare Tendenz zur Erotisierung der biblischen Grunderzählungen zeigt. Die Schönheit der Frau in ihrer Ambivalenz, Gefährlichkeit und Vernichtungskraft wird dadurch deutlich. Parallel zur Steigerung der erotischen Gefahr ist dabei ein Verlust an erotischer Sprache festzustellen.

Als zweites (Abschn. B) steht jene alttestamentliche Erzählung in ihrer frühjüdischen Rezeption im Blickpunkt, in welcher das Präsentwerden der schönen Frau in ihrer urgeschichtlichen Ambivalenz, Gefährlichkeit und Vernichtungskraft dargestellt wird, nämlich Gen 6,1-4. Dieser stärker rezeptionsgeschichtlich gestaltete Teil versucht anhand der Noach- und Henochliteratur ein kohärentes geschichtliches Verständnis der frauenfeindlichen Rezeption atl. Texte zu ermöglichen. Da es um eine urgeschichtliche Erzählung geht, wird gleichzeitig auch eine Tiefendimension thematisiert, die in den anderen bezeichnenden Texten inklusive das Neue Testament nur mitschwang : Nämlich das Präsentwerden des Bösen in der schönen Frau. Der Tendenz zur Erotisierung der biblischen Texte entspricht hier die Tendenz zur Dämonisierung des zuvor herausgehobenen Eros, wobei eine neue Lust am (Nach-)Erzählen und damit ein neuer Schub von Erzähltexten entsteht, in welchen auf vielfache Weise von Engeln, Frauen und Dämonen die Rede ist. 1Kor 11,10b könnte sich in diesem Zusammenhang als argumentatives Kürzel herausstellen.

A. DIE EROTISIERUNG DER ERZÄHLUNGEN

6. SARA – DIE AMBIVALENZ DER SCHOENHEIT

Gen 12,10-20

10 Es kam eine Hungersnot ins Land. Da ging Abraham nach Aegypten hinab, um dort als Fremdling zu leben; denn schwer lag die Hungersnot auf dem Land.

11 Als er der Grenze nach Aegypten nahekam, sagte er zu Sara, seiner Frau : Siehe, ich weiss, dass du eine Frau von schönem Aussehen bist. 12 Wenn dich die Aegypter sehen, werden sie sagen : Das ist seine Frau ! Dann werden sie mich töten, dich aber leben lassen. 13 Sag doch, du seist meine Schwester, damit es mir gut gehe deinetwegen und ich am Leben bleibe um deinetwillen !

14 Und als Abraham nach Aegypten kam, da sahen die Aegypter, dass die Frau sehr schön war. 15 Dann sahen sie die Höflinge des Pharao und rühmten sie vor Pharao, und die Frau wurde für den Palast des Pharao genommen. 16 Abraham aber ging es gut um ihretwillen : Er erhielt Schafe und Rinder und Esel und Knechte und Mägde und Eselinnen und Kamele.

17 Da schlug JHWH den Pharao mit schweren Plagen [und sein Haus] Saras wegen, der Frau Abrahams. 18 Der Pharao aber liess Abraham rufen und sagte : Was hast du mir da angetan ! Warum hast du mir nicht kundgetan, dass sie deine Frau ist ! 19 Warum hast du gesagt : Sie ist meine Schwester, so dass ich sie mir zur Frau nahm ! Und nun : Da hast du deine Frau ! Nimm sie und geh !

20 Und der Pharao beorderte für ihn eine Eskorte und entliess ihn und seine Frau mit all seiner Habe. (1)

1 Uebers. nach WESTERMANN, Genesis I 186f; vgl. KEEL/KUECHLER, Synoptische Texte I 40ff (parallel zu Gen 20,1-18 und 26,1-11).

6.1 Die staunende Entdeckung der Schönheit Saras durch Abraham

Als Abraham mit seinen erschöpften Leuten und seiner durstigen Herde ins fruchtbare Nilland hinüberkam, eröffnete sich vor ihm nicht nur die märchenhafte Schönheit (vgl. Gen 13,10) eines wasserreichen und hochkultivierten Landes, – da sind ihm nach der Rezeption im Frühjudentum und im Judentum auch noch in anderer Beziehung die Augen aufgegangen !

In Gen 12,11 sagt Abraham zu seiner Frau Sarai : “Sieh doch, ich habe erkannt (JD^cTJ), dass du eine Frau von schönem Aussehen (פֶּשֶׁטִּי JPT-MR³H) bist.” Der Ausdruck “ich habe erkannt” (*jada ti*) kann im biblischen Text ohne weiteres mit “ich weiss” übersetzt werden, wobei das “Wissen” Abrahams um die körperliche Schönheit Saras das Ergebnis seines langjährigen “Erkennens” der Leiblichkeit seiner Frau ist. Dieses *jada ti* hat aber den alten Erzählern der Bibel noch auf eine andere Weise in den Ohren geklungen :

Dass Sara “schön zum Anschauen” war, wurde nach rabbinischer Exegese theoretisch zwar schon in der genealogischen Notiz von Gen 11,29 ausgesagt. Dort heisst es, dass Haran, der Bruder Abrahams, den Lot, die Milka und die Jiska zeugte. Schon JOSEPHUS ersetzt die sonst unbekannte Jiska einfach durch Sara, wodurch Sara zur Nichte Abrahams (Ant 1,151.154) wird. Ähnlich verfährt der Targum Pseudo-Jonatan zu Gen 11,29, indem er an Jiska anfügt : “diese ist Sarai”. Diese ursprünglich wohl apologetisch motivierten Aenderungen (2) bekommen ihre metaphorische Deutung in **bSanhedrin 69b Par bMegilla 14a** :

DA NAHMEN SICH ABRAHAM UND NAHOR FRAUEN USW. Dazu sagte R. Jizchaq (I. ?, um 150p; II. ?, um 300p) : Jiska ist Sara. Warum wird sie Jiska genannt ? Weil sie im heiligen Geist schaute (SWKH), und deshalb steht auch geschrieben : Gehorche Sara in allem, was sie sagt (Gen 21,12). – Eine andere Erklärung : Jiska (wird sie genannt), weil alle ihre Schönheit anschauten (SHKL SKJM BJWPJH).

(3)

Im Wortspiel JSKH – SKH hat demnach die Bibel geheimnisvoll undeutlich schon bei der Geburt und der doppelten Namengebung Sara-Jiskas deren körperliche Schönheit angedeutet und dabei auch die Bedeutungsnuance mitgegeben, dass einem diese Schönheit beim Anschauen (SKH) aufgeht oder einen zum Anschauen verlockt (4).

-
- 2 Die Verwandtschaft Saras mit Abraham hat schon den Elohisten in Gen 20,12 beschäftigt, der sie zur Halbschwester macht, um dem Abraham das Lügen zu ersparen. Zu den apologetischen Tendenzen vgl. VERMES, *Scripture and Tradition* 75f; FRANXMAN, *Genesis and the “Jewish Antiquities”* 117f.
 - 3 Vgl. GOLDSCHMIDT VII 295; III 589.
 - 4 GenR 58,1 zu Gen 23,1 weiss auch, dass Sara “im Alter von 20 Jahren in Bezug

Der babylonische Talmud erzählt nun, "dass Abraham dies bis zu diesem Zeitpunkt", d.h. der Ankunft in Aegypten, "nicht wusste", weil er bislang "seine eigene Frau nicht angeschaut hatte" (bBaba Batra 16a) (5). Gen 12,11 beschreibt demnach den Augenblick der Entdeckung der Schönheit Saras durch ihren langjährigen Ehemann Abraham! Die Haggada weiss auch schmunzelnd zu erzählen, wie dieser Anschauungsunterricht zustande kam. Im Targum **Pseudo-Jonatan** wird Gen 12,11 folgendermassen umgestaltet :

ALS ER (ABRAHAM) DARAN WAR, IN das Gebiet AEGYPTENS EINZUDRINGEN, und sie zum Nilfluss kamen, da entblössten sie ihren Leib (BŠR) für die Durchquerung. DA SAGTE ABRAHAM ZU SEINER FRAU: SIEH DA, bis jetzt habe ich deinen Leib nicht betrachtet, aber JETZT HABE ICH ERKANNT (JDCTJ), DASS DU SCHOEN ZUM ANSCHAUEN BIST. (6)

Während noch spätere Midraschwerke und -kommentare Sara in den Fluss fallen lassen, um zu vermeiden, dass sich die Ahnfrau einfach so entkleidet (7), findet sich im gewöhnlichen Text des Midrasch **Tanchuma, Lech Lecha 5**, eine noch sanftere Lösung :

Als sie zum Tor Aegyptens kamen und am Ufer des Flusses standen, da sah Abraham unser Vater das Bild Saras im Fluss wie eine leuchtende Sonne. Deshalb lehren die Weisen : Alle Frauen sind im Vergleich zu Sara wie Affen im Vergleich zu Menschen. (8)

Abraham zog jedoch aus dieser seiner Einsicht eine andere Folgerung : Er erkannt

auf die Schönheit (L-NWJ) wie im Alter von 7 Jahren war – und im Alter von 100 Jahren war sie in Bezug auf die Sünde (L-HT?) wie im Alter von 20 Jahren" (MIRKIN II 288; vgl. WUENSCHKE, BR 1/2 274).

- 5 GOLDSCHMIDT VI 984, als Tradition Raba's (Bab., gest. 352p).
- 6 GINSBURGER 20; vgl. LE DEAUT, Targum I 151.
- 7 Vgl. KASHER, Torah Shelemah III 564, Anm. QM (= 140) : (Bei Raschi und im Midrasch Agada :) *Noch nie (L<WLM L?) hatte er (Abraham) seine Frau angeschaut (HBJT). Doch als sie sich Aegypten näherten, da war ein Fluss, und er und sie stiegen hinein. Da fiel sie in den Fluss und er hob sie auf. Und sie gingen ans Ufer des Flusses, um ihre Kleider zu trocknen. Da schaute er hin (WHBJT) und er sah ihren Schenkel (ŠWQH). Und sofort sagte er zu ihr... (Gen 12,11).*
- 8 Ed. Konstantinopel 1520-22. Facsimile Reprint, Jerusalem 1971, Blatt Z, Sp. 4; vgl. Sefer ha-Jaschar 91 (DRACH). – Zwei ganz andere Erklärungen bieten GenR 40,4 zu Gen 12,11 : Saras Schönheit hätte unter den Reisesträpazen nicht gelitten, so dass Abraham am Ende der Reise über ihre Schönheit (JPJH) erstaunt war. Oder : Auf der langen Reise hatte Abraham Vergleichsmöglichkeiten, die alle zugunsten Saras ausgingen (MIRKIN II 105f; WUENSCHKE, BR 1/2 182; The Midrash I 328).

te nämlich mit der Schönheit auch deren Gefährlichkeit in der kritischen Situation des Grenzübergangs und versteckte deshalb Sara in einen Kasten. Da er bereit ist, zuerst den Zoll für Geräte (oder Kleider), dann für Gold, dann für Seidenstoffe und schliesslich für Edelsteine zu bezahlen, erzwingen die misstrauischen Zollbeamten es, dass er die Kiste öffnet: "da war das ganze Land Aegypten von ihrem Glanz (ZJWH) durchstrahlt" (9).

Das Erblassen der Schönheit Aegyptens vor der Schönheit Saras ist die haggadische Umschreibung des Satzes Gen 12,14 : Sie sahen, dass sie sehr schön war (JFH HW² M²D). Dieser Superlativ wird in **Genesis Rabba 40,5** gleich anschliessend mit einem exegetischen Beweis noch genauer beschrieben :

Azarja und R. Jonatan ben Chaggai (beide um 380p) sagten im Namen des R. Jizchaq (ben Marion ?; um 280p) : Das Bild (פִּיִּקוּן = eikōn) der Eva wurde auf die Häupter der Geschlechter übertragen (d.h. nach dem Idealbild der Eva wird die Schönheit der Königinnen beurteilt). So steht geschrieben : UND DAS MAEDCHEN (ABISCHAG) WAR BESONDERS (פִּיִּקוּן מְאֹד) SCHOEN d.h. sie reichte bis an (פִּיִּקוּן) das Bild Evas. Doch hier heisst es : DENN SIE WAR SEHR SCHOEN, d.h. über das Bild der Eva hinaus. (10)

Es ist eine unübersehbare Tendenz all dieser haggadischen Erweiterungen des biblischen Textes, die Ahnfrau Israels zur absoluten Verkörperung weiblicher Schönheit zu machen, vor welcher Eva auf den zweiten Rang rückt, alle anderen Frauen wie Affen sind und Aegypten unscheinbar wird (11). Das brachte mit sich, dass die alte biblische Erzählung, die ausschliesslich von der Gefährdung Saras und Abrahams spricht, vorerst zu einer Erzählung von der Entdeckung der Schönheit Saras durch Abraham wurde – eine Schönheit allerdings, die es zu hüten gilt, da es begierigere Blicke gibt als diejenigen Abrahams.

-
- 9 GenR 40,5 zu Gen 12,11 (MIRKIN I 106); vgl. Tanchuma B, Lech Lecha 8, wo die Wertsteigerung von Bohnen über Pfefferkörner bis zu Goldstücken reicht (BUBER I [Gen] 65f; vgl. BIETENHARD I 70f).
- 10 MIRKIN I 106f. Zur Schönheit Evas ("schöner als der Mond") vgl. Apk Sedrach 7,5 (WAHL 40).
- 11 Diese Tendenz passt sehr gut in die Literatur der sogenannten "jüdisch-hellenistischen Historiker" (JSHRZ I/2 [N.WALTER]), "Philosophen und Poeten" (JSHRZ II/2, 257-296 [DERS.]), die mit allen Mitteln versuchen, die kulturelle und wissenschaftliche Grösse der (männlichen) Ahnen Israels herauszuarbeiten. Dass bei der Ahn-Frau die Schönheit dafür herhalten muss, ist bezeichnend. – Vgl. auch PHILLO, De Abrahamo 93 : "Eine Frau, der Seele nach die beste (*ἀριστή*), dem Leib nach die allerschönste (*περικallestάτη*) (LCL VI 50f).

Die Betonung der Schönheit der Sara ist nun aber nicht nur das Anliegen von so späten Texten wie dem Targum Pseudo-Jonatan (5.-7. Jh.p) (12) oder dem Midraschwerk Sefer ha-Jaschar (11./15. Jh.p) (13). Der folgende Text aus dem 1. Jh.p weist dies aus einer etwas unterschiedlichen Perspektive deutlich auf.

6.2 Die lustvolle Auf-deckung der Schönheit Saras durch die "drei Grossen Aegyptens"

Die Kolumne 20 des Genesis Apokryphon aus der Höhle 1 von Qumran (1Q GenAp) berichtet erstmals und mit grosser Ausführlichkeit, was denn die so eindringlich behauptete Schönheit Saras ausmacht. Der fragmentarische Text lässt uns mitten in eine begeisterte Schilderung der körperlichen Schönheit Saras durch die "drei Grossen Aegyptens" vor dem Pharao geraten, die anscheinend bei der Henochlektüre, die ihnen Abraham vortrug (19,25), und bei dem reichlichen Mahl (19,27) die Frau des Gastgebers recht ausführlich studiert hatten :

1Q GenAp 20,2-8a (14)

A.	(<i>Epitheta ornantia</i>)
20,2 ...] wie strah[hl]end (15) und schön das Bild ihres Gesichts,	NS[J]H WŠPJR
3 und wie [... und] fein (16) das Haar ihres Kopfes !	[R]QJJQ
Wie lieblich sind ihre Augen,	J ² JN
und wie gefällig ist ihre Nase	RGG
und der ganze Charme 4 ihres Gesichts [... !] (17)	NS

- 12 Vgl. jetzt den systematischen Aufweis am haggadischen Material bei SHINAN, The Aggada in the Aramaic Targums I 160-177; vgl. II, S. VIII.XVI. So schon LE DEAUT, Introduction 91.
- 13 Vgl. STRACK/STEMBERGER, Einführung 300.
- 14 Ed. : AVIGAD/YADIN, P. XX, S. [43]; FITZMYER, Genesis Apocryphon 62-67.119-144; Manual 112f. 206ff; BEYER, Aram. Texte 173f (ohne jegliche Diskussion seiner neuen Lesungen); dt. Uebers. : MAIER/SCHUBERT, Qumran-Essener 281f. – Dieser Text (zusammen mit Kol 19) ist ein Paradebeispiel für den methodischen Aufweis des Alters von haggadischen Traditionen, die wir sonst nur in späten Kompilationen überliefert bekommen haben. Vgl. LEHMANN, 1QGen Apocryphon in the Light of the Targumim and Midrashim, bes. 256ff und 263; VERMES, Scripture and Tradition 96-126, bes. 124 : "the lost link between the biblical and the Rabbinic midrash has been found". Zur Datierung zwischen 70a und 50p s.u. Kap. 15.2.4.
- 15 Ergänzt von FITZMYER, Genesis Apocryphon 112; BEYER, Aram. Texte 173, liest ŠLM, "vollkommen" (vgl. Z. 6).
- 16 BEYER, Ebd. 173f : WKMP 3 [P]KWM ŠGJ WQJŠ, "und wie schwarz und (schön) geschnitten" (??).
- 17 Ebd. : M²R[D], "wie zar[t]".

- B.
Wie lieblich ist ihre Brust,
und wie schön all ihre weisse (Haut-)Farbe !
- J>>
 ŠPJR
- C.
Ihre Arme, wie schön,
und ihre Hände, wie 5 vollkommen (18),
und wie anziehen]d (19) das ganze Aussehen ihrer Hände (20) !
Wie lieblich ihre Handflächen,
und wie lang und schmal alle Finger ihrer Hände !
- ŠPJR
 KLJLN
 [HMJ]D
 J>JN
 >RJKN WQTJNN
- D.
Ihre Beine, 6 wie schön,
und wie vollkommen ihre Schenkel !
- ŠPJR
 ŠLM>
- E.
Keine Jungfrau und Braut, die ins Brautgemacht ritt,
ist schöner als sie.
Ueber alle 7 Frauen geht ihre schöne Schönheit,
und ihre Schönheit geht weit über die ihrer aller hinaus.
- ŠŠPRN
 ŠWPR ŠPRH
 ŠPRH>
- F.
Und mit all dieser Schönheit hat sie noch viel Weisheit,
und ihre Handfertigkeit (21) ist 8 lieblich.
- ŠPR> u. HKM>
 J>>

18 Ebd. : 5 DLJLN, "schmal" (vgl. Z. 7 : DL, "Zartheit" der Hände).

19 Ebd. : WM⁵ ŽC, "und wie lauter".

20 DEL MEDICO, L'Enigme 519f, liest JR[KJ]H, "ihre Hüften", und interpretiert KPJH, "Handflächen" als euphemistischen Singular für "ihr Schambein (pubis)". Dies bereichert zwar die Beschreibung des Rumpfs (B) um erotische Details, ist aber aus paläographischen (JRKJH² ist zu lang), grammatikalischen (KPJH ist Singular) und strukturellen (die "Schenkel" stehen am Klimax der Aufzählung; vgl. Anm. 22) Gründen nicht möglich. Vgl. FITZMYER, Genesis Apocryphon 127.

21 WDLJDJH² ist mit VERMES, Scripture and Tradition 99, Anm. 3 (u.a.) zu lesen als W-D-L-JDJH², "und was zu ihren Händen". Dagegen AVIGAD/YADIN (u.a.) WDL-JDJH², "and the tip of her hands", ohne lexikographischen Beleg. Weiteres bei FITZMYER, Gen Ap 123f; VANDERKAM, The Poetry 61, Anm. 16; BEYER, Aram. Texte, s. Anm. 18. – Vgl. auch Josef und Asenet 20,5 : "Ihre Hände ... waren wie Hände des Lebens und ihre Finger fein (*leptoi*) wie Finger eines flinkschreibenden (*ὀξύγραφος*) Schreibers" (BURCHARD, Vorläufiger Text 34; Jos Asen 693, bes. Anm. 5b).

Die Beschreibung läuft von oben nach unten den Körperteilen nach : Kopf (A), Leib (B), Arme (C) und Beine (D) (22), macht dann einen Vergleich mit anderen Frauen (E) und schliesst mit dem Verweis auf die die Schönheit ergänzende Weisheit und Handfertigkeit (F) (23). Damit schreibt 1Q GenAp das aus, was im biblischen Text mit den Worten genannt ist : “und sie rühmten (HLL) sie vor dem Pharao” (Gen 12,15). In diesem Unterschied zwischen biblischer Vorlage und frühjüdischer Rezeption ist nun ein literatur- und traditionsgeschichtlicher Sachverhalt zu sehen, der für unsere Fragestellung von Bedeutung ist, weil er eine erste, gesamthafte Situierung des Umgangs mit Frauenschönheit in frühjüdischer Zeit erlaubt.

Denn von der einfachen biblischen Feststellung, dass die schöne (Gen 12,11), ja sehr schöne (12,14) Sara vor dem Pharao gerühmt wird (12,15), bis zur integralen Beschreibung der Schönheit Saras “von Kopf zu Fuss in Versen” (24) ist ein weiter Weg der Auseinandersetzung mit der weiblichen Schönheit durchschritten worden, und dabei sind bezeichnende Verschiebungen geschehen. Einerseits wollte man offensichtlich die Schönheit der Ahnfrau ausführlicher behandeln, andererseits schien aber mit der Ausführlichkeit auch die Tücke des Objekts deutlicher auf! Deshalb lässt man Abraham – über allen Tadel erhaben und ausserhalb der Versuchbarkeit der gewöhnlichen Männer durch Zufall die Schönheit des nackten Frauenkörpers entdecken,

-
- 22 Amüsant ist, dass die Beschreibung der drei bei jenem Körperteil zum Höhepunkt kommt, bei welchem auch Abraham nach RASCHI und dem Midrasch Agada (s.o. Anm. 7) die Augen aufgingen, dem Schenkel (ŠWQH); vgl. LEHMANN, 1QGenAp in the Light 257, Anm. 13! Dies erlaubt aber kaum den modernen Midrasch von DEL MEDICO, L'Enigme des Manuscrits 518 : “Après avoir vécu cinq ans en Egypte, Abram reçut la visite de trois princes chargés par le pharaon de s'inquiéter de lui et de son épouse. Nous comprenons qu'Abram fit l'impossible pour les empêcher de venir jusqu'à sa demeure, mais il ne put empêcher les princes égyptiens d'arriver jusqu'à l'endroit où, probablement, Saraï prenait son bain. Il semble que les princes, éblouis par la beauté de Saraï, organisèrent un banquet 'à en perdre la raison' et, à en juger par la suite, il faut supposer que la présence d'esprit de Saraï la sauva momentanément de l'enlèvement.”
- 23 VANDERKAM, The Poetry, strukturiert den Text zu neun Strophen à 2-4 Zeilen, die durch Parallelismen, Metren, Chiasmen, Paranomasien, häufigen a- und i-Lauten und zwei (möglichen) Inklusionen gekennzeichnet sind. Er kann damit sicher ein poetisches Bemühen aufweisen, das die wichtigsten stilistischen Mittel anwendet – ob daraus aber tatsächlich “Poesie” entstanden ist, scheint mir aber weiterhin fraglich. – Meine hier gebotene Gruppierung A-F ist nur inhaltlicher Art und vermeidet dadurch die schwierigen Fragen der hebr.-aram. Poetik.
- 24 DELITZSCH, Hohes Lied 174; aus dem dort von WETZSTEIN mitgeteilten Waßf auf die Tochter eines Scheichs. Der Dichter, der von der Braut zu einer solchen “integralen Beschreibung” aufgefordert wird, beschränkt sich dann allerdings freiwillig : “Ich sage, Schöne, deine Reize vermag ich nimmer aufzuzählen, und nur das Wenige will ich schildern, was mich die Augen sehen lassen...”.

legt aber andererseits alle (zur Verfügung stehenden) Farben auf, wenn die begierigen Höflinge (25) die Beduinenfrau vor dem Pharao verbal ausziehen.

Das bringt einerseits die netten Geschichten von der Durchquerung des Nils, dem Spiegelbild im Wasser oder vom Kasten mit dem köstlichen Inhalt hervor (s. Kap. 6.1), andererseits hat es uns mit einer literarischen Seltenheit (26) beschenkt : Unter den frühjüdischen Frauenbeschreibungen ist dies der einzige Text, in welchem ein "Beschreibungslied" den ganzen Körper einer schönen Frau beschreibt.

GOSHEN-GOTTSTEIN hat die gattungsgeschichtliche Einordnung 1959 erstmals gemacht (27), indem er den in der Hohelied-Forschung seit den Publikationen des Konsuls von Damaskus, J.G. WETZSTEIN (1875) (28) üblichen terminus technicus des *wasf* auch auf das Genesis-Apokryphon anwendete. Der *wasf* ist ein Beschreibungslied, das während des Schwerttanzes der Braut vor der Hochzeitszeremonie und während des grossen Tanzes nach der Vermählung gesungen wird und dabei die körperlichen Vorzüge der Braut (und des Bräutigams) feiert. GOSHEN-GOTTSTEIN sieht auch in 1Q GenAp eine typische *wasf*-Situation : "Die Quasi-Braut soll in den Augen eines Quasi-Gatten begehrenswert erscheinen" (29).

Aber auch wenn man von der Hochzeitssituation absieht, gibt es der Beschreibungslieder genug in der Liebesliteratur des vorderen Orients und der klassischen Antike. HERRMANN hat 1963 1Q Gen 20,2-8a einem gattungsgeschichtlichen Vergleich mit Texten aus dem mesopotamischen, ägyptischen und syro-phönizischen Bereich unterworfen (30). Er hat dabei aufweisen können, dass das Genesis-Apo-

-
- 25 Vgl. JOSEPHUS, Ant 1, 162; nach GenR 40,5 zu Gen 12,15 (MIRKIN II 107) streiten die Höflinge mit Geld darum, mit Sara "ihr Spiel treiben" (C^{LL}) zu können (WUENSCHKE, BR I/2 184.522; JASTROW, Dictionary II 1084). THE MIDRASH I 329 jedoch : "that I may enter (Pharao's palace) with her" (so auch MIRKIN, Ebd. Anm.).
- 26 Schon die Erstherausgeber AVIGAD/YADIN [26] haben die inhaltliche Einzigartigkeit dieses Textes erkannt, doch vgl. u. bei Anm. 41; und Kap. 9.1.
- 27 Philologische Miscellen 46ff.
- 28 Die syrische Dreschtafel 287-294; leichter zugänglich und mit einem Beispiel findet sich die Theorie auch in WETZSTEINs "Bemerkungen zum Hohenlied" bei DELITZSCH, Hoheslied 172-177. Wie die neuen Standart-Kommentare von RUDOLPH, Das Hohe Lied (KAT) 100-107, und GERLEMAN, Das Hohelied (BK) 65ff zeigen, gehört die Entdeckung WETZSTEINs bis heute zum Gültigen, auch wenn der Zusammenhang von Hld mit dem Hochzeitsgeschehen unterdessen vollständig aufgegeben wurde.
- 29 Philologische Miscellen 47.
- 30 Gedanken zur Geschichte des altorientalischen Beschreibungsliedes 194ff; da auch die Ausgaben der Texte und die Sammelwerke. Neuerdings bietet viel Material : POPE, Song of Songs 54-69.

kryphon am Ende der literarischen Entwicklung der Gattung des "Beschreibungsliedes" steht (31). Während im **Papyrus Chester Beatty 1** (um 1160a), dem ersten Lied der "Sprüche der grossen Herzensfreude", die Haare "echtem Lapislazuli" gleichen, die Arme "Gold übertreffen", die Finger sich "wie Lotoskelche" öffnen und unter "schweren Lenden" und "schmalen Hüften" zwei Schenkel "um ihre Schönheit streiten" (32), und während im **Hohelied** (um 500 a) der Geliebte die körperlichen Vorzüge seiner Freundin mit einer Fülle lebenvoller Vergleiche preist (bes. 4,1-7; 7,1-6), sodass vor dem Leser eine Gestalt entsteht, die die Anmut der Gazellen, den warmen Reichtum der Herden, die Frische einer Granatapfelscheibe, den Geruch von "Narde und Krokus, Kalmus und Zimt" (4,14), die Süsse von Milch und Honigseim und die stolze Unnahbarkeit des Davidturmes oder des Karmels zu einem bezaubernden Ganzen verbindet (33), steht hier, bei der Beschreibung der Aegypten erhellenden Schönheit Saras, eine zwar recht vollständige Liste der Körperteile einer Frau, aber diese Teile sind nurmehr immer wieder "schön", "lieblich" "anziehend" und "vollkommen". Zur Vollständigkeit der Anatomie gesellt sich eine ermüdende Repetition der gleichen Vokabeln (34), so dass schlussendlich eine recht blasse "Miss Universum" herauskommt. Man will zwar beschreiben – aber man hat die Sprache nicht (mehr). Einerseits ist man fasziniert – deshalb schreibt man die biblische Notiz aus; andererseits fühlt man sich gefährdet – deshalb verschlägt's einem die Sprache : Schönheit ist zu etwas Gefährlichem geworden, weil man nie weiss (wie noch bei Sara), ob diese Schönheit auch mit Tugend gepaart ist.

Gerade darin besteht ein zweites Resultat aus HERRMANN's gattungsgeschichtlicher Vergleichsarbeit : Während in den altorientalischen Vergleichsmaterialien die Schönheiten des Körpers, der Bewegungen, der Gerüche und Laute als solche beschrieben werden, ohne Vorsorge, dass dabei nicht Sehnsucht und Begierde entstehen, wird im Genesis Apokryphon als Summierung der Schönheit am Schluss die Weisheit und Tüchtigkeit als Qualität Saras aufgeführt. Dies entspricht einer Tendenz, die in der spätbiblischen Weisheitsliteratur deutlich wird. Im "Lob der tugendsamen Hausfrau" von Spr 31,10-31 wird zwar auch eine Beschreibung einer Frau geboten, aber alles

-
- 31 Gedanken zur Geschichte 196 : "Hier ist der Weg des altorientalischen Beschreibungsliedes zu Ende gegangen." Ganz am Ende steht dann noch "die jüdisch-christliche Allegorese über das Hohelied" (196, Anm. 115). – KEEL, Deine Blicke sind Tauben 29f : "Im biblischen Palästina hat sich die Gattung bis in die zwischentestamentliche Zeit durchgehalten. Im Genesis-Apokryphon aus Qumran wird Sarais Schönheit in einer ziemlich geistlosen Variante dieser Form gefeiert."
- 32 Text nach HERMANN, Altägypt. Liebesdichtung 126; vgl. auch SCHOTT, Altägyptische Liebeslieder 39.
- 33 Zum dynamischen Verständnis vgl. jetzt KEEL, Deine Blicke sind Tauben, bes. 27-30.
- 34 Vgl. die am rechten Rand des Textes (o.S.131f) angegebenen schmückenden Beiwörter.

ist unter dem abschliessenden Motto zu verstehen :

*Täuschung ist die Anmut, Nichtigkeit die Schönheit.
Eine Frau in Ehrfurcht vor JHWH – die soll gerühmt werden.*

Jesus Sirach hingegen nimmt bei seiner Kurzbeschreibung “der Schönheit der guten Frau” (26,13-18) einschlägige Vergleiche aus dem Bereich des Tempels :

*Der Lampe, aufleuchtend über dem heiligen Leuchter,
gleicht ein schönes Antlitz auf gerader Gestalt.
Goldenen Säulen auf silberner Basis
gleichen ebenmässige Beine auf schlanken Fesseln (26, 17f).*

Körperliche Schönheit kann in dieser Zeit nurmehr beschrieben werden im Verbund mit sogenannten “inneren” oder “höheren” Werten wie Güte, Weisheit, Frömmigkeit, Schamhaftigkeit und Tüchtigkeit (35) – wobei die Poesie an der Tugendlehre krankt. Mit einigem Recht ruft deshalb HERRMANN am Ende seiner Untersuchung aus : “Das Gefäss ist noch da. Aber mit welchem Inhalt ist es gefüllt !” (36)

Diese dezidierte gattungsgeschichtliche Wertung HERRMANN’s muss allerdings in einem Punkt nuanciert werden. Noch keiner der Autoren hat bis heute nämlich das Beschreibungslied im jüdisch-hellenistischen “Leben und Bekenntnis Aseneths, der Tochter Pentephres”, des Priesters von Heliopolis : Wie der wunderschöne Josef sie zur Frau nahm”, kurz JOSEF UND ASENET 18,9, beachtet und ausgewertet (37). In dieser romanhaften (38) Ausgestaltung von Gen 41,45.50b; 46,20, die “zwischen dem späteren 2. Jahrhundert v.Chr. und dem Bar Kochba-Aufstand 132-135 n.Chr.”

35 Gedanken zur Geschichte 190-194.

36 Ebd. 196.

37 Vgl. GOSHEN-GOTTSTEIN, Philologische Miscellen 47 : “Das einzige, woran man denken kann, ist der talmudische Brauch, die ‘schöne und liebliche Braut’ (KLH NPH WHSWDH) zu besingen (bKetubot 17a)... Aber auch hier verschweigen uns die talmudischen Quellen, was denn nun die Reize waren, die da beschrieben wurden.”

38 In Anbetracht der starken, wenn auch theologisch überhöhten Erotisierung des biblischen Textes (vgl. z.B. die “Geschichte Josefs” der beiden Fragmente des Pap. BM 113, 13a u. 12b; ed. : DENIS, Fragmenta 235f), die in Test Josef 2,7-9,5 und Test Ruben 4,8-10 und vielen anderen Texten (s. Kap. 7) wieder zu finden ist, erachte ich PHILONENKOs Verbindung von JosAsen mit dem hellenistischen Liebesroman (Joseph et Aséneth, bes. 43-48) als passendste gattungsgeschichtliche Einordnung. Dass von der Erotik der hellenistischen Romane vieles verloren geht zugunsten der Werbung für das Judentum ist gerade die Eigenart des jüdischen Romans !

(39) entstanden ist, hat sich ein Stück Beschreibung einer schönen Frau erhalten, die unmittelbar an die dynamische Metaphorik des Hoheliedes erinnert :

JosAsen 18,9 (lange Version)

*Und es beugte sich Asenet, (zu) waschen ihr Angesicht,
und sieht ihr Angesicht in dem Wasser;
Und es (das Angesicht) war wie die Sonne,
und ihre Augen wie (der) Morgenstern, (der) aufgeht (40),
und ihre Wangen wie Felder des Höchsten,
und auf den Wangen Röte wie Blut eines Sohnes eines Menschen,
und ihre Lippen wie eine Rose (des) Lebens, (die) herauskommt aus ihrem
Blüten(kelch),
und ihre Zähne wie Kämpfer, (die sind) zusammengeordnet zum Kampf,
und die Haare ihres Hauptes wie ein Weinstock in dem Paradiese Gottes,
(der) prangt in seinen Früchten,
und ihr Hals wie eine allfeinverzweigte Zypresse,
und ihre Brüste wie die Berge Gottes des Höchsten. (41)*

Die sprachliche Armut von 1GenAp 20,2.8a ist hier nicht zu finden. Die Zunge des Sängers ist gelöst und beschwingt bis zur Hyperbolik, sodass ein tatsächlich zauberhaftes Frauenporträt entsteht. Hier sind "Gefäss" und "Inhalt" noch beisammen (42). Trotzdem darf nicht übersehen werden, dass die Schönheit Asenets das Produkt

-
- 39 BURCHARD, Joseph und Aseneth 614; vgl. DENIS, Introduction 47; NICKELSBURG, Jewish Literature 263 (= in : JEWISH WRITINGS 71) : "perhaps around the turn of the era".
- 40 Hier endet der kurze Text der Text-Familie d (PHILONENKO, Joseph et Aseneth 192).
- 41 BURCHARD, Vorläufiger Text 32; dt. Uebers. nach DERS., Jos Asen 688f; vgl. RIESSLER, Altjüd. Schrifttum 522 (purgiert ad usum Delphini; vgl. 505 zu 8,5; BURCHARD, Ebd. 649, Anm. 56). – Ein weiteres unbeachtet gebliebenes "Beschreibungslied" findet sich in der langen Version von JosAsen 22,7 (BURCHARD, Vorläufiger Text 38), wo der "dem Aussehen nach sehr schöne Jakob" vom "allweisen Haupt" bis zu den "Riesen-Füssen" beschrieben wird.
- 42 Vgl. ACHILLEUS TATIUS, Leucippe und Kleitophon 1,4,3 (VILBORG 6; PLEPELITS 77). Trotzdem eine Vermutung : Ist JosAsen 18,9 vielleicht ein weiteres Stück Hoheslied, das aber nicht in die kanonische Sammlung kam, sondern über den mehrfach bezeugten profanen Gebrauch jener Liebeslieder (vgl. BARTHELEMY, Comment le Cantique des Cantiques est-il devenu canonique 20f) in die Pseudepigraphie abwanderte ? Nimmt man Alexandrien als Entstehungsort an, so könnte in JosAsen 18,9 einer jener ägyptisch beeinflussten israelit.-jüd. Texte vorliegen, "von der uns im Hohelied nur eine kleine Blütenlese vorliegt" (KEEL, Deine Blicke sind Tauben 21).

einer wunderbaren Verwandlung ist und eigentlich nur die Konversion der Götzendinerin zur Verehrerin des wahren Gottes sinnfällig darstellt. Deshalb wird ja diese "wiedererneuerte, wiedergeformte und wiederlebendiggemachte" Asenet (vgl. 15,5) weder von ihrem Vater (16,11) noch von Josef (19,4) wiedererkannt und erst nach einer zweimaligen Erkennungsszene fügt sich alles zum ästhetischen Schlussbouquet :

Jos Asen 20,6f

6 Und es kamen ihr Vater und ihre Mutter und all ihre Verwandtschaft ... und sahen die Asenet wie eine Gestalt von Licht. Und es war ihre Schönheit wie himmlische Schönheit (kállos oŭránion) ... 7 Und sie erstaunten über ihre Schönheit und freuten sich und gaben Gott, der die Toten lebendig macht, die Ehre.

So wird auch hier die Beschreibung der körperlichen Schönheit Asenets zur Allegorie für Gottes schöpferische Kraft, die den zum Judentum bekehrten Menschen zu einer "Lichtgestalt" von "himmlischer Schönheit" umgestaltet. Ein ähnliches allegorisches Verständnis des Hoheliedes hatte ja auch die glückliche Folge, dass dessen Liebeslieder kanonisch wurden und in der hebräischen Bibel verblieben (43).

6.3 Die doppelten Folgen des Offenbarwerdens von Saras Schönheit

Schönheit ist offensichtlich nach den vorausgehenden besprochenen Texten in ihrer Wirkung ambivalent :

Bei Abraham bewirkt das Anschauen der Sara – ob sie nun nackt, bekleidet oder nur im Spiegelbild gesehen wird – einen "Erkenntnis"-Zuwachs (JD^cTJ !), der ihm (in den Augen der Autoren) gleichzeitig zum Aufweis seiner Tugend gereicht. Das verwandelte Porträt Asenets setzt Asenet selbst (JosAsen 18,10) und Josef (19,4) "in Staunen", der Vater Asenets "erschrak und blieb lange ohne Stimme stehen und fürchtete sich mit grosser Furcht und fiel zu ihren Füßen" (18,11); die Verwandten insgesamt geben voll Staunen und Freude "Gott die Ehre" (20,7). Zwischen Josef und Asenet kommt dann die gegenseitige Inbesitznahme durch Umarmung, Kuss und Betreten des Elternhauses, wobei eine an den Verwandtschaftsruf von Gen 2,23 erinnernde Proklamation der Verbundenheit formuliert wird :

*Deine Füsse sind meine Füsse
und deine Hände sind meine Hände
und deine Seele meine Seele ! (20,4) (44)*

43 Vgl. RUDOLPH, Das Hohe Lied 83f; GERLEMAN, Das Hohe Lied 51f; KRI-NETZKI, Kommentar 31; POPE, Song of Songs 94.

Als weitere Folge kommt dann die Heirat zustande (21,2-9), ohne dass Josef vorher mit Asenet geschlafen hätte. Denn :

*Nicht geziemt es einem gottverehrenden Mann,
vor der Hochzeit zu schlafen mit seiner Frau (21, 1).*

In der Erzählung von 1Q GenAp (45) hat jedoch der von den drei Grossen des Reiches vorgetragene *wasf* – unabhängig von dessen literaturgeschichtlichen Dekadenz – seine urtümliche Wirkung noch entfaltet : Der Pharao wird zum Liebhaber, der die gepriesene Frau möglichst schnell in seinen Harem aufnehmen will ! Während im biblischen Text einfach steht, dass der Pharao sie “in den Palast holen liess” (Gen 20,15) und “zur Frau nahm” (vgl. 20,19b), wird in 1Q GenAp die Reaktion des Pharao mit intensiven Farben ausgemalt (46) :

1Q GenAp 20,8f

*Als der König die Worte des HRQNWS^Y und die Worte seiner beiden Gefährten
gehört hatte – alle drei sprachen wie aus einem Mund –*

begehrte er sie heftig,

ŠGJ RHMH

und sandte er in Eile,

WŠLḤ L^cWB^c

nahm er sie (nach 11 u. 14 : mit Gewalt),

DBRH[?](B[?]WNS; BTWQP) (47)

und er schaute sie an,

WHZH[?]

und er staunte über all ihre Schönheit,

W[?]TMH^cL KWL ŠPRH[?]

und er nahm sie sich zur Frau,

WNSBH[?]LHL[?]NT[?]

und suchte mich zu töten.

WB^{c?}LMQṬLNJ. (48)

-
- 44 Es geht dabei Asenet aber darum, für sich die Gunst zu begründen, ihrem Herrn wie eine Magd die Füsse waschen zu dürfen !
- 45 Ganz anders verläuft für Sara die Geschichte nach Pesiqta de Rav Kahana (MS Oxford Alef-1 und Carmoly) 7,8 zu Ex 11,5 (MANDELBAUM I 129, Anm. zu Zeilen 11f) : R. Jehuda b. Pazzi (um 320p) hat gesagt : “Nach einer Ueberlieferung wurde selbst unsere Mutter Sara, als sie nach Aegypten hinabgekommen waren, jene schwere Mühlenarbeit auferlegt” (WUENSCHKE, BR VI 81f; nach Ed. BUBER). Im ältesten MS, Oxford Alef, steht allerdings “Serach”, eine Tochter Aschers, vgl. Num 26,46.
- 46 Aehnliches ist bei JOSEPHUS, Ant 1, 163 und bei PHILO, De Abrahamo 93f (LCL VI 50f) zu beobachten.
- 47 Vgl. JOSEPHUS, Bell 5, 379 : Pharao Nechao von Aegypten “raubte die Fürstin Sara, die Mutter unseres Geschlechts”. Von Raub spricht auch Jub 13,11.13 (BERGER, Jubiläen 398). – Vgl. Pseudo-EUPOLEMOS (= Samaritanischer Anonymus), Fragm. 1,6b-7 (DENIS, Fragmenta 198; JSHRZ I/2 142 [N. WALTER]).
- 48 Nach AVIGAD/YADIN, Gen Ap Kol XX.[43]; FITZMYER, Gen Ap 62f; DERS./HARRINGTON, Manual 112f; BEYER, Aram. Texte 174f.

Auch hier ist übrigens in Josef und Asenet ein ganz paralleler Zug zu finden: Die Jungfrau Asenet, "die gross war wie Sara, wohlgestaltet wie Rebekka und schön wie Rahel" (1,5), erweckt auch wegen ihrer Schönheit die Begierde "aller Söhne der Grossen", allen voran des Sohnes des Pharaos (1,6f). Die männerverachtende Schöne wird jedoch einzig vom wunderschönen (*pánkalos*) Josef in den Zustand der Verliebtheit gesetzt (6,1f). Nach der Heirat mit Josef ist der Pharaosohn "beschwert von der Schönheit Asenets" (24,1) und heckt mit Josefs feindlichen Brüdern einen Plan aus. Asenet soll in einen Hinterhalt gelockt werden, wo sie dem Pharaosohn "in die Hände fällt". Während dieser "an ihr tut, wie seine Seele begehrt" (vgl. 1Sam 2,16), soll Josef getötet werden, nicht bevor vor seinen Augen seine Söhne hingeschlachtet worden sind (Kap. 24-28, bes. 24,19). (Dies alles misslingt natürlich) (49).

Die Schönheit der beiden Frauen zeitigt beim Pharaos(-Sohn) eine ähnliche Folge von Verhaltensweisen: Hören – begehren – mit Gewalt verschaffen – besehen – nehmen (zur Frau). WESTERMANN hat diesen Ablauf als konstitutiv für Gen 6,1-4 (Göttersöhne und Menschentöchter), Gen 12,10-20 (Sara) und 2Sam 11,2-27a (David und Batseba) aufgewiesen (50) und AUGUSTIN hat sie als typische erzählerische Darstellungen des gleichen Problems auf der Ebene der Urgeschichte, der Familiengeschichte und der Staatsgeschichte erkannt. Die drei Texte, die ungefähr aus der gleichen Zeit stammen, haben das gleiche Thema, schildern es aber in Gen 12 aus der Sicht der Schwachen, in 2Sam 11 aus der Sicht der Mächtigen und verwerfen es als fundamentale Grenzüberschreitung in Gen 6 (51).

Eine schöne Frau zu "sehen" und dann möglichst bald zu "nehmen" und "als Frau zu haben" ist offenbar nicht nur eine literarische Struktur sondern eine uralte Verhaltensweise und ein uraltes Problem. Nur Tugendhelden wie Abraham oder Josef entgehen diesem Mechanismus der Begierde, weil sie grundsätzlich auf der anderen Seite der Ambivalenz der Frauenschönheit stehen!

Die frühjüdische und rabbinische Rezeption von Gen 12,10-20 (Sara) und auch von Gen 41,45 (Asenet) stellt die Schönheit der Frauen in ihrer Ambivalenz heraus: Sie kann zur Erkenntnis, zum Staunen, zur Freude und zum Lobpreis Gottes führen, wenn sie als solche belassen wird, sie kann aber auch Gewalt, Begierde und Mord provozieren, wenn sie vereinnahmt wird. In beiden Rezeptionen entstehen die positiven oder negativen Handlungsketten einfach durch das Offenbarwerden der Schönheit, ohne dass von Seiten der Frauen eine Provokation ausginge. In vielen weiteren Texten des Frühjudentums wird sich dies ändern.

49 Stets zitiert nach BURCHARD, Jos Asen, ad loca.

50 Das Schöne im AT 484; Genesis I 496f.

51 Die Inbesitznahme der schönen Frau; Der schöne Mensch, bes. 116f.

7. JOSEF UND DIE FRAU DES POTIFAR – DIE GEFAEHRlichkeit DER SCHOENHEIT

7.1 Die biblische Erzählung (Gen 39,6b-20) und deren biblische Rezeption

Die Geschichte vom heldenhaften Widerstand Josefs gegen die Ränke der Aegypterin stellt eine jener Erzählungen dar, die bis in die heutige Zeit zum allgemein bekannten Erzählschatz gehören (1). Auch wenn es dabei letztlich nicht um die mit "nationalem Stolz" vorgetragene "Lüsternheit der ägyptischen Frau und die Keuschheit des israelitischen Jünglings" (2) geht, sondern vielmehr um den Erweis der unbedingten Loyalität Josefs gegenüber seinem Herrn (3), so ist es doch erlaubt, die Erzählung danach zu befragen, wie denn das versucherische Geschehen im Hause Potifars abgelaufen ist :

Josef, von den Midianitern verkauft (39,1), besass neben seiner glücklichen Hand (3b), dank der er im Haus seines Herrn schon bald zu höchsten Funktionen aufsteigen konnte (39,2-6a), noch eine andere Qualität, dank der er durch die Herrin des Hauses sehr schnell wieder in die Tiefe des königlichen Gefängnisses sank :

6b Josef war schön von Gestalt und schön von Aussehen.

WJHJ JWSP JPH-TʿR WJPH MRʿH.

Sowohl die Geschicklichkeit der Hand wie auch der schöne Körper sind Auswirkung dessen, dass "Jahwe mit Josef war" (2a.3a), stellen also beide positive Qualitäten dar, die Gott seinen bevorzugten Geschöpfen gibt. Doch die eine Gabe gereicht Josef zur Erhöhung, die andere zur (vorläufigen) Erniedrigung.

1 Vgl. die anthologischen Zusammenstellungen der Rezeptionsgeschichte bei PRIEBATSCH, *Josefsgeschichte in der Weltliteratur* (1937), und YOHANNAN, *Joseph and Potiphar's Wife in World Literature* (1968).

2 GUNKEL, *Genesis* 423.

3 WESTERMANN, *Genesis* III 62.

Die Erniedrigung, um die es in unserem Kontext geht, wird in einer Erzählung "von klassischer Einfachheit" (4) dargestellt :

- 7 *Nach diesen Ereignissen (scl. der Erhöhung Josefs) :
Da erhob die Frau seines Herrn ihre Augen zu Josef
und sagte (sogleich) : Schlaf doch mit mir !*
- 8 *Er weigerte sich ...*

Seine guten und gut gemeinten Gründe (8f) ablehnend, macht die Frau tagtäglich (JWM JWM) neue Anträge, die Josef ebenso erfolgreich abwehrt (10). Schliesslich wird die Frau handgreiflich, um ans Ziel zu kommen. Dabei wird Josef entblösst und nur durch sofortige Flucht entkommt er der Gefahr (11f). Seine Tugendhaftigkeit bezahlt er aber mit einer langjährigen Gefängnisstrafe (13-20) (5).

Die Erzählung läuft in vielen Punkten parallel zur Erzählung von der Schönheit Saras (Gen 12,10-20), auch wenn hier der Mann "schön" und die Frau nach dieser Schönheit bis zur Gewaltanwendung gierig ist. Weil der Mann hier der Schwächere ist, ist es die Frau, die hier die Besitzansprüche auf die Schönheit ihres Sklaven durchzusetzen versucht (6). Der Wechsel in den Personen stellt nur eine erzählerisch bedingte Modifizierung des bei Saras Abenteuer aufgezeigten Mechanismus vom "Sehen" und sofortigen "Haben" des schönen Menschen dar.

Im Midrasch ha-Gadol gibt es ein sonst nicht belegtes Erzählelement, das auf nette Weise zeigt, dass auch im rabbinischen Denken der Parallelismus zwischen Gen 12,10-20 (Sara) und 39,6b-20 erwogen wurde. Rabbi Abba (I. ?; um 290p) habe im Namen von Rabbi Jizchaq (II. ?; um 290p) gesagt : "Im gleichen Haus, in welchem wunderbare Dinge an Sara geschahen, geschah auch die wunderbare Sache (NŞ) an Josef" (7). Die Gleichheit des Ortes hebt narrativ die Aehnlichkeit des Geschehens hervor.

Beiden biblischen Texten ist auch die erzählerische Nüchternheit in den bezeichnenden Details gemeinsam : Die Schönheit Josefs wird wie diejenige Saras nur mit

4 Ebd. 60.

5 Frappante Parallelen finden sich zu Beginn des altägyptischen "Märchens von den beiden Brüdern" Anubis und Bata (um 1200a); s. BRUNNER-TRAUT, *Altägypt. Märchen* 28-40, bes. 30f; AOT 69-72; DONADONI, *La seduzione della moglie di Bata* 143-148.

6 WESTERMANN, *Das Schöne im AT* 484, übersieht diesen Parallelismus, weil er nur Stellen sieht, wo die Frau als "schönes Opfer" (Menschentöchter, Sara, Batseba) und der Mann als begieriger Mächtiger (Göttersöhne, Pharao, David) vorkommt. Anders AUGUSTIN, *Der schöne Mensch* 74ff.

7 MARGULIES, *Genesis TRSW* (= 667).

der Formel "schön von Aussehen" (oder ähnlich) beschrieben, die sich ebenso bei der Beschreibung Rahels (Gen 29,17), der schönen Gefangenen (Dtn 21,11 : JPT-T>R), Abigails (1Sam 25,3), der beiden Tamar (2Sam 13,1; 14,27), Esters (Est 2,7), aber auch bei Männern wie David (1Sam 16,12; 17,42) und Absalom (2Sam 14,25) finden (8). Die daraus entstehende Besitzgier und die Besitzergreifung werden offen aber kurz genannt.

Das erotische Geschehen ist auf eine so knappe Art erzählt, dass dem Leser oder Hörer die eigene Phantasie geradezu in Gang gesetzt wird, wie die frühjüdische Rezeption an vielen Texten aufweisen wird (Kap. 7.3). Umso erstaunlicher ist, dass die innerbiblische Rezeption in ihren Kurzfassungen der Josefsgeschichte die erotische Note völlig weglassen :

Im ältesten Text, dem Stammesspruch **Gen 49,22-26**, wird Gestalt und Schicksal Josefs mit folgenden (rezeptionsträchtigen, s.u.S. 146) Bildern beschrieben :

- 22 *Ein Sprössling (BN) eines fruchtbaren (Weinstocks) ist Josef,
ein Sprössling (BN) eines fruchtbaren (Weinstocks) am Quell.
Seine Zweige (BNWT) steigen auf an der Mauer.*
- 23 *Es reizten ihn und schossen,
es bekämpften ihn Pfeilschützen.*
- 24 *Und es blieb im Festen sein Bogen,
und gelenkig sind die Arme seiner Hände
von den Händen des Starken Jakobs...*

In nachexilischer Zeit wird Josef in einem kultischen und zwei weisheitlichen Texten als Exemplum vorgeführt :

Ps 105,17b-19 (Kulthymnus) :

- 17b *Josef wurde als Sklave verkauft.*
- 18 *Man spannte seine Füße in Fesseln
und zwängte seinen Hals in Eisen,*
- 19 *bis zu der Zeit, als sein Wort sich erfüllte,
und der Spruch des Herrn ihm recht gab.*

8 Vgl. die Liste bei GERLEMAN, Hoheslied 74f. – Anders im "Märchen von den zwei Brüdern" (s. Anm. 5), wo der mit 5 (Mass) Getreide beladene jüngere Bruder Anubis der Frau Bata's einen so gewaltigen Eindruck von "Kraft" macht, dass sie sogleich wünschte, "ihn zu erkennen, wie man einen Jüngling erkennt" (AOT 70).

1Makk 2,53 (Abschiedsrede des Mattatias)

*53 Josef hielt das Gebot, als man ihn bedrängte,
und wurde Herr über Aegypten.*

Weish 10,13f (Weisheitslied)

*13 Einen Gerechten, der verkauft worden war, liess sie (die Weisheit) nicht im Stich,
sondern bewahrte ihn vor der Sünde.*

14 Sie stieg mit ihm in den Kerker hinab ...

Die biblische Erzählung wird hier nurmehr als Paradigma für das schuldlose Leiden des Gerechten und dessen Erhöhung benutzt.

Ganz andere Wege geht die ausserbiblische Rezeption der Josefsgeschichte. Wenn man den Ausweitungen und Umgestaltungen nachgeht, die im frühjüdischen und rabbinischen Schrifttum den versucherischen Aspekten der Erzählung gewidmet sind, so ist man gezwungen, zwei Aspekte zu unterscheiden: Neben der alles blendenden Schönheit Josefs (Kap. 7.2), die halb Aegypten durcheinanderbringt, entwickelt sich auch die Frau des Potifar zu einer Schönheit von versucherischer Grösse (Kap. 7.3), der Josef bei einem Haar erliegt. In der paränetischen Auswertung der Josefsgeschichte (Kap. 7.4) wird dann dieser letzte Aspekt so vorrangig, dass die Warnung vor der weiblichen Schönheit zum einzigen Thema wird.

7.2 "Josef der Schöne" als Versuchung...

Aehnlich wie die Schönheit Saras in der frühjüdischen Rezeption ins Sagenhafte gesteigert wurde, so erfährt auch die Schönheit Josefs eine Steigerung ins Uebermenschliche. Diese Steigerung geschieht bei Josef jedoch nicht so sehr durch eine Beschreibung seiner Körperteile wie bei Sara in 1Q GenAp 20 (s.o.S. 131f) (9), sondern stärker dadurch, dass neue Szenen erfunden werden, in welchen die Schönheit Josefs anderen Leuten aufgeht und zur Versuchung wird.

9 Nur im Sefer ha-Jaschar (11./15. Jh.p) (DRACH 176) wird die körperliche Schönheit etwas entfaltet: "Wie bezaubernd deine Gestalt ist! Unter allen Dienern gibt es keinen, der an Anmut des Leibes mit dir verglichen werden kann. Wie weich und ergötzlich deine Stimme ist! ... Spiel mit deinen schönen Händen und lass mich deine bezaubernde Stimme hören! Wie schön deine Haare sind...!" – In JosAsen 5,5f (BURCHARD, Jos Asen 643f) werden nur Kleider und Attribute Josefs beschrieben.

7.2.1 ... für Potifar

Die Schönheit Josefs wurde natürlich nicht erst bekannt, als er bereits zu Potifars Verwalter geworden war, wie der biblische Text nahelegen könnte. Vielmehr wurde diese Schönheit (wie bei Sara) schon bei der Ankunft des Sklaven Josef in Aegypten offenbar. Sie war nämlich der Grund, weshalb Josef überhaupt in das Haus dieses hohen Beamten kam.

Im Targum **Pseudo-Jonathan zu Gen 39,1** ist zu lesen :

Und Josef wurde nach Egypten hinab gebracht. Und Potifar kaufte ihn, weil er sah, dass er schön (ŠPJR) war, um sich mit ihm dem Geschlechtsverkehr zu widmen (BGJN LM^cBD ĆJM^hMŠKB^j). Doch sofort erging ein (göttlicher) Entschluss gegen ihn, sodass seine Geschlechtsteile (Š^cBZJN) verdorrten und er impotent wurde (SRS).
(10)

Wie es zu dieser seltsamen Geschichte kommen konnte, wird aus den Parallelen deutlich, welche die Berufsbezeichnung SRJS, "Eunuch, Kämmerer" (vgl. 37,36; 39,1) wörtlich verstehen und als Folge des unzüchtigen Verlangens nach Josef beschreiben. In bSota 36b wird auch der Name Poti-fera (vgl. Gen 41,45) in diesem Sinn ausgelegt :

bSota 13b

Rab (gest. 247p) sagte : Er kaufte ihn für sich selbst, aber Gabriel kam und kastrierte (SRS) ihn, und dann kam Gabriel und verstümmelte (PR^c) ihn. (11)

GenR 86,3

EIN EUNUCH (SRJS) DES PHARAO (Gen 39,1) : Dies deutet an, dass er an seinem Leib kastriert (NSTRS) war. Das lehrt, dass er ihn kaufte, um Geschlechtsverkehr mit ihm zu haben (LTŠMJŠ), worauf der Heilige, gesegnet sei er, ihn kastrierte (SRS).
(12)

Das Alter dieser Tradition ist nicht genau zu bestimmen, doch ist es keineswegs notwendig, den Abschluss des Talmuds, der Midraschim oder gar die Endfassung von Pseudo-Jonatan als terminus post quem anzunehmen. HIERONYMUS kannte die

10 GINSBURGER 72; vgl. LE DEAUT, Genesis 355; BOWKER, Targums 244.246. Ähnlich in Tanchuma B, Wajeschev 14 (BUBER I [Gen] 185; BIETENHARD I 212) : "Potifar ... nahm ihn nur, damit er ihm für eine andere Sache (LDBR פֶּהֶר) diene. Was machte der Heilige, gesegnet sei er ? Er verschnitt ihn."

11 Vgl. GOLDSCHMIDT V 216; The TALMUD, Nashim III, Sota 70.

12 MIRKIN IV 50; WUENSCHKE, BR I/2 425; The MIDRASCH II 802.

Geschichte jedenfalls schon bis ins Detail und stellt sie in seinen **Hebraicae Quaestiones ad Genesim, zu Gen 37,36** als eine "hebräische Tradition" vor :

Tradunt Hebraei emptum ab hoc Joseph ob nimiam pulchritudinem in turpe ministerium et a Domino virilibus eius arefactis postea electum esse juxta morem Hierophantarum in pontificatum Heliopoleos... (13)

Die Parallele zur Geschichte von Sara (Gen 12,10-20) ist frappant : Beide werden bei ihrem Eintritt als überaus schön erkannt, kommen in die Gewalt eines Mächtigen, doch ein Eingreifen Gottes verhindert, dass sie sexuell missbraucht werden können. Während jedoch bei Sara der biblische Text schon so lautet und nurmehr ausgeschmückt werden muss, wird bei Josef nach dem Vorbild von Gen 12 eine neue Geschichte erfunden, die nur einen kleinen Anhaltspunkt im Namen oder in der Berufsbezeichnung des Potifar hat. Dies bestätigt einmal mehr die Stärke des Schemas vom "Sehen" und sofortigen "Haben", das beim Offenbarwerden von Schönheit immer wieder abläuft.

7.2.2 ... für die "Mädchen der Könige und Prinzen"

Josefs Schönheit konnte natürlich auch nicht verborgen bleiben, als er einmal in Aegypten war. Neben der Frau des Potifar (s. Kap. 7.2.3) geschah die Offenbarung seiner Schönheit auch den anderen edlen Frauen des Reiches. Abgesehen von der sicher späten Erzählung, wo die von "Suleika" eingeladenen Frauen sich beim Orangenessen alle in die Finger schneiden, als Josef auftritt (14), gibt es eine auch den älteren Targumim gemeinsame Tradition, in welcher die Schönheit Josefs Aufsehen unter den "Töchtern" der Aegypter erregt.

Die biblische Grundlage für diese Ausgestaltung ist die Metapher im Jakobssegen (Gen 49,22; Text o.S. 143) von Josef als "Sprössling (BN) eines fruchtbaren Weinstocks, dessen "Zweige" (BNWT) an den Mauern emporklettern. So wie BN, "Sohn" im Bildzusammenhang als "Sprössling" verstanden werden muss, so sind auch die BNWT, "Töchter" als "Zweige" zu verstehen. Die frühjüdisch-rabbinischen Meturgemanim haben aber in den "Töchtern" auf den Mauern mehr zu sehen vermocht und aus ihnen in einer gemeinsamen "Aggadat Ha-Meturgemanim" (15) ein weibliches Publikum gemacht, das voll Neugier und mit auffordernden Gesten um den im fürstlichen Wagen daherreitenden Josef wirbt :

13 CChrL LXXII 45 (P. DE LAGARDE).

14 Gewöhnl. Tanchuma, Wajeschev 5 (Ed. Wilna-Grodno 1831 [Repr. Jerusalem o.J.] 47); Koran, Sure 12, 31-33 (PARET, Koran 167); Sefer ha-Jaschar (DRACH 177).

15 Vgl. SHINAN, Aggadah in the Aramaic Targums I 87f; II, S. V. Ein vierter Text

Neofiti I (16)

*Die Töchter der Könige und der Prinzen
spähten auf dich von den Fensterluken
herab,
'beguckten' dich von den Fenstern aus.*

*Sie warfen vor dich Armspangen,
Ringe, Halsketten, Broschen
und allerlei Goldschmuck,
hoffend,
dass du deine Augen erhebest
und eine von ihnen anschauest.*

*Weit entfernt, Josef, mein Sohn!
Keineswegs erhobst du die Augen,
und schautest eine von ihnen an.*

(M : in der zukünftigen Welt)

Pseudo-Jonatan (17)

*Die Töchter der Prinzen
gingen auf den Mauern*

*und warfen vor dich Armspangen
und Halsketten
aus Gold,*

*damit du deine Augen erhebest
zu ihnen.*

*Aber du erhobst die Augen zu keiner
von ihnen,*

*um dich ihretwegen schuldig zu finden
am Tag des grossen Gerichts.*

Fragmenten-Targume P (und V) (18)

*Die Töchter der Könige und Prinzen
spähten auf dich von den Fenstern(-Luken)
herab
(und beguckten dich von den Fenstern aus)
und schauten dich von den Mauern
herab an.*

*Sie überschütteten dich mit Armspangen,
Ringen, Halsketten und 'Brustplatten'
(und allerhand Goldgefässen),
vielleicht (hoffend),
dass du dein Gesicht erhebest
und eine von ihnen anschauest.*

*Weit entfernt, mein Sohn, Josef!
Keineswegs erhobst du dein Gesicht,
und schautest eine von ihnen an,
damit du nicht ihr Genosse seist in
der Gehenna.*

Wie man aus einer textlich schwierigen Passage eine reizende Geschichte machen kann, ist hier vordemonstriert. Die tragenden Vokabeln sind: "Sehen, anschauen, beobachten, spähen, die Augen erheben". Es geht offensichtlich in dieser Szene darum, dass die Mädchen sehen und gesehen werden möchten, der schöne Mann sich zwar sehen lässt aber keinesfalls seine Augen erhebt, auch nicht wenn ihm der auf den Kopf fallende Schmuck die Richtung angibt. Josef ist eben nicht nur der schöne, sondern auch, wie es nachher heisst, "der fromme Mann, der nicht nach dem Sehen der Augen (HJZWJ ʿJJNJH) geht" (19).

Neben der Demonstration der Schönheit des Josef ist der Text deshalb gleichzeitig auch ein Aufweis seiner Tugendhaftigkeit. Das heisst aber auch, dass die Mädchen auf der Mauer und hinter den Fenstern für Josef eine Versuchung darstellen.

findet sich in PRE 49 (HOROWITZ 142b; FRIEDLANDER 307); vgl. auch Midrasch ha-gadol zu Gen 49,22 BN PRT (MARGULIES, Genesis TTNW = 856), und bes. HIERONYMUS, Hebraicae Quaestiones, ad Gen 49,22-26 : *O Joseph..., qui tam pulcher es, ut te tota de muris et turribus ac fenestris puellarum Aegypti turba prospectet...* (CChrL LXXII 55f).

- 16 DIEZ MACHO I 335; Le DEAUT, Targum I 444. M = Randglosse zu Neofiti I.
17 GINSBURGER 94; LE DEAUT, Targum I 445; BOWKER, Targums 244. Auffällig ist hier die Kürze des Textes.
18 KLEIN I 67.160; II 32f.120f. In Klammern stehen die Abweichungen des V-Textes.
19 Neofiti I zu Gen 49,22 (Ende); DIEZ MACHO I 335; fast wörtlich gleich in den Fragmententargumen P und V.

Das "Erheben der Augen" ist der eigentliche Akt, den es zu unterlassen gilt. Dass mit diesem Ausdruck mehr gemeint ist als ein Augenaufschlag (s.u.S. 154), zeigen die Sanktionen, die damit verbunden sind: Die Gehenna droht, der Tag des grossen Gerichts wird darüber sein "schuldig" sprechen. Die reich geschmückten Mädchen, die mit ihrer eigenen Schönheit um Aufmerksamkeit werben, sind so plötzlich Agenten der Hölle, die dem Josef gefährlich sind. "Denn das Sehen der Augen und das Denken des Herzens, sie sind es, die den Menschen (BR NS³) von der Erde vertilgen!" (20)

Kaum bemerkt wurde bis jetzt (21), dass die in den Targumim geschilderte legendarische Szene das erzählerische Grundmuster für die ersten Kapitel von Josef und Asenet (1. Jh.p) (22) darstellt. Auch Asenat stellt sich "ans Fenster, das grosse gegen Osten, um den zu sehen (vgl. Spr 7,6), der ins Haus ihres Vaters kommt" (5,2). Wie Josef in all seiner Pracht vorfährt, erleidet die edle Tochter, "die jeden Mann hasst" (7,8), jene körperlichen und psychischen Symptome (6,1-8; 8,8; 9,1f), die schon in der antiken erotischen Literatur beim "coup de foudre" genannt werden (23). Josef bemerkt sie jedenfalls und will sie des Hauses verweisen, denn "er fürchtete, dass auch diese ihn belästige" (7,1-3a). Die Begründung, die für diese Angst dann gegeben wird, ist eine geradezu auffällige Parallele zu den targumischen Ausschmückungen von Gen 49,22:

JosAsen 7,3ff

3 Denn es plagten ihn all die Frauen und die Töchter der Grossen und der Satrapen all (des) Landes Aegyptens, zu schlafen mit ihm.

Und alle die Frauen und Töchter der Aegypter, wie sie sahen den Josef, litten böse über seine Schönheit.

-
- 20 Fragmententargume P und V zu Gen 49,22 (KLEIN I 67.101); ähnlich im Neofiti I.
- 21 Vgl. jedoch APTOWITZER, Asenath 268-270, bes. Anm. 86; PHILONENKO, Joseph et Aséneth 33-37, benutzt den Targ. Pseudo-Jonatan und PRE hingegen nur für die legendarische Gleichsetzung Asenets mit der unehelichen Tochter Dinas; BURCHARD, Jos Asen 647, Anm. 2a, sieht die Szene "aus Gen 39,7-10 entwickelt, aber nicht erst von JosAs".
- 22 Zu den Einleitungsfragen s.o. S. 136f, Anm. 37ff.
- 23 Z.B. APULEIUS (um 120p), Metamorphosen 5.22,3: "Aber nun Psyche: von solch einem Anblick verwirrt und ihrer Sinne nicht mächtig, ist sie matt, blass, vergehend, zitternd tief in die Knie gesunken"; vgl. 5.25,5 (ROBERTSON/VALLETTE 60.64). Oder ACHILLEUS TATIUS, Leukippe und Kleitophon I 4,4f (VILBORG 77; PLEPELITS, Achilleus 77); CHARITON, Kallirhoë 1,6f (PLEPELITS, Chariton 33f); das Graffito 37 vom Herodeion, wo das hingezeichnete Herz "vor süsser Erregung wie eine Sanddüne aufgewirbelt wird" (TESTA, Herodion IV 59, Fig. 37; KEEL/KUECHLER, OLB II 653f, Abb. 429). Weiteres BURCHARD, JosAsen 644, Anm. 6/1a.

4 Der Josef aber verachtete sie, und die Boten, die schickten zu ihm mit Gold und Silber und wertvollen Geschenken, schickte weg Josef mit Drohung und Schmähung, denn es sprach Josef (bei sich): Nicht werde ich sündigen vor dem Herrn, dem Gott meines Vaters Israel, und nicht in das Angesicht meines Vaters Jakob. (24)

Damit sind nicht nur die targumischen Traditionen sicher in die frühjüdische Zeit datiert, da ist auch ganz deutlich ausgedrückt, wie "Josef der Schöne" (25) den Frauen zusetzte, und da ist auch im Klartext gesagt, was das euphemistische "Augenerheben" der Targumim eigentlich meint. Dies letzte weist auf einen diskreten perspektivischen Wechsel hin, der all diesen Bewunderungsszenen eigen ist. Es ist nicht mehr nur Josef, dessen Anblick die Mädchen erregt, es sind auch die Mädchen, deren anbietende Schönheit die Keuschheit Josefs auf die Probe stellt. Noch ist aber die Tugend Josefs ausser Zweifel, noch steht er ausserhalb der Versuchbarkeit, denn er hält die Frauen auf Distanz. Im "Nahkampf" mit der Frau des Potifar, dem sich das nächste Kapitel 7.3 widmet, wird die Gefährlichkeit der weiblichen Schönheit auch für Josef erst eigentlich offenbar werden.

7.2.3 ... für die Frau des Potifar

Dass die Schönheit Josefs besonders die Aufmerksamkeit und Begierlichkeit der Frau des Potifar erregte, sagt schon der biblische Text (s. Kap. 2.1). Wie sie zum Anblick dieser Schönheit kam, weiss erst das **Testament Josefs 12-14** (26) zu erzählen:

Die Memphitin hatte von den Eunuchen Nachricht bekommen, dass Josef bei einem Händler untergebracht sei. In einer Kutsche fährt sie mit viel éclat (*metà dóxēs pollēs*) vor und "wirft ihre Augen auf ihn" (12,1). Sie erreicht, dass ihr Gemahl Pentephres sich um Josef interessiert. Um die Wahrheit über dessen Herkunft zu erfahren, lässt er zuerst den Händler, dann auch Josef "nackt schlagen" (13,4,9). "Die Memphitin jedoch sah durch die Tür (chj: denn ihr Haus war nahe dabei), wie ich geschlagen wurde" (14,1). Sie unternimmt dann alles, was in ihrer Macht liegt, um Josef frei zu bekommen. "Denn sie wollte mich aus sündigem Verlangen (*ēn póthē hamartías*) sehen. Ich jedoch wusste von allen diesen Dingen nichts" (14,4).

-
- 24 BURCHARD, Vorläufiger Text 10; übers. nach DERS., JosAsen 647; vgl. PHILONENKO, Joseph et Aséneth 150-153.
- 25 So im Titel eines syr. Josef-Asenath-Apokryphons "Abhandlung über die Herkunft von Asiat, der Frau Josefs des Schönen, wie wir berichten, wie wir sie von der Weisheit der Weisen gelernt haben." Zit. nach APTOWITZER, Asenath 248, Anm. 22 (lat.); PHILONENKO, Joseph et Aséneth 34f (franz.). Siehe auch o. S. 136, Anm. 37: *pánkalos* Ἰωσήφ.
- 26 DE JONGE, Testaments (Ed.) 157-160; BECKER, Testamente 125f.

Es scheint eine Gesetzmässigkeit zu herrschen, dass man die Schönheit eines Menschen erst so recht wahrnimmt, wenn man ihn nackt vor sich sieht : Sara hat sich am Nil entkleidet, hier wird dies mit Josef getan, und die Beispiele in Kap. 8 werden zeigen, dass dies stets geschieht. Erzählerisch gibt dies die Möglichkeit, zugleich mit dem Entdecken der Schönheit auch das Aufkommen der Begierde motiviert vorzubringen und dadurch die sofortigen Massnahmen zur Beschaffung des schönen Menschen verständlich zu machen. Diese beiden Elemente sind nun in der Rezeption der Josefserzählung weit entfaltet worden (27).

Wie stark nun auch die leidenschaftlichen Wallungen der Frau (bei JOSEPHUS und PHILO und in den Test XIIPatr) beschrieben sind, für unsere Fragestellung ist es wichtiger, jene Elemente herauszustellen, welche die Frau für Josef zur immer grösseren Prüfung seines "hohen Sinnes" werden lassen, welche also die Frau selbst als immer grössere Versuchung für Josef zeichnen.

7.3 Die "sehr schöne Frau" als Versuchung für Josef

Im biblischen Text steht auch, dass die Frau Potifars dem Josef "Tag für Tag" (Gen 39,10) zugesetzt habe, Josef aber standhaft geblieben sei. Im Jubiläenbuch (150/40a) (28), das in 39,5-11 sehr nahe am biblischen Text bleibt, dauert die Bedrängnis von Seiten der Frau "ein Jahr lang" (39,8). Eine eigentliche Ausgestaltung der Auseinandersetzung zwischen der Frau und Josef findet sich im Testament Josefs 2,7-9,5, bei JOSEPHUS, Ant 2,39-59 und bei PHILO, De Josepho 40-49 (29). Die unterschiedliche Behandlung, die dabei der biblische Stoff fand, hat BRAUN folgendermassen beschrieben :

Der spätere Bearbeiter der Potifar-Geschichte hatte im allgemeinen drei Möglichkeiten des Verfahrens :

Erstens konnte er die undifferenzierten Versuchungen (scl. des biblischen Textes) undifferenziert beibehalten : So verfährt Philo, mit dem Unterschied, dass er nur die letzte Versuchungsszene ausführlicher dargestellt und zudem die Handlung psychologisch unterbaut hat : Es ist die wahnsinnige Leidenschaft der Frau, die schliesslich zur Gewaltanwendung treibt.

27 Einen guten Ueberblick vermittelt die alle Elemente verbindende Nacherzählung von GINZBERG, Legends II 44-59.

28 Vgl. BERGER, Jubiläen 515ff. Zu den Einleitungsfragen s.u. Kap. 18.1.

29 Nicht erwähnt wird die Sache mit Potifars Frau bei DEMETRIOS, Fragm. 2,11f (vor 200a; DENIS, Fragmenta 176; WALTER, Aristobulos, Demetrios 286f), bei ARTAPANOS, Fragm. 2 (um 100a; DENIS, Fragmenta 186f; WALTER, Historiker 127f) und dem LIBER ANTIQUITATUM BIBLICARUM 8,9f (zw. 70-100p; KISCH 134; DIETZFELBINGER 120f).

Zweitens konnte er aus den undifferenzierten eine Vielzahl differenzierter Versuchungen herauslösen : So verfuhr der Verfasser des Joseph-Testamentes, das zur Erbauung des frommen Lesers eine ganze Reihe eingehend geschilderter, variierender Verführungversuche erzählt.

Drittens konnte er die undifferenzierten Zwischenglieder einfach als lästige Wiederholungen streichen : Das ist das Verfahren des Josephus. Er scheint im Gegensatz zur Genesis gerade Straffung und Abkürzung der Handlung angestrebt zu haben, um die Ausgangssituation möglichst rasch und folgerichtig zu überwinden. Jedenfalls ist die biblisch reihende und zwar am Anfang und Ende der Reihe verweilende Darstellungsform durch einen dramatisch sich steigernden und stufenden Aufriss ersetzt. Erste und letzte Versuchung sind nun unmittelbar aneinandergerückt. (30)

Während Josephus und Philo die Wortpassagen der Verteidigung Josefs mit geradezu "barocker Theatralik" (31) ausbauen und so ein Stück spätantiker Paradigmen-Rhetorik betreiben, widmet sich das Testament Josefs den Handlungen, die man hinter dem biblischen "Tag für Tag" erahnt, und schafft so eine dramatische, wenn auch literarisch ungeschickte "Versuchungsgeschichte" für den frommen aber erotisch nicht unsensiblen Leser. Während PHILO seine jüdische Ehelehre und Keuschheitsmoral einbaut, hält JOSEPHUS eine geschickte, mit Anspielungen an die Phädra-Hippolyt-Geschichte (32) arbeitende populärpsychologische Rede, in welcher sich "jüdisch-stoische und epikureische Elemente mischen und durchdringen" (33). Das Testament Josefs aber erzählt weiter, füllt die narrative Lücke von Gen 39,10 mit einem Tugendagon Josefs aus und macht so, zehnfach gesteigert, erzählerisch verständlich, wie die mit allen Tücken und Machtmitteln arbeitende mächtige Frau seines Meisters zu einer so monumentalen Gefahr für den keuschen Josef werden konnte. Diesem Stück frühjüdischer Literatur, das für jüdische Leser gedacht war, ist im folgenden weiter nachzugehen.

30 Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung 45f (Strukturierung des Textes und Auflösung der Abkürzungen von mir).

31 Ebd. 47.

32 Phaidra "liebte ihren Stiefsohn Hippolytos und suchte vergeblich, ihn zu verführen. Die verschmähte Liebe schlug in Hass und Furcht um. Sie verleumdete ihn bei Theseus (scl. ihrem Mann), er habe ihr nachgestellt, und wies eine eingebrochene Tür und zerrissene Kleider vor. Theseus verflucht ihn und bittet seinen Vater Poseidon, ihn zu vernichten. Phaidra erhängt sich" (Der Kleine Pauly IV 692).

33 BRAUN, Griech. Roman 82. – FRANXMANN, Genesis and the "Jewish Antiquities" 231-238, beschränkt sich auf eine Nacherzählung und den Verweis auf Braun's "sicherlich wichtiges" (aber was ?) Buch (231f, Anm. 20).

7.3.1 Der "Tugendagon" Josefs in Test Jos 2,7-9,5

Test Jos 2,7-9,5 ist innerhalb der Test XIIPatr ein klar abgrenzbares Stück Paränese weisheitlicher Prägung aus dem 1. Jh.a/p (34), das die "Ränke der bösen Frau" bis zu ihrer Summierung als Versucherin höchstens Grades erzählt.

Test Jos 2,7 ist eine titelartige Zusammenfassung der danach weitläufig entwickelten Handlung :

*In zehn Versuchungen fand er mich erprobt,
und in diesen allen erwies ich Geduld,
denn ein starkes Heilmittel ist die Geduld,
und viel Gutes gibt die Ausdauer.*

Nach dieser Trainingsanweisung – es werden die Anzahl der Disziplinen und die Taktik zu ihrer Bewältigung angegeben – folgen sieben Kapitel lang Beschreibungen des tugendhaften Dauerlaufes. Die neun ersten Versuchungen lauten (35) :

1. Androhung von Tod, körperliche Züchtigungen, verbunden mit dem Versprechen : "Du sollst über mich und alles, was mir gehört, Herr sein." – Josef "gedenkt seines Vaters" (36), betet und fastet (3,1-5).
2. Heuchlerische Behandlung als Sohn* zu Berührungszwecken. – Josef trauert und spricht "Worte des Höchsten" (3,6-10).
3. Schmeicheleien "als einem heiligen Mann" und Propaganda für seine "Keuschheit" zur Abschirmung. – Josef schläft auf dem Erdboden und betet (4,1-3).
4. Vorwand des Unterrichts im Worte Gottes und Versprechen der Bekehrung. – Josef fastet und betet noch mehr (4,4-8).
5. Angebot, ihren Mann zu vergiften. – Josef droht mit Bekanntmachung dieser Absicht* (Kap. 5).
6. "Zaubermittel" in den Speisen. – Josef wird von einem Engel gewarnt, isst nicht, d.h. erst vor der Frau, um zu demonstrieren, "dass über die, die in Keuschheit gottesfürchtig leben, die Schlechtigkeit der Gottlosen nichts vermag" (Kap. 6).

-
- 34 Zum frühjüdisch-christlichen Werk der Test XIIPatr vgl. den Ueberblick bei KUECHLER, Weisheitstraditionen 431-441. Zu Test Josef 2,7-9,5 : BECKER, Untersuchungen 232-239; DE JONGE, Testaments 101-106 (mindestens in diesem Stück hat DE JONGE keinen christlichen Einfluss angeführt). – Text : DE JONGE; Testaments (Ed.) 146-155; Uebers. : BERGER, Testamente 119-124.
 - 35 Die mit * bezeichneten inhaltlichen Elemente kolportieren Sachverhalte aus der Phädra-Hippolyt Geschichte; vgl. DE JONGE, Testaments 103-106. Zur Präsenz des Motivs in Palästina s. KEEL/KUECHLER, OLB II 87f.111f.
 - 36 Vgl. Jub 39,6f u.a.; s.u. S. 156.

7. Selbstmorddrohung*. – Josef erkennt, “dass der Geist Beliar’s sie belästigt” (*ēnochleñ*), betet, spricht ihr zu (Nebenfrau, Kinder) und wacht (7,1-8,1).
8. “Am Schluss erfasste sie meine Kleidung, um mich mit Gewalt (*metà bías*) zum Beischlaf heranzuziehen. Als ich nun sah, dass sie rasend meinen Umhang festhielt, floh ich nackt” (8,2f).
9. Angebot der Befreiung aus dem Gefängnis. – “Doch Gott liebt den, der in finsterrer Grube in Keuschheit fastet, nicht den, der in königlichen Kammern in Wollust schwelgt” (9,1-3).

Damit ist eigentlich der Tiefpunkt erreicht, von dem aus auf ganz anderem Weg der erneute Aufstieg Josefs beginnt. Doch die zehnte Versuchung steht noch aus. Es ist auffällig, dass dafür keine konkrete Situation mehr genannt wird, denn das Repertoire der Test XIIPatr ist erschöpft (37). Vielmehr folgt in 9,4f als letzte und höchste Versuchung eine rückblickende Zusammenfassung auf eine Handlung der Frau, die sich offensichtlich öfters (vgl. 5a) während des ganzen versucherischen Geschehens abgespielt hat, die aber hier als Summe und zugleich als Summierung der Versuchungen an den Schluss der Zehnerliste gestellt wird (38) :

- 5a *Während ich nämlich in ihrem Hause war,
entblösste sie ihre Arme und die Brüste und die Beine,
damit ich mich auf sie lege,*
b *DENN sie war sehr schön,
aufs Herrlichste geschmückt
zu meiner Verführung.*
c *Doch der Herr bewahrte mich vor ihren Nachstellungen.*

| pány gār ēn hōraía
| málista kosmouménē
| pròs āpátēsín mou.

Auch in den Test XIIPatr steht also der entblösste weibliche Körper am dramatischen Höhe- und wertmässigen Tiefpunkt des Versuchungsgeschehens. Diese Nacktheit wird sogar noch in einer Art degeneriertem Beschreibungslied (39) erläutert, indem nur die drei spezifisch erotischen Körperteile aufgezählt werden. Diese Reduktion wirkt neben den anderen Beschreibungsliedern, die wir kennen, pornographisch,

- 37 Nicht so in GenR 87,10 zu 39,21 (MIRKIN IV 64), wo Josef schon bald vom Gefängnis aus wieder in Potifars Haus gelangt, wo er die Becher spülen, die Tische richten und die Betten (!) machen muss. Dabei trifft er natürlich wieder auf Potifars Frau, die ihn mit einer Eisengabel (aus Ps 105,18 ! s.o. S. 143) zum Erheben der Augen zwingen will. – S. u. S. 154.
- 38 Nach DE JONGE, Testaments 106, habe der Autor “diese allgemeinen Sätze ... offensichtlich früher zu erwähnen vergessen und deshalb eher ungeschickt (clumsily) ans Ende dieser Gruppe von Erzählungen gesetzt”. Ungeschickt mag dies literarisch zwar sein, es ist aber redaktionell sehr bewusst gemacht.
- 39 Zur Gattung des “Beschreibungsliedes” und dessen literaturgeschichtlichen Wertung s.o.S. 134-138.

weil da auch noch der letzte Rest Poesie (vgl. 1Q GenAp) fehlt. Es ist die literarisch ohne Umschweife ausgedrückte Aufforderung zum sexuellen Akt ohne Wenn und Aber oder irgendwelche zwischenmenschliche Dimension.

Für Josef ist aber die Nacktheit nicht als solche das eigentlich Verführerische, obwohl die Dramaturgie der Verführung Nacktheit braucht. Denn im Versteil 5b wird eine Begründung angefügt, und m.E. ist in dieser die zehnte Versuchung abschliessenden Begründung endlich der Grund genannt, weshalb diese Frau letztlich für Josef eine solche grosse Versuchung darstellt: Sie war "sehr schön"! Und diese Schönheit wurde durch Schmuck noch erhöht. Und diese "aufs herrlichste geschmückte über-grosse Schönheit" ist für Josef "zur Verführung" bereit. Erst jetzt versteht man, was der arme Sklave im Hause Potifars "Tag für Tag" (Gen 39,10) mitgemacht hat wegen des "schamlosen Weibes" (TestJos 2,2), aus deren "brennender Glut" (Ebd.) ihn nur "der Herr" (9,5c) retten konnte. Denn hinter dem Treiben der entblösten und geschmückten Frau steht nach 7,4 (s.o.) "der Geist Beliar". Das ist die eigentliche Kraft, gegen die Josef angehen muss, wenn er gegen die schamlos schöne Frau kämpft: die Meta-welt des Teufels. Andere Texte werden diesen Aspekt verdeutlichen. Es sei hier nur signalhaft angezeigt, dass in den Vorstellungen des Autors des Test Jos 2,7-9,5 hinter der Doppelung "Josef – Frau" eine andere, transzendente Doppelung, "Herr – Beliar", steht.

7.3.2 Die wankende Tugend Josefs in Targum und Midrasch

Dieser höchste Moment der Versuchung hat in der rabbinischen Rezeption noch weitere Ausgestaltungen erlebt, die zum Teil sehr unkonventionell sind. In GenR 87, 10 zu 39,21 weiss R. Huna (b. Abin ?; um 350p) im Namen des R. Acha (um 220p) zu erzählen, dass die Frau dem Josef "schliesslich einen eisernen Spiess unter seinen Hals legte, damit er seine Augen erhebe und sie ansehe. Trotzdem sah er sie nicht an, wie es heisst im Ps 105,18: Sie legten seine Füsse in Fesseln, in Eisen tat sie seinen Hals..." (40). Man sieht wie hier die biblische Josefsrezeption von Ps 105 (s.o.S. 143) nochmals gebraucht wird, um die Versuchungssituation von Gen 39,10-12 ins Extreme zu steigern. Das Erheben der Augen wird auch hier (vgl. o.S.148) als der entscheidende Akt des Nachgebens dargestellt, den die Frau erreichen will. Das Uebrige scheint sich dann schon zu ergeben.

Ob Josef nun tatsächlich so heroisch gewesen sei, wird an einigen Stellen in Zweifel gezogen: "Ist es möglich, dass Josef mit seinen 17 Jahren, stehend in seiner ganzen Glut, so handeln konnte?" fragt nach GenR 87,6 zu 39,10 eine Matrone den R. Jose

40 MIRKIN IV 64; WUENSCHKE, BR I/2 431; The MIDRASH II 813. Im Sefer ha-Jaschar (DRACH 178) wird daraus ein gezücktes Messer.

(?; wohl einer aus dem 2. Jh.p), worauf dieser aus dem Buch Genesis die Geschichten von Ruben und Bilha (Gen 35,22) und von Juda und Tamar (Gen 37) vorliest und daraus den Schluss (a majore ad minus) zieht : Wenn die Schrift die nicht geschont hat, warum sollte sie dann Josef schonen ? (41)

Trotzdem gibt es mehrere Texte, die aufgrund einer Exegese von Gen 39,11 eine andere Ansicht vertreten. In **GenR 87,7** und in **bSota 36b** wird der Satz : Und er trat in das Haus, UM SEINE ARBEIT ZU TUN, UND ES GAB NICHT EINEN MANN von den Männern des Hauses DORT IM HAUS“ in dem Sinn ausgelegt, dass Josef ins Haus ging, UM SEINE BEGIERDE ZU BEFRIEDIGEN (bSota) (42), doch “als er sich untersuchte, FAND ER SICH SELBST NICHT ALS MANN“ (GenR) (43). Der Grund für diese Auslegung ist, dass “kein Mann“ (CJN PJS) unmöglich bedeuten könne, dass überhaupt “kein Mensch“ im riesigen Palast gewesen sei. Man müsse deshalb den Text im übertragenen Sinn von einer plötzlichen Impotenz des Josef verstehen (44).

Diese seltsame Interpretation fand man wiederum in der Metaphorik des Jakobssegens, in Gen 49,24 (Text s.o.S. 143) bestätigt. Dieser zum Teil sprachlich schwierige Vers (vgl. LXX) wird in GenR 87,7 Par bSota 36b und im Targum Pseudo-Jonathan mit allen Mitteln der Sprachspielerei auf den Sachverhalt des Nachgebens in die Versuchung und der plötzlichen Impotenz Josefs umgedeutet. In GenR 87,7 heisst es :

R. Schmu'el b.Nachman (um 260p) sagte : Der Bogen war zwar gespannt, doch er ging zurück, wie es heisst (Gen 49,24a) : Und es kehrte zurück zum Normalzustand sein Bogen, (d.h.) seine Erektion (45). R.Jizchaq (I. oder II. ?; 150p oder 300p) sagte : Sein Same wurde zerstreut und fand seinen Weg hinaus durch seine Fingernägel, wie es heisst (Gen 49,24b) : Und der Same seiner Hände wurde zerstreut (46).

-
- 41 MIRKIN IV 60f; WUENSCHÉ, BR I/2 430; The MIDRASH II 811.
 42 GOLDSCHMIDT V 294f; auf diesen Sachverhalt ist auch in bSchab 49b (DERS. I 429) angespielt. Vgl. PRE 39 (HOROWITZ 142a; FRIEDLANDER 305f.307). ML²H, “Arbeit, Werk“ hat sonst keine sexuelle Bedeutung, doch vgl. bei Gen 38,9 die Umschreibung von ZRC, “Same“ (des Onan) mit C²WBDWJ, “Werke“ in den Targumim Neofiti I (DIEZ MACHO I 251) und Pseudo-Jonatan (GINSBURGER 71); zu beiden vgl. LE DEAUT, Targum I 346f.
 43 MIRKIN IV 61; WUENSCHÉ, BR I/2 430; The MIDRASH II 811.
 44 Das in vielen Texten hier eingefügte Nil-Fest und die vorgetäuschte Krankheit der Frau (vgl. schon JOSEPHUS, Ant 2,45; Test Josef 7,1) vermeidet dieses Problem elegant.
 45 Um diesen Sinn aus Gen 49,24a zu bekommen, wird W-TŠB nicht von JŠB, “bleiben“, sondern von ŠWB, “zurückkehren“ hergeleitet, C²JTN, “stark, kräftig“ im späten Sinn von “Wesen, normaler Zustand“ verstanden und QŠT, “Bogen“ mit QŠJWT, “Erektion“ verbunden.
 46 Um diesen Sinn für Vers 49,24b zu bekommen, wird von WJPZW, “und sie sind

R. Huna (gest. 297p) sagte im Namen des R. Mattena (um 270p) : Ein Abbild (פֶּֽ֫יִן) seines Vaters sah er, und es erkaltete sein Blut, wie es heisst (Gen 49, 24c) : Von seiten einer Erscheinung Jakobs. (47)

Der Targum **Pseudo-Jonatan**, der in diesen Dingen manchmal an die Grenze des Appetitlichen geht (48), braucht zum Teil die gleichen Wortspiele, konkretisiert aber noch deutlicher :

*Und zurückkehrte zum ersten (Zustand) die Kraft seines Gliedes (= 24a),
um nicht zu verkehren mit seiner Herrin.*

*Und es stärkten sich seine Hände weg von den Phantasiegebilden des Samens (= 24b),
und er meisterte seinen Instinkt (JSJRH)*

dank der kräftigen Belehrung, die er von Jakob bekommen hatte (= 24c). (49)

Diese letztgenannten Texte lassen den Moment der höchsten Versuchung erzählerisch noch etwas andauern, indem sie Josef bis zur allerletzten Grenze seiner Tugendhaftigkeit treiben und dann den Patriarchen Jakob als Retter schicken. Dieser Rekurs auf den Patriarchen findet sich schon im viel älteren Jubiläenbuch (um 150/40a), in der Form des dort gerne gebrauchten "Erinnerns" an die Worte des Vaters Jakob, die "aus den Worten Abrahams waren" (39,6f; vgl. Test Josef 3,3; JosAsen 7,5). Vielleicht ist in dieser ältesten Verbindung von Gen 39,11 mit 49,24c der Ausgangspunkt zu sehen, von dem dann die haggadische Ausgestaltung bis zu einer "Erscheinung" ausging (50). Im Testament Josefs ist es jedoch stets der Herr selbst, der Josef errettet oder bewahrt (vgl. 2,2-6; 9,5).

gelenkig" nicht PZZ, sondern PZR, "zersstreuen" als Wurzel genommen (Z → R) und ZR^cJ, "die Arme" (von ZRW^c) mit anderer Punktation als "sein Same" (von ZR^c) gelesen.

- 47 Wahrscheinlich wird פֶּֽ֫יִן, "stark" als פֶּֽ֫יִן, aus griech. αἴρ, "Luft(gebilde)" verstanden (vgl. MIRKIN IV 62, Kommentar).
- 48 Etwa die Vortäuschung männlichen Samens durch Ausschütten von Eiweiss zu Gen 39,14 und 20 (vgl. bGittin 57a; GOLDSCHMIDT V 551). ETHERIDGE, Targums I, setzt dann jeweils Auslassungspunkte (294f) oder übersetzt verhüllend (338f).
- 49 GINSBURGER 94; LE DEAUT I 445.447; BOWKER, Targums 280f. Dieser Text setzt die oben angeführte haggadische Ausgestaltung zu Gen 39,11 voraus, obwohl diese im Pseudo-Jonatan fehlt.
- 50 Vgl. auch den Koran, Sure 12,22-28, bes. 24 : "Sie hätte sich ja nun am liebsten mit ihm eingelassen. Und (auch) er hätte sich am liebsten mit ihr eingelassen. (Er hätte der Versuchung nicht widerstanden), wenn er nicht die Erleuchtung (oder : das Zeichen) seines Herrn gesehen hätte" (PARET, Koran 166). PHILONENKO, JosAsen 152f, Anm. 7,6, zitiert noch Abu Dja^cfar at-TABARIs (839-923p) Annalen, nach welchen Josef im letzten Moment den Jakob sah, "entrant du côté du mur de sa chambre, se mordant le doigt (!) et disant : O Joseph, hélas...".

Diese Texte versuchen alle, die Versuchung Josefs durch die Frau ins Heroische zu steigern. Dabei ist unvermeidlich, dass die nackt sich präsentierende, schöne und geschmückte Frau zu einer versucherischen Grösse ausgestaltet werden muss, die ein Mensch – und wäre es Josef – von sich aus nicht zu überwinden vermag (51).

Die Versuchung Josefs durch die Schönheit der "bösen Frau" (52), wie sie in diesem Kapitel 7.3 aufgezeigt wurde, stellt in etwa eine Umkehrung des Erzählverlaufs von Gen 39 dar. Dort ist es doch der schöne Josef, der der Frau des Potifar zur Versuchung wird – ein Element, das in der Rezeption auch vielfach ausgestaltet ist (vgl. Kap. 2.2). Die in Kap. 2.3 angeführten Texte entwickeln jedoch einen gegenläufigen Erzählfaden: Da ist es die schöne, geschmückte und entblösste Frau, die letztlich dem Josef gewaltig zu schaffen macht. In diesen veränderten Erzählelementen und bes. in deren quantitativem Uebergewicht im Verhältnis zum biblischen Text zeigt sich jener wichtige Aspekt, der bis jetzt noch nicht so deutlich werden konnte, weil sowohl Sara wie Josef als Träger der Schönheit grundtugendhafte Personen waren, nämlich die Gefährlichkeit der in klarer Absicht ("zur Verführung"; Test Josef 9,5b) präsentierten und durch Schmuck erhöhten leiblichen Schönheit der Frau für den Mann (53).

Diese Gefährlichkeit wird in einem weiteren Text aus den Test XIIPatr thematisiert und bezeichnenderweise auch mit dem Beispiel des Josef illustriert.

-
- 51 Die etwas wankende Tugendhaftigkeit Josefs wird von Späteren dann noch übertroffen. Nach bGittin 57a (GOLDSCHMIDT V 550) wurde ein verlobtes Paar aus Galiläa nach Aegypten verschleppt und dort nach heidnischem Brauch verheiratet. "Die Frau sagte zu ihm: Ich bitte dich, mich nicht zu berühren, denn ich habe keinen rechtsgültigen Heiratsvertrag (*Ketubah*) von dir. So berührte er sie nicht bis zu seinem Tod. Als er starb, sagte sie: Trauert um diesen Mann, denn er hat seine Leidenschaften mehr beherrscht als Josef. Josef war ja nur eine kurze Zeit (!) der Versuchung ausgesetzt, aber dieser Mann jeden Tag. Josef war nicht im Bett mit der Frau, aber dieser Mann war es. Bei Josef war es nicht seine Frau, aber hier war sie es." – Beispiele von Tugendhaftigkeit in diesem Sinn sind auch R. Zadok, R. Aqiba und R. Eliezer, die alle, ohne einen Moment zu wanken, mit "schönen Mädchen" im gleichen Raum oder Bett lebten oder leben mussten, vgl. AbRN A 16 (SCHECHTER 63a; GOLDIN 83ff).
- 52 So wird Frau Potifar in AbRN A 16 (SCHECHTER 63a; GOLDIN 83) und im Targ. Pseudo-Jonatan zu Gen 37,33 (GINSBURGER 70) genannt. Darin zeigt sich die Typisierung der Josefsgeschichte nach dem Bild der bösen Frau.
- 53 Die Gefährlichkeit der Schönheit der Frau für diese selbst wie bei Sara (Gen 8, 10-20; 20,1-18), Rebekka (Gen 26,1-11), Tamar (2Sam 13,1-22) und Susanna (Sus) wegen der Begierlichkeit der Männer ist ein anderer Aspekt, der weniger vorkommt und auch kaum eine rezeptionale Verstärkung erfährt.

7.4 Die "Aegypterin", ein paränetisches Paradigma für "die Frauen" als Gefahr für den Mann (Test Ruben 4,6-6,4)

Test Ruben 4,6-6,4 ist eine weisheitliche Lasterparänese (1. Jh.a/p), die innerhalb des Testaments eine selbständige, wenn auch fragmentarische Einheit bildet und mit dem bösen Titel überschrieben werden kann : Unzucht bringt Verderben – Frauen bringen Unzucht (54). Sie besteht (noch) aus vier thematischen Strophen, die einen indikativischen ersten und einen exhortativischen zweiten Teil (zu je zwei Strophen) bilden. Der erste Teil (4,6-5,4) liefert die Thesen, der zweite (5,5-6,4) die Paränesen.

7.4.1 Die Thesen : Frauen – Unzucht – Verderben (Test Ruben 4,6-5,4)

Die Strophen des ersten thetischen Teiles beginnen mit einem zusammenfassenden Satz :

*4,6a Verderben (55) für die Seele ist die Unzucht.
5,1a Böse sind die Frauen.*

Dieser Satz wird jeweils zuerst etwas entfaltet, dann mit einer Illustration versehen und mit einem Zweizeiler zu einer Strophe abgeschlossen.

Die erste Strophe (4,6-11) schildert die Verderblichkeit der Unzucht für "Alt und Jung, Reich und Arm" und fügt dann als Gegenbeispiel die Geschichte von Josef und der Aegypterin in einer pointierten Zusammenfassung an :

Test Ruben 4,8ff

*4,8 a Denn da sich Josef vor jeder (56) Frau hütete
und sein Denken von jeder Unzucht reinigte,
b fand er Gnade vor dem Hxtn und den Menschen
9 Denn vieles tat ihm die Aegypterin an,
dann tief sie Zauberer herbei,*

54 Vgl. KUECHLER, Weisheitstraditionen 442-447; im Unterschied zu ASCHERMANN, Paränetische Formen 10, und BECKER, Untersuchungen 191. Text : DE JONGE, Testaments (Ed.) 8-11; Uebers. : BECKER, Testament 36ff.

55 afnchij haben *bóthros*, "Grube".

56 nchij lassen *pásēs*, "jeder" aus.

*und schliesslich setzte sie ihm (Liebes-)Medizinen vor,
aber der Vorsatz seiner Seele nahm keine böse Begierde an.*

10 *Deshalb entriss ihn der Gott meines Vaters jedem sichtbaren und
verborgenen Tod.*

Dieser Text ist recht nüchtern, wenn man ihn in sich selbst betrachtet : Vers 8 beschreibt die zölibatäre Keuschheit Josefs im Hause Potifars (a) und das daraus sich ergebende Wohlergehen Josefs (b). Ob man in Vers 8a "jeder Frau" oder nur "einer Frau" liest, der biblische Sachverhalt ist beide Male richtig beschrieben. Die spätere Heirat Josefs mit der ägyptischen Priestertochter Asenat (vgl. Gen 41,45.50b; 46,20; JosAsen 1-21) ist hier ja noch nicht im Blick. Wenn die so wunderschöne und tugendhafte Asenat (57), "die jeden Mann verschmäht" (Jos Asen 7,8), nämlich mitbedacht wäre, könnte die anschliessende böse These II gar nicht mit dieser Radikalität vorge-
tragen werden.

In Vers 9 wird auf Elemente eines Tugendagons angespielt, wie er im Test Jos 2,7-9,5 (s.o. S. 152f) entfaltet ist, und in Vers 10 wird dann die Errettung Josefs durch den Gott der Väter (vgl. Test Josef 9,5c) ausgesagt. Auch dies ist in dezenter Kürze vorgebracht. Josef steht hier als heldenhaftes Gegenbeispiel zur vorausgehenden weisheitlichen Behauptung, dass "die Unzucht viele ins Verderben gebracht" habe (4,7) (58). Bis hierher stehen die Josefserzählung der Bibel und die Paränese des Test Ruben von der verderblichen Unzucht in vernünftigen rezeptionsgeschichtlichen Relationen zueinander.

Diese Ausgeglichenheit verschwindet jedoch mit der zweiten thetischen Strophe (5,1-5) von der Schlechtigkeit und den bössartigen Machenschaften der Frau, die um jeden Preis "die *ἐξουσία ἔδύναμις*, die Macht oder Gewalt über den Mann haben will" (2a). Die eingebaute "Engelbelehrung" (3) von der grösseren Anfälligkeit der Frauen für den "Geist der Unzucht" mit einer neuen Schilderung der Verführung und Unterwerfung der Männer durch die Frauen könnte ein dunkles Résumé der Josefsgeschichte sein, denn die einzelnen, aufgezählten Machenschaften entsprechen ziemlich genau dem, was die Aegypterin (ohne Erfolg) an Josef versucht hat (59).

Hier wird aber gerade nicht mehr von einer bestimmten "bösen Frau" gesprochen, sondern von den Frauen überhaupt, die böse sind. Dem keuschen Josef stehen hier die Frauen gegenüber, die grundsätzlich dem Geist der Unzucht eher erliegen. Diese Verallgemeinerung wird in den beiden Doppelzeilern, die die thetischen Strophen I

57 Vgl. o. S. 137.

58 Vgl. Spr 5,5; 7,27; Sir 19,2f; bes. 4Q184 (u. Kap. 9.1).

59 Ganzer Text u. Kap. 19.3.1 im Kontext der Bezauberung der Wächter durch die Frauen.

und II abschliessen, in ihrer intendierten Grundsätzlichkeit vollends deutlich. Gleichzeitig erlauben die Doppelzeiler noch einen Blick weiter zurück in die Doppelungen, die hinter dem menschlichen Spiel von Tugend und Leidenschaft, Josef und der Frau liegen :

Test Ruben 4,11

*Wenn nämlich die Unzucht
die Einsicht nicht niederzwingt,*

*wird auch Beliar euch nicht
niederzwingen.*

Test Ruben 5,4

*Nicht nämlich vermag die Frau
den Mann zu bezwingen (60) auf offene
Weise,*

*sondern (nur) durch unzüchtiges Verhal-
ten (+n : und satanische Blicke)
überlistet sie ihn.*

Wer den Parallelismus mitvollzieht, muss die Frau mit Unzucht gleichsetzen und unzüchtiges Verhalten mit Beliar, muss also Frau und Beliar in erschreckend grosse Nähe zueinander bringen. Dies ist auch schon im Tugendagon des Test Josef 7,4 (s.o. S. 153) zum Ausdruck gekommen und ist auch noch in anderen Texte aufzuzeigen. Es stellt einen der Hintergründe dar, von dem her die frauenfeindlichen Züge dieser Literatur zu interpretieren und zu hinterfragen sind.

Fassen wir Strophe I und II zusammen : Das tugendhafte Verhalten Josefs gegenüber der Aegypterin wird als Gegenbild zum "unzüchtigen Verhalten" der Frauen gegenüber den Männern gezeichnet, sodass die Frauen mit dem Vokabular der biblischen und frühjüdischen Dirnenbeschreibungen (vgl. u.S. 206f) versehen werden können. Schönheit und Schmuck sind dabei Agenten der Unzucht, denen "weder Greis noch Wohlgeboren" (b), "weder reich noch arm" (a-Gruppe) widerstehen können (4,7) und die vor allem "die jungen Männer vorzeitig in den Hades hinabführen" (4,6). Die Gefährlichkeit der schönen Frau mit "den satanischen Blicken" (5,4 Text n) ist so mit bis dahin noch nie geschehener Deutlichkeit gezeichnet.

7.4.2 Die Paränesen : Schmuck – Zusammenkünfte – Abstinenz

Im Testament Ruben geschieht nun aber noch etwas Weiteres. In den beiden Strophen des imperativischen Teils 5,5-6,4 werden moralische Folgerungen in Form von verbindlichen Vorschriften gezogen, die das konkrete Leben des Alltags vor allem

60 Hier endet der b-Text. "Doch was soll dieser Satz als Abschluss von 5,1-3, wo das Gegenteil steht ?" (BECKER, Testamente 37, Anm. 4a). Der Rest des Verses ist aus nchij.

der Frauen betreffen. Nach den beiden einleitenden Aufrufen : "Flieht die Unzucht" (5,5a; 6,1a), die natürlich den Männern gesagt sind, werden zwei Verhaltensweisen genannt, die diese Männer den Frauen verbieten sollen :

- 5,5 b ... sie sollen ihre Häupter und Gesichter nicht schmücken
 (+gld/meafn/chij : zur Verführung des Sinnes [*pròs àpátēn dianoías*]),
 c denn jede Frau, die in diesen Dingen mit List handelt,
 ist für eine ewige Züchtigung aufbewahrt.

Das Verbot von Schmuck und Schminke als Verführungsmittel ist hier mit schwersten Sanktionen versehen : Es droht die Hölle. Die anschliessend gebotene Illustration von den verführten "Wächtern vor der Flut" (5,6f) stellt eine besonders stark die Frauen beschuldigende Version von Gen 6,1-4 dar und wird in Kap. 19.3 behandelt.

Die zweite Vorschrift für die Frauen lautet :

- 6,2 a ... sie sollen sich nicht mit Männern paarweise treffen,
 damit auch sie in ihrem Sinn rein seien,
 b denn die beständigen Zusammenkünfte sind
 – auch wenn die Freveltat nicht ausgeführt wird –
 für sie eine unheilbare Krankheit,
 für uns (Männer) eine ewige Schmach (von seiten) Beliares.

Das Verbot von mehr als zufälligen Treffen von Mann und Frau, das schon in 3,10b (s.u. S. 171) für den Mann formuliert wurde und auch sonst in der weisheitlichen Literatur zu finden ist (61), wird hier mit einem eschatologischen Grund versehen, der die Vorschrift ungeahnt verstärkt. Es ist letztlich der Teufel, der seine Freude an dieser unheilbaren Frauenkrankheit hat und sie den Männern zur Schmach werden lässt. Auch hier öffnet sich die dunkle Welt Beliares hinter einem weiblichen Verhalten.

Den Männern hingegen wird ein Rat gegeben, der seinesgleichen in der früh-jüdischen Literatur (nicht-christlicher Prägung !) sucht :

- 6,1 b *Wollt ihr rein sein (kathareúein) im Sinn,
 so hütet eure Sinne vor allem Weiblichen !*

61 Vgl. Sir 9,9; 42,12; mAbot 1,5 (wo "die Weisen" zitiert werden) Par AbRN A 7 (GOLDIN 46.48f).B 14f (SALDARINI 105.107-111).

Das ist ein Rat, der mit grosser Konsequenz aus der These von der integralen Bosheit der Frauen gefolgert wird. Die Reinheit des Mannes ist letztlich nur möglich durch Abstinenz von der Frau, denn die Frau ist letztlich Dirne. Denn hinter der Frau droht letztlich Beliar. Von hierher wird in dem oben angeführten Josefs-Résumé 4,8-10 deutlich, weshalb Josef sich "von jeder Unzucht reinigte" (*katharízein*), indem er sich "vor jeder Frau hütete" (4,8). Das ausserordentliche Verhalten Josefs im Haus des Potifar wird dadurch zu einer Regel, die bei den Männern fürs ganze Leben gelten sollte, falls sie ihr Herz in Reinheit bewahren wollen. Das heisst aber eben auch, dass die Frauen insgesamt in die Rolle der Aegypterin gedrängt werden, die ihren nackten Körper, "aufs Beste geschmückt zur Verführung" darbot (vgl. Test Josef 9,5b).

In diesen paränetischen Texten aus den Test XIIIPatr, so kann man, Kap. 7.4 zusammenfassend, sagen, werden jene Inhalte und Forderungen ausgesprochen, die in den mannigfaltigen Umgestaltungen der Josefserzählung in der frühjüdisch-rabbinischen Zeit verborgen vorhanden sind. Die frauenfeindlichen Tendenzen dieser Umgestaltungen liegen da ausformuliert vor und lassen klarer erkennen, was in der jüdischen und christlichen Rezeption mit den biblischen Josefserzählungen geschehen ist.

7.5 Zusammenfassung

Die Erotisierung der Josefserzählung ist vielfach zu beobachten, sowohl was die Wirkung des schönen Josef auf die nähere (Potifar, Potifars Frau) wie auf die weitere Umgebung (Töchter der Aegypter) betrifft, vor allem aber, was die Machenschaften der Aegypterin angeht, die Josef in ihren Bann bringen will. Beidemale wird die Entblössung des begehrten schönen Körpers genannt, beidemale bringen die Frauen ihren Schmuck ins Spiel und beidemale geht es darum, das angebotene Objekt der Begierde durch Niederschlagen der Augen abzuwehren. Nacktheit, Schmuck und Erheben der Augen sind die Stichwörter, mit denen die Erotisierung arbeitet. An erotischen Inhalten wird sonst so alles gebracht, was in menschlichen Beziehungen vorkommt : Homosexualität und Impotenz (7.2.1), schwärmerische Mädchen und abweisender Star (7.2.2), reiche Dame und junger Diener (7.2.3); Schmuck, Schminke, Kleider; die Regungen der Liebe von der Sehnsucht bis zur Verzweiflung, vom Werben durchs Fenster bis zum Angriff des Fleisches, von der Leidenschaft zum Hass...

Die Gefährlichkeit der Schönheit wird bei diesem zweiten Fall von Offenbarwerden israelitischer Schönheit in Aegypten (vgl. Kap. 6 : Sara) besonders stark herausgearbeitet : Der schöne Josef läuft überall Gefahr, wegen seiner Schönheit missbraucht zu werden (Kap. 7.2), zusätzlich aber auch, der Schönheit seiner begehrlichen Herrin zu erliegen (Kap. 7.3). Dieser Kampf der Frau um den Leib des schönen Jünglings

und des schönen Jünglings um seine Keuschheit nimmt in der frühjüdischen Rezeption die wichtigste Stelle ein. Der Einfluss des hellenistischen Romans, besonders des Phädra-Motivs, der hier erstmals wahrgenommen werden konnte (JOSEPHUS, Test XII Patr), verrät ein bewusst gestaltendes Interesse gerade an diesen Zügen der biblischen Erzählung. Dabei besteht die narrative Nüchternheit und Lüsterheit dieser Texte darin, dass Tugend (Josef) und Laster (Frau) dramatisch so miteinander verbunden werden, dass der Leser von beiden etwas mitbekommt, sowohl in seinen ethischen Idealen wie in seinen erotischen Phantasien angesprochen wird. Dies ist sicher mit ein Grund für den gewaltigen Erfolg, den die Episode von Josef und der Frau des Potifar in der Literaturgeschichte davongetragen hat.

Die sich entblößende und geschmückte Aegypterin wird hier zum Inbegriff der Versuchung und damit zur intensivsten Darstellung der weiblichen Schönheit als Gefahr. Es ist typisch, dass dabei die Grenzen zwischen der schönen Frau und der initiativ-versucherischen Frau verwischt werden. Literarisch zeigt sich dies darin, dass Stücke von Beschreibungen der Dirne oder der "fremden Frau" einfließen (bes. Test Ruben).

Die den Mann bedrängende verführerische Kraft dieser Frau(en) wird dann durch die mehrfach aufscheinende Verbindung mit der transzendenten bösen Macht Beliar radikalisiert, so dass sich die böse Triade Frau – Dirne – Beliar ergeben kann. Gleichzeitig geschieht damit eine Uebertragung der Aussagen von einer bestimmten Frau (hier : die Frau Potifars) auf die Frau als solche. Im Test Ruben bekommt diese misogynie Verallgemeinerung ihren stärksten Ausdruck, doch ist nicht zu übersehen, dass die moralischen Folgerungen, die daraus gezogen werden, durchaus paränetisches Gemeingut (Schmuck/Zusammenkünfte) der damaligen Zeit waren. Die vereinzelte aber extrem und explizit frauenfeindliche Aeusserung von Test Ruben hat zahlreiche aber unausgesprochen frauenfeindliche Bestimmungen zur Seite. Das heisst umgekehrt : Hinter solchen Bestimmungen steht in frühjüdischer und frühchristlicher Zeit (vgl. Kap. 1-4) letztlich die oben genannte böse Triade. Die Erotisierung der Erzählungen hat eine Tendenz zur Dämonisierung der erotischen Wirkung der schönen oder sich schönmachenden Frau.

Dieser Verbindung von Frau und Dämon ist weiter nachzugehen (s. Kap. 10-20). Vorher seien in einem schnellen Durchgang durch die Rezeption weiterer biblischer Texte, in denen es um schöne Frauen geht, die bis jetzt an Sara und Josef exemplifizierten Themen von der Ambivalenz und der Gefährlichkeit der Schönheit als typische Erscheinungen der literarischen Erotisierung biblischer Texte in frühjüdischer Zeit aufgewiesen.

8. SCHOENE FRAUEN DER BIBEL – IHRE AMBIVALENZ UND GEFAEHRlichkeit

Stellt man jene Frauengestalten zusammen, die sich im Pentateuch (1) finden und eine intensive frühjüdische Rezeption erfahren haben, so ergibt sich folgende Liste :

LILIT	– Adam
EVA	– Adam (s. Kap. 1.3)
*LEBUDA	– Kain/Abel
MENSCHENTOECHTER	– Göttersöhne (s. Kap. 10-20))
LOTS TOECHTER	– Lot
SARA	– Abraham/Pharao (Abimelech) (s. Kap. 6)
REBEKKA	– Isaak/Abimelech
RAHEL/LEA	– Jakob
*DINA	– Sichem
*BILHA	– Ruben
*BATSCHUA	– Juda
*TAMAR	– Juda
FRAU POTIFAR	– Josef (s. Kap. 7)
AEGYPTERINNEN	– Josef (s. Kap. 6 u. 7)
ASENAT	– Josef (s. Kap. 6 u. 7)
*THARBIS	– Mose
*KOSBI (Midianiterinnen)	– Simri (Israeliten)

1 Dies ist eine etwas willkürliche methodische Beschränkung. Die angezogenen Texte stellen jedoch jenen Bereich dar, innerhalb dessen die Argumente in den neutestamentlichen Texten des Teils I dieser Untersuchung geholt wurden. – Als weitere Texte könnten beigezogen werden :

Die schöne Gefangene in Dtn 21,11 (vgl. Targ. Pseudo-Jonatan)

Rahab in Jos 2,8-21; 6,22-25 (vgl. BEEK, Rahab in the Light of Jewish Literature)

Jaël in Ri 4,17-24; 5,24-27 (vgl. GINZBERG, Legends IV 37; VI 198)

In diesem Kapitel werden nur die sieben mit * bezeichneten Frauengestalten rezeptionsgeschichtlich situiert, da die anderen Frauen entweder keinen Ansatzpunkt im biblischen Text (Lilit [2]) haben oder an einem anderen Ort dieser Untersuchung behandelt werden (Eva, die Menschentöchter, Sara und die Frauen um Josef). Rebekka kann weggelassen werden, weil ihre grosse Schönheit (vgl. Gen 24,16a) die gleiche Ambivalenz wie Saras Schönheit aufweist: Einerseits ist sie Anlass zur Heirat mit Isaak (vgl. Gen 24,16b.67), andererseits wird sie zur Gefährdung wegen Abimelech (Gen 25, 1-11 Par 12,10-20) (3).

Bei Rahel und Lea spielt zwar die körperliche Schönheit oder Hässlichkeit auch eine wichtige Rolle, doch sind das Problem und die Lösung des Problems ganz anderer Art als in den übrigen Texten (vgl. Gen 29,15-30,24). Die Rezeptionsgeschichte für die beiden Frauen Jakobs ist zudem ausgesprochen ausgleichend. Jakob hatte nicht zwischen Hässlich und Schön zu wählen, sondern nur zwischen mehr oder weniger Schön:

Gen 29,17f

Die Augen Leas waren ohne Glanz.

*Rahel aber war schön von Gestalt
und von Aussehen.*

18 Jakob liebte Rahel.

Jub 28,5

*Denn Jakob liebte Rahel
mehr als Lea.*

*Denn die Augen der Lea waren schwach
und nur ihre Gestalt war sehr lieblich.*

*Doch Rahel war schön an den Augen und
schön von Gestalt und sehr lieblich.*

Zudem spielen alle Patriarchenfrauen eine spezielle Rolle: "Romanheldinnen sind immer Schönheiten und klassischen Frauen oder Göttinnen vergleichbar. Für

Manoachs Frau in Ri 13 (vgl. BRAUN, Griechischer Roman 17-23; s.u. Kap. 19.4.5)

Die Nebenfrau des Leviten aus Betlehem in Ri 19 (vgl. ebd. 11-17)

Batseba in 2Sam 11,2-27a (vgl. AUGUSTIN, Die Inbesitznahme; Der schöne Mensch 79-87)

Tamar in 2 Sam 13,1-22.32; 1Chron 3,9 (vgl. ebd. 87-91)

Ester/Washti in Est (vgl. ebd. 161-165.210f)

Susanna in Sus (bes. Theodotion) (vgl. LEVI, L'histoire "de Susanne et les deux vieillards" dans la littérature juive; MILIK, Daniel et Susanne à Qumran ?)

Judith in Jud.

Delila und Samson in Ri 16,4-21.

2 HURVITZ, Lilit, bes. 63-114, hat die reiche Traditionsbildung um diese erste Frau Adams systematisch gesammelt und tiefenpsychologisch (nach C.G. JUNG) gedeutet; vgl. auch GINZBERG, Legends I 65f; V 87f, Anm. 40. — Zu den "Verzeichnissen der Patriarchenfrauen" u.Ae. s. bei Kap. 18.1.1.

3 Vgl. AUGUSTIN, Der schöne Mensch 68f.71-73.

Juden setzen Jüdinnen das Mass, vor allem die legendarisch schönen Erzmütter“ (4). Diese stehen deshalb nicht nur in den biblischen Texten, sondern auch in deren Rezeption jenseits jener provozierenden Gefährlichkeit, die die bewusst arrangierte weibliche Schönheit in den anderen Fällen darstellt. Die übrigen sieben Frauengestalten und natürlich auch die anderswo behandelten Menschentöchter (s. Kap. 10-20) und die Frauen um Josef (s. Kap. 7.2.2-3) werden dagegen alle in Konfliktsituationen dargestellt, in welchen die bewusst arrangierte Schönheit der Frauen mehr oder weniger ausschlaggebend für den Konflikt ist.

8.1 LEBUDA UND KAIN – Der erste Mord

Dass zwischen Kain und Abel sich nicht nur die uneinsichtige Bevorzugung Abels durch JHWH wie in Gen 4,1-16 zum mörderischen Problem auswuchs, sondern auch Frauenschönheit mitspielte, ist eine relativ späte Tradition. In Gen R 22,7 zu Gen 4,8 ist als Tradition von R. Jehuda bar R. Ami (oder Amar) und R. Aibo (beide Pal., 4. Jh.p) ein Streit zwischen den beiden Brüdern um die Zwillingschwester Abels erzählt: Kain will sie nehmen (ׁNJ NWׁLH), weil er der Erstgeborene sei; Abel hingegen, weil sie mit ihm geboren worden sei. Nach anderen Texten (5) haben beide Brüder eine Zwillingschwester und während Adam und Eva die Brüder und Schwestern übers Kreuz verheiraten wollen, wollen beide Brüder anders. Einmal will Kain die Zwillingschwester Abels mit Namen Lebuda, „denn Lebuda war schön“ (Schatzhöhle 5,22) (6), wobei Abel nicht mitmacht, das andere Mal will Abel die Zwillingschwester Kains mit Namen Lusía, „denn Lusía war schöner als Adíma, gleichend ihrer Mutter Eva“ (Kitab al-Magall 97a) (7), wogegen Kain sich erhebt.

4 BURCHARD, Josef und Aseneth 632, Anm. 5a.

5 Die Zwillingswestern (vgl. Gen 4,17 mit 5,4) werden aus den Akkusativpartikeln ׁT in Gen 4,1f entwickelt, welche als ׁT, „mit“ verstanden werden: „Sie empfangt und gebiert (jemanden) mit (ׁT) Kain ... (jemanden) mit (ׁT) Abel“. Vgl. bJebamot 62a (GOLDSCHMIDT IV 216); EISENBERG/ABECASSIS, *Moi, le gardien de mon frère* 57-67.155-175. Jub 4,1.8 kennt die beiden Töchter Ewan (o.ä.) und Asura (vgl. 11QJub 1,4: [ׁZW]RH; BERGER, *Jubiläen* 339f; VAN DER WOUDE, *Fragmente* 142). Ant Bibl 1,1ff kennt 8 Töchter: Noaba, Fua, Jectas, Arebica, Sifa, Tetia, Saba, Asin (o.ä.) (KISCH 111; DIETZFELBINGER 102); vgl. JOSEPHUS, Ant 1,53: „auch Töchter“.

6 BEZOLD, *Schatzhöhle* 8; RIESSLER, *Altjüd. Schrifttum* 949. In 5,27 heisst es: „... da fuhr der Satan in Cain, dass er Habel seinen Bruder töden sollte wegen Lebhdâ...“.

7 GIBSON, *Apocrypha arabica* 11.

In **PRE 21** ist die Geschichte am klassischsten formuliert :

Die Zwillingschwester Abels war die Schönste der Frauen und er (Kain) begehrte sie in seinem Herzen. Er sagte sich : Ich werde meinen Bruder Abel töten und ihm seine Zwillingschwester nehmen, wie geschrieben steht : UND ES GESCHAH, ALS SIE AUF DEM FELD WAREN (Gen 4,8). Das Feld ist die Frau, die mit einem Feld verglichen wird, wie geschrieben steht : DER MANN IST DER BAUM DES FELDES (vgl. Dtn 20,9). (8)

Dass diese Tradition aber durchaus in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte hinabgeht, bezeugt das zwischen 374-377 entstandene Panarion des EPIPHANIUS von Salamis, in welchem Kain gegen Abel aufsteht, weil beide auf die gleiche Schwester "begierig waren" (40.5,4 : *ērōntes ēsan*) (9).

Nach diesen Traditionen steht eine schöne Frau in enger Verbindung mit dem ersten Mord. Das Unbegreifliche der biblischen Erzählung ist mit einem romanhaften Motiv aufgefüllt, das zwar eine vielfach erprobte narrative Plausibilität hat (10), aber die Pointe des Jahwisten völlig verfehlt. Das unverfügbare Wohlergehen des Bruders als Problem von Gen 4 ist dem Kampf der Brüder um die gleiche Frau gewichen, wobei das Haben der Frau des einen dem anderen den Tod bedeutet.

8.2 DINA UND SICHEM – Der erste Genozid

Als Jakob's Tochter Dina "einmal ausging, um die Mädchen des Landes zu sehen" (LR²WT BBNWT H²RS), gereicht ihr der offene Umgang mit der Stadtbevölkerung zum Unheil. Sichem, der Sohn des Stadtfürsten

<i>sieht sie</i>	<i>WJR² >TH</i>
<i>und ergreift sie</i>	<i>WJQH² >TH</i>
<i>und schläft mit ihr</i>	<i>WJŠKB >TH</i>
<i>und missbraucht sie.</i>	<i>WJŠNH.</i>

Da er sie aber liebt, versucht er sie zu seiner Frau zu bekommen. Dies wird ihm zwar von der Sippe Jakobs zugestanden, die rachedurstigen Brüder benutzen aber

-
- 8 FRIEDLANDER, Pirke 154; OUAKNINE/SMILEVITCH, Pirqé 124.
 9 HOLL/DUMMER, GCS, Epiphanius II 85.
 10 BRAUN, Griech. Roman 11 : "Weibergeschichten als Ursache von Krieg und Bürgerkrieg ist eine antikem Denken recht vertraute Vorstellung."

die mit der Verschwägerung der Sichemiten verbundene Beschneidung zur Ausrottung der Bevölkerung und zur Zerstörung der Stadt. "Durfte er denn unsere Schwester wie eine Dirne (KZWNH) behandeln?" (Gen 34,1-31).

Diese grausame Geschichte erfährt in der Rezeption an zwei bezeichnenden Punkten eine narrative Ausgestaltung :

Das Aussehen Dinas : Schon der jüdisch-hellenistische Epiker THEODOTOS, Ueber die Juden, Fragm. 3,26f beschreibt Dina als "ein Mädchen von sehr schönem Aussehen (*perikallès eidos*), mit wohlansehnlicher Figur und unnahbarem Sinn" (11). Im Midrasch Tanchuma B 8,12 ging sie reich geschmückt in der Oeffentlichkeit umher – was Anlass zu einer langen Paräenese gegen das Schmucktragen der jüdischen Frau ausserhalb des Hauses gibt, "denn es schädigt die Frau, wenn die Leute auf sie sehen"(12). Genesis Rabba 80,1 zu Gen 34,1 schreckt nicht davor zurück, Dina "wie eine Buhlerin geputzt" (MQŠT T KZWNH) hinausgehen zu lassen, auch wenn dabei nach dem Prinzip "Wie die Tochter so die Mutter" ein buhlerischer Verdacht auf die Patriarchenmutter Lea (vgl. Gen 30,16) selbst fällt (13).

Der Grund von Dinas Ausgang : JOSEPHUS, Ant 1,337, nennt – wahrscheinlich in Anlehnung an THEODOTOS, Ueber die Juden, Fragm. 4, Einleitung (14) – "ein Fest als Anlass des Stadtbummels", bei welchem "Dina vor allem den Schmuck der Sichemitinnen besehen" will (15). Nach PRE 38 wurde dieses Fest vom Königssohn Sichem mit Absicht "in den Strassen der Stadt" veranstaltet, um die sittsam im Zelt verborgene Dina herauszulocken (16). Tatsächlich geht Dina hinaus, "um die Gebräuche (NJMWS, von *nómos*, "Gesetz, Brauch") ... zu sehen" (Pseudo Jonatan zu Gen 34,1). Der Targum Neofiti I weiss allerdings, dass es nicht nur ums Sehen, sondern auch ums Gesehenwerden ging : "Dina ging hinaus ... um mit den Töchtern des Volkes des Landes gesehen zu werden (LMTHMJH C M)" (17). Nach **Tanchuma B 8,19** ist gerade dies der Dina zum Verhängnis geworden :

UM DIE TOECHTER DES LANDES ZU SEHEN. Um zu sehen und gesehen zu werden. Womit ist dies zu vergleichen ? Mit einem, der auf der Strasse ging und ein Stück

11 DENIS, Fragmenta 205, Z. 31f; WALTER, Fragmente jüd.-hell. Epik 167; RIESSLER, Altjüd. Schrifttum 1264 (als 4,17).

12 BIETENHARD, Tanchuma B I 190f.

13 MIRKIN III 221; WUENSCHKE, BR I/2 391.543; The MIDRASH II 735f.

14 WALTER, Fragmente jüd.-hell. Epik 167f.

15 Ebd. Anm. c.

16 FRIEDLANDER, Pirke 287.

17 GINSBURGER, Pseudo-Jonatan 63; DIEZ-MACHO, Neofiti I 225; LE DEAUT, Targum I 314-317.

Fleisch in der Hand hatte. Ein Hund sah ihn und lief hinter ihm her und riss es ihm weg. So war es bei Dina : SIE GING HINAUS UM ZU SEHEN, UND SICHEM SAH SIE und riss sie weg. (18)

Die beiden Ausgestaltungen zeigen deutlich, wie die Eigeninitiative Dinas auf negative Weise verstärkt wurde. Während im biblischen Text eine Begebenheit erzählt wird, die eigentlich von einem freundlichen Umgang zwischen Frauen der Jakobssippe und den Städterinnen zeugt (19), wird in der Folgezeit Dinas Bummel als provokatives Zuschau-Stellen der körperlichen Schönheit dargestellt. Unausgesprochen aber nicht ohne Leserwirkung wird dadurch Dina zu einem aktiven Grund für das grausame Geschehen der Ausrottung der Stadt. Nach dem ersten Mord hat auch der erste Genozid, der in der Bibel erzählt wird, in bewusst arrangierter Frauenschönheit eine Erklärung gefunden.

8.3 BILHA UND RUBEN – Der erste Inzest aus Leidenschaft

Vorbemerkung :

Das Problem des Inzests wird in der rabbinischen Literatur erstmals natürlich bei der Verheiratung Kains mit einer seiner Schwestern erörtert (vgl. Kap. 8.1). Der urgeschichtliche Mangel an Personen entschuldigt dabei das im Prinzip inzestuöse Verhältnis, da nur so die Verbreitung des Menschengeschlechtes möglich war.

Aehnlich liegt es in der Erzählung von Lot und seinen Töchtern (Gen 19,30-37), die nach der Zerstörung Sodoms in der Abgeschiedenheit ihrer Gebirgshöhle leben müssen und so in eine quasi-urgeschichtliche Anfangssituation geraten (20). Da die Töchter "keinen Mann auf der Erde" (עָלַם אֶת־בְּרִיָּה) finden (21), der mit ihnen verkehren und ihnen so Zukunft eröffnen könnte, machen sie zweimal ihren Vater Lot trunken und bekommen so von ihm die Söhne Moab und Ammon. Auch hier ist es ein – wenn auch vermeintlicher – Mangel an Personen, der zu einem ausserordentlichen Verhalten führt. Dies ist wohl der Grund, weshalb dieser Text fast keine Rezep-

18 BIETENHARD, Tanchuma B I 193f.

19 Im Sefer ha-Jaschar (DRACH 141) nehmen Rahel, Lea, Dina und die Dienerinnen gemeinsam am "Fest der Mädchen" (שְׂמֵחַת בָּנוֹת; GOLDSCHMIDT QJG [113]) teil. Deshalb muss Sichem die Dina "mit Gewalt" (בְּחֵזקָה) entführen.

20 Dies hat schon JOSEPHUS, Ant 1,205 gespürt : "Die Jungfrauen aber verkehrten in der Meinung, das ganze Menschengeschlecht sei vertilgt, mit ihrem Vater, ... und zwar um dasselbe vor dem Untergang zu bewahren" (CLEMENTZ, Jüd. Altertümer 47); vgl. folgende Anm.

21 "In diesem Satz scheint noch der ursprünglich urgeschichtliche Zusammenhang durch; in ihm ist auch der Entschluss begründet, um jeden Preis Nachkommenschaft zu gewinnen" (WESTERMANN, Genesis II 382); vgl. GUNKEL, Genesis 218f; GINZBERG, Legends V 243, Anm. 188.

tionsgeschichte erfahren hat : Die Töchter bleiben anonym, das verführerische Geschehen wird nicht ausgespielt und das initiative Handeln der beiden Frauen wird nicht herausgehoben (im Unterschied zu Tamar, s. Kap. 8.5). Der Gedanke der unrühmlichen Entstehung der Moabiter und Ammoniter, der die Pointe des biblischen Textes darstellt, hat sich in diesem Text erstaunlich stark durchhalten können.

Natürlich war der Umgang der Töchter mit ihrem Vater Lot "eine Sünde, denn es schlief ein Mann mit seiner Tochter" (Jub 16,8) (22) und man konnte auch darüber diskutieren, ob das ganze Geschehen "im Namen der Unzucht oder im Namen des Himmels" stattfand und wie weit bei Lot oder bei seinen Töchtern "Wollust" (T^{PH}WH) oder reine Notwendigkeit herrschte (GenR 51,9-11 zu Gen 19,36f) – und dazu verschiedener Ansicht sein – (23), aber dabei blieb es. Erst in einigen unbedeutenden mittelalterlichen Midraschen entsteht daraus die Mahnung, "Männer sollen das Alleinsein mit Frauen vermeiden, sonst würden jene sie zur Sünde verführen, wie es Lot's Töchter taten" (24).

In diesem Sinn ist zwischen Bilha und Ruben erstmals eine echt inzestuöse Handlung beschrieben, so dass der oben gewählte Titel seinen Sinn behält.

Während "kein Sabbat vergehen soll, an welchem nicht dieser Abschnitt von Lot vorgelesen werden soll" (GenR 52,9 zu 19,36) (25), ist die folgende Kurzgeschichte von Bilha und Ruben (Gen 35,22; vgl. 49,4) in den Synagogengottesdiensten "nicht zu übersetzen" (26) :

Während Israel (= Jakob) in der Gegend von Migdal-Eder lagerte, ging Ruben hin und wohnte Bilha bei, der Nebenfrau seines Vaters, und Israel vernahm es.

Die unrühmliche Tat Rubens sollte dadurch im heiligen hebräischen Text versteckt bleiben und jedenfalls nicht der Freimütigkeit der Uebersetzer ausgeliefert werden. Die einzige Ausgestaltung die sich in den Targumim findet, besteht denn auch in einem massiven Versuch, den Fehler Rubens ungeschehen zu machen. **Pseudo-Jonatan** lautet :

-
- 22 Der Verweis auf die "Tafeln des Himmels" in Jub 16,9 zeigt, dass der Autor von den Inzestbestimmungen in Lev 18,6-18 her das Geschehen beurteilt.
 23 MIRKIN II 224-226; WUENSCHKE, BR I/2 245.
 24 GINZBERG, Legends V 243, Anm. 188.
 25 MIRKIN II 224; WUENSCHKE, BR I/2 245.
 26 mMegilla 4,10 : "Die Geschichte von Ruben wird gelesen, aber nicht übersetzt (L^P MTRGM); die Geschichte von Tamar wird gelesen und übersetzt..." (ALBECK/JALON, Seder Mo'ed 368; DANBY, Mishnah 207). Vgl. den Fragmententargum V zu Gen 35,22 : [P] P^JNW MTRGM (KLEIN, Fragment-Targums I 149; II 111; LE DEAUT, Targum 328, Anm. 14). Auch Gen 49,4 wird öfters unübersetzt gelassen.

... Ruben ging und stürzte (BLBL) die Liege der Bilha, ... die gegenüber der Liege seiner Mutter Lea aufgestellt war; und man rechnete es ihm an (ⲓⲓⲏⲛⲓⲃ), wie wenn er mit ihr verkehrt (SMJS) hätte. Israel vernahm es und war davon betroffen. Er sagte : Weh, vielleicht ist aus mir ein Unwürdiger (PSWL ⲓ) hervorgegangen, wie aus Abraham Ismaël und aus Isaak Esau hervorgegangen ist ! Der Geist der Heiligkeit antwortete ihm und sagte zu ihm : Fürchte nichts, sie sind alle gerecht und es hat keinen Unwürdigen unter ihnen. (27)

Auch die Midraschim gehen sehr zurückhaltend mit den Texten Gen 35,22 und 49,4 um, indem sie hauptsächlich die Frage nach den Erstgeburtsrechten Rubens stellen (28). Ungenierter verfahren jedoch zwei alte pseudepigraphische Texte, die der Lust des Erzählens noch ungehindert nachgehen konnten :

Jub 33,1-8

1 Und Jakob ging und wohnte in Richtung des Südens von Magdalaeraef.
Und er zog zu seinem Vater Isaak, er und seine Frau am Neumond des 10. Monats.
2 Und Ruben sah die Bilha, die Leibmagd der Rahel, wie sich die Konkubine seines Vaters im Wasser im Verborgenen badete.

Und er gewann sie lieb.

TestRuben 3,9-15 (vgl. 1,5- 10)

9 Und jetzt, Kinder,
liebet die Wahrheit, und sie wird euch bewahren ! Ich lehre euch : Hört auf Ruben, euren Vater !
10 Achtet nicht auf die Gestalt der Frau !
Seid nicht allein mit einer weiblichen Verheirateten (thēleía hýpandros) !
Beschäftigt euch nicht mit Frauen-
dingen !
13a Denn als mein Vater Jakob zu seinem Vater Isaak gegangen war und wir uns in Gader nahe bei Ephrata in Betlehem aufhielten...
11 Denn wenn ich nicht Balla gesehen hätte, wie sie an einem verborgenen Ort badete, wäre ich nicht in die grosse Gesetzlosigkeit gefallen. 12 Denn als mein Denken die weibliche Nacktheit aufgenommen hatte, liess es mich nicht (mehr) schlafen, bis ich die Schandtat (bdélygma) ausgeführt hatte.

27 GINSBURGER, Pseudo-Jonathan 66; LE DEAUT, Targum I 329.

28 Vgl. GenR 82,11 zu Gen 35,22 u. 98,4 zu Gen 49,4 ; (MIRKIN III 254f; IV 188; WUENSCH, BR I/2 403f.481f).

3 Und heimlich in der Nacht kam er in das Haus der Bilha des Nachts und fand sie, als sie allein im Bett lag. Und sie schlief in ihrem Haus.

4 Und er lag mit ihr,

und sie erwachte, und sie sah, und siehe, Ruben lag mit ihr auf dem Lager. Und sie deckte den seitlichen Rand der Decke auf und hielt ihn fest und schrie und erkannte, dass es Ruben war. 5 Und sie schämte sich vor ihm und nahm ihre Hand weg von ihm.

Und er (B : sie) floh.

6 Und sie war wegen dieser Sache sehr betrübt. Und sie erzählte (es) keinem Menschen.

7 Und als Jakob kam und sie suchte, sagte sie zu ihm : Ich bin nicht rein für dich, denn ich bin befleckt worden, weg von dir. Denn Ruben hat mich verunreinigt und hat mit mir des nachts gelegen. Ich aber schlief und wusste nichts, bis er den seitlichen Rand meiner Decke aufdeckte und er mit mir lag.

8 Und Jakob zürnte sehr über Ruben, weil er mit Bilha gelegen hatte, denn er hatte die Decke seines Vaters aufgedeckt.

9 Und Jakob nahte sich ihr nicht mehr, weil Ruben (sie) verunreinigt hatte für jeden Menschen, denn er hatte aufgedeckt die Decke seines Vaters...

(10-20 : Mosaische Inzestverbote) (29)

13b ... da war Balla trunken und schlief unbedeckt im Schlafrum. 14 Und ich ging hinein und sah ihre Nacktheit, verübte die Gottlosigkeit (α : ohne dass sie es wahrnahm); die Schlafende zurücklassend

ging ich hinaus.

15 Und sofort offenbarte ein Engel Gottes meinem Vater meine Gottlosigkeit.

Und er kam,

trauerte über mich

und rührte sie nicht mehr an.

(4,1 Achtet also nicht auf die Schönheit der Frauen...) (30)

29 Vgl. BERGER, Jubiläen 486-490.

30 BECKER, Testamente 35f; Untersuchungen 182-203; DE JONGE, Testaments 6f.

Im Jubiläenbuch (um 150/40a) liegt der Versuch vor, die kurze biblische Notiz zu einem psychologisch verstehbaren dramatischen Ablauf zu gestalten, wobei in vielen Details und mit Wiederholungen die alleinige Schuld Rubens verdeutlicht wird: Die ganze Aktion geschah nachts, Bilha war allein, merkte im Schlaf nichts, bis es ernst wurde (vgl. Vers 7) und offenbarte dem Jakob sofort das Geschehene. Fragt man nach dem Auslöser der ganzen leidenschaftlichen Handlung, so findet man in Vers 2 die klassische Szene (vgl. Batseba, Susanna, aber auch Sara o. S. 129) der sich unbeobachtet meinenden nackten Frau im Bad. Dieser Anblick Bilhas löste Rubens Begierde (vgl. 2b) aus und brachte somit das übrige inzestuöse Geschehen in Gang.

Gerade dieser Aspekt wird in TestRuben (1. Jh.a/p) zum dominierenden Gedanken. Dies zeigt als erstes der paränetische Rahmen, in welchem die Bilha-Ruben-Geschichte steht: Es geht um die Warnung vor dem Anblick der schönen (vgl. 4,1) oder zumindest entblößten Frau, deren Schlechtigkeit in der anschliessend folgenden Paränese radikal aufgezeigt und an den Beispielen der Frau Potifar (s.o. Kap. 7.3 u.4) und den Menschentöchtern von Gen 6,1-4 (s.u. Kap.10-20) weiter illustriert wird. Die in TestRuben so stark betonte verführerische Wirkung der Frauenschönheit als paränetisches Thema gestaltet dementsprechend die Erzählung von Gen 35,22 um: Balla ist gleich zweimal nackt, einmal im Bad (Vers 11) und einmal im Bett (13b) und zudem betrunken. Dass Rubens Denken dadurch völlig in Beschlag genommen wurde (12), ist mehr als verständlich. Ruben wird dadurch gerade zum prominenten Paradigma der Unwiderstehlichkeit des entblößten und schönen weiblichen Körpers für den Mann. Und obwohl Balla von alledem nichts merkt, da sie im Verborgenen badet und im Bett besinnungslos ist, und somit persönlich ohne direkte Schuld ist, wird sie (umsomehr) zum prominenten Beispiel dafür, dass der frauliche Körper an sich die Verführung zur Gesetzlosigkeit (*ἄνομία*), zur Greueltat (*bdélygma*) und zur Gottlosigkeit (*ἄσεβεια*) darstellt.

In dieser pseudepigraphen Rezeption von Gen 35,22 steht deshalb Frauenschönheit auch als aktive Mitverursacherin beim ersten Inzest der Menschengeschichte aus Leidenschaft.

8.4 BATSCHUA UND JUDA – Der erste "Hereinfall" des Jakobsohnes

Die erste Heirat des hochgepriesenen Jakobsohnes Juda (vgl. Gen 49,8-12) geschah mit der "Tochter des Schua", Bat-Schua, eines Kanaanäers aus Adullam. In dieser Familiengeschichte spiegelt sich wohl die Expansion des Stammes Juda nach Westen, wobei es zur Vermischung mit der kanaanäischen Stammbevölkerung kommen musste

(31). Die "fremde Frau" – im Sefer ha-Jaschar heisst sie "Alit (32) – war allerdings den späteren Erzählern ein Dorn im Auge, der entfernt oder mindestens erklärt werden musste.

Entfernt wurde der Anstoss auf drei verschiedene Weisen : Das Hinabsteigen nach Adullam wurde als demütigende Strafe verstanden, weil Juda den Rat zum Verkauf Josefs gegeben habe (33). Schua wurde nicht als "Kanaanäer" (KN^cNJ), sondern als "Händler, Kaufmann" (KN^cNJ) charakterisiert (34); und schliesslich wurde seine Tochter vor der Heirat zu einer Proselytin gemacht (35).

Erklärt wurde das skandalöse Verhalten Rubens, indem Umstände, die Rubens unüberlegte Handlung hervorbrachten, erfunden wurden. Bruchstücke einer solchen Erzählung sind im **TestJuda**, sowohl in der Grundschrift (8,1f), wie in den sekundären Passagen (11,1f; 13,4-8; 16,4-17,1) (36) erhalten :

8,1f Ich besass viel Vieh und hatte als Oberhirten Iram, den Adullamiter. 2 Als ich zu ihm kam, sah ich Barsan (Basar, Barsaba), den König von Adullam. Der machte uns ein Gelage (póton). Und er redete mir zu und gab mir seine Tochter Bessouē zur Frau.

11,1 Ich wusste zwar, dass das Geschlecht Kanaans böse war, aber der (Leicht-)Sinn der Jugend machte mein Herz blind. 2 Und als ich sie Wein einschenken sah, wurde ich im Weinrausch verführt (ēpatēthēn) und fiel auf sie (herein) (synépesa) (chij : und nahm sie, ohne mich mit meinem Vater zu beraten).

17,1 Ich befehle euch, meinen Kindern, nicht das Geld zu lieben noch auf die Schönheit der Frauen zu schauen, denn auch ich wurde durch Geld (chij : Gold) und eine schöne Gestalt (eūmorphía) zur Kanaanäerin Bessouē (chij : Aūnan) irreführt (ēplanēthēn) (37).

31 KEEL/KUECHLER, OLB II 847.

32 GOLDSCHMIDT, Sepher QSH (165); DRACH, Le livre 180, nennt sie "Habith". In den Mss chij von Test Juda 17,1 heisst sie Aunan (s.u.).

33 Vgl. Tanchuma B 9,13 (BIETENHARD I 209); GenR 85,3 zu Gen 38,1 (MIRKIN IV 34; WUENSCHER BR I/2 418); weiteres bei GINZBERG, Legends II 32. 37; V 332f, Anm. 74; 336, Anm. 95.

34 Vgl. die meisten Vss der Targume Onqelos zu Gen 38,2 (ABERBACH/GROSSFELD 220f); Pseudo-Jonatan z.St. (GINSBURGER 70; LE DEAUT, Targum I 345; bPesachim 50a (GOLDSCHMIDT II 497).

35 Targum Pseudo-Jonathan zu Gen 38,2 : WGJJRH (GINSBURGER 70).

36 Zur literarkritischen Unterscheidung des Textes als Grundschrift (Gr), Nachträge und ad hoc - Bildungen, s. BECKER, Untersuchungen 306-326; KUECHLER, Weisheitstraditionen 452, Tab. 11.

37 DE JONGE, Testaments 59.62.70; BECKER, Testamente 67f.27.

Es waren Geld, Wein und Frauenschönheit, die Juda überwandten. Seine Heirat mit Batschua war eine listige Aktion der Verführung des Königs von Adullam und seiner Tochter.

8.5 TAMAR UND JUDA – Der zweite “Hereinfall” des Jakobsohnes

Die Geschichte von Tamar, der sitzengelassenen Witwe Ers und Onans, die sich ihr Recht dadurch schafft (38), dass sie, als Dirne verkleidet, ihrem Schwiegervater Juda zu Diensten ist, von ihm schwanger und über ihren ersten Sohn Perez zu einer Ahnfrau des davidischen Königshauses wird (vgl. Gen 38; Rut 4,18-22), wird in den rabbinischen Texten fast stets in einer Ueberhöhung nacherzählt, die ganz vom glorreichen Schlusspunkt der Aktion Tamars, dem Königtum Davids her bestimmt ist: Tamar ist prophetisch begabt und handelt unter prophetischem Impuls auf diese extreme Weise, während Juda nur nach der Aussendung des speziellen “Engels der Wollust” von seinem Weg abbiegt, damit er dorthin gelangt, “woher Könige kommen und woher Grosse kommen” (vgl. GenR 85,6-10 zu Gen 38,13-24) (39).

Das doch recht krude Geschehen des Liebeshandels von Gen 38,13-19, bei welchem Juda aus Begierde gleich doppelt, was die Frau und was den Preis angeht, die Wirklichkeit aus den Augen verliert, hat in den beiden gleichen Texte wie schon bei Batschua eine narrativere Ausgestaltung und Erklärung bekommen. Nach Jub 41,9 “zog Tamar feine Kleider an und machte sich schön und setzte sich ans Tor” (40), womit die verführerische Qualität Tamars diskret betont wird. In TestJuda (41) 12,1-10 sitzt Tamar “im Brautschmuck” am Tor, nach “dem Gesetz der Amoräer, dass sich eine (Jung-)vermählte sieben Tage ans Tor setzt zur Hurerei” (1f; Gr). Und der Nachtrag erklärt: “Weil ich vom Wein trunken worden war, erkannte ich sie nicht. Und ihre Schönheit täuschte mich wegen ihrer geschmückten Erscheinung” (3). Dieser Nachtrag formuliert fast klassisch den gängigen Mechanismus der Verführung: *καὶ ἐπατέσῃ με τὸ κάλλος αὐτῆς διὰ τοῦ σχήματος τῆς κοσμησεῶς*. Körperliche Schönheit, erhöht durch Schmuck, verführt den Mann.

-
- 38 Vgl. SCHUENGEL-STRAUMANN, Tamar. Eine Frau verschafft sich ihr Recht.
 39 MIRKIN II 38-42; WUENSCHKE, BR I/2 420f.546f; vgl. auch bSota 10b Par bMeg 10b (GOLDSCHMIDT V 198 Par III 569f).
 40 BERGER, Jubiläen 522, Anm. 9b: “Aeth mit Gen 38,14: ‘zog einen Schleier an’; Syr: ‘feine Gewänder’; Lat.: ‘die besten Kleider’. Lat und Syr folgen hier möglicherweise einer anderen griech. Version, für deren Redaktor es nicht vorstellbar war, dass eine Dirne sich verschleierte.”; auch in bSota 10a (GOLDSCHMIDT V 198) ist Tamar unverschleiert.
 41 Zur Literarkritik s. s.o. Anm. 36.

In der sekundären weisheitlichen Paränese von TestJuda 15 (ad hoc-Bildung) wird denn das Thema auch behandelt, ohne dass die besondere Bedeutung Tamars oder der Sinn des biblischen Textes noch eine Rolle spielen: Es geht nurmehr um Hurerei und Hure, deren schädigende Kraft vor niemandem Halt macht (15,1-3).

In der Engelbelehrung von TestJuda 15,5f geschieht dann nochmals eine thematische Verschiebung :

5 Und der Engel des Herrn zeigte mir, dass die Frauen sowohl einen König wie einen Armen beherrschen (katakryieúousin).

6 Dem König nehmen sie die Ehre (dóxa), dem Mannhaften die Kraft (dýnamis) und dem Armen die letzte Stütze der Armut. (42)

In einem fortschreitenden Prozess der Verallgemeinerung gelangen der Autor von TestJuda (Gr) und dessen paränetische Auswerter von Tamar zur gewöhnlichen Hure und von der Hure zur Frau im allgemeinen, wobei die Allmächtigkeit der Verführung verbunden wird mit einer unbändigen Herrschsucht der Frauen über die Männer.

8.6 THARBIS / ZIPPORA UND MOSE – Die anstössige Heirat des Gesetzgebers

In Num 12,1 "redeten Mirjam und Aaron Böses gegen Mose wegen der Kuschitin, welche er geheiratet hatte; er hatte ja eine Kuschitin genommen". Wie es zu dieser Hochzeit kam und welches das Verhältnis zwischen der Kuschitin und Zippora, der Tochter Jitros (oder Reguels) ist (Ex 2,21; Num 10,29), wird zwar nirgends erklärt, doch bestanden schon im 2. Jh.a. Mose-Traditionen, die klar zwischen Zippora und der Kuschitin unterschieden und mit der Erzählung vom Krieg des Mose gegen die Aethiopier den Hintergrund für die Heirat schufen (43).

ARTAPANOS bringt in seiner phantasievollen Mose-Biographie innerhalb seines Werkes "Ueber die Juden" (um 100a; in Alexandrien), Fragm. 3, 7-10, die Episode vom Krieg des Mose als Feldherr des Chenephres gegen die angreifenden Aethiopier. Dabei wird nichts von einer Heirat erzählt. Am Schluss heisst es jedoch, dass "die Aethiopier den Mose so sehr geliebt hätten, obwohl sie doch Feinde waren, dass sie

42 DE JONGE, Testaments 62-69; BECKER, Testamente 69-72.

43 Zu den diesbezüglichen Mosetraditionen vgl. RAJAK, Moses in Ethiopia 111-122; SHINAN, Moses and the Ethiopian Woman 66-78; RUNNALS, Moses' Ethiopian Campaign 135-156; und das Sammelwerk MOSES IN SCHRIFT UND UEBERLIEFERUNG, bes. 61-93 (G.VERMEZ) und 267-287 (R.M.TONNEAU).

sogar die Beschneidung der Geschlechtsteile von ihm gelernt hätten“ (44). In allen weiteren griechischen, syrischen, hebräischen und aramäischen Texten gehört die Hochzeit mit der äthiopischen Königstochter zum Erzählbestand :

JOSEPHUS, Ant 2,239-253, erzählt ausführlich den coup de foudre der Königstochter Tharbis, die von der Stadtmauer von Saba herab

“sah, wie Mose sein Heer an die Stadtmauer heranführte und selbst tapfer kämpfte... Und sie wurde von heftiger Liebe zu ihm ergriffen. Als ihre Leidenschaft überhandnahm (perióntos toû páthous) schickte sie ihre vertrautesten Diener zu ihm, um über die Heirat zu verhandeln.” (45)

Während Josephus etwas romanhaft ausgestaltet, wie er es gerne tut, “rapportiert” sozusagen ein syrischer Exzerpt aus einem Werk des **ISHOÐDAD von Merv** (9. Jh.p) den gleichen Sachverhalt :

Zu derselben Zeit zog Mose gegen die Kuschiten in den Krieg, besiegte sie und nahm Raᵑousa, die Tochter des Zaros, des Königs der Kuschiten, gefangen und heiratete sie. (46)

Diese offenbar alte und verbreitete Geschichte fand aber in den Targumim und Midraschim keine gute Aufnahme. Targum Neofiti I und Targum Onqelos nehmen die Gematrie zu Hilfe und ersetzen KWŠJT, “Kuschitin” durch JPT MRᵑH, “von schönem Aussehen”, da beide Wörter den gleichen Zahlwert 736 haben (47). Zudem wird im Targum **Neofiti I**, in den Fragmententargumim P und V und in Sifre Numeri zur Metaphorik gegriffen :

Die ‘kuschitische’ Frau war Zippora, die Frau des Mose; denn gleich wie der Kuschite sich durch seinen Leib von allen übrigen Kreaturen unterscheidet, so war auch Zippora, die Frau des Mose von schönem Aussehen und hübscher Gestalt und an guten Werken alle Frauen dieser Generation überragend. (48)

44 DENIS, Fragmenta 188f; WALTER, Fragmente 130f.

45 Vgl. CLEMENTZ, Jüd. Altertümer 116; BRAUN, Griech. Roman 118.

46 Zitiert nach TONNEAU, Moses in der syr. Tradition 281.

47 Vgl. LE DEAUT, Targum I 115, Anm. 1; mit Verweis auf STRACK, Einleitung 107 (jedoch nicht mehr in STRACK/BILLERBECK, Einleitung 38f).

48 DIEZ MACHO, Neofiti IV 113; LE DEAUT, Targum III 114; ähnlich das Fragmenten-Targum V. Das Fragmenten-Targum P baut die metaphorische Begründung mit vielen Beispielen aus (KLEIN, Fragment-Targums I 97.194; II 67.152; ähnlich in Sifre Num (vgl. KUHN 262f).

Einen noch anderen Weg der Erklärung gehen der Targum **Pseudo-Jonatan** und die späten Midraschwerke **Chronik des Mose** und der **Sefer ha-jaschar**, nach welchen Mose mit dem Königtum über die Kuschiten auch die Frau seines königlichen Vorgängers mitübernehmen musste :

In der Tat, man veranlasste ihn, die Königin von Kusch zur Frau zu nehmen, von der er sich aber auf Distanz hielt. (49)

Mose fürchtete aber den Gott seiner Väter und näherte sich ihr nicht. (50)

Mose aber, der JHWH, den Gott der Väter fürchtete, ging nicht zu ihr (scl. Adonia, die äthiop. Königin) und erhob seine Augen nicht zu ihr. Er erinnerte sich nämlich, dass Abraham seinen Knecht Elieser beschworen hatte : Wähle für meinen Sohn Isaak keine Frau aus den Töchtern Kanaans... (51)

Diese gehäuften Erklärungen für etwas, das nicht sein konnte, weil es nicht sein darf, verstärken nur den Verdacht, dass man in frühjüdischer Zeit von einer Liebesheirat des Mose mit einer Kuschitin erzählte, ähnlich wie JOSEPHUS dies tut. Da diese Heirat des Mose mit einer "fremden Frau" aber einfach unmöglich war, erklärte man sie weg. Dies ging umso leichter, als man je eine andere akzeptablere "fremde Frau", die schöne Zippora aus Madian, zur Identifikation bereit hatte.

Aber auch diese Frau hat dem Mose zu schaffen gemacht, wie die folgende Erzählung aufweist.

8.7 KOSBI UND SIMRI – Die anstössige Heirat des Gesetzbrechers

Am Ende der Wüstenwanderung, im Angesicht Jerichos und des "gelobten Landes" hatte Mose und sein Volk eine letzte grosse Krise zu überwinden. Num 25 erzählt vom Abfall des Volkes zur Unzucht mit den Moabiterinnen und damit zu den Götzen Moabs (1-3), vom Befehl JHWHs und des Mose zur Pfählung aller Abgefallenen (4f) und von der exemplarischen Handlung des Eiferers Pinhas, der die beeinanderliegenden Simri und Kosbi aufspießt (6-15) und so die gewalttätige Ausrottung der "Midianiter" einleitet (16f; vgl. Kap. 31 [P]).

49 Targum Pseudo-Jonatan zu Num 12,1; GINSBURGER 248; vgl. LE DEAUT, Targum III 115.

50 Chronik des Mose 8; zit. nach SHINAN, Moses 74, vgl. die ähnliche Version bei WUENSCHKE, Lehrhallen I 70f. – Dies führt zur Absetzung des Mose als König.

51 Sefer ha-Jaschar (DRACH 266); GOLDSCHMIDT, Sopher RND [254].

Diese an Brutalität und Sinnlichkeit reichen Szenen haben in der frühjüdischen und rabbinischen Literatur eine Ausgestaltung erfahren, die alles bisher Angeführte übertrifft. Die grosse Anzahl von (Parallel-)Texten, der literarische Aufwand und die Schilderungen der Details zeigen, dass gerade diese Szenen – ähnlich wie die blut- und liebesvollen Italowestern der 60er und 70er Jahre – eine ungeahnte Resonanz in der gebildeten und ungebildeten Bevölkerung erhielten.

Die Rezeptionsgeschichte dieses Textes kann als Zusammenfassung dieses Uebersichtskapitels 8 dienen. Dazu soll sie nach den drei thematischen Einheiten, die die Rezeption gestaltet hat, gruppiert werden.

8.7.1 Der zusätzliche böse Rat Bileams

Während im jahwistischen Text von Num 24, den Segenssprüchen Bileams über Israel, und Num 25, dem Abfall zu den Moabiterinnen und zu Baal Peor, keine gegenseitige Verbindung zu finden ist, hat der priesterschriftliche Nachtrag von Num 31 erstmals diesen Zusammenhang hergestellt. Da die Israeliten den Befehl JHWHs und des Mose, die Midianiter völlig auszurotten, nur an den männlichen Personen vollzogen (31,7), fährt Mose sie bei ihrer siegreichen Heimkehr an :

15 Habt ihr wirklich alle Frauen am Leben gelassen ? 16 Waren nicht sie es, um deretwillen Israel – auf das Wort Bileams hin – von JHWH abwich... ? 17 Tötet sofort alles Männliche im Tross, und jede Frau, die schon einen Mann erkannt und mit einem Männlichen geschlafen hat, tötet !

Das in Vers 15 genannte "Wort Bileams" hat schon im 1. Jh. a/p eine mehrfache erotisierende Ausgestaltung erfahren. Bei **PHILO, Moses I 296-299**, fügt Bileam vor seiner Rückreise noch folgenden bösen Rat an seine von JHWH erzwungenen Segensprüche über Israel an :

Die einheimischen Frauen, o König, zeichnen sich vor allen anderen durch ihr Aussehen (ᾠψις) aus. Ein Mann fällt aber durch nichts leichter in Gefangenschaft (εὐάλωτος) als durch die schöne Gestalt einer Frau. Wenn du nun den Allerschönsten aufträgst, sich öffentlich feilzubieten (mīstharnēîn kai dēmosiēúein), werden sie die Jugend der Feinde angeln (ἄγκιστρέουσται).

Es folgt dann eine plastische Schilderung, wie die Frauen die Jünglinge zwar "in Leidenschaft entflammen", ihnen ihren Liebreiz aber vorenthalten sollten, bis sie sich von den väterlichen Gesetzen (τὰ pátria) losgesagt hätten. Durch die "vielgestaltigen Köder" der Schönheit des Körpers und der Lieblichkeit der Worte verführt,

würden die Jünglinge allem zustimmen – “gebrandmarkt als Sklaven der Wollust” (52).

JOSEPHUS, Ant 4,129f, beschreibt die gleiche Prozedur mit zum Teil ähnlichen Worten :

Nehmt jene von euren Töchtern, die am schönsten sind und am geeignetsten, den Männern, die sie anschauen, den Verstand zu nehmen und durch ihre Schönheit zu besiegen. Putzt ihre schöne Gestalt heraus zu einem noch schöneren Aussehen, schickt sie in die Nähe ihres Lagers und tragt ihnen auf, mit den Jünglingen, die sie begehren, zu verkehren (syniénoi). Wenn sie dann sehen, dass die Leidenschaften die Jünglinge übernommen haben, sollen sie (sie) verlassen und ihren Bitten, zu bleiben, nicht eher zustimmen, bis sie sie überredet haben, die väterlichen Gesetze und den Gott zu verlassen, der jene ihnen zur Beobachtung aufgetragen habe, und die Götter der Midianiter und Moabiter zu verehren. Dafür wird ihr Gott gegen sie in Zorn entbrennen. (53)

Bündiger ist der Ratschlag Bileams in **Pseudo-Philo, Ant Bibl 18,13f**, formuliert :

Wähle wohlgestaltete Frauen aus, stelle sie nackt vor jene, geschmückt mit Gold und wertvollen Steinen. Wenn jene sie dann sehen und mit ihnen zusammenliegen, werden sie sündigen... (54)

Damit sind drei Texte aus dem 1. Jh.a/p vorhanden, die Num 31,16, “die Worte Bileams”, mit Num 24,25 und 25,1-3 verbinden und mit einer bilderreichen erotischen Sprache ausmalen : Die schöne, geschmückte, sich (wenn möglich nackt) anbietende Frau als todsichere Waffe !

8.7.2 Die Ausführung des Rates durch Balak

Während der Targum Neofiti I zu Num 24,25 (also an Stelle des Rates des Bileam) nur vermerkt, dass Balak “seine Töchter zur Fruchtbarkeit und zur Vermehrung (≠L PRH RBH) hingesetzt habe” (55), weiss PHILO von einem Erlass des Königs,

52 Uebers. nach LCL VI 428.430 (F.H.COLSON).

53 Uebers. nach LCL IV 538f; vgl. CLEMENTZ, Jüd. Altertümer 216.

54 Uebers. von DIETZFELBINGER, Antiquitates 149f; vgl. auch 47,1 (ebd. 227). Nach bGittin 56b (GOLDSCHMIDT V 548) wird Bileam wegen dieses perfiden Rates “mit siedendem Sperma gerichtet” – ein sehr anschaulicher Tun-Ergehen-Zusammenhang.

55 DIEZ MACHO, Neofiti IV 243; LE DEAUT, Targum III 242 (beidemale verstärkend mit “prostitution” übersetzt).

nach welchem die Frauen straffrei "mit jedem, den sie nur wollten (vgl. Gen 6,2), Verkehr haben" durften (Mose I 300f). Der überwältigende Erfolg dieser Aktion ruft dann Pinhas auf den Plan.

JOSEPHUS, Ant 4,131-140, hingegen bringt auch die Ausführung des Rates mit seiner romanhaften Genüßlichkeit :

Die hebräischen Jünglinge liessen sich auch wirklich von deren Schönheit fesseln (halískontai), knüpften ein Gespräch mit ihnen an und baten sie eindringlich, ihnen den Genuss (ἄπόλαυσις) ihrer Schönheit und das Vergnügen des vertraulichen Umgangs (πλεσιάζειν) zu gestatten. Die Mädchen hörten dies gern und willfahrten ihnen. Als sie nun die Jünglinge in Liebe verstrickt hatten (ἐνδῆσάμεναι) und sie in heftiger Leidenschaft entbrannt (τῆς ἐπιθυμίας ἀκμαζούσῃς) sahen, schickten sie sich an, zu gehen... (56)

JOSEPHUS bringt seine erotisierende Psychologie ins Spiel, um das Geschehen der Verführung der Israeliten plausibel zu machen, wobei er den religionsgeschichtlichen Hintergrund von Num 25,1-3 völlig ausblendet (57).

In einem gewissen Sinn näher am Text bleibt der viel spätere Targum **Pseudo-Jonatan** zu Num 25,1-3, der in das Gerüst der biblischen Vorlage Stücke einsprengt, die sichtlich anderswoher kommen, aber immerhin Interpretation der Bibel bleiben :

24,25b BALAK GING EBENFALLS SEINES WEGES und stellt (ׁQJM) die Töchter der Midianiter in 'Nischen' (QWLJN = QJLJN = cellae) von Bet-Jeschimot bis zum Schneegebirge. Sie verkauften allerhand Konfekt unter dem Preis – nach dem Rat (MJLKׁ) des bösen Bileam – an den Strassenkreuzungen.

25,1 ISRAEL LIESS SICH an einem Ort mit Namen SCHITTIM nieder wegen der Torheit (ׁTWTׁ) und der Verderbtheit, die unter ihnen herrschte. UND DAS VOLK BEGANNEN, ihre Heiligkeit zu profanieren, ihre Leiber vor dem Bild (TWPSׁ = τύπος) Peors zu entblößen (PׁR) und MIT DEN MOABITERINNEN UNZUCHT ZU TREIBEN, welche das Bild Peors unter ihren Büstenhaltern hervorholten. 2 SIE LUDEN DAS VOLK ZU DEN OPFERN IHRER GOETZEN EIN; DAS VOLK ASS von ihren Festmählern UND WARF SICH VOR IHREN GOTTHEITEN NIEDER. 3 Das Volk des Hauses ISRAEL HAENGTE SICH AN BAAL-PEOR, wie der Nagel in das Holz, den man nicht mehr herauszieht, ohne ein Stück (herauszureissen). 3 UND DER ZORN JHWHs ENTFLAMMTE GEGEN ISRAEL. (58)

56 Uebers. von CLEMENTZ, Jüd. Altertümer 216f.

57 Die lange Rede der midianitischen Mädchen in 4,134-138 visiert nicht den Fruchtbarkeitskult beim Baal von Peor, sondern viel allgemeiner "die Jugend, die fremde Gebräuche gekostet hat" und unersättlich danach geworden ist.

58 GINSBURGER, Pseudo-Jonatan 276f; LE DEAUT, Targum III 243f.

Die narrativen Versatzstücke, die hier zu finden sind, stammen aus einer in der rabbinischen Literatur weitverbreiteten Ausgestaltung von Num 25,1-3. Ich bringe im folgenden den Text von **Sifre Numeri 131** (59) in der ausgezeichnet kommentierten Uebersetzung von KUHN, wobei wichtigere inhaltliche Ergänzungen aus den Paralleltexen in Numeri R, Tanchuma B und j+bSanhedrin (60) in den Anmerkungen angegeben sind :

Zu diesem Zeitpunkt machten sich die Ammoniter und Moabiter auf und bauten sich cellae (61) von Bet ha-jeschimot bis zum Schneegebirge (62) und setzten Frauen hinein, die allerlei Arten von Konfekt feilhielten.

Und die Israeliten assen und tranken (63). Zu dieser Zeit ging (dann auch) der eine oder andere (Israelit einmal) ins Freie, um auf der Strasse spazieren zu gehen und bekam (dabei) Lust, sich einen Gegenstand zu kaufen von einer Alten, die ihn ihm verkaufen wollte zum gebührenden Preis. Aber eine Junge rief ihn an und sagte zu ihm von innen : "Komm und kaufe (ihn) dir (hier) billiger !" (64) Und so kaufte er bei ihr am ersten Tage und am zweiten Tage.

Am dritten Tage dann sagte sie zu ihm : "Komm (doch) herein nach innen und wähle dir selbst aus ! Du bist (ja) kein Fremder (mehr) !" Und er trat zu ihr ein. Einen Krug voll Wein (hatte sie) neben sich (stehen), ammonitischen Wein. – Der Wein der Heiden war ja damals den Israeliten noch nicht verboten. – Sie sagte zu ihm : "Möchtest du (vielleicht) etwas Wein trinken ?" Und er trank. Und der Wein brannte in ihm, und (so)

-
- 59 Sifre Numeri gehört im Ganzen zur Gruppe I (ehemals "Schule Jischmaels"), §131 jedoch zur Gruppe II (ehemals "Schule Aqibas"). Datiert "ab der 2. Hälfte des 3. Jh.s" (STRACK/STEMBERGER, Einleitung 250; vgl. 233ff).
- 60 Dt. Texte zu Numeri Rabba 20,25-21,3 : WUENSCHKE, BR IV/1 502-507; zu Tanchuma B 8,27 (Balak) : BIETENHARD II 382; zu jSanh 28c,76-38d,31 : WEWERS, Sanhedrin 275f; zu bSanh 82a-b : GOLDSCHMIDT VII 344-346.
- 61 "Die richtige Lesart ist QJLJN (mehrere Hss QWLJN). Gemäss A. Schlatter, Verkanntes Griechisch (Beitr. IV 4) S. 66 sind mit cellae hier Bordelle gemeint (dort Belege für den Sprachgebrauch). Sonst heisst das Bordell im rabb. Hebr. QLWN, was ebenfalls von cellae herzuleiten ist, aber volksetymologisch an bibl. hebr. QLWN, "Schande" angelehnt ist" (KUHN 509, Anm. 54) – Der bibl. Ansatzpunkt für diese Interpretation liegt wohl im Wort QBH von Num 25,8, s.u. Kap. 8.7.3.b.
- 62 D.h. vom Nord-Ende des Toten Meeres (Tell el-^cAzeme bei arab. Suweme) bis zum Hermon, also das ganze damalige Ostjordanland.
- 63 Beschreibung des Sieges- und des Friedenszustandes nach dem Abzug Bileams und Balaks.
- 64 Die konkrete Vorstellung ist : Ein offener Laden am Strassenrand, dahinter ein abgegrenzter Raum für die kostbaren Gegenstände, zur Verhandlung und als Warenlager. Die junge Frau und die niedrigeren Preise im Innern sollen die Leute von der Strasse abziehen, an einen Ort, von dem man ohne Kauf (o.Ae.) nicht mehr so leicht herauskommt; vgl. HERTER, Soziologie der antiken Prostitution 74f.

sagte er zu ihr : "Sei mir zu Willen !" Da holte sie ein Bild des Peor aus ihrem Mieder (65) hervor und sagte zu ihm : "Rabbi ! Wenn du willst, dass ich dir zu Willen sein soll, wo erweise diesem kultische Verehrung !" Er aber sagte zu ihr : "Ich sollte einem Götzenbild (66) kultische Verehrung erweisen ?" Da sagte sie zu ihm : "Was kümmerts dich ! Du sollst dich ja nur vor ihm entblößen !" Und er entblößte sich (2x GLH P^{SMW}) vor ihm ! (67)

In ihm aber brannte der Wein und er sagte (nochmals) zu ihr : "Sei mir zu Willen !" Sie aber sagte zu ihm : "Wenn du willst, dass ich dir zu Willen sein soll, so sage dich los von der Tora Moses !" Und er sagte sich los ! Denn es heisst : "SIE KAMEN ZUM BAAL PEOR UND SAGTEN SICH LOS ZUR SCHANDE UND WURDEN ABSCHEULICH EBENSO WIE IHRE LIEBSCHAFT" (Hosea 9, 10).

(Und) zuletzt kam es (sogar) soweit, dass (diese Moabiterinnen) für sie Gelage veranstalteten und sie (dazu) einluden. Und (die Israeliten) nahmen (daran) teil ! Denn es heisst : "UND SIE LUDEN DAS VOLK EIN ZU DEN OPFERMAHLEN IHRES GOTTES." R. Eleazar ben Schammua^c sagt : Wie es unmöglich ist, dass ein Nagel losgerissen wird aus einer Tür ohne Holz(splitter), so ist es (auch) unmöglich für die Israeliten, dass sie sich losreißen von dem Peor ohne (Menschen)leben. (68)

In diesem Text steht zwar Num 25,1-3 noch im Hintergrund, erzählt wird aber etwas ganz anderes, nämlich die Einrichtung bordellartiger Betriebe, die nach aussen

-
- 65 Lehnwörter TPWS von griech. *τύπος*, "Abdruck, Bildwerk, Amulett, Statuette"; PSJQJ² von griech. *phaska*, lat. *fascia*, "Brustbinde, Büstenhalter". Auch in Sanh. 63b und 64a wird zweimal in ganz verschiedenem Zusammenhang erwähnt, dass die Heiden gerne ein Bildchen ihres Gottes im Busen tragen und es – zum Beten oder sobald sie die Gottheit erwähnen – herausnehmen und lieblosen und küssen" (KUHN, Sifre 511, Anm. 64 und 65).
- 66 "Das Hochheben der Kleider zur Entblößung und Darstellung der Genitalien vor dem Gotte" ist eine "in verschiedenen Kulturen mehrfach belegbare Kultsitte, die die Griechen mit *ánasýrein*, *ánásyrimos* bezeichnen (im Arabischen heisst sie schammara, "aufschürzen" (KUHN, Sifre 511f, Anm. 71).
- 67 Es folgt das Zitat aus mSanhedrin 7,6 : "Wer sich auf den Baal Peor (P^{CWR}) entleert ($\text{P}^{\text{W}^{\text{C}}\text{R}} \text{P}^{\text{SMW}}$), so ist das sein Dienst. Wer einen Stein hinwirft zur (am Strassenrand errichteten) Mercuriusstatue, so ist das sein Dienst" (KRAUSS, Sanhedrin 225-227). Der Wechsel in der Wortwahl von GLH, "entblößen" (= PR^{C}) in Sifre Num zu $\text{P}^{\text{C}}\text{R}$, "sich entleeren" (nur im Kontext des Peor-Kultes) im Mischna-Zitat signalisiert die rabbinische Karikierung des Kultgestus der Entblößung. Davon zeugen auch die drei auf den hier zitierten Text folgenden "Beispiele" von (1) MENACHEM aus Gubte in Araich (Tarichää ?), der den Genius (S^{R}) des Peor mit einem Bratspiess vertreibt, (2) von SABBATIOS aus Ulam (in Galilää), der sich den Hintern "an der Schuhspitze des Peor abwischte" und (3) von einem röm. Beamten, der den Peorpriestern die Köpfe spaltet, die ihn zur Entblößung auffordern !
- 68 Ed. : HOROVITZ, Siphre I 170,20-171,12; KUHN, Sifre 509-513; vgl. auch KRAUSS, Sanhedrin 226-229 (Anhang 7 : Die Phogor-Sünde).

als harmlose Spezialitätenläden mit unauffälligem Personal und normalen Preisen getarnt, im Innern aber mit jungen Frauen und Alkohol auf Verführung der hereingelockten Männer eingerichtet sind. Die in der Bibel erzählte Geschichte wird dabei in die griechisch-römische Zeit transponiert (69), sodass der Text von Sifre fast dokumentarische Züge aufweist. "Genau so wurden in Griechenland Mädchen und Frauen, die sich dem Kleinhandel ergeben hatten, gleich feilen Dirnen angesehen" (70).

Die rabbinischen Texte konkretisieren damit die schon im Frühjudentum ausformulierten "Worte Bileams" (PHILO, JOSEPHUS, Pseudo-PHILO) und greifen mit Hilfe von biblischen Texten eine Institution ihrer Zeit an. In den Moabiterinnen werden Dirnen gesehen und der alte Baalskult wird als Bordellbetrieb und -besuch geschildert. Der Fortgang der Handlung mit der Midianiterin Kosbi und dem prominenten Israeliten Simri wird dies bis ins Detail weiterführen.

8.7.3 Die Vereitelung des Erfolgs durch Pinhas

Der priesterschriftliche Text von Num 25,6-8(14f) erzählt, wie Simri, ein vornehmer Israelit aus dem Stamme Simeon, die edle Midianiterin Kosbi "vor den Augen des Mose" und aller Israeliten zu seinen Stammesbrüdern führt. Pinhas, der Sohn des (in Num 22 verstorbenen) Aaron, ereifert sich darob, ergreift einen Speer, dringt "in die QBH" ein und "ersticht die beiden, den Israeliten und die Frau 'an ihrer QBH'".

Die Ausgestaltung dieser biblischen Szene hat bei drei zum Teil schwerverständlichen Ausdrücken Ansatzpunkte gefunden :

a) "Vor den Augen des Mose"

Der Ausdruck "vor den Augen des Mose" (L^cJNJ MŠH) gibt in der Rezeption Anlass, die Handlung Simris auf verschiedene Arten drastisch zu gestalten :

Bei **JOSEPHUS, Ant 4,141-154**, hält der mit Kosbi zusammenlebende (*synōn*) Simri dem Mose eine lange Gegenrede, in welcher er im Namen der "Selbstbestimmung" (*tò katà tòν bíon aútexousíon*) und der Freiheit gegen die tyrannischen

69 Vgl. die lat. Lehnwörter, die Anrede des Israeliten als Rabbi, "mein Herr" und den in Anm. 67 genannten Mercurius. Die meisten Details der Zurschaustellung, des Anwerbens, des Ortes etc. finden sich in der griech.-röm. Welt der Prostitution, vgl. HERTER, Die Soziologie der antiken Prostitution, bes. 74f. 87ff.

70 KRAUSS, Talmudische Archäologie II 673, Anm. 101; HERTER, Die Soziologie (Anm. 69) 74.

Vorschriften des Mose kämpft. Dem entsetzten Schweigen des Volkes setzt dann Pinhas ein Ende, indem er ins Zelt geht und Simri und Kosbi mit dem Schwert erschlägt (71).

Nach **jSanhedrin 28d** (und Parr) greift Simri den Mose direkt an, indem er auf einen wunden Punkt in dessen eigener Vergangenheit (s.o.Kap. 8.6) hinweist :

L^cJNJ, "vor den Augen". Das ist wie bei einem Menschen, der sagt : In deinem Auge (ist etwas). Er (Simri) sagte zu ihm (Mose) : Ist nicht dein Vogel (S^cJPWR) auch eine Midianiterin (nämlich Zippora), und sind seine Klauen (wie bei einem reinen Vogel; vgl. Lev 11,3) gespalten ? Diese (= deine Frau) soll rein sein, und diese (= meine Frau) soll unrein sein ? (72)

Mose wird durch diesen Frontalangriff sozusagen lahmgelegt : "Da wurden die Hände des Mose schlaff, und die Halacha war ihm entschwunden und das Volk brach in Weinen aus" (Numeri R 20,24 zu 25,6) (73). Nur Pinhas erhebt sich mit der zeltischen Parole : Ist denn kein Mensch da, der tötet und sich töten lässt" ? (Sifre Num 131) und schreitet darauf zur Tat.

b) "In die qubbah (QBH)"

Die *qubbah*, in welcher Pinhas die beiden antrifft (Num 25,8), bezeichnet einen "gewölbten Raum, einen Alkoven" o.Ae. Der biblische Text bezeichnet damit wohl den "Hochzeitsraum" (74), in welchem Simri bei Kosbi liegt, nachdem er sie in seinen Stamm aufgenommen hat (Num 25,6). So verstehen es auch Aquila mit *tégos*, "Gemach" und die LXX Mss F a und b mit *skēnē* und *téndē*, "Zelt". Symmachos übersetzt vorerst überraschend mit *tò porneïon*, "der Unzuchtsort, das Bordell", was wohl auch hinter der Lesung der LXX steht : *káminos*, "Kamin, Ofen" (75), "quia ibi igne libidinis aestuant homines" (76). Die Vulgata hat ganz eindeutig *lupanar*, "Bordell". Im Mittelhebräischen und Jüdisch-aramäischen ist QBH mehrfach auch in diesem Sinn gebraucht : In b Aboda zara 17b wird ein Mädchen verurteilt, "in einer Qubbah zu

71 LCL Josephus IV 544-551.

72 WEWERS, Sanhedrin 278; vgl. Tanchuma B 7,29 : "Er fasste sie bei der Haarflechte und brachte sie zu Mose. Er sagte zu ihm : Sohn Amrams, ist diese erlaubt, oder ist sie verboten ? Und wenn du sagst, dass sie verboten ist, weil sie eine Midianiterin ist, (so) ist aber auch deine Frau eine Midianiterin. Wer hat (sie) die erlaubt ?" (BIETENHARD II 383).

73 MIRKIN X 273; WUENSCHKE, BR IV/1 505.

74 NOTH, Numeri 173, vgl. 170 : "Innenraum".

75 LXX Gött III/1 298 (J.W.WEVERS).

76 SCHLEUSNER, Novus Thesaurus III 174.

sitzen“ (LJŠB BQBH), das heisst, sich zu prostituieren (77). Nach Genesis R 91,6 zu 42,3 suchen die Jakobsöhne den Josef in der Gasse der Dirnen (BŠWQ ŠL ZWNWT), weil sie ihn wegen seiner Schönheit “in einer Qubbah“ der Prostitution preisgegeben vermuten (78). Von hierher ist leicht verständlich, weshalb in den Targumim die Vorstellung aufkam, dass Balak überall QJLJN = cellae erbaute und seine schönen midianitischen Mädchen hineinsetzte (s.o.S. 181).

Dieser Vorstellung entspricht genau der Fortgang der Handlung in **Sifre Numeri 131 zu Num 25,6-9** (und Parallelen) (79) :

Als er (Pinhas) sah, dass alle stumm blieben, erhob er sich aus seinem Synedrium, machte die Lanzenspitze (vom Schaft) los, steckte sie in seinen Beutel und machte sich, gestützt auf den Schaft, auf den Weg. Da sagten sie (die Simeoniten) zu ihm : Pinhas, wohin gehst du ? Er antwortete ihnen : Levi (= der Stamm des Pinhas) ist in keiner Hinsicht grösser als Simeon (= der Stamm des Simri). Da sagten sie : Lasst ihn eintreten ! Sicher haben die Pharisäer die Sache (= den Bordellbesuch) für erlaubt erklärt. Als er hineingegangen war... (Forts. s.u.S. 188).

Pinhas gestaltet also seine Lanze zu einem Stecken um und verbirgt die Spitze in einem Beutel (PWND³ = *funda*). Wie er das Bordell, in welchem sich Kosbi und Simri befinden, betreten will, muss er eine Kontrolle (der Simeoniten) überlisten. Mit einem verrästelten Spruch schafft er sich Zutritt : Der Stamm des Pinhas kann sich das gleiche erlauben wie der Stamm des Simri (80). Pinhas tut also, wie wenn er zu einem üblichen Bordellbesuch käme, woraus die Wächter schliessen, dass wohl die Pharisäer “die Sache“ (DBR) erlaubt haben, und den ehrenwerten Pinhas mit der versteckten Mordwaffe hineinlassen. Dies ist nicht etwa eine sehr späte Vorstellung, denn schon PHILO, Moses I 302, beschreibt die Tat Simris als das Aufsuchen einer Dirne (*pornē*), wobei das Provokative der Handlung darin liegt, dass Simri dies “nicht mit zum Boden gewandtem Kopf“ tut, ja es “auch nicht vor den vielen zu verbergen versucht und, wie normal, verstohlen eintritt“, sondern handelt, als ob er “ein frommes Werk“ (*semnòn prâgma*) täte (81).

77 GOLDSCHMIDT VII 855.

78 MIRKIN IV 104; WUENSCHKE, BR I/2 447.

79 SIFRE Numeri 1,31 (HOROVITZ, Siphre I 172,7-173,5; KUHN, Sifre 520-524. – Paralleltex te sind : jSanhedrin 28d,57-29a,2 (WEWERS, Sanhedrin 278f); bSanhedrin 82 a u. b (GOLDSCHMIDT VII 342-346); NumR 20,24f (WUENSCHKE, BR IV/1 502-507.618f); Targ. Pseudo-Jonatan zu Num 25,5-15 (GINSBURGER 276f); Tanchuma B 7 (Balak), 29f (BIETENHARD II 383f).

80 In Tanchuma B 7,30 steht der Klartext : “Auch ich bin gekommen, um mein Bedürnis zu befriedigen“ (L^cŠWT ŠRKJ) (BUBER II/3 149; BIETENHARD II 384).

81 LCL Philo VI 432f.

- c) "Er durchbohrte die beiden, den Mann Israels (zuerst) und (dann) die Frau in deren QBH hinein"

Der Text ist eigentlich klar : Pinhas ersticht die beiden, wobei die Frau in ihrem Unterleib (82) getroffen wird, "gewiss mit dem erbaulichen Gedanken mulier percussa est in ea coporis parte qua potissimum ad seductionem abusa fuerat" (83).

PHILO versteht diese Aktion des Pinhas in dem Sinne, dass Pinhas bei der Tötung der beiden "zudem die Geschlechtsteile abriß (*prosanatemôn*), weil diese dem frevelhaften Samen dienten" (Moses I 302). Bei JOSEPHUS hingegen erschlägt Pinhas die beiden einfach mit dem Schwert (Ant 4,154).

Eine neuartige Vorstellung, die aber Schule machen wird, findet sich erstmals in den *Antiquitates Biblicae* 47,1 des PSEUDO-PHILO, wo Pinhas in einem Rückblick auf seine Jugend das Detail erwähnt, dass er die beiden zusammen an seinem doppelschneidigen Schwert emporgehoben (oder : aufgehängt) habe (*ambos suspendi in romphea mea*) (84). Diese Vorstellung kommt wohl aus der Kombination der Tat des Pinhas mit dem vorausgehenden göttlichen Befehl, alle zu Baal abgefallenen "Häupter des Volkes" "im Angesicht der Sonne für JHWH an den Pfahl zu spießen" (Num 45,4f); nach der Vulgata : *Suspende eos contra solem in patibulis*. So entstand m.E. das Bild des Pinhas, der nach vollbrachter Tat das (in einem Stoss) durchbohrte Liebespaar auf seiner Waffe schwenkend herausträgt.

Ikonographisch ist dieses Bild erstmals in der "Nuova Catacomba" an der Via Latina aus dem 4. Jh.p zu finden, wo Pinhas als römischer Offizier das schräg durch Bauch und Brust durchbohrte Paar auf seinen Schultern hält und vom blutbefleckten Bett, auf dem er sie erstochen hat, wegträgt (s. Abb. 1) (85). Die christlichen Leser

-
- 82 Die Umstandsbestimmung ^cL-QBTH gehört integral zum Text, da sie nirgends fehlt. Ueber die Art der Korruption lässt sich nur raten : Ist vielleicht ein NQBH, "weibliches Geschlecht" euphemisiert worden (Hinweis von Y.GOLDMAN) ? In den Wörterbüchern wird mit Fragezeichen auf das Stammwort QeBaH verwiesen, das einen der Mägen der Wiederkäuer bezeichnet (so schon die LXX : *ēnystron*), hier aber im übertragenen Sinn vom Abdomen der Frau gebraucht sei. Wahrscheinlich liegt ein ursprüngliches Wortspiel mit dem zweimaligen Stamm QBH vor (so schon HUMMELAUER, Numeri 312). Alle Uebersetzungen haben eine mehr oder weniger präzise Stelle am weiblichen Unterleib verstanden. Das feminine Suffix -H erlaubt es nicht, den Ausdruck auf beide Personen oder gar auf das Gemach oder Lager zu beziehen (vgl. Jerusalemer-Bibel; Einheitsübersetzung).
- 83 HOLZINGER, Numeri 129; zitiert HUMMELAUER, Numeri 312.
- 84 KISCH, Pseudo-Philo 236.
- 85 FERRUA, *Le pitture della nuova catacomba* 48, Tav. XCII, als "neue Szene in der Grabkunst" bezeichnet. - *Abb. 1 u. S. 242.*

der Bibel haben hier den biblischen Text samt dessen frühjüdischer und rabbinischer Rezeption (86) ins Bild gesetzt und dokumentierten so im vierten Jahrhundert bildlich, was in den jüdischen Schriften auf zahlreiche und viel schrecklichere Weise ausgemalt ist :

Sifre Numeri 131 zu Num 25,6-9 (und Parallelen) (87)

Als er hineingegangen war, tat Gott für ihn sechs Wunder : Das erste Wunder (war), dass, während sonst (die Menschen) sich wieder voneinander trennen, (diese beiden) der Engel aneinander festhielt. Das zweite Wunder, dass der Engel ihnen den Mund verschloss, so dass sie nicht reden konnten. Das dritte Wunder, dass die Lanze gerade durch sein männliches Glied und ihr weibliches Glied hindurchfuhr, so dass (nachher) alle sein männliches Glied in ihrem Leibe sehen konnten, – wegen der Nörgler, damit sie nicht sagen könnten : “Auch (Pinchas) ist hineingegangen, um sein Bedürfnis zu verrichten !” Das vierte Wunder (war), dass sie von der Lanze nicht abglitten, sondern an ihrer Stelle blieben. Das fünfte Wunder, dass der Engel die Oberschwelle der Tür höher machte, damit (die Aussenstehenden die beiden) auf seiner Schulter sehen konnten. Das sechste Wunder, dass der Engel vor ihm her (die Wachposten der Simeoniten) vernichtete, so dass er (ungehindert) hinausgehen konnte. – Als (nun) Pinchas hinauskam und sah, dass der Engel vernichtete mehr, als notwendig war, warf er (die beiden) auf den Boden und trat hin und betete. Denn es heisst : “PINCHAS ABER TRAT HIN UND BETETE. DA WARD DER SEUCHE EINHALT GETAN. UND DAS WURDE IHM ZUR GERECHTIGKEIT GERECHNET” (Ps 106,30-31). – Und noch weitere sechs Wunder wurden für ihn getan : Das siebente Wunder (war), dass die eiserne Spitze der Lanze länger wurde, so dass sie in zwei Körper (nacheinander) eindringen konnte und (noch) hinten herauskam. Das achte Wunder, dass der Arm des Pinchas (so) stark wurde. Das neunte Wunder, dass die Lanze nicht zerbrach. Das zehnte Wunder, dass nichts von ihrem Blute auf Pinchas fiel, damit er nicht unrein würde. Das elfte Wunder, dass sie nicht starben, solange sie in seiner Hand waren, damit er nicht unrein würde. Das zwölfte Wunder, dass eigentlich der Obere auf der Lanze der Untere hätte werden müssen. Es geschah aber ein Wunder, indem im Augenblick des Geschehnisses der Simri auf Kosbi umgedreht wurde, so dass alle Israeliten sie (gerade so, wie sie zusammenlagen) sehen konnten und sie für des Todes (wirklich) schuldig erklären mussten.

Was die Bibel in grausamer Kürze als Hinrichtung von Simri und Kosbi sagt, ist hier zu einem grausig-wunderbaren Gemälde ausgestaltet, in welchem erotische Phan-

86 Vgl. NORDSTROEM, Rabbinische Einflüsse auf einige Miniaturen; FERRUA, Una scena nuova; bes. KOETZSCHE-BREITENBRUCH, Die neue Katakombe 85-87; Anh. 3,3; Taf. 21a (Taf 21b-e : Parallelen aus der Buchmalerei).

87 Stellenangaben s.o. Anm. 79.

tasie (88), peinlich genaue Gesetzeskenntnis und Wunderglaube miteinander wett-eifern : Das noch lebende, von der Lanze im unerlaubten Koitus fixierte Paar auf den Schultern des Zeloten wird zum abschreckenden Bild der Warnung vor unzüchtigen Verbindungen.

So scheiterte Bileam an Pinhas; so siegte JHWH über Baal, der Eiferer über den Konformisten, und so bekämpften die Rabbinen die Bordellbesuche ihrer Zeitgenossen. Dass dabei die heidnischen Frauen der israelitischen Frühzeit zu Bordellhuren wurden, ist zwar ein erzählerisches Nebenprodukt, zeigt aber auf sehr starke Weise jene Verschiebung an, die schon in den anderen Texten aus der Rezeption alttestamentlicher Stellen zu ersehen war. Die Erotisierung der biblischen Szene ist hier sprachlich jedoch zu einem Punkt getrieben, der kaum mehr zu überbieten ist. Seit PHILO ist das Bordell als konkrete Kulisse üblich, und Num 25 wird dann mit gewaltsamen Veränderungen in diesen Kulissen durchgespielt. Am Schluss bleibt einem allerdings nur mehr das Grausen – nicht mehr so sehr vor der Schlechtigkeit von Kosbi und Simri als vielmehr vor dem Eifer des Pinhas, hinter dem ganz nahe die Zeloten des 1. Jh. a/p stehen (89). Dies ist jedoch typisch für diese Art Text : Die Grausamkeit der Bestrafung soll ja gerade die abgrundtiefe Bosheit des Bestraften offenbar machen. Die hyperbolische Sanktion am Ende entspricht der Erotisierung zu Beginn, wobei die Sprache ins Unappetitliche geht.

8.7.4 Rückblick (auf 8.7.1-3)

Die drei biblischen Szenen von Bileam (Gen 24), dem mit Fruchtbarkeitskulten verbundenen Baalsdienst in Peor (Num 25,1-5) und dem provokativen "Zusammenziehen" von Simri und Kosbi mit der grausamen Tat des Pinhas (Num 25,6-15) sind in der Rezeption zu einer dramatischen Einheit zusammengewachsen, die sich vom zusätzlichen bösen Rat Bileams, die schönen Midianiterinnen als Geheimwaffe einzu-

88 Vgl. bSanhedrin 82b : "424 Beschlafungen vollzog dieser Frevler (Simri) an jenem Tag. Pinhas wartete, bis seine Kraft ermattet war... In einer Baraita wurde gelehrt : Sechzig, bis [seine Hoden] wie zerschlagenes Ei geworden waren, während sie einem mit Wasser getränkten Beet glich. R. Kahana sagte : Ihr Gesäss hatte (die Grösse) einer Seefläche (d.h. die Fläche für ca. 13 l Kornaussaat). R. Josef lehrte : Ihr Grab (QBR für "Muttermund") war eine Elle gross" (GOLDSCHMIDT VII 346).

89 Im babyl. Talmud ist z.B. die ganze Simri-Kosbi-Erörterung an die Mischna-Stelle Sanhedrin 9,6(a) angehängt : "Wer einer Aramäerin beiwohnt – über den können Eiferer herfallen..." (KRAUSS, Sanhedrin 260-263); vgl. HENGEL, Die Zeloten 159-181.191-195 : "Die Zeloten als Hüter eines auf rigorosen Forderungen bestehenden 'Idealzustandes' der vollkommenen Reinheit Israels" (195); vgl. JuH 525.

setzen, bis zur aussergewöhnlichen Tat des Eiferers Pinhas spannt, der mit seiner verheimlichten Waffe die schöne Midianiterin Kosbi an jenem Punkt trifft, der das Zentrum der bileamschen Strategie der Verführung darstellt.

In der narrativen Ausgestaltung verändert sich dabei der Baalsdienst von Peor und die Verbindung Simris mit Kosbi zur widerlichen Institution eines Bordellbetriebes und die Tötung des Paares durch Pinhas zur grausigen Präzisionsaktion, durch welche der sexuelle Akt mit einer fremden Frau in einer blutig-triumphalen Geste gebrandmarkt wird.

Die meisten dieser Veränderungen haben keinen oder nur einen sehr oberflächlichen Grund im biblischen Text. Es sind vielmehr die in den vorausgehenden Texten und deren Rezeption schon beobachteten Inhalte und Schemata, die den biblischen Text überformen bis zur Ueberwucherung der ursprünglichen Aussagen. Die fremde Frau wird dabei zum Inbegriff der Verführung, die sich schön, geschmückt und nackt anbietet und ihre Opfer ins unvermeidliche Verderben führt. Sie hat die Gestalt der Dirne, behält aber eine theologische Dimension, denn sie ist gleichzeitig auch die Versuchung zum Götzendienst, zur Abwendung vom einen Gott JHWH. Gerade diesen Aspekt macht die Geschichte von Kosbi und Simri speziell deutlich.

Die Zeit, in welcher diese Veränderungen an den biblischen Texten geschah, ist das 1. Jh.a/p. PHILO, JOSEPHUS, PSEUDO-PHILO stammen als Autoren aus dieser Zeit, und in den späteren Texten spiegeln sich auf vielfache Weise die Zustände des 1. Jh.p, besonders natürlich der extremen Praktiken der Zeloten und Sikarier.

8.8 Rückblick (auf 8.1-7)

In allen Texten des Kap. 8 war eine durchgehende Tendenz zur Erotisierung der Erzählungen anhand fast stets der gleichen dramatischen Mittel und mit ähnlichen sprachlichen Formen festzustellen: Schönheit, Schmuck, Nacktheit und manchmal auch Geld und Wein werden als Faktoren der Verführung der Männer eingesetzt, durch welche die daraus folgende böse Tat verständlicher ist.

Die Verknüpfung des Verführungsgeschehens mit Grundbosheiten des Menschen ist meist zu beobachten: Mord und Krieg, verschiedene Formen der Unzucht und vor allem der Abfall von Gott finden sich eng mit der verführerisch arrangierten Frau verbunden. In den drei letzten Fällen (Ruben, Mose, Simri) stellt sich zudem das Problem der "fremden Frau" ganz akut: Batschua, Tharbis und Kosbi werden zu Exponenten dieser Gefahr für den Israeliten, wobei bei Kosbi die grösste Intensität in

der Zeichnung der Gefährdung erreicht wird. In Num 24f wird die Triade Frau – Dirne – Dämon (Baal) in ihrer klarsten Form erreicht, da an die Stelle des Kultortes für Baal das Bordell und anstelle der Kosbi die Dirne getreten sind.

Die Texte der Rezeption reichen von der Mitte des 2. Jh.a (Jubiläen) bis ins Mittelalter (Sefer ha-jaschar), haben aber in den Jahrhunderten um die Zeitenwende ihren kreativen Schwerpunkt. Damals geschahen die wesentlichen Verschiebungen in der Interpretation der biblischen Texte, die in vielem dann bestimmend blieben für die weiteren Ausgestaltungen, welche oft als Auftragen immer stärkerer Farben geschahen.

Damals ist auch der folgende Text entstanden, in welchem die rezeptionalen Tendenzen, die bis jetzt gesehen werden konnten, in einer masslosen Uebersteigerung so auf einen Brennpunkt gebündelt zu finden sind, dass das Feuer der Scheol selbst auf das Bild der Frau hinüberspringt.

9. "DER ANFANG ALLER WEGE DES VERDERBENS" (4Q 184,13)

Eine Negativ-Frau als Personifikation des Tödlich-Verführerischen

In der Höhle 4 von Qumran fand sich ein finsterer Text auf eine feminine Grösse, die selbst nie mit Namen genannt ist. Die Lücke zu Beginn, die wahrscheinlich eine titelartige Nennung dieses Femininums aufwies, hat es den Interpreten geradezu aufgegeben, die angesprochene Bezugsperson aus den im Innern des Gedichtes gegebenen reichlichen Details selbst aufzubauen.

Der Erstherausgeber ALLEGRO nannte das Gedicht "The Wiles of the Wicked Woman", was in deutscher, die Alliteration nachahmender Uebersetzung ähnlich schauerlich tönt: "Die Ränke der verruchten Frau" (1). Auch wenn ALLEGRO diesen plastischen Titel in der offiziellen Publikation der *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V* durch die blossе Zahl 184 ersetzt hat (2), kann man den Text weiterhin mit DELCOR's farbiger Umschreibung charakterisieren: "Ein sehr schwarzes Gemälde der Gefahren, die die Frau darstellt, dieses höllische Geschöpf, in poetischer Form verfasst" (3).

-
- 1 PEQ 96 (1964) 53; danach die Abkürzungen 4Q Wiles, 4Q Wiles WW, 4Q Wiles (Harlot) u.ä. Der deutsche Titel stammt von BURGMANN, *The Wicked Woman* 323, wo er in Anm. 1 als Kürzel 4Q Lupa vorschlägt, was sowohl die "Hure" wie deren "'wölfische' Bösartigkeit" treffend charakterisiere.
 - 2 DJD V 82; vgl. STRUGNELL, *Notes en marge* 269: "titre heureusement abandonné".
 - 3 DBS IX (1980) 916: "Tableau très noir des dangers que présente la femme, créature infernale, écrit sous forme poétique." Er gibt den Titel: "La femme folle".

9.1 Der Text

4Q 184 wurde kurz vor oder nach der Zeitenwende geschrieben oder kopiert (4); inhaltliche Erwägungen legen zudem nahe (s.u. S. 204f), dass die Erstverfassung des Gedichts am ehesten auch in diese Zeitspanne, die der Periode II (5) der Siedlung von Qumran entspricht, anzusetzen ist. Wenn es nicht sogar das Original ist, so darf doch zwischen der Abfassung des Liedes und der Herstellung des vorliegenden Textes keine lange Ueberlieferungs- und Verfälschungsgeschichte postuliert werden (6).

Der Umfang des Textes ist nicht ganz sicher. Aus der Publikation von ALLEGRO wird nicht ersichtlich, ob 4Q 184 mit der auf Planche XXVIII abgebildeten Kolonne begonnen hat. Obwohl man "die Möglichkeit erwägen könnte, dass dieses Stück nur eine kurze Komposition auf einem einzelnen Blatt darstellt" (7), ist grundsätzlich einige Vorsicht am Platz, wenn man die Gesamtstruktur des Textes allzu genau bestimmen möchte.

Im Folgenden ist (erstmal) eine deutsche Uebersetzung (8) geboten, die von der schlechten Vor- und Erstpublikation ausgeht und die in der Forschung seither angebrachten Korrekturen und Varianten berücksichtigt und kurz diskutiert :

-
- 4 Bei ALLEGRO, Wiles, und DJD V 82-85, fehlt jegliche paläographisch begründete Datierung. STRUGNELL sieht hier "eine relativ alte Schrift vom Typ 'Rustic Semiformal'" (Notes 263), welche nach CROSS, *Jewish Scripts* 138, Fig. 2, Linie 5; 173f, von 30a bis 20p zu datieren ist. J.-D. BARTHELEMY (mündlich) möchte nicht vor das 1. Jh.p hinabgehen.
 - 5 Dies gilt grosso modo in beiden heute geltenden Datierungssystemen, vgl. MURPHY O'CONNOR, RB 81 (1974) 215-244; BA 40 (1977) 100-124, und LAPERROUSAZ, DBS IX 744-789.
 - 6 Von daher ist es unwahrscheinlich, im Text aus strukturellen Gründen so viele ausgefallene Verseinheiten zu postulieren, wie CARMIGNAC, *Poème 366.370*, es für die Zeilen 8 und 12 (siehe Stichen 27 und 43-45) annimmt.
 - 7 STRUGNELL, Notes en marge 263.
 - 8 Engl. Uebers. : DJD V (1968) 82ff; MOORE, *Personification* 507f. Franz. Uebers. : DUPONT-SOMMER, *Explication de textes* 353f; CARMIGNAC, *Poème allégorique* 264-372. Ital. Uebers. : MORALDI, *Manoscritti* 703f.

1 a 1 [Die Fremd]de bringt Eitelkeit und [Schande hervor,
b und das Verderbe]n der Irrtümer sucht sie beständig[;

1 [HNKRJ]H TWŠJᵑ HBL WB [WŠH
WŠW]ᵑ TWᶜWT TŠḤR TMJḶ[

2 a um] zu salben die Worte [ihres Mundes], 2 und spöttisch schm[ei]chelt sie,
b und um zu verhöhnen allesamt mit L[ippen der] Verderbtheit.

L]ŠMN DBŘJ [PJH] 2 WQLS THĹ [J]Q
WLHLJŠ JHD BŠ[PTJ] ᶜWL

3 a Ihr Herz stellt Schlingen auf,
b und ihre Nieren (stellen) Fa[llen.

LBH JKJK PḤJN
WKLJWṬJH MḶ[ŠWT

4 a Ihre Finger] 3 sind beschmutzt mit Verderbtheit,
b (und) ihre Hände sinken in die Grube.

ᶜSBᶜTH] 3 BᶜWL NGᶜLW
JDJH TMKH ŠWH

5 a Ihre Füße steigen zum Unrecht-Tun hinab,
b und um zu gehen zur Verbüssung [des Vergehens.

RGLJḤ LḤŘSJᶜ JRDW
WLLKT BŠŠMWT [PŠᶜ

6 a Ihre Schleppen] 4 (sind) Fundamente der Finsternis,
b und eine Menge von Vergehen (sind) in ihren Säumen.

SWLᶑH] 4 MWSDJ ḤWŠK
WRWB PŠᶜJM BKNPJH

7 a Ihre [Kostüme] (sind) Dunkelheiten der Nacht,
b und ihre Kleider [dichte Finsternis).

BGDJ]H TWᶑWT LJLH
WMLBSJH [ᶜL ṬH]

8 a 5 Ihre Schleier (sind) Schatten der Dämmerung,
b und ihre Schmuckstücke sind behaftet mit Verderben.

5 MKSJH ᶜPLWT NŠP
WᶜDJH NGWᶜJ ŠḤT

9 a Ihre Betten (sind) Liegen des Verderbens[,
b und ihre Lager] (sind) 6 die Tiefen der Grube.

ᶜRŠJH JŠWᶜJ ŠḤT[
WMᶑᶜJH] 6 MᶜMQJ BWR

10a Ihre Unterkünfte (sind) Schlafplätze der Finsternis,
b und in den Pupillen der Nach[t] (sind) ihre [Herr]schaftsgebiete.

ML WNWṬJH MŠKBJ ḤWŠK
WBᶑJŠNJ LJL [H MM]ŠLWṬJH

- 11a *Auf den Fundamenten der Dämmerung 7 zeltet sie (in) Ruhe*
 b *und sie wohnt in den Zelten der Unterwelt.*
- 12a *Mitten in den ewigen Gluten (ist) ihr Erbesitz*
 b *und nicht mitten unter allen 8 herrlichen Leuchten.*
- 13 *Und sie ist der Anfang aller Wege des Verderbens.*
- 14a *Wehe ! Unglück für alle, die sie besitzen,*
 b *und Zerstörung für al[le], 9 die sich an ihr festhalten.*
- 15a *Denn ihre Wege (sind) Wege des Todes,*
 b *und ihre Strassen (sind) Pfade der Sünde.*
- 16a *Ihre Bahnen (sind) Verirrungen 10 des Verderbens,*
 b *und ihre Stre[ck]en sind Verschuldungen des Vergehens.*
- 17a *Ihre Tore sind Tore des Todes,*
 b *(und) durch die Oeffnung ihres Hauses kommt die Scheo[1].*
- 18a *11 A[ll]e, [die hineingehen, nicht] kehren sie zurück,*
 b *und alle, die sie besitzen, steigen hinab in die Grube.*
- 19a *??[?] an versteckten Plätzen lauert sie,*
 b *(und) [sie wartet an] 12 alle[n Ecken].*
- 20a *Auf den Plätzen der Stadt verhüllt sie sich*
 b *und in den Toren der Städte stellt sie sich auf.*

MMWSDJ ʔPĹŴĪ 7 TʔHL ŠBT
 WTŠKWN BʔHLJ DWMH

BTWK MWQDJ ʔWLM NĤL TH
 WʔJN BTWK BKWL 8 MʔJRS ///NWGH

WHJʔH RʔŠJT KŴL DRKĴ ʔWL

HWJ HWH LKWL NWHĤLJH
 WŠDDH LK[WL] 9 TŴMKJ BH

KJʔ DRKJH DRKJ MWT
 WʔWRĤWTJH ŠBJLJ HĤʔT

MʔGL WTJH MŠGWT 10 ʔWL
 WNTJBW[TJ]Ĥ ʔŠMWT PŠʔ

ŠʔRJM SʔRJ MWT
 BPTH BJTH TʔʔD ŠʔW[L]

11 K[W]Ĺ [BʔJMLʔ] JŠWBWN
 WKWL NWHĤLJH JRDW ŠĤT

JĤ[]ʔ BMSTRJM TʔRWB
 .[ʔŠL] 12 KŴL [PNH]

BRĤWBWT ʔJR TTʔLP
 WBSʔRJ QRJWT TTJŠB

- 21a *Und keiner ist, [sie] zu ber[uhigen]*
 b *und sie] 13 ge[h]t be(ständig) [].* W³JN LHRG[J⁴H
 WHJH] 13 MH[LK]T¹ T¹(MJD) []
- 22a *Ihre Augen spähen hierhin und dorthin,*
 b *und ihre Augenlider erhebt sie in Uebermut,* ʒNJH HNH WHNH J³SKJLW
 W⁴P⁴JH BPHZ TRJM
- 23a *um zu sehe[n den Ma]nn, 14 den gerechten, und sie wird ihn erreichen,*
 b *und den mächtigen Mann, und sie macht ihn wanken;* LR²W[T L²]J³ 14 ŠDJQ WTŠJGHW
 W¹IŠ[ʒŠWM WTKŠJLHW
- 24a *um den Aufrechten abzulenken (vom) Weg,*
 b *und den gerechten Erwählten 15 vom Halten des Gebots;* JŠRJMLH¹TWT DRK
 WL B¹HWRJ ŠDQ 15 MNŠWR MŠWH
- 25a *um die sich (a[uf seine Kra]ft) Stützenden zu stürzen in den Uebermut,*
 b *und die Aufrecht-gehenden verändern zu machen die Sa[tzung];* SMWKJ (B[⁴WZK]W) LHBJL BPHZ
 WHWLKJ JŠR LHŠ¹NWT H[WQ]
- 26a *um ins Vergehen zu bringen 16 die Schwachen (weg) von Gott,*
 b *und um abzulenken ihre Schritte von den Wegen der Gerechtigkeit;* LHPŠJ⁴ 16 ⁴NWJM M³L
 WLH¹TWT P⁴MJHM MDRKJ ŠDQ
- 27a *um zu bringen Hoch[mu]t (und) [Stolz in ih]re Herzen,*
 b *(und) damit sie nicht geordnet seie[n] 17 auf die Pfade der Aufrichtigkeit;* LHBJ Z¹D[W]N. (W)[RHB BL] B¹MH
 BL ⁴RWKJ[M] 17 BM⁴GLJ J¹WŠR
- 28a *um zu verirren den Menschen auf die Wege der Grube,*
 b *und um zu verführen die Menschenkinder durch Schmeicheleien.* LHŠGWT ⁴NWŠ BDRKJ ŠW¹H
 WLPTWT B¹LQWT BNJ ³JŠ.

Zu 1a: Die 8mm lange Lücke wird am besten mit [NKRJ]H oder [HNKRJ]H, "eine/die Fremde" ausgefüllt (9), da [ᵑŠH ZR]H, "eine fremde Frau", oder [ᵑŠH Rᶜ]H, "eine böse Frau" kaum in die Lücke hineinpassen. Nur [HᵑŠ]H, "die Frau" (10) ist offensichtlich zu kurz, ausser wenn man eine eingerückte erste Zeile annimmt; nur [HZWN]H, "[Die Dirn]e" (11) ist zudem unmöglich, weil man dann die Ligatur des N] unter dem H noch sehen könnte (12). Alle diese Rekonstruktionen rechnen damit, dass der Text hier beginnt, die Bezeichnung der Frau also wie ein Titel wirkt. Damit ist auch die ungewöhnliche Abfolge Subjekt - Prädikat in einem Verbalsatz der Handlung erklärt, da die Betonung des Subjekts diese Abfolge diktiert. – Die von SKEHAN vorgeschlagene Rekonstruktion "[Aus] ihrem [Mund]", [MPJ]H (13) ist ebenso möglich, verlangt aber mindestens einen vorausgehenden Vers, in welchem die weibliche Grösse vorgestellt wird, vielleicht in Form einer Warnung, wie etwa Spr 5,1f oder nur Spr 5,3aLXX: "Achte nicht auf eine schlechte Frau!" – WB[WŠH (14) ist eine unter vielen Möglichkeiten, die Lücke von 16 mm nach WB[zum Teil aufzufüllen. Ebenso gut gingen WB[WGDWT, "und Tr[eulosigkeit", WB[TWHWT, "und So[rglosigkeit", oder in Anlehnung an Ps 78,33 WB[HLH, "und Sch[recken" (14).

Zu 1b: GAZOV-GINZBERG ergänzt den Rest der Lücke WB[mit ...ŠW]ᵑ (14). Fügt man ein die zweite Zeile eines jeden Verses einleitendes W, "und" hinzu, ist der Platz sicher ausgefüllt. Falls man (s.u.) die Zeilen 1 und 2a anders auftrennt, muss die Lücke zwischen WB[16mm] ganz anders ausgefüllt werden, z.B. WB[ŠPTJH TŠ]ᵑ, "und auf [ihren Lippen trägt si]e" (15).

Zu 2a: Die gleiche Verbindung von Infinitiv und Imperfekt findet sich auch im Vers 23. – ŠMN ist nach ALLEGRO sicherer als ŠNN, "schärfen" (16). Zudem findet sich auch in Spr 5,3b die Wurzel SMN neben HLQ. – Anstelle des unsicheren DBR̥J kann man auch DBĤ, "Verleumdung" lesen (16). Die anschliessende Lücke könnte auch mit [LŠWNH], "ihrer Zunge" gefüllt werden. Trennt man anders ab (s. u.), so könnte man DBR̥J[H WLᶜG], "[ihre] Worte [und Scherz]" (17) oder Aehnliches einfügen.

9 HOENIG, Satirical Qumran Fragment 256.

10 DUPONT-SOMMER, Explication de textes 353; MORALDI, Manoscritti 703.

11 ALLEGRO, DJD IV 82; GAZOV-GINZBERG, Double Meaning 284: "[(?)
The harlo]t"; MOORE, Personification 507: "[The har]lot" mit Lücke!

12 STRUGNELL, Notes en marge 264.

13 Ebd. 266; auch GASTER, Dead Sea Scriptures 497.

14 (3x) GAZOV-GINZBERG, Double Meaning 284.

15 Vgl. CARMIGNAC, Poème 364, Anm. 7.

16 (2x) Notes en marge 264.

17 CARMIGNAC, Poème 365, Anm. 10.

Zu 2b : JHD, "allesamt" wird von den Vertretern der politisch-allegorischen Deutung (18) als "Vereinigung" gedeutet, womit sich die Qumranleute selbst bezeichnen (vgl. 1QS). Obwohl man eigentlich einen Artikel erwartet, ist diese Konstruktion nicht unmöglich. Man kann dann auch hinter den Worten H̄LQ und L̄JŠ Hinweise auf generische Gruppen sehen: die DWRŠJ H̄LQWT, "Sucher der glatten Dinge" (1QH 2,15.32; 4,7; CD 1,18 und 4QpNah 2,2.7) und die MLJŠJ KZB, "die Verbreiter der Lüge" (von 1QH 2,14.31; 4,7.9).

Zu 1 und 2 : Die hier gebotene Aufteilung von Zeile 1 und 2a zu zwei Strophen zu je zwei Zeilen begeht einen Mittelweg, der m.E. dem zur Verfügung stehenden Platz am besten Rechnung trägt (19). MOORE konstruiert ebenfalls zwei Distichen, teilt aber anders auf (20) :

1 [HZWN]H TWŠJ² HBL W? [] TW^cWT
TŠ̄HR TMJĎ [L] ŠNN DBR̄J[H
2 WQLS THL[J]Q
WLHLJŠ JHD BS[PTJ]^cWL

1 [The harl] of brings forth vanity and [...] errors,
she seeks continually [to] sharpen [her] words.
2 Mockingly she flat[te]rs,
deriding all together with I[ips] of perversity.

Der grosse Unterschied der Verlängen zeigt die Schwäche dieser Aufteilung deutlich auf: Was in 1a zu viel ist, fehlt in 2a. Zudem muss in 1a vor der Lücke ein klar ersichtlicher Buchstabe B weggelassen werden.

CARMIGNAC hingegen dehnt den Text auf sechs Versteile aus, indem er die Lücken maximal dehnt, dadurch aber eine ähnlich ungleiche Verteilung des Wortmaterials auf die Einzelverse erreicht (21) :

1 [---]H TWŠJ² HBL
WB[-----]
TW^cWT TŠ̄HR TMJĎ[
WL]ŠNN DBR̄J[PJH
-----] 2 WQLS THL[J]Q
WLHLJŠ JHD BŠ[W² TW]^cWL

18 Ebd.; vgl. STRUGNELL, GAZOV-GINZBERG, MOORE.

19 Aehnlich GAZOV-GINZBERG, Double-Meaning 284.

20 Personification 507.

21 Poème 364.

1 La [---] profère la vanité,
 et dans [----- elle --- ----].
 Elle recherche constam[ment] les aberrations,
 [et elle ai] guise les paro[les de sa bouche.
 -----] 2 et la moquerie elle fou[rb]it,
 et à foudroyer la Communauté dans la fut[ilité elle s'em]ploie.

Wie unten bei den Versen 13 und 21 zu ersehen ist, führt CARMIGNAC's Strukturierung des Textes in 10 Strophen zu je 6 Versen zu einer Ueberdehnung des Textes, die sich im Postulat von mehrfachen, z.T. grösseren Lücken (z.B. 4 ausgefallene Verse) im vorliegenden hebräischen Text zeigt.

Zu 3a : PĤJN, "Fallen" (vgl. Spr 7,23b) ist der sonst nicht belegten Form PĤWZ, "Uebermut" (nach PĤZ, "übermütig") vorzuziehen, mit welcher sich der Sinn ergibt: "Ihr Herz macht stark den Uebermut". – Das Ende von Zeile 3 muss erraten werden, da auch das Q unsicher ist. Anstelle des MĶ[ŠWT, "Fallen" (22), das eine hübsche Parallele zu Versteil 3a bildet, kann man sich auch das weniger schöne Gebilde MQ[WR NDH, "eine Qu[elle der Unreinheit" (23) vorstellen, nicht aber BS[QR -?] (24), weil dies weder den vorhandenen Buchstabenresten noch dem zur Verfügung stehenden Platz entspricht.

Zu 4 : ṢḶḶTH[, "ihre Finger]" (25) ist wegen des Parallelismus zu den "Händen" in 4b vorzuziehen. ṢJNJH[, "ihre Augen]" (26) nimmt unnötig Vers 22 voraus. – "(und)" ist ohne Stütze im Text eingefügt, weil die zweite Einheit der Doppelzeiler sonst stets (ausser 17b und 27b) mit einem W beginnt oder beginnen könnte. – JDJH "est certain, la source biblique est claire, et l'on s'empresse de dire adieu à la version, perverse elle-même, de J.M. ALLEGRO : 'In perversion they seized the fouled (organs) of passion, they descended the pit of her legs to act wickedly!'" (27) – TMKW ŠWH könnte man auch mit "sie klammern sich ans Einsinken" übersetzen (28), wobei die Dirne sich gerade an das klammert, das keinen Halt gibt.

Zu 5 : [PŠṢ, "des Vergehens" ist ergänzt nach dem gleichen Ausdruck in Vers 16b.

22 STRUGNELL, Notes en marge 264 : "si une orthographe tellement défective (scilicet anstelle von MWĶ[ŠWT) est recevable dans ce document".

23 GASTER, Dead Sea Scriptures 499.

24 GAZOV-GINZBERG, Double Meaning 284, Anm. 21; mit Verweis auf Jer 23,32 : ŠQRŠHM WBPĤZWTM, "Lügen und Flunkereien".

25 Ebd. 285.

26 CARMIGNAC, Poème 264f, Anm. 12.

27 STRUGNELL, Notes en marge 264.

28 Vgl. CARMIGNAC, Poème 365, Anm. 13.

Zu 6f : ŠWLJH] “ihre Schleppen”], ist freie Ergänzung. Ebenso BGDJ]H, “ihre [Kostüme]” und [LTH], [“dichte Finsternis”] (29).

Zu 9 : MŠCJH], “ihre Lager” ist freie Ergänzung (29)

Zu 10 : MM]ŠLWTJH, “ihre Herrschaft” ist zwar “un peu banal” (30), doch zu belegen mit Sir 24,6.10 (vgl. aramAchikar Pap. 54,1). Das künstliche Wort M]ŠLWTJH, “ihre Diwans” ist problematisch (31). ŠLWTJH, “ihre Zelte” oder “ihre Lustgärten” hingegen ist passend und gibt einen guten Parallelismus zu den “Unterkünften” des ersten Versteils (32).

Zu 12 : NĤLTH WŠJN steht im Text in umgekehrter Reihenfolge. Hält man am Strukturprinzip des gedanklich in sich geschlossenen Distichons fest, so muss man eine Textverwirrung annehmen. In diesem Zusammenhang kam vielleicht auch die Rasur (///) zustande.

Zu 13 : Hier ist kein Doppelvers vorhanden. ALLEGRO hat diese Unregelmässigkeit nicht gesehen, sodass seine Doppelzeiler bis zum Vers 22 falsch angesetzt sind (33). STRUGNELL fasst Verse 13 und 14 zu einem zentralen Tristichon zusammen, das in Vers 15 seine Begründung (KJ²) bekommt (34). CARMIGNAC vermutet eine ausgefallene, vorausgehende Zeile (35). MOORE sieht in diesem Monostichon den strukturellen Angelpunkt des ganzen Gedichts (36).

Zu 14 : Wegen der Unmöglichkeit, bei dieser Handschrift zwischen W und J zu unterscheiden, kann HWJ auch als HJW, “sie sind” gelesen werden (37). Dieser Plural müsste sich jedoch auf die “Wege” von Vers 13 beziehen, was im Vergleich mit Vers 15 “ihre Wege” unschön ist.

Zu 17b : “(und)” ist ergänzt wie bei Vers 4b und 27b. — ŠW[L] kann auch mit ŠW[LH] ergänzt werden : sie kommt “[in] die Scheo[1]” (38).

29 (2x) Vgl. GAZOV-GINZBERG, Double-Meaning 285.

30 STRUGNELL, Notes en marge 265.

31 Vgl. CARMIGNAC, Poème 367, Anm. 22.

32 STRUGNELL, Notes en marge 265.

33 ALLEGRO, DJD IV 83, verbindet “mitten in den ewigen Gluten” gedanklich mit Vers 11b und hat dann als 12b : “Und nicht ist ihr Erbbesitz mitten unter...”.

34 Notes en marge 267.

35 Poème 366, wegen des “und”, das sonst stets in einem zweiten Stichus steht.

36 Personification 509f.

37 CARMIGNAC, Poème 368f, Anm. 27.

38 MOORE, Personification 508.516 : “probably a collapsed quotation of Proverbs 5,5”.

Zu 18a : Diese Rekonstruktion ist genaues Zitat von Spr 2,19a. Dies haben weder ALLEGRO noch CARMIGNAC gesehen, und deshalb schwierigere Lösungen angeboten.

Zu 19b : Diese Rekonstruktion ist Zitat aus Spr 7,12b, das auch in Vers 20a mitklingt (39).

Zu 21 : Diese Herstellung des Doppelverses ist problematisch : Das "und" zu Beginn stört, und der erste Versteil ist extrem kurz (40). Es lässt sich auch ein einzeliger Vers herstellen, doch dann stört das die durchwegs distichische Struktur. ALLEGRO ergänzt die erste Lücke mit dem Verb RG^c I, "aufscheuchen, stören", unterlässt aber eine hypothetische Rekonstruktion des Rests :

W²JN LHRG[J^cH] 13 MH[][†] [†]...[] (41)

Und keiner ist, [sie] zu stö[ren] 13 weg von d[...].

(GAZOV-GINZBERG nimmt RG^c II Hif, "ruhig machen", s. Text). STRUGNELL verbindet beide mit einer neuen Idee zu :

W²JN LHRG[J^cH] 13 MH[ZNW][†] [†](MJD) [] (42).

Und keiner ist, [sie] zu stö[ren] 13 weg von d[er Unzuch]t oh(ne End) [].

Zu 25a : (B[FWZK]W), "auf seine Kraft" ist ergänzt nach den ähnlichen Ausdrücken in 1QH 7,6; 18,13.

Zu 27 : Z^Ö[W]N ist nach Spr 21,24 ergänzt. Der Rest von 27a ist problematisch. Weder BL]BMH, "[in] ihre [(?) Herz]en" (43) noch BM]RMH, "in den B]etrug" (44) nützen allein den Platz aus und können deshalb nicht einfach an "Hoch[mu]t" angeschlossen werden. Vielleicht gehört so etwas wie (W)[RHB, "(und)/Stolz" dazwischen, doch dann wird der Platz eng für BL[. – In 27b kann man anstelle von ^cRWKJ[M], "geordnete" auch [J]PRJKW, "sie werden ausharren" (45) oder BL(J)DRWKW, "damit sie nicht geführt würden" (46) lesen.

39 Vgl. GAZOV-GINZBERG, Double-Meaning 285, Anm. 30.

40 Ebd. 284, Anm. 15; MOORE, Personification 508 (ohne "und"). CARMIGNAC, Poème 370, nimmt diesen Text als zweiten Teil eines Distichons. Davor seien drei Verse ausgefallen !

41 DJD IV 82f.

42 Notes en marge 267 (ohne hebr. Wortlaut).

43 GAZOV-GINZBERG, Double-Meaning 285, Anm. 31.

44 CARMIGNAC, Poème 372, Anm. 45.

45 Ebd. Anm. 46.

46 GAZOV-GINZBERG, Double-Meaning 285, Anm. 32.

9.2 Aufbau und Gattung

Der Aufbau des Gedichtes lässt sich am ehesten durch eine thematische Gruppierung der Doppelzeiler finden (47): Nach einer titelartigen Gesamtcharakterisierung des weiblichen Wesens (1) folgte eine Beschreibung der ganz aufs Verderben ausgerichteten Anatomie (2-5), der Kleider und Schmuckstücke (6-8) und der jetzigen und zukünftigen Aufenthaltsorte (9-12).

Vers 13 ist der einzige Einzeiler des Gedichts; zugleich weist er die einzige definitorische Ist-Aussage über diese Frau auf (48). Diese formale und inhaltliche Besonderheit erlaubt es, den Vers 13 mit MOORE als inhaltliches Zentrum und formalen Angelpunkt des ganzen Gedichtes zu verstehen (49): Um die versucherisch sich anbietende, aber moralisch verbotene Frau als "Anfang aller Wege des Verderbens" gruppiert sich das ganze Gedicht.

Im Ausdruck "Wege des Verderbens" ist auch die Zielrichtung des "verderblichen Tuns" mitgesagt. Diese auf den Tod, die Scheol und die Grube gehende Richtung ist in 14-18 mit z.T. klassischen Bildworten aus der Bibel beschrieben. Darauf folgt eine Schilderung des verführerischen Treibens der Frau (19-22), wobei wiederum ganz deutlich die rhetorischen Mittel der biblischen Beschreibungen der fremden Frau (und der Dirne) benutzt werden (s.u.). Zum Abschluss folgt eine lange Aufzählung der Opfer ihres Treibens (23-28), wobei die letzte Strophe nicht nur eine Generalisierung der Opfer darstellt ("der Mensch", die "Menschenkinder"), sondern auch den durchschlagenden Erfolg der Frau und damit die universale Gefahr, die von ihr ausgeht, aufzeigt.

Die Abfolge der Inhalte und die bewusst poetische Form mit einem formalen und inhaltlichen Zentrum in Vers 13 zeigen deutlich, dass in 4Q 184 ein seiner ursprünglichen positiven Funktion entkleidetes "Beschreibungslied" vorliegt.

-
- 47 CARMIGNAC, Poème 362, gibt nur diesen Grund an für seine den Text offensichtlich zerdehnende Struktur: "Die Distichen sind zu dreien ("trois par trois") gruppiert in 10 stets gleichen Strophen von 6 Stichen, klar abgegrenzt durch die Variationen des Gesamtthemas."
- 48 Der Parallelismus mit Ijob 40,19; Spr. 8,22: RŠJT DRKW (von der Weisheit), RŠJT DRKJ ³L (von Behemot) unterstützt die definitorische Funktion dieses Verses.
- 49 Personification 509; STRUGNELLS Strukturierung von 13 und 14 zu einem zentralen Dreizeiler (Notes en marge 267) läuft gleich.
- 50 Vgl. 2 mit Spr 7,5,21; 2,16; 5,2b: Das Motiv der Schmeichelei ist ein Topos zu Beginn; 3a mit 7,23b: Falle; 4b mit Spr 22,14: "in die Grube sinken"; 9f mit Spr 7,16f; 9,18; 23,27; 15a mit Spr 14,12; 16,25; 19f vgl. Spr 7,12; 22b mit Spr 6,25 u.v.a.

9.3 Traditionsgeschichtliche Einordnung

Dieses Beschreibungsglied ist traditionsgeschichtlich im Vergleich zu parallelen Texten ein spätes Produkt. Dies ergibt sich mit Sicherheit aus der hier sich findenden Kombination der beiden folgenden traditionsgeschichtlich klar zu situierenden Elemente :

9.3.1 Der anthologische Charakter

4Q 184 ist ein Gedicht anthologischer Art, das auf eine reiche Traditionsgeschichte zurückblickt : Wie die zahlreichen Anlehnungen im Wortgebrauch und in der Gestaltung von Sinneinheiten (50), ja einige wörtliche Zitate (51) zeigen, bilden die Lehrgedichte aus den ersten neun Kapiteln des Spruchbuches den unmittelbaren atl. Hintergrund für 4Q 184. Spr 1-9 werden mit guten Gründen ans zeitliche Ende der Entstehung des Spruchbuches und in die Nähe von Sirach datiert (52), denn diese Kapitel bieten Texte, die auf der Ebene der Reflexion viele Elemente sowohl aus den alten weisheitlichen Mahnungen vor der fremden Frau und der Dirne wie von der prophetischen Typisierung der Untreue des Volkes als Hurerei, wie auch von der dualisierenden Doppelung "Tod – Leben" aus der Gedankenwelt des Deuteronomiums und dessen Schule miteinander verbinden und im Bild von der "fremden Frau" als Antipode der Frau Weisheit zu einem farbigen Gemälde gestalten. 4Q 184 steht demnach traditionsgeschichtlich noch einmal später, nämlich am Ende dieser Entwicklungslinie : Der anthologische Charakter und die Tendenz zur Vollständigkeit der Motive zeigt diese Stellung am deutlichsten. Ähnlich wie 4Q GenAp 20 am Ende des altorientalischen Beschreibungsliedes steht (s.o. Kap. 6.2), kann man auch diesen Text aus 4Q als Signaltext für den Abschluss einer altorientalischen und alttestamentlichen Traditionsgeschichte verzeichnen.

9.3.2 Die essenisch-qumranischen Bezüge

4Q 184 steht zudem – das ist der zweite traditionsgeschichtliche Sachverhalt – in starkem Bezug zur Gedankenwelt und zur Geschichte der Leute von Qumran. Diese Gedankenwelt schlägt sich in zahlreichen Wörtern nieder, die in den Paralleltexten von Qumran intensiv vertreten sind (53), aber noch deutlicher in den Bilder-

51 Zu 13 s.o. Anm. 48; 17b is "a collapsed citation" (MOORE, Personification 516) von Spr 5,5; 11a = Spr 2,19a.

52 FOHRER, Einleitung 347f; PLOEGER, Sprüche XVI.

53 CARMIGNAC, Poème, und MOORE, Personification, haben die Berührungspunkte zusammengestellt, z.B. : HBL, GWJ, HLQ, LJŠ, KWN, HŰŠK, °WL, MMSLT °WLH u.v.a.

sequenzen, die die beschriebene Frau ganz stark in die apokalyptisch farbige und dualistisch schwarz-weiss gezeichnete Kulisse der qumranischen Geschichtsschau und Zwei-Geister-Lehre einschreiben (54). Durch diesen Einbezug in das qumranische "antithetische Formulierungsmuster" nimmt diese Frauengestalt teil am ideologischen Kampf der Gruppe von Qumran, da solche Muster "vor allem dort in den Vordergrund rücken, wo am Verstehenshorizont des Autors Alternativen heraufziehen, die ... zu Entscheidungen zwingen, in die auch andere hineingezogen werden sollen. In dieser Situation wird die sachliche Beschreibung durch Wertungen (Adjektive !) verdrängt, die im Gegensatzdenken oft eine beherrschende Stellung einnehmen" (55).

Von daher gesehen kann man die verschiedenen Versuche nicht einfach ablehnen, in 4Q 184 versteckte Hinweise auf die Geschichte Qumrans zu finden. Von kaum begründeten oder allzustark gepressten Beweisführungen abgesehen (56), kann man wohl sagen, dass der Text aus grosser historischer Distanz auf die tiefgreifende Kontroverse zwischen den Pharisäern und der Gemeinde von Qumran zurückblickt, die in den Jahren um 150a stattfand (57). Die seither entwickelten Metaphern für die Geg-

54 Die Metaphern "Licht - Finsternis" (9-12), "ewiges Feuer" (12a), "Fundamente der Finsternis" (6a, vgl. 11a) für die böse Seite einerseits und die Benennung der angefeindeten "Gerechten" als "erwählte Gerechte" (24b), sich auf Gott "Stützende" (25a), "Niedrige = Anawim (26a) andererseits sind typisch.

55 KEEL, Bedeutung polarer Begriffspaare 234.

56 ALLEGRO einerseits vermutet die römische Weltmacht als metaphorisch beschriebene Gegengrösse, einzig mit dem Hinweis "perhaps, as in Revelation" (Wiles 53). – BURGMANN hingegen geht so weit, in der "verruchten Frau" den Begründer der Gegensekte zu sehen, den "Lügenmann" aus CD 1,12-20; 1QpHab 2,1ff; 5,11f; 10,9-13, Simon den Makkabäer (143/2-135/4a). Seine gepresste Uebersetzung der Zeilen 10b-12a lautet (Wiles 346ff) :

*10b Und im tiefsten Dunkel der Nacht befinden sich ihre Befehlshaberstellen.
11a Auf den Fundamenten der Finsternis errichtet sie ihren herrscherlichen Ruhesitz.*

b Und sie wohnt in den Höllenzelten der Idumäer.

12a Inmitten der im ewigen Feuer brennenden, diese Welt beherrschenden Mazedonier.

GAZOV-GINZBERG, Double Meaning 284, Anm. 16, nimmt als mögliche Situation die Zeit Herodes-Agrippas I (40-44p), weil damals "die Pharisäer genügend nahe beim Idumäerhaus standen" (vgl. Z. 11b) !

57 Die Perfektformen in den Strophen 4 und 5 und möglicherweise auch in 14a (vgl. Kommentar zu 14) "montrent que les méfaits stigmatisés par l'auteur sont une réalité déjà ancienne" (CARMIGNAC, Poème 367, Anm. 27; vgl. 365, Anm. 11). Auch BURGMANN sieht trotz der präzisen historischen Schilderung des Gegners im vorliegenden Text nur einen "späten Nachhall" (Wiles 328). MOORE, Personification, lässt diese Anspielungen wohl gelten, beachtet aber besser die Eigenständigkeit des Textes. LICHT, RCTH 289-296, hingegen sieht nur den Gedanken der Apostasie in deren verführerisch-tödlichen Kraft dargestellt. HOENIG, Satirical Qumran Fragment 256-259, sieht in 4Q 184 aufgrund einiger Pa-

ner (58) sind hier schon in eine zweite Phase der Verschlüsselung eingetreten, indem sie, die selbst schon verschlüsselte historische Hinweise darstellen, als Attribute einer metaphorischen Grossfigur eingesetzt werden.

Nimmt man diese beiden traditionsgeschichtlichen Faktoren zusammen, so erweist sich 4Q 184 als eine qumranische Nachbearbeitung der spätbiblischen Schilderungen des Treibens der fremden Frau und der Dirne. Das Lied stellt ein Stück "Frauenliteratur" einer frühjüdischen Randgruppe dar, in welchem sich sowohl die literarische Vorgeschichte der Gattung des Beschreibungsliedes wie auch die für die Qumran-Essener typische Transponierung des Themas zeigen. Es ist deshalb von der doppelten Bild- und Sprachwelt der Weisheit und der Apokalyptik geprägt und stellt so den interessanten Fall eines apokalyptisch überformten weisheitlichen *genus litterarium* dar.

Dies macht die Frage nach der Lücke zu Beginn des Gedichtes besonders spannend: Mit welcher Metapher sind die 8mm + He zu füllen? Und mit welchen weisheitlich-apokalyptischen Farben wird das Femininum ausgemalt?

9.4 Die weisheitlich-apokalyptische Metaphorik

9.4.1 Die "fremde Frau"...

Die durch das fragmentarisch erste Wort geradezu provozierte Frage, um welche Art von "Negativ-Frau" es hier eigentlich gehe, hat verschiedene Antworten bekommen.

Wenn in diesem Text gerade heraus "die Frau an sich" (H²ŠH) gemeint ist, wie DUPONT-SOMMER mit Verweis auf die bei PHILO belegte Frauenfeindlichkeit der Essener (vgl. Hypothetika 11,14-17) (59) oder essenisch gestimmter Texte wie der Test XIIPatr annimmt (60), dann sind wir hier wirklich in die tiefsten Tiefen früh-

rallelen bei karaitischen Schriftstellern und im rabbinischen Schrifttum ein "Werk des Spottes und der Verachtung, das von einem erregten karaitischen Sektierer verfasst wurde und das sich gegen die vorherrschenden rabbinischen Lehren ereifert" (259). Leider fehlt jeglicher traditionsgeschichtliche Hinweis, der das Verhältnis von Qumran zum Karaismus bei diesem Text verständlich macht.

58 Vgl. die Aufschlüsselung bei VERMES, *Dead Sea Scrolls* 53-58.

59 LCL Philo IX 442f; dabei ist zu beachten, dass die langen frauenfeindlichen Begründungen für die Ehelosigkeit der Essener nicht essenisch, sondern philonisch sind!

60 Explication de textes 353: "Un morceau parénetique qui veut mettre en garde

jüdischer Frauenfeindlichkeit gelangt, und dann müsste man sich fragen, ob die in der Wüste "ohne jede Frau", wie PLINIUS weiss (61) verschanzten Aszeten hier nicht literarische Ersatzhandlungen vollzogen haben. Meines Erachtens ist es aber nicht notwendig, den frühjüdischen Autor so tief fallen zu lassen, denn im Text sind, wie oben schon aufgewiesen wurde, genügend Signale vorhanden, die für eine weitere Dimensionierung des Bildes in die ideologische Kampfeswelt und die konkrete Geschichte der Qumranleute hinein sprechen. Die verunglimpft Grösse ist ja primär nicht die Frau, die als Metapher gebraucht wird, sondern die Gruppe oder der Gedanke, die/der mit der Metapher der Frau anvisiert ist. Dieser Unterschied zwischen dem Bild und der Sache ist grundsätzlich aufrechtzuhalten und somit ist es nicht anzuraten, "die Frau an sich" zum Subjekt des Liedes 4Q 184 zu machen (62). Anstelle von H²ŠH muss deshalb in Zeile 1 ein Ausdruck gestanden haben, der eine Frau unter bestimmten negativen Gesichtspunkten beschreibt, welche wichtig sind für die im Bild angegriffene Gruppe oder Idee. Ich habe in der Uebersetzung [HNKRJ]H, "die fremde Frau" eingesetzt, nicht nur, weil von diesem Frauentyp alle ausführlichen alttestamentlichen Texte sprechen (63), die ja traditionsgeschichtliche Vorbilder für 4Q 184 sind (s.o.), sondern vielmehr weil in ihr die beiden Aspekte des Verführerischen und des Gefährlichen, auf die es hier vor allem ankommt, viel stärker als bei der Dirne miteinander verbunden sind.

Die Appetitlichkeit der Nachbarin und die Eifersucht oder der Gerechtigkeitsinn des Nachbarn treffen sich bei der "Frau des andern" so, dass Lust und Tod nahe bei dem sind, der "den Leib einer Fremden umfängt" (Spr 5,10b). Dies trifft bei der Dirne nicht zu, denn :

*Eine käufliche Frau ist dem Auswurf gleichzuachten,
eine Verheiratete aber als ein Turm des Todes für ihre Liebhaber ! (Sir 26,22 LXX)*

les fidèles de la secte non pas contre 'les ruses de la femme perverse', de la prostituée, comme l'explique ALLEGRO, mais d'une façon plus générale, contre la malice et les séductions de la femme" (vgl. schon vorher : Le Psaume CLI dans 11QPs-a, 54f); BROSHI, Beware the Wiles, mit dem Untertitel : "Dead Sea Scroll Fragment reflects Essene Fear of, and Contempt for, Women."

- 61 Historia Naturalis 5,73 : *Sine ulla femina, omni venere abdicata* (STERN, Authors I 470).
- 62 GASTER, Dead Sea Scriptures 495 : "This ingenious little sermon ... is obviously to be understood allegorically, for there would be no point in warning desert ascetics against the ploys of real live urban streetwalkers".
- 63 In Spr 2,16-19; 5,3-23; 6,24-26 und 7,5-27 ist stets die "Frau des Andern", die "Fremde" beschrieben (vgl. HUMBERT, Les adjectifs "ZÂR" et "NOKRÎ" 259-266), die sich zwar im "Kleide der Dirne" (SJT ZWNH) (Spr 7,10) anbietet oder auch das Gebaren der Dirnen nachahmt, aber selbst weder Dirne ist (vgl. die Nennung des Ehemanns in Spr 7,19f), noch eine Ausländerin sein muss.

Bei der Dirne steht "ein Stück Brot" (6,26a) oder wenn's schlecht geht "das Erbe" (Sir 9,6) und "das Vermögen" (Spr 29,3b) auf dem Spiel, bei der "Frau des anderen" hingegen droht Tod (Spr 2,18; 5,5) und Unterwelt (Spr 2,18; 5,4f), da "kostet es das Leben" (7,22b) :

*Denn zahlreich sind die Erschlagenen, die sie gefällt hat,
und alle von ihr Gemordeten eine gewaltige Zahl ! (Spr 7,26)*

Die Frau als "Nicht-Eheweib" vereint die beiden Momente des Verführerischen und des Gefährlichen auf symbolisch besonders intensive Weise. Dem Verführerischen entspricht dabei die Schönheit der Frau, dem Gefährlichen der Sachverhalt, dass die Frau im Machtbereich eines anderen steht. Die "fremde Frau" ist deshalb besonders geeignet, als Personifikation für einen Gegner zu stehen, insofern dieser verführerisch und gefährlich zugleich ist (64). Gerade von diesen Aspekten ist jedoch das ganze Gedicht 4Q 184 beherrscht, wenn es die Verführungskraft des Bösen zu brechen versucht, indem es unermüdlich dessen tödliche Gefährlichkeit beschwört.

9.4.2 ... im Gewand der apokalyptischen Dirne

Diese Beschwörung wird, wie oben kurz aufgezeigt wurde, mit den Mitteln der anthologischen Kompilierung vorausgehender Traditionen und der Einfärbung des Bildes in die Farben qumranischen Dualismus und qumranischer Apokalyptik bewerkstelligt. Im Eifer der Feindbekämpfung geraten dabei auch die Reize der schönen Frau, also das, was das Verführerische erst ausmacht, in die schwarzen Farben des Porträtisten ! Das Beschreibungslied, das hier ähnlich wie in 1QGenAp 20 (s.o. S.131f) vom Kopf bis zu den Füßen geht, dann aber auch noch die Kleider und die Wohnung umfasst, kennt als Attribute der recht vollständig aufgezählten Körperteile, Kleidungsstücke und Ausstattungsgegenstände nurmehr Vokabeln des Verderbens, des Todes, der Nacht, des Feuers, des Abgrunds und der Unterwelt. Die erotische Sprache der altorientalischen und biblischen Beschreibungslieder (65), die im Genesis-Apokryphon in kläglichen Resten immerhin noch vorhanden ist, ist hier vollständig verschwunden und durch eine apokalyptische ersetzt. Anstelle des Vokabulars der Schönheit, steht hier dasjenige des Grauens. Anstelle der "schönen Frau Verführerin" steht ein apokalyptisches Monstrum weiblichen Geschlechts.

-
- 64 MOORE, Personification, hat nur den einen dieser beiden Aspekte aufgewiesen, wohl weil er am Bild der Dirne hängen geblieben ist.
- 65 Auch die Beschreibungen des unzuchtigen Treibens Israels als Dirne bei Ez 16,23 und Jer 2 entbehren des Erotischen nicht, selbst wenn das Treiben der Dirne als gottloses Geschehen beschrieben ist.

Letztlich ist da nicht mehr einzusehen, weshalb durch eine solche Gestalt jemand verführt werden könnte. In Spr 7,5-27, der nächsten biblischen Parallele zu 4Q 184, bleiben trotz der dunklen Töne des Verderbens (22-27) die verführerischen Gesten (13f), die feinen Stoffe und Parfums (16f) bestehen; und die direkte Aufforderung zu einer von "ergötzlichen Liebesfreuden" angefüllten Nacht (18) spielt weiterhin mit den erotischen Vorstellungen des Lesers. In 4Q 184 fehlt dies alles. Dafür geschieht eine andere bezeichnende Intensivierung des verführerischen Geschehens. In der extrem langen Aufzählung der Opfer der fremden Frau (23-28) wird nämlich der ungeheure Erfolg der Verführerin beschrieben, auch wenn erzählerisch nicht deutlich wird, weshalb ein solcher Erfolg zustande kommt. Diese Frau hat eine Verführungskraft der weder der Fromme noch der Mächtige, weder der Schwache noch der, der sich auf Gott stützt gewachsen ist. Im letzten Doppelvers wird überhaupt niemand mehr ausgenommen: "Der Mensch", "die Menschenkinder", das heisst jederman ist Ziel ihrer Verführungskünste.

Auch wenn man gelten lässt, dass hinter vielen Ausdrücken von 4Q 184 späte Nachklänge an historische, die Qumrangemeinde betreffende Ereignisse vorhanden sind, hier ist dieser Rahmen deutlich verlassen (66). Die zum verderblichen Monstrum ausgewachsene Frau Verführerin hat hier ihr entsprechendes Publikum bekommen: Alle erliegen ihr!

Die Frau wird dadurch zum Inbegriff des Bösen, insofern dieses sich dem Menschen unter seinen anziehenden Aspekten zeigt, ohne dass dessen Gefährlichkeit sofort ersichtlich ist. 4Q 184 ist deshalb letztlich "an exercise in hamartiology" (67), eine Abhandlung über den Grund der Sünde, die Herkunft des Bösen, d.h. in antiker Terminologie über "den Anfang aller Wege des Verderbens" (= Vers 13). In der Gestalt der verführerischen Frau, der alle verfallen, ist die Macht des Bösen beschrieben, die alle beherrscht.

66 BURGMANN, Wicked Woman 326f, versucht auch hier noch den engen historischen Hintergrund zu bewahren, indem er in den Menschenkindern von 28b "die Menschen ausserhalb der frevlerischen Gemeinde" sieht, "die in der Gefahr stehen, ebenfalls in die(se) Netze der Verführung hineingezogen zu werden, also die übrigen Volksmitglieder und vor allem die Angehörigen der Qumrangemeinde" (327). Da wird schlichtweg gewaltsam und allzu "direkt durch den Text hindurch auf Zeitgeschichte" (K.BERGER, Rez. von J.-M. ROSENSTIEHL, L'Apocalypse d'Elie, Paris 1972; RQ 8/31 [1974] 445) geschlossen. Wie vorsichtig man hier zu Werke zu gehen hat, aber auch wie komplex metaphorische Verhältnisse sein können, weist jetzt HENGEL, Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte, bes. 48-57, an den achtzig Hexen von Askalon (Sanh 6,5; SifDtn 221 zu Dtn 21,22) auf.

67 MOORE, Personification 507.

Wenn auch Metaphern etwas anderes meinen als sich selbst, die Wahl der Metapher ist auch bezeichnend. 4Q 184 ist einer jener bezeichnenden Punkte in der frühjüdischen Literatur, wo die Frau als Verführerin zu ihrer metaphorischen Vollgestalt gekommen ist. Dies mag mit der anthologischen Eigenart des Textes und auch mit der Dramatik des apokalyptischen Hintergrunds zusammenhängen, erklärt ist darum nicht, weshalb gerade eine Frauengestalt den Teufel so allgegenwärtig und gefährlich machen muss. Schon im Test Josef und im Test Ruben (s.o.160) haben wir gesehen, wie hinter der verführerischen Gestalt der Frau Beliar selbst andrängt. Was dort narrativ bewerkstelligt wird, geschieht in 4Q 184 auf beklemmende, poetische Weise : Das Böse rückt so nahe an die Frauengestalt heran, die Frau wird so intensiv mit infernalischen Attributen ausgestattet, dass Bild und Sache beinahe miteinander verschmelzen (68), die Metapher selbst zum Inhalt, die Frau selbst zum "Anfang aller Wege des Verderbens" (Vers 13) wird.

Stehen hinter solchen Aussagen nicht Interpretationen von Gen 3 wie wir sie schon punktweise angetroffen haben, und wie sie der Autor von 4Q 184 sicher aus Sirach 25,24 kannte : מִצֵּדֵי תַּחְלִילֵי נִשְׁמַתֵּי אִשָּׁה – "von seiten einer Frau – der Anfang des Verderbens" ?

68 BROSHI, Beware the Wiles 55 : "The Qumran poem is deadly serious because it regards the tempting woman as a veritable satan."

Exkurs

“SIE KAM ZU MIR IN IHRER SCHOENHEIT” (11QPs-a Sir 2a)

Frau Weisheit als Personifikation des Heilig-Vergnüglichen (Ein Gegentext)

Das Gegenteil zur “fremden Frau” ist in Sir 5,15-19 die “eigene Zisterne”, an deren Wassern man sich “berauschen” soll. Das Gegenteil zur “Frau Torheit” (Spr 9,13-18), die “gestohlenes Wasser anbietet”, ist “Frau Weisheit” (Spr 9,1-6), die “selbstgemischten Wein” kredenzt. Wie diese Bilder zeigen, wird in den biblischen Texten das Verhältnis zwischen dem Mann und seiner Frau und das Verhältnis zwischen dem Weisen und seiner Weisheit auf ähnliche Weise geschildert, als ein erlaubtes, ja erwünschtes Liebesverhältnis, in welchem die Realität und die Symbolik der Leiblichkeit Ausdruck finden können.

Das Entstehen dieses Liebesverhältnisses zwischen dem Weisen und seiner geliebten Weisheit wird in zwei spätbiblischen Texten ausführlich beschrieben (69). Sir 51,13-23 (LXX, Syr, Hebr B) und Weisheit 8,2-16 schildern, wie der junge Weisheitsucher von IHR so betört wird, dass er in Liebe entbrennt und alles daransetzt, sie zu besitzen. Die Betörung, die Suche und der Besitz werden dabei mit einigen Worten und

69 Vgl. auch Sir 6,18-37 (als väterlicher Ratschlag formuliert); Spr 3,13-18; 4,5-13; 8,17-21; 4Q 185, bes. Zeil. 11b-13a (übers. bei KUECHLER, Weisheitstraditionen 105; Ed. : DJD V 85ff).

70 Ausgaben bei VATTIONI, *Ecclesiastico* 278-283 : LXX (Ziegler), Lat., Syr. (Lagarde), Hebr B mit 11QPs-a Sir im kritischen Apparat. – Zum Verhältnis der Texte zueinander vgl. Ebd. XVII-XXIX; jetzt auch die kurze Uebersicht bei SAUER, *Jesus Sirach* 483-488. Dass die Texte aus Kairo (Hebr A-E) “den originalen hebräischen Text” (Ebd. 484) darstellen können, haben die Masada-Fragmente (hebr M) für die gemeinsamen Texte 39,27-43,17 (mit Lücken) aufgewiesen, und dies mag im Grossen und Ganzen (doch vgl. SKEHAN, *Acrostic Poem*; Sirach 30,12; SANDERS, *Sirach* 51 *Acrostic*) für den Haupttext Sir 1-50;51, 1-12(o) auch der Fall sein. Für 51,13-30, den zweiten Anhang an das Sirachbuch, sieht der Sachverhalt anders aus, denn hier steht der sicher ursprünglichere Text aus 11QPs-a Sir gegen Hebr B, das einzige Kairoer Fragment mit dem Text von 51,13-30, und zwischen diesen beiden stehen die LXX und Syr.

Ausdrücken beschrieben, die von weitem an die alte Liebeslyrik des Vorderen Orients erinnern. Dabei sind allerdings die sprachlichen Möglichkeiten nur ganz kärglich ausgenutzt, die naheliegende sinnliche Konkretion entgeht dem Autor immer wieder in die Sterilität einer abstrakten Edelhaftigkeit, sodass man hinter dieser ent- und gleichzeitig verdeckenden Sprache Vitaleres vermutet, als in den beiden biblischen Texten tatsächlich zum Ausdruck kommt. Diese Vermutung hat ihre Bestätigung in einem weiteren Text aus Qumran bekommen.

In der grossen "Psalmen"-Rolle aus der 11. Höhle von Qumran fand sich auf den Kolumnen XXI,11-17 und XXII,1a, zwischen dem Psalm 138 und einem apokryphen "Apostrophe to Zion", ein Stück pseudo-davidischer Literatur, das dem Umfang nach genau den bis jetzt bekannten Versionen (70) von Sir 51,13-30 entspricht und deshalb mit 4QPs-a Sir (= Sir H-Q) bezeichnet wird (71). Die Weisheitssuche wird im ersten, erzählenden Teil, den Akrostichen Alef bis Mem (= LXX-Verse 13-21), die fast vollständig in 11Q Ps-a Sir 1-11 erhalten sind, geschildert. Die folgende Uebersetzung dieses Textes (72) will vor allem die ursprüngliche Gestalt dieses leidenschaftlichen Liebesliedes auf die ersehnte SIE zur Geltung bringen, das nach essenisch-qumranischer Tradition wohl zu den "446 Gesängen, die David gesprochen habe" (vgl. 11QPs-a DavComp 9) (73) gehört. Die Uebersetzung kann hier – in einem Exkurs – summarisch bleiben. Für die Detailanalyse müssen die Publikationen von SANDERS, DELCOR und SKEHAN (vgl. Anm. 70) beigezogen werden (74) :

-
- 71 Ed. : DJD IV (1965) 42f (Text); 79-85 (engl. Uebers.; Komm.); Pl. XIIIff; SANDERS, Psalms Scroll 74-77 (Text und engl. Uebers.); 112-117 (Komm.; Par LXX, engl. Uebers.). Wichtig ist auch : SKEHAN, The Acrostic Poem 387-400 (Text, Uebers., Photogr. 11QPs-a Kol XXI 8-17). – Das Fragment weist noch die Verse 13-21 (Kol XXI) und den Teilvers 30b (Kol. XXII) auf. Ursprünglich war also sicher das ganze Lied vorhanden, denn die Verse 22-30b hatten auf der zerstörten unteren Partie von Kol. XXI genügend Platz.
- 72 Die EINHEITSUEBERSETZUNG 801f, die für die Verse 13-20 den "H-Text von Qumran" als Grundlage nimmt, ist sanft bis zur Verfälschung; SAUER, Jesus Sirach 636ff, bietet einen Mischtext von 11QPs-a Sir und Hebr B. Beide Male ist die ursprüngliche Gestalt und Kraft von 11QPs-a Sir nicht mehr zu erkennen. – Engl. Uebers. : DJD IV 81; SANDERS, Psalms Scroll 114f (mit LXX-Parallele); SKEHAN, The Acrostic Poem 388.390. Ital. Uebers. : MORALDI, Manoscritti 482f; franz. Uebers. : TOB Ancien Testament 2216, mit unerklärten Eigenheiten.
- 73 DJD IV 48 (Kol. XXVII,2-11). 91-93; vgl. ebd. 85. Doch s. LEHMANN, 11QPs-a and Ben Sira, bes. 239f.246-251, der mit dem Aufweis von weiteren Sirach-Zitaten in 11QPs-a XVIII,7-10 (= Sir 35,8f); XXII,9f (= Sir 16,13); XXII,14f (vgl. Sir 36,19) und XXII, 17 (vgl. Sir 36,20f) SANDERS' Einweisung von 11Q Ps-a Sir in die davidische Pseudepigraphie zu unterlaufen versucht.
- 74 Die Lücken in den Doppelversen 10-13 sind aus Hebr B ergänzt, der hier sehr nahe bei 11QPs-a Sir geblieben zu sein scheint. Die Zeilenangaben aus LXX und Hebr B am rechten Rand sind Ersatz für eine Synopse und geben einen ersten Einblick in die komplizierten Ueberlieferungsverhältnisse.

	11QPs-a XXI,11-17[ff (= 1-11a[ff)	LXX	Hebr B
κ	1 a 11 Ich war ein Jüngling vor meinem Irren, b und ich suchte (schon) nach IHR.	13a b	13a.b 14
Ϛ	2 a SIE kam zu mir in IHRER Schönheit, b und bis zu 12 IHREM Ende habe ich SIE erforscht.	14a b	— —
λ	3 a Auch die Blüte tropft beim Reifen der Trauben, b (und) diese erfreuen das Herz.	15a b	— —
τ	4 a 13 Es schritt mein Fuss in Geradheit, b denn von meiner Jugend an habe ich SIE erkannt.	c d	15a b
π	5 a Ich neigte nur wenig 14 mein Ohr, b doch die Fülle an Ueberredung fand ich.	16a b	16a b
ι	6 a Und eine Amme wurde SIE mir, b für meinen Lehrer gebe ich 15 meine Kraft.	17a b	17a b
ι	7 a Ich sann danach, mich zu ergötzen, b war begierig nach dem Vergnügen, c und gab nicht Ruhe.	18a b c	18a — b(c)
π	8 a Ich entzündete 16 meine Begierde nach IHR, b und mein Angesicht wandte ich nicht ab.	19a —	19a b
ν	9 a Ich erregte meine Begierde nach IHR, b auf IHREN Höhen 17 ruhte ich nicht.	20a 19(b.c)	20a —
ρ	10 a Meine Hand öffn[ete IHRE Tore b und] IHRE Nacktheit betrachtete ich.	(c) d	19c d
ϛ	11 a Meine Hand reinigte ich in 18 [IHR [b] und in IHRER Reinheit fand ich SIE.	— 20b	— 20c
[λ	12 a] Ein Herz erwarb ich für SIE von Anfang an, [b] und deshalb werde ich SIE nie vergessen.	c d	d e
[π	13 a] Meine Lenden brennen wie ein Ofen, sie zu schauen, [b] und deshalb habe ich SIE erworben als lustvollen Besitz.]	21a b	21a b

Dieser hebräische Text lässt anscheinend ganz bewusst die Benennung der weiblichen Grösse aus (75). Er will als Liebeslied verstanden werden, dessen Bezugsperson nur aus der Kenntnis des sprachlichen Bezugssystems zu erkennen ist. Das ist wohl auch der Sinn der zahlreichen Doppeldeutigkeiten, die den Text kennzeichnen (76). Das allegorische Spiel, das damit getrieben wird und das einen bald ins Deftige bald ins Edle führt, wurde nun in der Rezeption Schritt um Schritt eindeutig gemacht, indem alle erotischen Ambivalenzen auf das Didaktische und Religiöse vereindeutigt wurden, manchmal durch einen geradezu gewalttätigen Umgang mit dem Original (77). Zur Illustration seien hier nur die ersten Verse von Hebr-B und LXX in eigener Uebersetzung vorgelegt (78) :

Sir 51,13-17 Hebr B (79)**11QPs-a Sir 1.4-6**

13	<i>Ich, ein <u>Jüngling</u> war ich,</i>	1aα
	<i>da fand ich Gefallen an IHR</i>	—
14	<i><u>und suchte nach IHR.</u></i>	1b
15	<i>In IHRER <u>Beständigkeit</u> <u>schritt mein Fuss,</u></i>	4a
	<i>mein Herr, <u>von meiner Jugend an</u> lernte ich WEISHEIT.</i>	b
16	<i>Ich sprach Gebete in meiner Jugend,</i>	—
	<i><u>und die Fülle an Einsicht</u> fand ich.</i>	5b
17	<i>IHR Joch <u>gereicht mir</u> zur <u>Herzlichkeit,</u></i>	6a
	<i><u>und meinem Lehrer</u> gebe ich Dank.</i>	b

75 SKEHAN, The Acrostic Poem 390 : "Wisdom is the obvious theme; yet, by an artifice no doubt intended, the word HKMH occurs nowhere in the poem." Von daher ist nicht verständlich, weshalb SKEHAN in der Uebersetzung (388) von 1b "I sought wisdom" liest, ausser wenn man darin einen Versuch sieht, die bewusste Zweideutigkeit des Textes zu vermeiden. Gerade dies haben aber die LXX, Syr und Hebr. auch gemacht !

76 Doppeldeutige Ausdrücke sind : "Ihr Ende" = "ihre Tiefe"; das Bild vom saftziehenden Beerenbüschel (V. 3a); "Fuss" = "Penis", "Aufrichtigkeit" = "Weichheit", "erkennen" = sexuell verkehren (4); "Ueberredung" = "verführerische Rede" (5b); "Amme" (6a); "Kraft" = Männlichkeit (6b); "ergötzen" = sexuelle Spiele treiben (vgl. Gen 26,8); "gut" = "Vergnügen" (7b); "Seele" = "Begierde" (8a.9a); "auf ihren Höhen" (9b); "Hand" = Penis, "öffnen" = "anschwellen", "Tore" = vagina (10a); "unbekannte Teile" = "Nacktheit"; "betrachten" = "durchstossen" (vgl. SANDERS, Psalms Scroll 114f, Anmerkungen). – Liest man stets die erotische Variante, ergibt sich tatsächlich eine recht "fiebrige Einladung zur Liebe" (SKEHAN, Qumran 818).

77 SANDERS, The Sirach 51 Acrostic 437 : Das Lied "was adapted to the Sirach corpus only at great expense to the original ... Pietists violated the original text..."

78 Unterstreichungen bedeuten wörtliche Uebereinstimmungen mit 11QPs-a Sir.

79 Ed. : VATTIONI, Ecclesiastico 279.281; vgl. SAUER, Jesus Sirach 636f.

In der griechischen Version ist die Umsetzung in Eindeutigkeit noch schneller bewerkstelligt. Schon nach den ersten beiden Versen sind die Verhältnisse geklärt, die weibliche Grösse als Weisheit bestimmt und der Ort ihres Auffindens, nämlich der Tempel, genannt. Danach kann sie dann ohne Gefahr, erotisch missverstanden zu werden, ganz dicht an der hebräischen Vorlage bleiben :

Sir 51,13-17 LXX

11QPs-a Sir 1-6

13	<i>Noch ein Jüngling und bevor ich umherreiste,</i>	1a
	<i><u>suchte ich WEISHEIT öffentlich in meinem Gebet.</u></i>	b
14	<i>Vor dem Tempel betete ich um SIE,</i>	—
	<i><u>und bis zuletzt werde ich SIE erforschen.</u></i>	2b
15	<i><u>Aufblühend wie die dunkelnde Traube —</u></i>	3a
	<i><u>so wurde erfreut mein Herz an IHR.</u></i>	b
	<i><u>Mein Fuss ging in Geradheit,</u></i>	4a
	<i><u>seit meiner Jugend spürte ich IHR nach.</u></i>	b
16	<i><u>Ich neigte ein wenig mein Ohr und ich empfang,</u></i>	5a
	<i><u>und viel Belehrung fand ich für mich.</u></i>	b
17	<i><u>Fortschritt wurde mir durch SIE;</u></i>	6a
	<i><u>wer mir WEISHEIT gab, dem gebe ich Ehre.</u></i>	b

Die Sprache des Originals (11QPs-a Sir) war offensichtlich in der frühjüdischen Rezeption nicht mehr annehmbar. Hebr B und LXX sind berechte Zeugen für die tiefgreifenden Veränderungen in den Sprachgewohnheiten, die zwischen der Erotik des David-Liedes von Qumran und der Pietät des Sirach-Liedes des Kairoer- und des Alexandrien-Textes. Auch wenn man, wie dies oben in der Uebersetzung getan wurde, die Doppeldeutigkeiten von 11QPs-a Sir im Rahmen hält, kann man nicht umhin, in der Traditions- und Traduktionsgeschichte dieses Textes einen Zug zur Ent-Erotisierung des Liedes festzustellen. In der Verdeutlichung der Allegorie, die sehr wahrscheinlich schon immer im Text lag (80), in der vorsichtigeren Wortwahl und in der neuen Einordnung in den Kontext des Sirach-Buches (81) ist diese Tendenz deutlich dokumentiert.

Meines Erachtens ist diese Tendenz aus jenem gleichen Kontext zu verstehen, der auch zur Verdrängung des erotischen Elements in 4Q 184 geführt hat. Weil es

80 Die Bezüge zur weisheitlichen Literatur sind so stark, dass man nicht ein ursprünglich selbständiges Liebeslied postulieren kann (vgl. MURAOKA, Sir 51,13-30, an Erotic Hymn, bes. 173f). Andererseits ist aber das Verhältnis von Sir 6,18-37 und Sir 51,13-30 (Qumran, LXX, Hebr) locker genug, um für 11QPs-a Sir eine ursprünglich von Sir selbständige Weisheitsdichtung anzunehmen.

81 Vgl. SANDERS, The Sirach 51 Acrostic 237.

dort aber um die negative weibliche Größe der "Fremden Frau" ging, wurden die Elemente der Liebeslyrik dort durch die Apokalyptik ersetzt, während hier, wo es um die zentralen religiösen Themen der Weisheit und des Gesetzes geht, die Sprache der Pietät eingebracht wurde.

11QPs-a Sir stellt deshalb in einem gewissen Sinn einen Gegentext zu 4Q 184 dar. Die Perspektiven sind zwar verschieden: 4Q 184 sieht alles von der "Fremden Frau" her zu den Liebhabern hin, während 11QPs-a Sir völlig vom Liebhaber her zur geliebten SIE hin blickt. Während jedoch in 4Q 184 die Sprache der Erotik ganz der Sprache des Verderbens gewichen ist, blieb in 11QPs-a Sir einiges von dem erhalten, was die antiken Liebeslieder an Sprachspielen, Bildern und Konkretion aufweisen. Das Wissen, im Bild der menschlichen Liebe das Suchen nach Weisheit auszudrücken, hat dies ermöglicht. So ist selbst in den gezähmten Versionen, die die Toragläubigkeit hervorgebracht hat, die Sprache der Leidenschaft etwas lebendig geblieben. Dass im Text von Qumran die plastischere Schilderung des Originals erhalten geblieben ist, ist ein traditionsgeschichtlicher Glücksfall. Er erlaubt uns zwar wiederum nicht, Träfes über die Sexualfeindlichkeit oder -freundlichkeit der Wüstenleute zu prägen, da dieser Text sicher nicht in Qumran verfasst wurde, sondern dort nur – wohl gerade wegen seiner allegorischen Implikate – innerhalb einer (pseudo-)davidischen Sammlung tradiert wurde. Die Randgruppe der asketisch lebenden Qumranleute haben uns damit einen Text erhalten, der in der "orthodoxen" Tradition nurmehr in gemildeter Form überleben konnte. Die Diskrepanz zwischen altem Text (aus der häretischen Gruppe) und dessen orthodoxer Rezeption vermag uns heute Indizien zu geben, Hintergrund-Informationen zu liefern und damit den Sachverhalt zu erhellen, dass in frühjüdischer Zeit der Themenkreis "Frau – Schönheit – Geschlechtlichkeit" als gefährlicher Stoff behandelt wurde. Die verführerischen Elemente, die man zuerst einmal als gefährlich wertete, konnten nur mehr dort positiv gebraucht werden, wo es um Propaganda für anerkannte religiöse Hochwerte ging. Aber selbst dort war die starke Sprache der Liebe anscheinend je länger je weniger erträglich.

Rückblick auf Kap. 6-9

Die Textanalysen der vier vorausgehenden Kapitel haben auf vielfache Weise gezeigt, dass in der Rezeption der biblischen Texte die Frauengestalten eine bedeutend stärkere literarische Präsenz haben als im ursprünglichen biblischen Text. Nicht nur wurden zahlreiche neue Frauengestalten und Namen eingeführt, es wurden auch an vielen Stellen schon vorhandene Frauenfiguren ausgebaut und mit neuer Dramatik gefüllt.

Fragt man nach den Gründen dieser quantitativen Verstärkung der weiblichen Präsenz, so bieten sich in den Texten selbst folgende Anhaltspunkte an :

Es ist ein **starkes Interesse an den vorhandenen oder möglichen erotischen Komponenten** der biblischen Erzählungen festzustellen. Dieses Interesse bedient sich zum Teil der literarischen Mittel, die durch den hellenistischen Liebesroman im 1. Jh.p bereits geschaffen worden waren, braucht aber meist die gängigen Materialien, die zur Ausgestaltung erotischer Szenen seit je üblich waren : Betonung der körperlichen Schönheit, Beschreibung des Schmuckes, literarische Entblössung des schönen Körpers, Schaffung eines Kontextes von Ausgelassenheit durch Wein, Geld, Badeszene, Luxus und Verruchtheit. Dies alles bringt mit sich, dass die Frauen in den meisten Texten als Verführerinnen erscheinen, die alle diese Mittel in Szene setzen, um die Begierde des Mannes zu wecken, unkontrollierbar gross werden zu lassen und schliesslich auszunützen.

Im Gegensatz zum grossen Interesse steht ein offensichtliches **Unvermögen der sprachlichen Bewältigung** des begehrten Objekts. An der Gattung des "Beschreibungsliedes" liess sich dies am deutlichsten aufzeigen. Ausser bei der Schilderung der grundbraven Asenet nach ihrer Bekehrung (s. S. 137) kann nicht mehr von einer literarisch wertvollen Sprachgestalt mit erotischer Qualität gesprochen werden : Vom repetierenden blassen Schönheitskatalog im Genesis Apokryphon (s.S.131f), in welchem das altorientalische Beschreibungslied in seinen letzten Zügen liegt, über die stereotypen Beschreibungsformeln "schön von Aussehen" oder "zum Anschauen" und die einfache Nennung von Nacktheit sinkt das literarische Vermögen bis zur obszön wirkenden Reduzierung des weiblichen Körpers auf "Arme, Brüste und Schenkel" (s. S. 153). Bei der Schilderung der Verführungskünste der "Fremden Frau" in 4Q 184 (s.S. 194-196) fällt dann die erotische Sprache ganz weg zugunsten eines apokalyptisch-dualistischen Vokabulars – und selbst bei der werbenden Beschreibung des Liebesverhältnisses zwischen dem Weisen und seiner Weisheit (s.S. 212ff) wird das Original (11QPs-a Sir) durch eine zensurierende Rezeption (LXX, Syr., Hebr.B) mit der starken Korrektorschminke der Frömmigkeit versehen und sprachlich purgiert.

Das Interesse an den erotischen Aspekten der Erzählungen und die Unfähigkeit, diesem Interesse einen adäquaten literarischen Ausdruck zu geben, bringen zusammen den Sachverhalt hervor, dass die **Erzählungen** einerseits **länger** und andererseits **gröber** werden. Länger, weil man vermeintliche Leerstellen ausfüllt oder Vorhandenes verdeutlicht; gröber, weil man nur mehr wenige sprachliche Möglichkeiten hat und deshalb auf langweilige Repetition oder besonders drastische Zeichnung ausweicht, gröber auch, weil dualistische und apokalyptische Vorstellungen einfließen, die die "Bösen" zu Teufeln und die "Guten" zu Heiligen werden lassen : Die "Fremde Frau" von 4Q 184 "wohnt in den Zelten der Unterwelt" (11b), "Frau Weisheit" lässt sich "vor dem Tempel" erbeten (Sir 51,14a LXX).

Die Schönheit und damit der Eros sind eben unter den **Primat der Gefährlichkeit** geraten. Auch ein Pseudo-Phokylides kannte die Gefahr, wenn er den Doppelzeiler prägt :

*193 Verströme dich nicht völlig und hemmungslos in Liebe zur Frau,
194 denn Eros ist kein Gott, sondern eine alles verheerende Leidenschaft;*

und die spätbiblische Weisheit ist voller Warnungen vor der bösen oder fremden Frau oder der Dirne. In den in Kap. 6-9 zitierten Texten jedoch werden fast systematisch alle Grundbosheiten der Menschheit auf einen erotischen Konflikt zurückgeführt, in welchem bewusst arrangierte Schönheit von Frauen eine ausschlaggebende Rolle spielt : Mord und Krieg, Inzest und Vergewaltigung und vor allem der Abfall vom Gott Israels sind a u c h durch Frauenschönheit in diese Welt gebracht worden.

Die Frau begann damit eine **wichtige Position in der 'Sündenlehre'** einzunehmen. Sie rückte als Thema in die Theologie ein, leider jedoch hauptsächlich bei deren Bewältigung der negativen Aspekte der menschlichen Existenz.

Dieses Eindringen in die Theologie erfolgte offenbar auf dem sanften Weg des **Nacherzählens** der biblischen Texte mit bezeichnenden Veränderungen : Eva hatte etwas mit der Schlange, Leubada verdrehte dem Kain den Kopf, Dina provozierte den Sichem, Bilha war entblösst und betrunken vor Ruben, Batschua und Tamar betörten mit Schmuck, Geld und Wein den Juda, Frau Potifar liess nichts unversucht, die ägyptische Frauenwelt verlor vor Josef ihre Fassung, Asenat stürzte in die Liebesverzweiflung, Tharbis verriet ihre Hauptstadt und die Midianiterinnen sassen als Dirnen in ihren Alkoven. Die "Fremde" von 4Q 184 schliesslich "verführt alle Menschenkinder durch ihre Schmeicheleien" (28b).

Die meist unausgesprochenen Wertungen, die in diesen narrativen Umgestaltungen vorliegen, waren nicht nur der Reflex einer allgemeinen "frauenfeindlichen" Stimmung der männlichen Erfinder und Erzähler, sie hatten auch eine ausgesprochen wert-

bildende Funktion : Auf vielfache Weise schlich sich so die Frau als gefährliche Verführerin durch das Ohr in die Herzen der Hörer. Formuliert wurden diese Wertungen mehrfach in den **paränetischen Auswertungen**, wie sie vor allem in der Testamentenliteratur vorliegen, aber auch sonst in zahlreichen kleinen moralisierenden Einheiten innerhalb jüdischer und christlicher Texte zur Sprache kommen : Frauenschönheit ist gefährlich, Nacktheit ist praktisch unwiderstehlich (s. Josef !), Erheben der Augen ist der Anfang der Unzucht, Zusammensitzen und Gespräche mit Frauen sind Gelegenheiten zur Sünde usw. Auch hier kann die Schilderung der "Fremden" von 4Q 184 als in ihrer apokalyptischen Intensität unüberbietbare Mahnung an den "Gerechten" und "Mächtigen" (Z. 23), den "Aufrechten" und "Erwählten" (24), den "Starken" und "Aufrecht-gehenden" (25) und den "Schwachen" (26), d.h. an alle, angeführt werden.

In diesem Erzählen und Werten zeigt sich und formuliert sich eine **Theorie über das Verhältnis der Frau zum Bösen** heraus. Wenn nämlich weibliche Verführung mit im Spiel war bei der ersten Transgression im Paradiesesgarten, beim ersten Mord, Genozid und Inzest und bei den Verfehlungen sonst so aufrechter Israeliten wie Juda, Mose und Simri, dann hat wohl die Anwesenheit dieser Grundbosheiten unter den Menschen etwas Spezielles mit dem weiblichen Teil der Menschheit zu tun. Von den Anfängen des Bösen, wie sie in den rezeptionalen Texten des Frühjudentums narrativ und paränetisch aufgezeigt werden, braucht es nurmehr den kleinen und schnell gemachten Schritt der Verallgemeinerung, um zu einer solchen Aussage zu kommen, wie sie Ben Sira mitten in seinen Meinungen über die Frau fallen liess :

Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang (Sir 25,24).

Diese das weisheitliche Mittelmaß des Siraziden sprengende Äusserung ist zwar eine Interpretation von Gen 3 (s.o. S. 45), verlässt aber in ihrer Grundsätzlichkeit den Raum einer blossen Textinterpretation. Dies beweisen spätere Sätze über die Frau als Grund des Bösen, besonders jene zentrale Definition, die wir in 4Q 184,13 angetroffen haben :

Und sie ist der Anfang aller Wege des Verderbens.

In der Zeit von der Mitte des 2. Jh.a an bis ins 1. Jh. p, in welcher die ältesten Texte der Rezeption mit ihren Weichenstellungen für die weitere Entwicklung der Gedanken entstanden sind, hat sich offensichtlich das Nachdenken über die Frauen in ihrem Bezug zu den dunkeln Aspekten der Wirklichkeit zu solchen Formeln durchgefunden. Was Nacherzählen und Paränese auf ihre Weise machten, fand in diesen Sätzen einen radikalen theoretischen Ausdruck, der zugleich als Begründung dienen konnte.

Wenn man so von den Anfängen der Bosheiten zum "Anfang des Verderbens" gelangt ist, ist es an der Zeit, jene letzte Textgruppe anzusehen, in welcher auf urgeschichtlich repräsentative Weise dargestellt wird, wie Frauenschönheit alles Uebel auf die Erde gebracht habe : Gen 6,1-4 in der frühjüdischen Rezeption.

B. DIE DAEMONISIERUNG DES EROS

10. DIE SCHOENEN MENSCHENTOECHTER UND DER FALL DER GOETTERSOEHNE/WAECHTER/ENGEL

10.1 Die weisheitlich-mythologische Version von Gen 6,1-4 (J)

Innerhalb der jahwistischen (1) Urgeschichte findet sich eine kurze Erzählung, in welcher schöne Frauen eine wichtige und schicksalsträchtige Rolle spielen. In strukturierter, die Entstehungsgeschichte widerspiegelnder Form dargestellt, sieht der Text Gen 6,1-4 folgendermassen aus :

-
- 1 Ob unter J die klassische Theologenschule aus dem Beginn der israelitischen Königszeit in Jerusalem (seit WELLHAUSEN, Composition des Hexateuch, 1876/77, dominant) oder eine nachprophetische Geschichtsschau am Ende jener Zeit (wie bei SCHMID, Der sogenannte Jahwist; vgl. ROSE, Deuteronomist und Jahwist) verstanden wird, ist hier nicht von wesentlicher Bedeutung. Geht man aber mit ZUBER, Marginalien zur Quellentheorie, und DIEBNER, Neue Ansätze, in die nachexilische Zeit, so stellen sich schwerwiegende Probleme rezeptionsgeschichtlicher Art für die sogenannte "frühjüdische Literatur", die dann innerhalb des gleichen Zeitraums entstanden wäre. Für die Henochliteratur ergäbe sich dann ein idealer rezeptionsgeschichtlicher Hintergrund für MILIKs These von der Abhängigkeit von Gen 6,1-4 von Hen 6ff (s.u. Kap. 10.2.2).
 - 2 Dies hat WESTERMANN in seinem monumentalen Kommentar zu Gen 1-11 vielfach und überzeugend aufgewiesen, indem er diese Kapitel 1-11 konsequent als Ur-Geschichte, als paradigmatische Erzählungen (des J und des P) zur condition humaine interpretiert.

- 1 *Und es geschah, als der Mensch begann,
sich auf der Erdoberfläche zu vermehren,
und ihnen Töchter geboren wurden,*
- 2a *da sahen die Göttersöhne die Menschentöchter,
wie schön sie waren.*
- b *Und sie nahmen sich von ihnen allen zu Frauen,
welche immer sie wollten.*
- 3 *Und Jahwe sagte :*
*Nicht soll mein Geist für immer im Menschen bleiben,
da er doch Fleisch ist.*
Seine Lebenszeit sei (nurmehr) 120 Jahre.
- 4a *Die Nefilim waren auf der Erde in jenen Tagen
– und auch danach – (als)*
- b *(Und) die Göttersöhne gingen zu den Menschentöchtern ein,
und diese gebaren ihnen (Kinder).*
- ca *Das sind die Gibborim,*
- β *die seit alters hochberühmten Männer.*

Im Unterschied zur priesterschriftlichen Urgeschichte, die traktathaft, in aufzählenden Textblöcken zur Schöpfung, zum Chaos (Sintflut) und zur Geschichte (Genealogien/Völkertafel) die Stoffe vom Urbeginn bis zu Abraham gestaltet, stellt die jahwistische Urgeschichte in stets neuen erzählerischen Anläufen die Grundbefindlichkeiten und Grundkonflikte des Menschen, z.B. als Partner (Adam und Eva : Gen 2,5 - 3,24), als Bruder (Kain und Abel : Gen 4,1-16) und als Familie/Sippe (Gen 9,18-28) repräsentativ dar (2). Stets geht es da um eine Grenzüberschreitung, die der Mensch eigenmächtig vornimmt, und auf welche stets auch eine göttliche Grenzziehung folgt.

Gen 6,1f ist deshalb auch als solche Grenzüberschreitung zu verstehen, auch wenn die Art der Ueberschreitung nicht unmittelbar klar ist. Die Einweisung in die Grenzen der menschlichen Endlichkeit hingegen ist sehr deutlich : Nicht soll Gottes Lebensgeist auf unabsehbar lange Zeit (L^C LM) im Menschen sein (6,3) ! Wenn die Grenzziehung eine Lebenseinschränkung bedeutet, dann muss die in der Bildersprache von den Göttersöhnen und den Menschentöchtern dargestellte Grenzüberschreitung etwas mit unerlaubter Lebensmehrung zu tun haben.

Zur Darstellung dieser unerlaubten Lebensmehrung werden in Gen 6,1-4 Stoffe aus dem mythologischen Denken Kanaans und Mesopotamiens beigezogen (3), die nur

3 Z.B. das Motiv des Anwachsens der Menschheit bis in eine das Verhältnis zwischen Gott/Götter und Menschen gefährdende Dimension, vgl. Atramhasis-Mythos I 352-360; II 1-6 (VON SODEN, Konflikte 23f.25; LAMBERT/MILLARD, Atra-

gewaltsam in den Rahmen und den Sinn der jahwistischen Konzeption hineinzubringen waren. Von daher sind die in der exegetischen Forschung vielfach aufgewiesenen Unstimmigkeiten in den vier Versen zu verstehen : Die Strafe an den Menschen (Vers 3) entspricht nicht dem Vergehen der Götter-Söhne (Vers 2). Die mythologischen Gestalten der Nefilim (Vers 4a) stehen unkoordiniert neben den Sagenfiguren der Gibborim (Vers 4c). Die Strafbestimmung von Vers 3 wird von den ätiologischen Momenten in Vers 4 und vom Begründungszusammenhang mit der nachfolgenden Sintflut konkurriert.

Die Verdichtung uralter Traditionen zum vorliegenden urgeschichtlichen Paradigma jahwistischer Prägung lässt zwar viele Probleme und Fragen nach der Vorgeschichte des Textes offen. Das jahwistische Thema aber, um welches es bei all den verarbeiteten Traditionen geht, tritt aus dem Prozess der Verdichtung umso deutlicher hervor : "Es wird erzählt von dem menschheitlichen Phänomen, dass das Begehren der Schönheit etwas zum Menschsein gehörendes ist, das aber den Menschen in seinen Grenzen gefährdet als Begehren der Schönheit über Grenzen hinweg. ... Die Frage ist ... : Was geschieht, wo das Betroffensein von Schönheit über eine Grenze hinweggeht, die nicht überschritten werden darf ?" (4) Und die Antwort, die diese Erzählung gibt, lautet : Die vermeintliche Lebenssteigerung, die durch diesen Ueberschritt erreicht werden soll, ist eine von der Macht und der Begierde vorgetäuschte Illusion. Erreicht wird vielmehr eine Lebensverminderung. In der Sprache des jahwistischen Paradigmas : Wer sich Frauenschönheit aus Machtfülle verschafft, erreicht nicht die ersehnte Vermehrung, sondern eine Verminderung seiner Lebenskraft.

Dies ist das Kerygma des Jahwisten und deshalb der eigentliche Vergleichspunkt zur frühjüdischen Rezeption des Wächterstoffes, welcher die Untersuchung hauptsächlich verfolgt. Im Folgenden werden deshalb all die vielerörterten Fragen nach den Göttersöhnen, nach dem genauen religionsgeschichtlichen Hintergrund der "Engel-ehen" und dem Verhältnis von Mythologie und alttestamentlicher Botschaft in den Hintergrund gestellt und der einzigen aber noch nie gestellten Frage nachgegangen : Wie verhält sich das jahwistische Paradigma vom Uebergreif des Mächtigen (5) auf die schöne (und fremde) Frau zu den frühjüdischen Texten mit dem gleichen oder ähnlichen Stoff ?

Hasis 66f); die "Göttersöhne" als göttliche Wesen niederen Ranges, vgl. die ugaritischen Parallelen bei SCHMIDT, Mythos im AT 237-254; der "Herabstieg" auf dem Hintergrund der mesopotamischen Mythen von der Rebellion im Himmel, vgl. HANSON, Rebellion in Heaven. – Weitere Zusammenhänge, die breitgestreut sind, wären die göttliche Zeugung eines Kindes mit einer menschlichen Frau, die Heroengeschlechter, der Titanenkampf, die Prometheus-Idee (VON RAD, Genesis I 512ff; NICKELSBURG, Apocalyptic and Myth). Zur Entmythologisierung der Stoffe im biblischen Kontext vgl. SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn 20-32.

10.2 Die apokalyptisch-mythologischen Versionen in den Henochschriften (aram./griech./äth. Hen)

Im Korpus der frühjüdischen Henochschriften finden sich mehrfach Texte, in welchen das Thema von den Menschentöchtern und den "Göttersöhnen" auf eigene und unter sich wieder verschiedene Arten zur Sprache kommt. Diese Texte stellen zwei für unseren Zusammenhang wesentliche Vorfragen :

- a) Wie verhalten sich die Henochtexte zueinander ?
- b) Wie verhalten sich die Henochtexte zum biblischen Text Gen 6,1-4 ?

Zur methodologischen Transparenz der folgenden, rezeptionsgeschichtlich orientierten Untersuchung sollen diese beiden Fragen kurz geklärt werden.

10.2.1 Traditionsgeschichtliche Schichten des Henoch-Korpus

Auf die erste Frage ist nur eine Antwort zu finden, wenn die verschiedenen Teile des Henoch-Korpus in ihrem inneren traditionsgeschichtlichen Verhältnis möglichst genau bestimmt sind: "Zahlreiche Zwischenüberschriften, das spannungsreiche Nebeneinander unterschiedlichster Traditionen, wechselnder Stil und verschiedenartige zu erschliessende zeitgeschichtliche Verhältnisse sind neben dem Nachweis einer weiteren Henochschrift unter den Qumranfragmenten [scl. das Gigantenbuch] die wichtigsten Indizien, dass das äthiopische Henochbuch kein zeitlich präzise zu fixierendes einheitliches Werk eines einzigen Verfassers ist, sondern eine Sammlung von zwar nicht unabhängig voneinander entstandenen, aber voneinander abgrenzbaren Traditionsblöcken verschiedenen Ursprungs, die z.B. auch als selbständige Schriften verbreitet gewesen sein dürften" (6). Unter diesen Umständen muss angenommen werden, dass gewisse Teile des Henoch-Korpus schon auf andere, ältere Teile des gleichen Korpus zurückblicken, also selbst schon eine Rezeption jener älteren Teile darstellen.

"Lässt sich der Ariadnefaden finden, der durch das Labyrinth der in unserer Apokalypse chaotisch zusammengewirbelten Stoffe führt?" Dieser im Jahre 1900

4 WESTERMANN, Genesis I 496f.

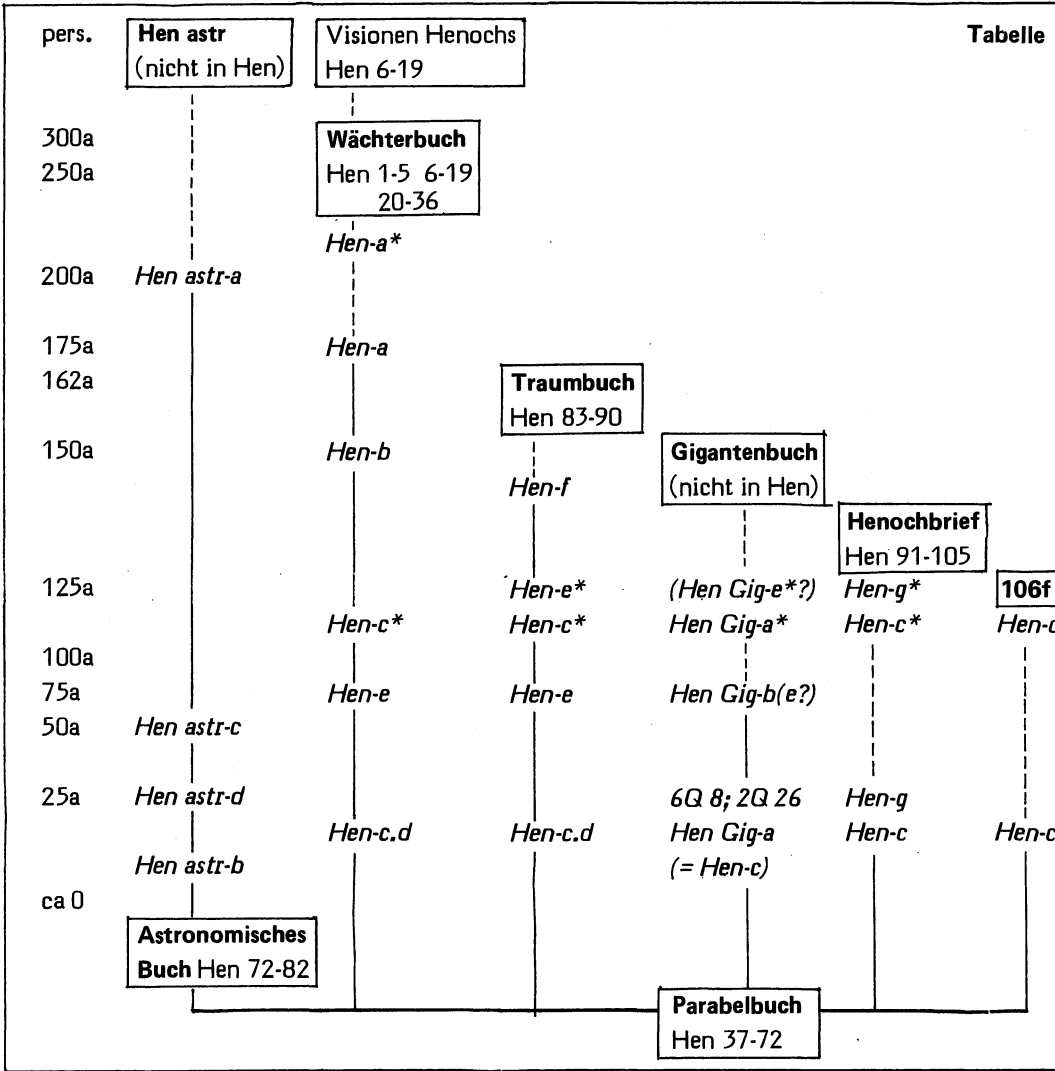
5 Diese nicht-mythische Bezeichnung entspricht nach WESTERMANN, Genesis I 515, der Funktion der mythischen Sprache in Gen 6,1-4: "Es soll die Uebermacht dargestellt werden, die aus der Kraft menschlicher Leidenschaft ein Ueberschreiten der dem Menschen gesetzten Grenzen bewirkt, und das konnte im Bereich des Urgeschehens nicht anders als so, also in dem Machtgefälle von Göttersöhnen und Menschentöchtern dargestellt werden."

6 WACKER, Weltordnung und Gerichte 6f.

von G. BEER formulierten Frage (7) lässt sich heutzutage nicht begegnen, ohne das für die Henoch-Literatur epochale Werk von J.T. MILIK, *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976, beizuziehen. In allem Respekt zur vorausgehenden Forschung und unter Berücksichtigung der von MILIK's Fachkollegen monierten Vorsicht (8) wird hier deshalb MILIK's Buch als Ausgangspunkt für die oben gestellte erste Frage nach der inneren Rezeptionsgeschichte des Henoch-Korpus gebraucht.

Die Tabelle I versucht, die bei MILIK gegebenen, aber oftmals in den Schwierigkeiten der Materie etwas versteckten Angaben (9) auf übersichtliche Weise darzubieten. Sie vereint MILIK's Datierungen sowohl der einzelnen henochschen Werke oder Teilwerke (eingerahmt) wie auch der in Qumran aufgefundenen aramäischen Texte (kursiv). Ein Asterisk bezeichnet die aus paläographischen Gründen postulierte Vorlage der vorhandenen Kopie. Daraus wird MILIK's Sicht der Entstehungsgeschichte des jüdischen und christlichen Henochpentateuchs ebenso deutlich wie die chronologischen Verhältnisse des epigraphischen Befundes. Die Tabellen II (s.u.S. 227) und III (s.u.S. 328) geben Ergänzungen zur Vorgeschichte des Wächterbuches und zu frühjüdischen Paralleltexten.

-
- 7 APAT II 224.
- 8 Zur Problematik und zu den Problemen von MILIKs Henoch-Buch vgl. bes. die Auseinandersetzungen von NICKELSBURG in CBQ 40 (1978) 411-419; BARR in JThSt 29 (1979) 517-530; GREENFIELD/STONE, *The Books of Enoch* 89-103; FITZMYER, *Implications* 332-345 (1977); JThSt 29 (1978) 517-530; GRELOT in RB 83 (1976) 605-618; DENIS, in *Le Muséon* 90 (1977) 462-469; VANDERKAM in *Maarav* 3 (1982) 85-79; SHAKED in IEJ 34 (1984) 79 u.v.a. – KOESTER, *A Qumran Bibliography 1974-1984*, bes. 116; CHARLESWORTH, *The OT Pseudepigrapha and the NT* 102-110.
- 9 Zu 4Q Hen astr a-d : 7.273f; zu 4Q Hen a-g : 5f; zu Hen-a : 22f.140f; zu Hen-b : 164; zu Hen-c : 23.49.178.183; zu Hen-d : 217; zu Hen-e : 225f; zu Hen-f : 41.244; zu Hen-g : 48.246; zu Hen Gig-a (vgl. Hen-c) : 310; zu Hen Gig-b : 57.304; zu Hen Gig-c : 307 (ohne Datierung); zu Hen Gig-d : keine Texte; zu Hen Gig-e (vgl. Hen-e) : 225f. – Erwägungen anhand historischer Andeutungen und im Vergleich mit Paralleltexten stehen jeweils zu Beginn der Kapitel der Einleitung (4-69). Alle Angaben MILIKs sind unten bei den Kapiteln "Datierung" (Kap. 11-17.2 und 18.1.2) gebündelt.
- 10 MILIK, *Enoch* 35; nach dem abschliessenden Vers von griechHen (Pan-a) 19,3 : *kāgò Enòch ïdon tà theorémata mónos* (BLACK, *Apocalypsis* 32) aramäisch rekonstruiert mit 𐤇𐤆𐤌𐤕 𐤇𐤏𐤕𐤕.
- 11 NICKELSBURG, *Apocalyptic ant Myth; Jewish Literature* 49-52; HANSON, *Rebellion in Heaven*; NEWSOM, *Development*; auch DIMANT, *Biography*; RUBINKIEWICZ, *Eschatologie von Hen* 9-11, S. 28-33. – MOLENBERG, *Roles of Shemihaza and Asael*, betont wieder stärker die Zusammengehörigkeit der beiden



Die "Visionen Henochs" (10) innerhalb des Wächterbuches stellen demnach nicht nur den durch das älteste Qumran-MS 4QHen-a belegten, sondern auch traditions- geschichtlich ursprünglichsten Teil unseres mythologischen Stoffes dar. Einige neuere Analysen literarkritischer Art (11) haben über MILIK's Resultate hinaus m.E. über- zeugend aufgewiesen, dass die 14 Kapitel der "Visionen Henochs" keine literarische Einheit darstellen, sondern verschiedene Schichten aufweisen. Darin deutet sich ein längerer Entstehungsprozess an, dessen Anfang wohl ausserhalb der frühjüdischen Henochliteratur anzusetzen ist (s.u.S. 234).

Stränge. Zum Einzelnen s. die Diskussion u. Kap. 12 zu den Stellen der Asael- Tradition.

Hen 6-11 ist der eigentliche alte Kern ohne Bezug zur Gestalt des Henoch. Er hat in den beiden Wächtern Schemichasa und Asaël zwei Schwerpunkte, um welche sich zwei thematisch verschiedene Textstücke gruppieren (12) :

Die **Schemichasa-Tradition** (6,1-7,1a.2-6; 8,4-9,5.7-8a.9-11; 10,1-3.11-11,2) von der Rebellion der 200 Wächter unter dem Anführer Schemichasa, dem Herabstieg, der Verbindung mit den irdischen Frauen, der Zeugung der Riesen, dem Wüten der Riesen, der Klage der Menschen, der Interzession der Engel und dem göttlichen Gericht durch Michael.

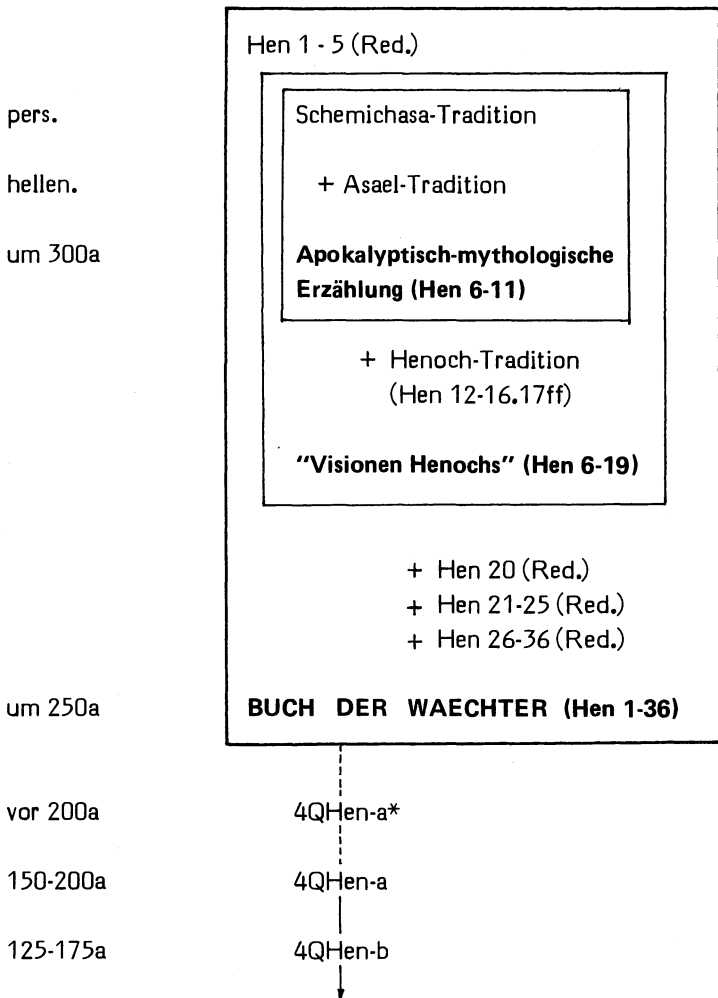
Die **Asael-Tradition** (7,1b; 8,1-3; 9,6.[7].8b; 10,4-10) von der Vermittlung von verbotenem Wissen über Metallbearbeitung und Färbemittel, über himmlische Geheimnisse der Urzeit und – durch Schemichasa und Gesellen (7,1b; 8,3; 9,[&].8b) (13) – über Magie und Vorzeichenlehre; dann vom göttlichen Gericht durch Rafael und Gabriel.

Hen 12-16.17-19 sind zwei Texte, die den (vorhenochschen) Stoff von Hen 6-11 in das Henoch-Korpus kontrapunktisch einbauen, wobei die Kap. 17-19 die Kap. 12-16 voraussetzen (14). Beide Texte bilden eine formale Einheit mit einem deutlich neuen Ansatz in 12,1f und einem darauf zurückweisenden Subscriptum in 19,3. Ich nenne sie im folgenden **Henoch-Tradition**.

Hen 1-5 und 20-36, die den Rest des Wächterbuches ausmachen, sind schon nach MILIK in mehreren Gängen redaktioneller Tätigkeit angefügt worden : Hen 1-5 und 26-36 als eigenkomponierte Rahmung; Hen 20 als Substitution (?) von 9,1; 10,1.4; 11 und Hen 21-25 als Umarbeitung von Hen 17ff.

-
- 12 NICKELSBURG, *Apocalyptic and Myth* 384ff = *Jewish Literature* 49-52; vgl. auch schon BEER, in *APAT II* 225; CHARLES, in *APOT II*. Meine vorsichtige Formulierung "Schwerpunkte, um welche sich ... gruppieren" nimmt die Bedenken von COLLINS, *Methodological Issues*, und MOLENBERG, *Roles of Shemihaza and Asael*, in etwa auf. – Zum möglichen Zusammenhang zwischen der Einarbeitung der Asael-Tradition und der Erweiterung von Hen 6-11 (Grundbestand) durch Hen 12-16, s.u. Kap. 12.2.
- 13 Nach NICKELSBURG, *Apocalyptic* 399f, als sekundäre Abfärbung der Asael-Tradition auf Schemichasa. DIMANT sieht jedoch die Asael-Tradition als Ausgestaltung der ursprünglichen Notiz von 7,1b. NEWSOM sieht den ganzen Strang b als redaktionellen Einschub in Zusammenhang mit Hen 12-16.17-19 (s. Anm. 5).
- 14 NICKELSBURG, *Jewish Literature* 48-54; ähnlich schon BEER in *APAT II* 225f, und neuestens WACKER, *Weltordnung und Gericht* 12f; DIMANT, *Bio-graphy* 24f; NEWSOM, *Development* 313f.

Tabelle I muss demnach im Bereich des Wächterbuches nach folgender **Tabelle II** korrigiert und ergänzt werden :



10.2.2 Das Verhältnis der Henochtexte zu Gen 6,1-4

Die zweite, o.S. 223 formulierte Frage muss nach dem, was in Kap. 10.2.1 aufgezeigt wurde, vorrangig an den “Visionen Henochs” erörtert werden, wobei die “Schemichasa-Tradition” nochmals den Vorrang hat (15).

- 15 Das Weitere wird zeigen, dass die anderen Texte mit dem gleichen Thema durchwegs auf Hen 6-11 bezogen sind und deshalb nur über diese sechs Kapitel mit Gen 6,1-4 verglichen werden können.

Schon die Uebersicht über die Inhalte der beiden Texte macht deutlich, dass dieses Verhältnis nicht sachgerecht mit den simplen Termini hie "Original" dort "sekundäre Erweiterung" umschrieben werden kann. Den vier Versen des Genesis-Textes steht hier ein 137 Einheiten umfassendes, eindruckliches Gemälde gegenüber, welches in dramatischer Weise von der Verschwörung und vom Herabstieg der "Wächter vor der Sintflut" zu den schönen irdischen Frauen erzählt, von der Zeugung der Riesen und vom Verrat himmlischer Geheimnisse, dann von der Zerstörung der menschlichen, tierischen und pflanzlichen Welt bis zum Kannibalismus und schliesslich von der vielfachen Bestrafung der Wächter, der Frauen, der Wächtersöhne und aller beteiligten Menschen in einem mehrfach gestaffelten göttlichen Gericht und von der Errichtung paradiesischer Zustände in der Zeit nach dem Ende.

Der Vergleich dieser Texte hat MILIK zum "unumgänglichen Schluss" gebracht, der zugleich eine provozierende These darstellt, dass Gen 6,1-4 eine abgekürzte Nachformulierung des Henochtextes sei. Der resuméhafte Charakter des biblischen Textes erkläre sich am besten, wenn man die gängigen Abhängigkeitsverhältnisse umkehre. Der in den mesopotamischen und ugaritischen Bereich zurückgehende Henochtext "Visionen des Henoch" habe in persischer Zeit seinen Weg in die jüdische Kultur gefunden, sehr wahrscheinlich über die Samaritaner, und sei dann in einer völlig seiner mythologischen Bildhaftigkeit entblösten Form in die Endredaktion des Pentateuchs aufgenommen worden (16).

Die komplexe Argumentation MILIK's hat natürlich unter den Exegeten kaum positive Aufnahme erfahren, da sie nur mit den Thesen einiger literarkritischer Extremisten wie ZUBER und DIEBNER (17) zur Entstehung z.B. der jahwistischen Texte in nachexilischer Zeit vereinbar zu sein scheinen. Von der strikten Ablehnung (18) bis zur vorsichtigen Annäherung (19) reicht die Palette der Reaktionen. Zu den neuralgischen Punkten der Argumentation fehlen jedenfalls eine genügende Begründung und versprochenes Vergleichsmaterial, so dass einige Punkte nicht sichhaltig wirken (20).

16 Enoch 31; *Ecrits préesséniens* 91.

17 ZUBER, *Vier Studien* 73-98; *Marginalien*; DIEBNER, *Neue Ansätze*. S. o. Anm. 1.

18 Stellvertretend für die meisten: VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* 113f.

19 Vgl. jetzt BLACK, *Book of Enoch* 124.

20 1. Der Textvergleich Gen 6,1-4 MT und LXX mit Hen 6,1f; 7,1f; 9,8f und 15,8 nach 4Q Hen a-c und dem Codex Panopolitanus/Kairo ergibt keineswegs schlüssig, dass Gen 6,1-4 eine Zusammenfassung sei und Hen 6-19 keine Ausweitung. 2. Der Verweis in die mesopotamische Mythologie anhand des Namens Daddu'el ("die zwei Brüste Eis"!) und der Vergleich des Henoch mit Enmeduranki und Xisuthros, und in die ugaritische Mythologie anhand der Engelnamen Daniel kann kein Argument für ein hohes Alter von Hen 6-19 sein. Er besagt nur, dass uralte Traditionen in neuen Zusammenhängen wieder aufgenommen worden sind. 3. Die

Mindestens muss man die Publikation weiterer, nach MILIK aus samaritanischen Kreisen stammender Texte (wie z.B. das aramTest Levi)(21) abwarten, um die Plausibilität seiner neuen Entstehungstheorie umfassend zu verstehen und diese als Ausgangspunkt für weitere Gedanken und Beweisführungen zu nehmen.

Vorerst kann MILIK's Position nur als gewichtiges Ausrufezeichen verstanden werden, das vor einem allzu geradlinigen Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gen 6,1-4 und Henoch 5ff warnt. Der Sachverhalt, den schon BEER zaghaft angedeutet hat, muss mitbedacht werden, dass nämlich in Hen 6-11 ein "vielleicht ... teilweise auch die ursprüngliche Tradition noch mit grösserer Treue bewahrende(r) Bericht vom Fall der 200 Engel" (22) vorliegt. Auch wenn man – wie in dieser Arbeit – keine Abhängigkeit des biblischen Textes vom vorliegenden Henochtext annimmt, muss man den beiden Texten unzweifelhaft ein gemeinsames Vorfeld zugestehen, aus welchem die Uebereinstimmungen kommen (23).

Hen 6-11 ist demnach nicht einfach ein Midrasch zu Gen 6,1-4 (24). Als "eine frühe Art erzählenden Darlegens, welche noch Elemente vereint hält, die später in die

Samaritanerthese ist insgesamt noch sehr problematisch, vgl. BARR, Rez. MILIK 529; HANSON, Rebellion in Heaven 197, Anm. 8; GREENFIELD/STONE, Books of Enoch 95-98.

- 21 4Q Test Levi-a (2. Jh.a; doch vgl. u. S. 326) vorpubl. von MILIK, Le Testament de Lévi 398-406; Fragm. 8, Kol. iii 1-8 auch in DERS., Enoch 23f. Im Artikel Ecrits préesséniens 95ff wird der geheimnisvolle Vorhang vor der samaritanischen Herkunft von 4Q Test Levi-a etwas weiter gelüftet (s.u. S. 323). In der Anm. 9 liest man zudem: "Je suis en train d'achever le premier volume des Livres des Patriarches, qui sera consacré exclusivement au Testament de Lévi." Man wartet weiter mit Spannung. – Die "offensichtliche Anspielung" auf das Astronomische Buch (4Q Hen Astr a-d Par Hen 72-82) beim samaritanischen Pseudo-EUPOLE-MOS (= Anonymus Samaritanus), Fragm. 1,4 (WALTER, Historiker 141): Abraham habe "die Phönizier (die Umläufe) der Sonne und des Mondes und alles übrige gelehrt", ist keineswegs vorhanden (vgl. GREENFIELD/STONE, Books of Enoch 94f).
- 22 APAT II 221.
- 23 Spielt man die These MILIKs gedanklich trotzdem durch, so ergeben sich interessante und zum Teil gültige Einsichten: Der biblische Text wird in seiner Reduktion auf das urgeschichtliche Problem des Uebergriiffs des Mächtigen auf die schöne Frau geradezu exemplarisch für die entmythologisierende Tendenz und den weisheitlichen Grundzug der Bibel. – Es fällt dann auf, dass das Frühjudentum gerade diese Reduktion nicht mitgemacht, vielmehr den alten farbigen Mythos aufgenommen und vielfach ausgestaltet hat. – Was Rolle und Schicksal der Frauen angeht: Der biblische Text setzt die Gewichte in ihre Richtung, die frühjüdische Rezeption hat die Tendenz zur Verunglimpfung der Frau. Die neutestamentliche Bestimmung (s. Teil I) steht eher in der Tendenz der frühjüdischen Rezeption!...
- 24 Vgl. ALEXANDER, Targumim and Early Exegesis 60: "an elaborate midrash

verschiedenen literarischen Gattungen des Targums, des haggadischen Midraschs und der jüdischen ethnographischen Geschichtsschreibung zerfielen“ (25) kann Hen 6-11 treffender umschrieben werden, weil diesen Kapiteln damit auch gattungsmässig eine Vorgeschichte neben dem biblischen Text und eine interpretative Selbständigkeit anhand neuer Materialien zugestanden ist (26).

10.3 Weitere Uebernahmen des mythologischen Stoffes im Frühjudentum

Ausser im biblischen Text und den verschiedenen Henochtexten ist der alte Stoff von den himmlischen Wesen und den irdischen Töchtern noch in vielen weiteren Texten des Frühjudentums, des Christentums bis hinauf ins Mittelalter anzutreffen (27). Er kommt in historischen und legendarischen Erzählungen wie dem Jubiläenbuch, den Lamech/Noach-Texten und der Schatzhöhle vor, lässt sich aber auch, wie in den Test XIIPatr, als paränetisches Paradigma verwenden, zu aktualisierenden Kommentaren verarbeiten (vgl. 4Q 180 und 181; Targum Pseudo-Jonatan) oder zu gnostischen Traktaten verarbeiten (Apokryphon des Johannes). Die vielfachen Virtualitäten des alten Stoffes werden so in stets neuen Variationen herausgearbeitet und für jeweilige Zwecke gestaltet. So ergibt sich eine Rezeption des Genesis- und/oder Henochstoffes, der auf überwältigende Weise die Präsenz des Themas in frühjüdischer Zeit dokumentiert.

Dabei bleibt die Frage : Ist 1Kor 11,10 auch ein Splitter dieses ganzen traditionellen Gebäudes ?

of Gen 6,1-4; DIMANT, Biography of Enoch 25; NICKELSBURG, Apocalyptic and Myth 404 : “The author ... elaborated this theme (scl. Gen 6,1-4) according to the canons of apocalyptic eschatology. ... Genesis 6 ... was read in the light of non-Jewish ideas of divine descent circulating in the Hellenistic world”; ähnlich RUBINKIEWICZ, Eschatologie von Henoch 9-11, S. 44-49. – Sowohl WRIGHT, The literary Genre of Midrash, bes. 417-456, wie auch BLOCH, Art. : Midrash, bes. 1276ff, hüten sich jedoch, Hen 6ff unter die vor-rabbinische Midrasch-Literatur zu zählen.

- 25 HANSON, Rebellion in Heaven 196 : “1 Enoch 6-11 is an early type of expository narrative combining elements which later were differentiated into the separate genres of targum, haggadic midrash and Jewish ethnographic historiography.”
- 26 Vgl. STONE, Enoch and Judaism 491 : “It is true, that parts of 1Enoch 6-11 are the oldest pieces of Jewish biblical exegesis we possess outside the Bible. Nonetheless we venture to say that the speculative aspects of the interests of such circles drew on material that is not (gesperrt von mir) found in the Bible or its exegesis”.
- 27 Vgl. die Einleitung bei MILIK, Enoch 1-135; auch ROSSO UBIGLI, La fortuna di Enoch.

11. DIE DAEMONIE DER BEGIERDE

Die Schemichasa-Tradition in Hen 6-11

Der mythologische Kern, um den sich in den Henochtexten alles weitere rankt, sind die Texte von "Schemichasa und seinen Gesellen" in Hen 6,1-7,1a.2-6; 8,4-9,5.7-8a.9-11; 10,1-3.11-11,2 (s.o.S. 226f).

11.1 Texte

Aramäische Fragmente aus Qumran

4QHen-a	1	iii 1-23	enthaltend(1)	Hen 6,4-8,1a
	1	iv 1-11.19-22	enthaltend	Hen 8,3-9,3.6-8
	1	v 1-5	enthaltend	Hen 10,3-4
	1	vi 1-6	enthaltend	Hen 10,21 - 11,1
4QHen-b	1	ii 2-8.15-29	enthaltend	Hen 6,1-4.7b - 8,1
	1	iii 1-16	enthaltend	Hen 8,2 - 9,4
	1	iv 5-11	enthaltend	Hen 10,8-12
4QHen-c	1	ii 24-29	enthaltend	Hen 6,7
	1	v 1-10	enthaltend	Hen 10,13-19

MILIK, Enoch 150-163 (341-343; Pl. III-IV); 165-177 (344ff; Pl. VI-VIII); 188-192 (347f; Pl. X+XI); vgl. KNIBB, Enoch II 67-91, im kritischen Apparat; BEYER, Aram. Texte 234-239 (mit dt. Uebers.).

-
- 1 Es sind meist nur kleine Textstücke (ca 5 o/o des gesamten äth. Textes) erhalten, die von MILIK in seine aramäische Retroversion des griechisch/äthiopischen Textes eingefügt sind, oder besser : um die herum MILIK seine aramäische Retroversion nach der hypothetischen Kolumnenbreite und Buchstabenanzahl aufgebaut hat. Der u.S. 236ff dargebotene Text von Hen 6-8 illustriert diesen Sachverhalt.

Griechische Texte

Codex Panopolitanus a (2) enthaltend Hen 6-11

BLACK, Apocalypsis 21-27 (Haupttext)

SYNCELLUS, Chronographie a (3) enthaltend Hen 6,8 - 9,4

 b enthaltend Hen 8,4 - 10,14

MOSSHAMMER, Ecloga 11,19 - 13,19 (Sync-a); 24,12 - 26,8 (Sync-b); BLACK, Apocalypsis 21-26 (im Kleindruck); dt. Uebers. von Sync-a u.S. 243ff.

Syrisches Fragment

MICHAEL der Syrer, Chronik 1,4 (4) enthaltend Hen 6,1-7

S.B. BROCK, A Fragment of Enoch in Syriac : JThSt 19 (1968) 626-631, bes. 630 (Ed.); dt. Uebers. u.S. 245.

Aethiopische Texte

Als einziger, vollständiger Henoch-Text enthalten die äthiopischen Versionen hier und im folgenden alle relevanten Passagen. Es wurden dazu die Editionen und Uebersetzungen von BEER (1900), CHARLES (1906 u. 1912), MARTIN (1906), RIESSLER (1927), KNIBB (1978), ISAAC (1983), UHLIG (1984) und BLACK (1985) beigezogen.

-
- 2 Nach dem oberägyptischen Fundort Panopolis (= modern : Achmim; danach auch Achmim-Papyri genannt, z.B. KNIBB, Enoch II 16) benanntes Heft aus einem koptischen Grab des 8. Jh.p. Da es kurze Zeit im Gizeh-Museum lag, werden die Texte oft auch Gizeh-Papyri (vgl. BLACK, Apocalypsis 18), nach dem jetzigen Aufbewahrungsort im Museum von Kairo (Nr. 10759) auch Kairo-Papyri (MILIK, Enoch XIII [C]) genannt. Das Heft enthielt zwei verschiedene Manuskripte des Wächterbuches, die sich textlich überschneiden :
- Pan-a = S. 23,8b - S. 66 : Hen 1-32,6.8b
 Pan-b = S. 21-23,8a : Hen 19,3-21,9a.
- 3 SYNCELLUS (vor 806p) scheint seine vier Fragmente über AMMIANUS aus der Chronographie des Mönches PANODORUS (beide im 5. Jh.p) zu zitieren (vgl. MILIK, Enoch 72, mit Verweis auf GELZER, Sextus Julius Africanus 262ff). Im weiteren gelten folgende Abkürzungen :
- Sync-a = Hen 6,1-9,4
 Sync-b = Hen 8,4-10,14
 Sync-c = Hen 15,8-16,1
 Sync-d = Gigantenbuch (?).
- 4 Das Zitat geht, wahrscheinlich über einen etwas jüngeren Syrer (vielleicht JAKOB von Edessa; gest. 708p; oder eher JOHANNES von Litarba bei Aleppo) ebenfalls (vgl. Anm. 3) auf die Chronographien des ANNIANOS/PANODORUS zurück (vgl. BROCK, A Fragment 627-629).

Paralleltexte

hebr 1Q 19, Fragm. 1 und 2 (= 19bis), s.u.S. 334.

Hermon-Inschrift, s.u.S. 247, Anm.52.

Midrasch Schemchasai und Asael, s.u.S. 347.

aram. Zauberschalen-Texte

Ed. u. engl. Uebers. : C.D. ISBELL, Corpus of the Aramaic Incantation Bowls (SBL Diss. Series 17), Missoula Mont. 1975, 19f (Nr. 2,6). 29 (Nr. 6,9f) und 31f ((Nr. 7,9) [= MONTGOMERY Nr. 2 und 27; GORDON Nr. 11].

11.2 Datierung

Wenn man MILIK's Entstehungstheorie, in welcher die Endredaktion des Pentateuchs den terminus ante quem darstellt (s.o. S. 228) nicht einbeziehen will, muss die Paläographie der Qumranfragmente zum Ausgangspunkt der Datierung genommen werden (s. Tab. I). 4Q-Hen-a stammt "wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts" (5). Besonderheiten in der Schreibweise (strikte Konsonantenschreibung, Verwechslung von Pe mit Jod in ii 13) machen für das Original eine Datierung "spätestens im 3. Jh.a" (6) wahrscheinlich. Auch wenn der Verweis auf 4QTestLevi 8 iii 6 HL² QBL 𐤇𐤍𐤏𐤍, "klagte nicht Henoch (?) an" (7) nicht ganz überzeugt (8), ist daran festzuhalten, dass im 3. Jh.a das Wächterbuch und damit auch die "Visionen Henochs" annähernd in der jetzt vorliegenden Form in Palästina zirkulierten. Es stammt also klar aus der Zeit v o r der makkabäischen Erhebung und dem Schisma in der Priesterschaft, das zur Entstehung von Qumran geführt hat.

-
- 5 MILIK, Enoch 140; vgl. BEYER, Aram. Texte 227 : "um 170 v.Chr.", "der älteste bekannte jüdisch-altpalästinische Text" (vgl. ebd. 335), aus dem "nördliche(n) Ostjordanland". BEYER nimmt aber (vgl. 229f) ein hebr. Original an, das "im 3. Jh.v.Chr. abgeschlossen worden sein (muss)".
- 6 MILIK, Enoch 141; vgl. VANDERKAM, Enoch and the Growth 112.
- 7 Enoch 23f, mit Verweis auf eine zukünftige Studie, in welcher MILIK "nachzuweisen versuchen wird, dass (das Test Levi) samaritanischen Ursprungs ist und im Lauf des 3. Jh., wenn nicht gegen Ende des 4. verfasst wurde" (24). Dazu neuerdings : *Ecrits pré-esséniens* 95ff.
- 8 VANDERKAM, Enoch and the Growth 112f : 𐤇𐤍𐤏𐤍 ist sehr unsicher; QBL heisst eher "empfangen, tradieren" als "anklagen", ein Kontext ist nicht zu sehen, so dass der Text auch auf eine andere Henoch-Schrift verweisen könnte. — BEYER, Aram. Texte 208, liest HL² QBL ... [, "Hat nicht... [".

Da Hen 6-11 eine formal abgeschlossene literarische Einheit darstellen (9), die inhaltlich nicht mit der Henochgestalt verbunden ist, sondern erst redaktionell als Kern-text in Kap 1-5 und 12-19/20-36 eingebunden wurde, muss man sie natürlich entstehungsmässig noch früher ansetzen. Ist vielleicht über die Inhalte ein terminus post quem zu finden ?

Traditionsgeschichtlich weisen diese Inhalte sowohl in den syrisch-mesopotamischen Raum (10) wie auch in das frühe Griechenland (11), verlieren sich also in uralte Zeiten, die man nicht mehr als Datierungspunkte gebrauchen kann. Wenn man jedoch berücksichtigt, dass die Asael-Tradition, die deutlich vom Prometheus-Mythos beeinflusst ist (12), in die stärker aus dem syrisch-mesopotamischen Raum stammende Schemichasa-Tradition eingearbeitet wurde, so kann man darin einen Hinweis finden, dass die Schemichasa Tradition aus vorhellenistischer Zeit stammt und erst zur Zeit der kulturell-zivilisatorischen Ueberflutung des Vorderen Orients am Ende des 4., Anfang des 3. Jh.a mit dem mythischen Stoff von der Vermittlung verbotenen Wissens an die Menschen (= Asael-Tradition) ergänzt und aktualisiert wurde (13). Die Schemichasa-Tradition kann somit mit gutem Grund in die persische Zeit (oder früher ?) angesetzt werden.

11.3 Inhalte

Die zur Verfügung stehenden Texte sind bei einer Inhaltsbeschreibung differenziert zu gebrauchen, da sie zum Teil schon in spätere Rezeptionsprozesse eingebunden sind und entsprechende Texteigenheiten aufweisen. Dies ist besonders bei SYNCEL-LUS und beim syrischen Fragment zu beobachten, welche deshalb u.S. 243ff eigens übersetzt werden; es trifft aber in kleinerem Ausmass auch auf die anderen antiken Uebersetzungen zu (14).

-
- 9 Beginn und Ende der literarischen Einheit sind klar markiert : Neuer Einsatz in Hen 6,1 (wie in Gen 6,1) und doxologischer Abschluss. Hen 12,1 ist klar redaktionelle Ueberleitung von der Er-Form in Hen 1-11 zur Ich-Form in Hen 12ff.
- 10 Vgl. HANSON, *Rebellion in Heaven* 202-218; DELCOR, *La Légende d'Hénoch* 6-26; VANDERKAM, *Enoch and the Growth*, bes. Kap. II und III.
- 11 HANSON, *Rebellion in Heaven* 226-232 (Kulturheroen, Euhemerismus); NICKELSBURG, *Apocalyptic and Myth* 395-397 (Gigantomachie); 399-404 (Prometheus); vgl. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* 425ff.
- 12 BARTELMUS, *Heroentum in Israel* 161-166, bes. 164f; auch zit. bei VANDERKAM, *Enoch and the Growth* 127f, bes. 128, Anm. 66 : "The Prometheus-Asael parallel ... is the strongest argument for Greek influence."
- 13 Vgl. NICKELSBURG, *Apocalyptic and Myth* 391 : "a date around the end of the fourth century B.C.E."; *Jewish Literature* 52 : "Diadochans wars".
- 14 Diese rezeptionsgeschichtlich interessanten Unterschiede gehen in den Ueber-

11.3.1 Faksimile-Uebersetzung der aramäischen Texte

Die folgende Inhaltsangabe, die zum Teil eine Uebersetzung (*kursiv*), zum Teil eine Zusammenfassung ist, hebt besonders jene Texte heraus, die für die Frage, was mit den Frauen geschieht, wichtig sind. Die übersetzten *kursiven Texte* orientieren sich dabei grundsätzlich an den aramäischen Fragmenten von Qumran, deren wirklicher Wortbestand durch MAJUSKELN genau angegeben ist. Minuskeln geben MILIK's Retroversion der griechischen und äthiopischen Texte ins Aramäische wieder (15). Dabei wird der geringe Anteil (s. Anm.1) der aramäischen Fragmente am Textganzen deutlich. Umgekehrt proportional zu dieser ernüchternden Feststellung wächst die Bewunderung für die phantastische Leistung dessen, der die z.B. winzigen Papyrusstücke entzerrt, zusammengefügt, entziffert und identifiziert hat und sie dann so anordnen konnte, dass ihre Buchstabenfolgen sich über mehrere Zeilen hinweg in eine aramäische Retroversion der griech. und äthiop. Texte einfügen liessen. Diese Leistung von J.T. MILIK, vor der alle unsere Computer verstummen müssen (16), in ihrer ehrlichen Grösse und Gefahr einmal auch für den Nicht-Henochspezialisten (fragmenthaft) zugänglich zu machen, ist der Sinn der folgenden Textdarbietung von Hen 6-8, die den Textbefund von Qumran möglichst genau widerspiegelt und gleichzeitig den tatsächlichen Umfang der Fragmente 4QHen-a und -b, deren gegenseitige Ergänzungen und die von MILIK retrovertierten Textstücke ersichtlich macht. Dabei ist zu beachten :

*13a/25b/27a = in 4QHen zwischen den Zeilen eingetragene Textteile
 { } = Texte, die zur Asael-Tradition gehören (s. Kap. 12).*

setzungen meist unter, da dort ein aus allen zur Verfügung stehenden Texte ein "hypothetischer erschlossener Archetyp" (UHLIG, Henoch 490) geboten wird. Im Folgenden werden die Versionen auch als Fixpunkte in der Rezeption des Henochstoffes angesehen und unter diesem Gesichtspunkt als selbständige literarische Zeugen behandelt.

- 15 Dieser Text ist also oft ein Kunsttext, da MILIKs Retroversion an zahlreichen Stellen von den griech. und äth. Versionen abweicht, meist weil die Platzverhältnisse der aram. Fragmente dies verlangen, manchmal auch aus anderen, in schwierigen Zirkelschlüssen vorgetragenen (vgl. BARR, Rez. von MILIK, Enoch 520) Gründen. Wichtigstes ist hier in den Anmerkungen angegeben.
- 16 Man vergleiche etwa die von ALAND, Neue ntl. Papyri III 370-376, erörterten Probleme bei der "Identifikation kleiner Fragmente neutestamentlicher Handschriften mit Hilfe des Computer" (371), zu deren Lösung das renommierte "Institut für neutestamentliche Textforschung" in Münster mit dem Rechenzentrum der Universität ein eigenes "Fragment-Identifizierungsprogramm" (370) entwickelt hat.

Hen 6-8

4QHen-b 1 ii 2-6 (ergänzt mit 4QHen-a 1 iii 1)

- 2 6,1 UND ES GESCHAH, DAS [s die Menschenkinder sich vermehrten, und in jenen Tagen wurden ihnen Töchter geboren.]
3 HUEBSCH UND [schön. 2 Und es sahen sie die Wächter (17), die Söhne des Himmels, und sie begehrten nach ihnen.] (18)
4 UND SIE SAGT[en sich, zueinander : Gehen wir und wählen wir für uns Frauen aus den Menschentöchtern und zeugen wir für uns]
5 [Kinder. 3 Aber Schemichasa, ihr Anführer, sagte zu ihnen : Ich fürchte, dass ihr nicht tun wollt]
6 [diese Tat, so dass ich allein einer grossen Sünde schuldig werden. 4 Und sie antworteten] UND SAGT[EN ZU IHM ALLE :]

4QHen-a 1 iii 1-21 (ergänzt mit 4QHen-b 1 ii 6f.17-25a)

- 1 UND SAGTEN ZU IHM ALLE : SCHWOEREN [WIR einen Eid, alle, und bannen wir uns alle gegenseitig, dass nicht]
2 WIR ABWEICHEN ALLE VON DIESEM PLA[n, bis dass WIR TUN (19) dieses Werk. 5 Dann schwuren sie]
3 ALLE GEGENSEITIG UND BANNTEN SI[ch gegenseitig. 6 Und sie waren insgesamt 200, die herabstiegen]
4 IN DEN TAGEN JAREDS (20) AUF [den Gipfel des Hermo]N[berges. Und sie nannten den Berg "Bannberg" (=Hermon), weil]
5 SIE SCHWUREN UND SICH BANNT[en gegenseitig do]RT. 7 UND DIES SIND [die Namen der Anführer :]
6-12 (Nennung der 20 Anführer) (21)
13 8 DIESE SIND DIE ANFUEHRER (22) DER ZEHNER[sch]AFTEN. 7, 1 DIE[se 200 und ihre An]FUEHRER, [alle nahmen für sich]
14 FRAUEN AUS ALLEN, DIE SIE WAEHLTEN UND [SIE BEGANNEN, zu ihnen einzugehen und sich an ihnen zu verunreinigen] (23)
15 {UND SIE ZU LEHREN ZAUBEREI UND [BESCHWOERUNGSformeln und das Wurzelschneiden und sie zeigten ihnen die Pflanzen.]} (24)
16 2 UND SIE WURDEN SCHWANGER VON IHNEN UND SIE GEB[aren. Gibborim (25), 3000 Ellen hoch, die]
17 WURDEN GEBOREN AUF DER ERDE [gemäss ihrer KINDHEIT und wachsend gemäss ihrer Jugend (26). 3 Und SIE WAREN ESSENDE]
18 DIE MUEHE ALLER MENSCHEN. UND NICHT V[ermochten die Menschen sie zu unter]HALTEN. 4 Und es waren die Gibborim]
19 SICH VERSCHWOERENDE, DIE MENSCHEN ZU TOETEN UND [sie zu fressen. 5 Und sie begannen zu sündigen und zu...] (27)
20 GEGEN ALLE VOEGEL UND LE[bewe]SEN DER ERD[e, und die REPTILien, die auf der Erde kriechen und in den Wassern]
21 [und in] DEN HIMMELN, UND DIE FISCHE DES MEERES, UND ZU FRESSEN IHR FLEI[sch, einer des andern, und SIE TRANKEN
BLUt.]

- 17 Aram. [⚡JRJN] von ⚡JR, "wach sein"; nach Sync-a : *ēgrēgoroi*; dagegen Pan-a (und äth. Texte) : *hoi ānggeloi hyioi oūranou*, "die Engel, die Söhne des Himmels" (so BEYER, Aram. Texte 235); Ueberblick bei BLACK, Enoch 106, ad 1,5; vgl. auch MURRAY, The Origin of aram. ⚡r.
- 18 In Zeile 3 wäre durchaus eine Rückübersetzung von Sync-a möglich gewesen : "Und die Wächter begehrten sie und irrten ab hinter ihnen her." BEYER, Aram. Texte 235, ergänzt entsprechend : "und gerieten in ihren Bann." MILIK, Enoch 168, sieht darin eine Glosse (?).
- 19 Aeth. : "und diese Plan-Tat auszuführen" (Ryl Eth Ms 23; nach KNIBB II 68), oder : "und diese Tat zu tun" (Kebran 9/II; nach ISAAC New Light 401; Enoch 15). Erweitert in Pan-a zu : "bis wir ihn (den Plan) vollendet und dieses Werk getan haben"; dann verkürzt bei Sync-a : "bis wir ihn vollendet haben".
- 20 Aram. = Sync-a. Aeth. hat die Anspielung auf Jared (vgl. Jub 4,15) missverstanden : "und sie kamen herab auf Ardis (= *⚡Jared eīs*), (das ist der Gipfel des Hermon". Zum hebräischen (nicht aramäischen) Wortspiel vgl. u. Anm. 51; Beispiele bei UHLIG, Henoch 517, Anm. 6c.
- 21 Diese Liste ist auch in 4QHen 1 ii (MILIK, Enoch 188f) und teilweise auch in 4QHen-b 1 ii 15-17(a) (Ebd. 166) erhalten. Vgl. die Darstellungen, ebd. 152. 159; BLACK, The twenty angel dekadarchs 237-255; Enoch 118-124. – S.u. Kap. 11.4.2.a.
- 22 4QHen-a setzt mit einem doppelten Einfügezeichen (vgl. MILIK, Enoch Pl. III, Fragm. c) die Korrektur 13a RB[N]J, "der Anführer" über die Linie. "Did the copyist want to say that the twenty angels were 'leaders of leaders', because the 200 angels were in turn the chiefs of tens other demons?" (Ebd. 156.152). – 4QHen-b 1 ii 17 u. 17a : ⚡LJN u. RBNJ ⚡Ś[RT⚡], "Dies sind die Anführer der Zehner(schaften)". BLACK, Twenty Angel Dekadarchs 234 (vgl. Enoch 123), korrigiert MILIKs Lesung zu ⚡LJN ⚡NWN RBNJ (u. sublineares N) (u. supra-lineares WRBNJ) ⚡ŚR[THN], "Dies sind die Anführer (u. absol. Nun) (u. die Anführer [constr.] ihrer Zehner(schaften)", wodurch klar sei, dass die 20 zugleich "Oberwächter" ("chief-watchers") und Anführer der 200, zu Zehnergruppen formierten übrigen Wächter seien. – Die griech. und äth. Texte variieren die kombinatorischen Möglichkeiten (vgl. KNIBB II 76), ohne dass inhaltliche Unterschiede entständen.
- 23 Nach Pan-a und Sync-c (BLACK, Apocalypsis 25); zur äth. Variante s.u. Anm. 55. – Sync-a fügt an "bis zur Sintflut", überspringt damit die Z. 15 (s. Anm. 24), fährt mit einem eigenen Text für Vers 7,2 weiter und springt dann nach 8,1. Aus 7,3-4 findet sich ein Stück am Schluss von Hen 8,3 (Sync). S.u. Kap. 11.3.2 die dt. Uebers. des SYNCELLUS-Textes.
- 24 Zeile 15 (= Hen 7,1b) zerreiht den Zusammenhang von Zeile 14 mit 16. Inhaltlich gehört Z. 15 in die Asael-Tradition (s. Kap. 12.3.1).
- 25 Nach 4Q 180 1,8 Par 181 2,4 (MILIK, Enoch 249 = DJD V 80) : "SIE GEBAREN IHNEN DIE GIBBORIM..." (= Gen 6,4). Stellen wie 11Q Jub 3,1 : [HN]Ḳ[JL]JM zu Jub 5,1 und 4Q Hen Gig-c 1,2 : GBRJM WNPJLJM zeigen jedoch, dass Gibborim und Nefilim das gleiche bedeuten können, etwa wie *gigantes* und *titānes* in Pan-a und Sync-a Hen 9,9. Erst Sync-a 7,2 macht eine genealogische Abfolge, und fälschlicherweise auch MILIK, Enoch 240; vgl. BLACK, Enoch 14.
- 26 Hen 8,2b (hier Zeile 17) ist Eigengut von 4QHen. In Sync-a 7,2b findet sich ein Relikt dieser alten Bemerkung (s.u. Kap. 11.3.2); dabei klärt sich, dass dort die unbestimmten Subjekte "und diese" die in Hen 7,2a genannten drei Arten von

4QHen-b 1 ii 25b-29; iii 1-6 (ergänzt mit 4QHen-a 1 iii 22f; iv 1-6)

25b [6 Da klagte die Erde gegen die BOESEn, über alles] WAS AUF IHR GETAN WURDE. –vacat–

26 {8, 1 ASAE[1] LE[hr]TE [die Men]SCH[en ZU] MACHEN SCHWERTER AUS EISEN UND BRUST[platten aus] KUPF[er, und er zeigte]

27 IHNEN, WAS AUS[gegraben wird (28), und wie] MAN GO[Id] BEARBEI[tet, um es] GEEIGNET ZU MACHEN, (29)

a UND UEBER DAS SILBER, UM ES ZU ARMBEAENDERN ZU MACHEN [und zu Schmuckstücken] FUER [die Frauen.]

28 [Und ihnen (30) zeigte e]R BETREFFS ANTIMON UND AUGENSCHMINK[e und über alle kostbaren Steine]

29 [und über die Färbstoffe. –va]cat–

1 2 [Und es war viel Bosheit, und die Leben]DEN ZUCHT[los (31) und irrend auf allen ihren Wegen 3 SCHEMICHAS]A LEHR[TE BE

2-4 (Die Lehren der 9/10 Wächter)

SCHWOERUNG]

5 [die Zeichen des Mondes.] UND SIE ALLE BEGANNEN ZU OFFENBAREN [DIE GEHEIMNISSE IHREN FRAUEN.}(32) 4 UND WEGEN

6 [EINES TEILs der Menschen VON DER ER]DE : DIE STIMME [STIEG HINAUF Vor den H]IMMEL. [vacat

DES STERBENS]

(9,1-5; vgl. 4QHen-a 1 iv 6-11; -b 1 iii 7-16 :) Das Geschrei der Menschen dringt zu den vier Wächtern/Engeln Michael, Sariel (33), Rafael und Gabriel, die auf die Erde herabsehen (vgl. Gen 6,12a) und das Blut der getöteten Menschen erblicken. Zudem war die ganze Erde angefüllt mit Bosheit (RŠCH) und Gewalttat (HMS; vgl. Gen 6,11.13). Die vier gelangen dann zu den (anderen) "Heiligen des Himmels" (4QHen-a 1 iv 10 = äth), schliesslich vor den "grossen Herrn" (MR RB²). Nach einem langen Lobpreis der Grösse und Allwissenheit rapportieren sie, was auf Erden geschehen ist : {9,6}

(4QHen-a 1 iv 21f :) 9,7 [Und (du siehst, was getan hat) Schemichasa, dem du die Macht gabst,] KOENIG UEBER ALLE DIE [Gefährten zu sein (34). 8a Und sie sind

monstruösem Nachwuchs sind. – BEYER und BLACK ergänzen am Ende von Zeile 16 : DJ L², "die nicht" und übersetzen : "[wie sie bisher noch nicht] 17 geboren worden waren auf der Erde" (BEYER, Aram. Texte 236) oder "[and there were not] born upon earth offspring (JLWDJN) which grew to their strength" (BLACK, Enoch 126, ad 2), wobei in JLWDJN des Rätsels Lösung für die *Elioúd* in Sync-a 7,2a verborgen läge.

- 27 Es ist am Ende der Zeile mehr Platz vorhanden als eine aram. Retroversion von Pan-a oder äthHen 7,5 ergibt : "Und sie begannen zu sündigen gegen alle Vögel...". Der aram. Text ist hier im ganzen gesprächiger. Vielleicht war von Sodomie die Rede wie etwa in bSanh 108a (GOLDSCHMIDT VII 483).
- 28 MILIK, Enoch 169, verweist auf syr. *methaferana*, "das Ausgegrabene, das Metall", wie in den griech. Texten richtig mit *tà métalla* erkannt. BARR, Rez. von MILIK, Enoch 529 : "It is easier to think of a noun like HPJRT², which like Greek *métallon* could mean either 'mine, digging' or 'metal'". Alle äth. Texte haben *tà met' ällà*, "die (Dinge) nach anderen (Dingen)" gelesen. BLACK, Enoch 127, vermutet hinter M²JT[ein aram. Fremdwort M¹LWN oder M¹LJH = *métalla*.
- 29 BEYER, Aram. Texte 236f, liest : [L]TKWN², "[zu] Geld" zu machen; BLACK, Enoch 127, liest : TJQWNJN = *kósmos* = Frauenschmuck.
- 30 Die griech. Texte haben *aútois*. Nach MILIK, Enoch 167, sei darin aber *aútaís* zu lesen, "or rather suppose a haplographed repetition of *taís gynáixí*" (170) ! Das Eigengut, das Sync-a (Text s.u. Kap. 11.3.2) unmittelbar anfügt, erklärt aber die maskuline Form : Die Männer stellen die Gegenstände her, Waffen für sich selbst, den Schmuck und die Schminke für ihre Frauen.
- 31 Das PH[ZJN], "aufbrausende, ausgelassene" ist in Pan-a mit *épórneusan*, "sie trieben Unzucht" übersetzt. Sync-a hat hier frei und wiederholend nachformuliert, wobei das "Verführen der Heiligen" eine rezeptional seltsame Einfügung darstellt (s.u. die *Nota* in Kap. 12.3.2).
- 32 Die ganze Asael-Tradition 8,1-3 ist u. Kap. 12.3.2 detaillierter und für 8,1f synoptisch dargeboten.
- 33 In 4QHen-b 1 iii 7 ist ŠRJ²[L] genannt, womit die verwirrte Namengebung durch den Qumranfund geklärt ist (vgl. 1QM 9,14ff). Gleichzeitig weist diese älteste Belegstelle darauf hin, dass die vier grossen Wächter = Erzengel seit pers. Zeit im Frühjudentum bekannt sind (vgl. MILIK, Enoch 172f).
- 34 Zeile 21 : [LM]LK LKL H[BRWHJ] = Pan-a : *árcheîn* (Sync-c : *èxousían èchein*)

zu den Menschentöchtern auf Erden gegangen, haben mit ihnen geschlafen und sich am Weiblichen] VER[un]REI[nigt... (35) {8b} 9 Und die Frauen gebaren Riesen (+Sync-b : 'Zweideutiges' (36) wurde auf die Erde der Menschen ausgegossen), und die ganze Erde wurde erfüllt mit Blut und Ungerechtigkeit... (10f).

(10,1-3; vgl. 4QHen-a 1 v 3f :) Der Herr schickt Sariel zum Sohne Lamechs (= Noach), dem "Gerechten", um ihm das kommende Strafgericht zu melden und seine Errettung in die Wege zu leiten.

{10,4-10}

(10,11 - 11,2 :) Michael bekommt vom Herrn den Auftrag :

(4QHen-b 1 iv 8-11:) 11 [Geh Michael und] LASS WISSEN SCHEMICHASA UND ALLE SEINE GESELLEN, DIE SICH GESELLT HABEN ZU DEN [Frauen und sich an ihnen verunreinigt haben in deren Unreinheit :] 12 UNTERGEHEN WERDEN IHRE SOEHNE, UND SIE WERDEN SE[hen den Unterga]NG[ihrer Geliebten. Und binde sie für] SIEBZIG GEN[erationen in Tälern] DER ERDE BIS ZUM GROSSEN TAG [ihres Gerichtes...]

(4QHen-c 1 v 1-4 :) 13 Dann (τότε) werden sie zum Feuerschlund geführt und zur Mar]TER UND ZUR [Einkerkerung auf] IMMER.

14 UND ALLE, DIE VERUR[teilt sind (37), werden von jetzt an weggeschafft. Mit

tōn syn aūtō ōntōn (vgl. syr. Vers. [u. Kap. 11.3.3]: "König"). – Die äth. Versionen verwechselten ḤBWRJN, "Beschwörer" mit ḤBRJN, "Gesellen, Gefährten" und gestalteten deshalb den Vers 7 in eine "Asael-Tradition" um : "Schemichasa machte die Beschwörungen bekannt, er, den du zum Anführer aller Beschwörer bestimmt hast" (vgl. BLACK, Enoch 131). – BEYER, Aram. Texte 237, liest [ʔ]LP LKL Ḥ[MSJʔ], "[er le]hrte alle Scha[ndtaten]", womit er in Hen 9,6 (= Asael-Tradition) ist, s.u. S. 269, Anm. 27.

35 Die Rekonstruktion von Ḥ[ʔ]Ḥ[ʔBH] als Itpael von SʔB, "verunreinigen" ist unsicher, da ausser einem fraglichen (und nichts sagenden) Lamed kein Buchstabe zu lesen ist (vgl. MILIK, Enoch 343 und Taf. IV, Fragm. k). Im Vergleich mit 4QGig-c 1,1 und dem äth. Text von Hen 7,2 wäre eine Rekonstruktion mit ṬMʔ oder ṬMJ vorzuziehen s.u. Anm. 55. – Der Versteil 9,8b gehört zur Asael-Tradition, s.u. Kap. 12.3.5.

36 *Kíbdēlos*, eigentlich : "schlackig" nach *kíbdē*, "Metallschlacke". Gemäss den Einfügungen *ēpì tous kibdēlous* in Hen 10,9 bei Pan-a und Sync-b und *tà pneúmata tōn kibdēlōn* in Hen 10,15 bei Pan-a sind auch hier unter *kíbdēla* "Bastarde" zu verstehen.

37 MILIK, Enoch 190, liest : WKL DJ ḤR̄[JR, "und jeder der veru[rteilt ist". ḤRJR sei als Pe^cil (= Passiv des Pe^cal, mit Perfektbedeutung) von ḤRR, "prozessieren" zu verstehen. Dieses Verb ist allerdings nur im biblischen und misch-

ihnen werden sie gebunden bis zur Vernichtung] (38) IHRER [Geschlechter.] UND ZUR ZEIT [des Gerichts, welches] ICH (GOTT) RICHTEN WERDE, WERDEN SIE ZUGRUNDE GEHEN FUER AL [le Geschlechter.

15 Vernichte alle Bastardengeister (39) und Söhne der Wächter, denn sie haben die Menschen misshandelt,] 16 UND VERNICHT DIE UNGERECHTIGKEIT VON [der Oberfläche der Erde, und lass jede böse Tat verschwinden; und lass erstehen] DIE PLANZE DER GERECHTIGKEIT. UND SIE W[ird ein Segen. Und Taten der Gerechtigkeit für immer werden in Freude gepfla]Nzt.

17 Und jetzt (vñv) werden alle Ge]RECHTEN ENTKOMMEN, UND SIE WERDEN [leben und werden zeugen Tause]NDE. UND ALLE TAGE [ihrer Jugend und] EURES ALTERS (40) WERDEN SIE IN FRIEDEN VO[llenden. v a c a t

(10,18-22; vgl. 4QHen-a 1 vi 1-6:) Dann (τότε) wird die ganze gereinigte Erde in wunderbarer Fruchtbarkeit erblühen, alle Menschen werden den einen Gott anbeten. Gott wird nie mehr "ein Zorngericht oder eine Züchtigung auf alle Generationen der Welt schicken" (41).

nischen Hebräisch als Pilpel HṚHṚ, "anheizen, Streit stiften" belegt. Es fehlt im talmudischen Aramäisch vollständig. Als Substantiv ist es in aramäischen Dokumenten und Verträgen im Sinn von "Bestreitung, Streitfall" vorhanden, vgl. Mur 26,5 (DJD II [1961] 137f). Sync-b habe eine richtige wörtliche Uebersetzung, während Pan-a und die äth. Versionen HṚR im gängigeren Sinn von "brennen, lodern" verstanden und dann mit *katakauthê* übersetzt hätten. Dadurch bezog sich Hen 10,14 auf den in 10,13 ins Feuer verdammt Schemichasa und verlor seinen ursprünglichen Sinn (vgl. KNIBB, Enoch II 89; BLACK, Apocalypse 26, zu Vers 14)! – Doch vgl. jetzt umgekehrt BLACK, Enoch 138 : KWL ḌĴ ʔĴ[QD, "jeder der bre[nnt" als Grundlage für das *katakauthê* von Pan-a! Dies ist paläographisch nicht möglich, denn der erste Konsonant ist sicher kein Aleph, vgl. Pl. XI, Fragm. f, Z. 1. BECKER, Aram. Texte 238, liest einfacher : KWL DJ ḤĴ[B "jeder der schuldig ist", kann damit aber die doppelte Lesart in den griech. Texten nicht erklären.

- 38 Sync-b : *méçri teleíōsis geneās aūtōn*, par aram. [ʔD MSP DRH]ḠN̄. Der Ausdruck "Vollendung" muss wegen des Kontextes vom negativen Aspekt des Grundwortes *teleíein* "abschliessen, beenden" her verstanden werden.
- 39 Zu MILIKs aram. Rekonstruktion von *tā pneúmata tōn kibdélōn* (Pan-a) = *mazérei* (Pan-a Hen 10,9; = Transkription von aram. MMZRJH [*mamzeraja*]) als RWḤT MMZRĴ, vgl. bes. 4Q 510 (Shir-a) 1,5 (Text u. S. 485). Aeth. hat das unverstandene Wort in 10,9 als "Ausgestossene, Verworfenne" und in 10,15 als "Seelen der Wollust" willkürlich übersetzt (vgl. BLACK, Enoch 139).
- 40 Pan-b und die äth. Vers. haben "und alle ihre Sabbate" als Verwechslung von ṢJBTHWN (in 4QHen-c 1 v 5 jedoch mit der Endung -KWN, "euer") mit Ṣ(W)BTWN "ihres Sabbats" (vgl. MILIK, Enoch 191; KNIBB II 90; UHLIG, Henoch 531 u.a.).
- 41 Zu dieser Rekonstruktion vgl. MILIK, Enoch 163. Nur in den äth. Versionen wird hier die Gelegenheit benutzt, in Anlehnung an Gen 8,21; 9,11 die "Flut" zu er-

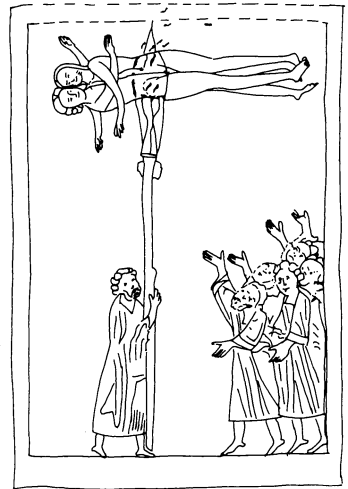
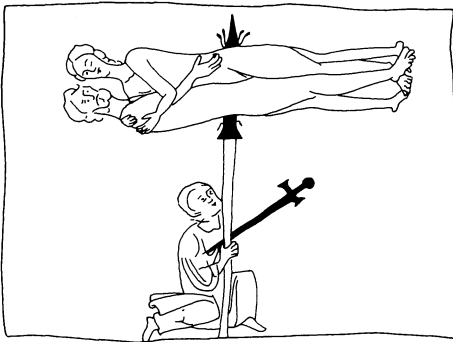


Abb. 1 : Die Tat des Pinchas (s.o. S. 187ff). a) Die alttestamentliche Erzählung (Num 25,6-9) in ihrer frühjüdischen Rezeption (Sifre Num 131) als christliche Malerei in der neuen Katakombe an der Via Latina (4. Jh.p). (FERRUA, *Le pitture della nuova catacomba*, Tav. XCII). b) Parallelen aus der Buchmalerei (nach KOETZSCHE-BREITENBRUCH, *Die neue Katakombe*, Taf. 21b-e).

(11,1f; vgl. 4QHen-a 1 vi 6... :) Dann (τότε) wird Gott die himmlischen Schatzkammern öffnen. Sein Segen kommt auf die Arbeit der Menschen, und Wahrheit (Gerechtigkeit) und Frieden werden sich verbinden "durch alle Tage der Weltzeit und durch alle Geschlechter der Menschen".

11.3.2 Uebersetzung von SYNCELLUS, Chronographie, Fragm. a

Versziffern in eckigen Klammern verweisen auf die abweichende Verszählung in 4QHen = Panopolitanus = äth. Versionen. Untergestrichelt sind Texte oder Textteile, die Eigengut des Syncellus sind. Die neue Anordnung des Stoffs durch Veränderung der Abfolge der Verse wurde durch die Gestaltung in Sinneinheiten deutlich gemacht. Geschwungene Klammern bezeichnen dabei wieder die (durch Sync-a neu gruppierte) Asael-Tradition.

Aus dem ersten Buch Henochs über die Wächter :

6,1 Und es geschah, als sich die Menschensöhne vermehrten, wurden ihnen schöne Töchter geboren. 2 Und die Wächter begehrten sie und verirrten sich hinter ihnen her und sagten zueinander : Wählen wir uns Frauen aus von den Töchtern der Menschen der Erde. 3 Und Semiazas ihr Anführer sagte zu ihnen : Ich fürchte... (42)

7,1a Diese (die Anführer) und alle übrigen (Wächter) nahmen sich im 1170. Jahr der Welt Frauen und begannen, sich an ihnen zu verunreinigen bis zur Sintflut. (43) Und diese (die Frauen) gebaren ihnen drei Arten : Zuerst grosse Giganten. 2 Die Giganten aber erzeugten die Nafēleīm, und den Nafēleīm wurden die [?]Eliouđ geboren. (44)

Und diese (die drei Arten) vermehrten sich ihrer Grösse gemäss. (45)

[[7,1b] Und sie (die Anführer) lehrten sich selbst(?) und ihren eigenen Frauen Zaubereien und Beschwörungen.

wähnen und damit zu unterstellen, das ganze Gerichtsgeschehen von Hen 10 beziehe sich auf die Sintflut. Diese späte redaktionelle Eintragung verstärkt nur die u.S. 246-255 aufgewiesene ursprüngliche Selbständigkeit der Schemichasa-Tradition.

42 Sync-a folgt dann mit dem Schwur, der gegenseitigen Bannung und der Liste der 10 Anführer dem aram. Text bis und mit 6,7, wobei in Sync-a 7,1a auch aram 6,8 eingeschlossen ist.

43 Die Jahresangaben und die Datierung in Bezug auf die Sintflut sind aus dem Kontext der Chronologie des SYNCELLUS in den Henochtext eingefügt.

44 Zu diesem Sync-Eigengut s.u. die Kap. 16.5.2 und 18.3.1.

45 Vgl. das aram. Eigengut in 4QHen-a 1 iii 17 (Par 4QHen-b) o. Anm. 26.

8,1 Als erster lehrte Azael, der zehnte der Anführer, Dolche, Panzer und jegliches Kriegsgerät zu verfertigen, dann wie man die Metalle der Erde und das Gold bearbeitet und daraus eigene Schmuckstücke für die Frauen herstellt, und auch das Silber. Er zeigte ihnen (αὐτοῖς) auch, (sich) glänzend und schön zu machen, und erlesene Steine und die Färbtechnik.

Und die Menschensöhne machten sich selbst und ihren Töchtern (diese Dinge), und sie kamen auf Abwege (παρέβησαν; vgl. 1 Tim 2, 14) und verführten die Heiligen.

2 Und es entstand eine grosse Gottlosigkeit auf Erden. Und sie entstellten ihre Wege.

3 Doch auch ihr erster Anführer Semiazas lehrte 'Beschwörungen' (46) gegen die Krankheit und die Wurzeln der Pflanzen der Erde. Pharmaros der elfte aber lehrte Zaubereien, Beschwörungen, Weisheitslehren (σοφίας) und die Mittel zur Lösung von Beschwörungen. Der neunte (= Balkiel) lehrte das Sternschauen. Der vierte (= Kochabiel) lehrte das Sterndeuten. Der achte (= Zakiel) lehrte die Wolkenkunde. Der dritte (= Arakiel) lehrte die Zeichen der Erde. Der siebte (= Sampsich) lehrte die Zeichen der Sonne. Der zwanzigste (= Sariel) lehrte die Zeichen des Mondes (47).

Diese alle begannen, die Geheimnisse ihren Frauen und ihren Kindern aufzudecken (ἀνακαλύπτειν).}

[7,4] Danach begannen die Giganten, das Fleisch der Menschen aufzufressen. 4 Und die Menschen begannen, weniger zu werden auf Erden. Die übrigen schrien zum Himmel wegen ihrer Misshandlung, sagend, ihr Gedächtnis möge vor den Herrn hineingebracht werden.

9,1 Als die vier grossen Erzengel Michael, Uriel, Rafael und Gabriel dies hörten, beugten sie sich aus den Heiligen des Himmels auf die Erde hin vor. 2 Als sie das viele Blut, das über die Erde ausgegossen war und alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, die auf ihr entstanden war, gesehen hatten, 3 gingen sie hinein und sagten zueinander : Die Geister und die Seelen der Menschen stöhnen unter dem, was ihnen zustösst, und sagen : Bringt unsere (Rechts-)Sache vor den Höchsten und unseren Untergang vor die Herrlichkeit der Grösse, vor den Herrn aller Herren in Grösse. 4 Und sie sagten dem Herrn der Ewigkeiten : Du bist der Gott der Götter, der Herr der Herren und der König der Könige und der Gott der Ewigkeiten, und der Thron deiner Herrlichkeit (währt) durch alle Geschlechter der Ewigkeiten und dein heiliger und gepriesener Name durch alle Ewigkeiten.

46 *ēinai ōrgás* im Text ist sinnlos und wohl eine Entstellung des von den Paralleltexten nahegelegten *ēpaoidás*.

47 Zu den entstellten Wächternamen und zur falschen Zählung der drei letzten Wächter, vgl. u. Kap. 12.3.3, bes. Anm. 15; s. MILIK, Enoch 152-156.159f; BLACK, The Twenty Angel Dekadarchs, bes. 228 (Liste); Enoch 118-124.

Und das weitere. Damals befahl der Höchste den heiligen Erzengeln, und diese banden ihre (scl. der Wächter) Anführer und warfen sie in den Abgrund, bis zum Gericht. Und das Weitere. Und auch dies bezeugt Henoch.

11.3.3 Uebersetzung von MICHAEL dem Syrer, Chronik 1,4

In diesem Jahr (scl. dem 40. Jahr des Jared) kamen die Benai Elohim vom Berg Hermon herab. Sie waren 200 an der Zahl. Denn als sie sahen, dass sie nicht zum Paradies zurückgekehrt waren, waren sie mutlos und gaben ihre engelhafte Lebensweise auf. Und sie wurden geschlagen [mit einer Gier nach Heirat] (48). Und sie erwählten sich einen König (49), dessen Name Semiazos war.

Was diese betrifft, berichtet Annianos (50), dass sie vom Berg Hermon herabgekommen seien zu ihren Brüdern, den Kindern von Set und Enosch, aber diese waren nicht gewillt, ihnen Frauen zu geben, weil sie ihr Versprechen überschritten hätten.

Und so gingen sie zu den Kindern des Kain und nahmen Frauen. Und diese gebaren grosse Giganten, d.h. Plünderer, mächtige und bekannte Mörder und wagemutige Banditen.

11.4 Die Schemichasa-Tradition in Hen 6-11 im Vergleich mit Gen 6,1-4

Da der Schemichasa-Strang der traditionsgeschichtliche Drehpunkt ist, von dem aus die Rezeptionsgeschichte des mythologischen Stoffes in den Texten des Frühjudentums zu verfolgen ist, verlangt der Vergleich mit Gen 6,1-4 besondere Sorgfalt. Setzt man die inhaltlichen Einheiten der beiden Texte einander gegenüber, so ergibt sich folgendes Bild der Gemeinsamkeiten und des jeweiligen Eigengutes :

Gen	Hen
6,1-2a	6,1-2a
----	6,2b-8
6,2b	7,1aα
6,3	----
6,4a	----
6,4b	7,1aβ
	{7,1b} (Asael-Trad.)
6,4cα	7,2a
6,4c β	----
----	7,2b - 11,2 (ohne Asael-Trad.)

Gemeinsam sind Gen und Hen nur jene Inhalte, die die Struktur des Dramas ausmachen : Vermehrung der Menschen, Geburt von schönen Mädchen, 'Interesse' der Göttersöhne/Wächter, Auswahl der Mädchen nach Belieben, Verkehr und Zeugung von Riesen. In diese Grundgegebenheiten des mythologischen Stoffes werden in beiden Versionen spezifisch verschiedene Erzähleinheiten eingeschoben, in welchen sich das Eigengut darstellt.

11.4.1 Das biblische Eigengut (Gen 6,3.4a.cβ)

Wie der Vergleich mit der strukturierten Darbietung von Gen 6,1-4 (o. S. 221) zeigt, stehen die Verse 6,3.4a.cβ in den strukturmässig sekundären Teilen des biblischen Textes.

Das biblische Eigengut fügt demnach folgende zusätzliche Gedanken in den Ablauf des Dramas :

- Die Einweisung des Menschen in seine Sterblichkeit und Hinfälligkeit durch die Beschränkung der Lebenserwartung auf 120 Jahre (6,3), in welcher der typisch jahwistische Einsatz innerhalb der Urgeschichte besteht.
- Der Verweis auf die mythologischen Gestalten der Nefilim (6,4a), welche den mythologisch-historischen Rahmen für das erzählte Geschehen abgeben.
- Die Identifizierung der Gibborim mit urzeitlichen "Männern des Namens" (6,4cβ), durch welche das mythische Geschehen irgendwie mit anderen "Männern des Namens", wie etwa der Korachgruppe (Num 16,2), den Familienhäuptern des Stammes Manasse (1 Chron 5,24) oder Efraim (1 Chron 12,31) verbunden erscheint.

Dadurch bekommt der Stoff seinen Sinn innerhalb der Urgeschichte (s.o. S. 221f) und ist mit einer resümehaft wirkenden, mythologisierenden und historisierenden Verstehenshilfe versehen.

11.4.2 Das Eigengut der Schemichasa-Tradition

Lässt man die in Hen 6-11 eingearbeiteten Asael-Traditionen (s. Kap. 12) weg, so ergeben sich als Schemichasa-Eigengut zwei klar abgrenzbare Blöcke : 6,2b-8 und 7,2b - 11,2*.

48 Ergänzt nach BROCK, A Fragment 630, aus einer parallelen Tradition in der anonymen Chronik aus dem Jahr 1234.

49 Wie in 4QHen-a 1 iv 21; s.o. Anm. 34.

50 S.o. Anm. 4.

a) Die Tat der Wächter

Die Tat der Wächter wird in diesem Abschnitt durch neue Stoffe dramatisch in eine lebendigere Szene gesetzt und mit neuen Akzenten versehen.

Neue Stoffe (in Hen 6,2b-8)

Die Handlungsweise der Wächter wird psychologisch plausibel gemacht (6,2b-6) : Zuerst fassen sie den gemeinsamen Vorsatz (6,2b), ihrer Begierde nachzukommen und eigene Kinder zu zeugen. Dann kommt als retardierendes Moment das Bedenken des Anführers Schemichasa, dass die anderen Wächter sich im Augenblick der Ausführung des Vorsatzes von ihm distanzieren könnte, so dass er allein "einer grossen Sünde" schuldig werden. Das Hindernis wird überwunden durch den Vorschlag der anderen, sich gegenseitig zu bannen, bis dem Plan die Tat gefolgt sei. Dieser Bann geschieht dann auch.

Dann werden die zeitlichen und örtlichen Kulissen aufgebaut und die dramatischen Personen vorgestellt (6,7f) :

"In den Tagen Jereds" : Jered ist nach Gen 5,15-20 der Vater Henochs (verstecktes Wortspiel mit hebr. JRD, "herabsteigen", das Jub 4,15 und spätere kennen) (51).

"Auf dem Gipfel des Hermon" : Wortspiel mit ḤRM, "bannen". Dass die Wächter sich gegenseitig mit dem Bann belegten, hat dem Berg den Namen gegeben (ätiologisches Motiv) (52).

51 Dieses Wortspiel bildet ein klassisches Argument für die Annahme eines hebräischen Originals (vgl. CHARLES, Enoch [Transl.] LIX. 15; BEER, Henoch 217f, Anm. h; BEYER, Aram. Texte 230). Dagegen MILIK, Enoch 214 : "One must... conclude that authors writing in Aramaic, such as these of the Book of Watchers, the Book of Noah, or the Testament of Levi, used the Hebrew etymologies deliberately, presuming a sufficient knowledge of this sacred language on the part of their future readers" (ebenso BLACK, Enoch 117).

52 Zu den von MILIK, Enoch 152.215.336; UHLIG, Henoch 518, Anm. 7d, und BLACK, Enoch 117.122, angeführten Vergleichsmaterialien ist hinzuzufügen die sogenannte "Hermon-Inschrift", die Sir Charles WARREN auf dem Gipfel des Hermon gefunden und als Faksimile in PEFQS 1870, 328, veröffentlicht hat. Nach der Lesung von C. CLERMONT-GANNEAU in PEFQS 1903 135-140. 231-242 (= COOK, The Religion of Ancient Palestine 197f u. Pl. XXXVI) lautet sie :

kata keleusin

theou megistou

k(ai) hagiou

y (= hoi) omnyontes

enteuthen

*Auf Anordnung
des höchsten Gottes
und des heiligen ;
die Schwörenden
hier !*

Die Wächter : Es sind ihrer 200. Schemichasa ist ihr oberster Anführer (nach 4QHena 1 iv 21 // syr : ihr König) und der Anführer der ersten Zehnergruppe. Den anderen 19 Zehnergruppen steht jeweils ein weitere Anführer vor. Sie tragen folgende, ihre Funktion verratende Namen (53) :

1. Schemichasa : "(Mein) Name sah", "Schem sah" (BLACK)
2. ʔArʕtaqof : "die Erde ist Kraft"; "das Land des Mächtigen" (KNIBB)
3. Ramʔel : "brennende Hitze Els"
4. Kokabʔel : "Stern Els"
5. (ʔUriʔel ?) : "Feuer/Licht Els" (BLACK)
6. Raʕmʔel : "Donner Els"
7. Daniʔel : "El (ist) (mein) Richter" (vgl. Ez 28,3; 14,14.20)
8. Šeq(i)ʔel : "Lichtblitz/Komet (?) Els"
9. Baraʕʔel : "Blitz Els"
10. ʕAsaʔel : "El hat gemacht" (vgl. Lev 16,8ff)
11. Chermoni : "der vom Hermon" (als Berg- oder Schwurgott)
12. Matarʔel : "Regen Els"
13. ʕAnanʔel : "Wolke Els"
14. Satawʔel : "Winter Els"
15. Šhamschiʔel : "Sonne Els"
16. Šahriʔel : "Mond Els" (≠ ŠRJʔL, "Prinz Els", der Erzengel, s.u.)
17. Tummiʔel : "Vollkommenheit Els"
18. Turiʔel : "Berg Els"
19. Jom(i)ʔel/Jamm el : "Tag Els" / "Meer Els"
20. Jehaddiʔel : "El wird führen" (MILIK)
/Šehoriʔel : "Glanz Els" (KNIBB)

Der Grossteil der Wächter trägt Namen, die aus der Meteorologie, der Astrologie und der Geographie kommen. Sie stellen somit die geheimnisvollen Kräfte der Natur in ihrer von göttlicher geheimnisvoller Weisheit gestalteten Ordnung dar. Dadurch ist das mythologische Geschehen des Herabstiegs der Wächter in eine ausgearbeitete Engellehre hineingenommen, welche klare Hierarchien, unterscheidbare Funktionen und vor allem zwei dramatisch sich gegenüberstehende Lager kennt : Die bösen Wächter, die sich mit den schönen Frauen einlassen, und die (vier) guten

Nach CLERMONT-GANNEAU ist die Inschrift eine liturgische Anweisung zur Umschreitung des durch mehrere Heiligtümer ausgezeichneten Hermongipfels. – Ein "Bann-Gott" HRM ist auch in Elephantine bezeugt, vgl. COWLEY, Aramaic Papyri 20, Pap. 7,7 (HRMBJTʔL, "Herembetel"), und mehrfach als theophores Element von Eigennamen, ebd. 288 (Index).

– Ähnliche Formeln finden sich auf einigen magischen Texten der Spätantike : "Ich bringe auf dich herab den Bann, das Verbot und das Anathema, welcher auf dem Berg Hermon liegt und auf dem Seeungeheuer Leviathan und auf Sodoma und Gomorrha" (ISELL, Corpus Nr. 6,9f; vgl. Nrn 2,6 und 7,9).

- 53 Ich folge der Auflistung von MILIK, Enoch 152-156. Die Varianten stammen aus KNIBB II 70-76, und BLACK, The Twenty Angels Dekadarches = Enoch 118-124.

Wächter oder "Heiligen", die das Wehgeschrei der Menschen vor Gott bringen und dann dessen strafende Aufträge an allen Bösewichten ausführen (s.u.). Diese 'duale' Ausgestaltung der "himmlischen Ratsgemeinschaft" (vgl. Jer 23,18.22; Ps 89,8; Ijob 15,8) oder der "himmlischen Heerscharen" (1 Kön 22,19ff), wie wir die Versammlung der "Heiligen" oder "Boten" Gottes auch aus biblischen Texten kennen, wird gerne als Einfluss aus persischer Zeit verstanden (54) und kann als Hinweis auf das Entstehungsmilieu der Schemichasa-Traditionen gelten.

Neue Akzente (in Hen 6,1 - 7,2a)

Während im biblischen Text die gängigen Vokabel LQH, BHR, B² CL und JLD, "nehmen, auswählen, eingehen, zeugen" gebraucht werden, ohne dass an das sexuelle Geschehen negative Wertungen angebracht würden, wird in Hen 7,2; 9,8 und 10,11 die Geschlechtsgemeinschaft der Wächter mit den Frauen als "Verunreinigung" beschrieben (55), und zwar als Verunreinigung der Wächter "an den Weiblichen" (*ēn taīš thēléiais*, [BNQB?]), nicht umgekehrt. In 10,11 heisst es zudem, die Wächter hätten sich "an ihnen verunreinigt in deren Unreinheit (*ēn aūtaīš ... ēn ākatharsīā aūtōn*; Pan-a; Sync-b). Mag man in Hen 7,2 noch die allgemeine Vorstellung finden, dass sexuelle Kontakte schlechthin und deshalb Mann und Frau verunreinigen, so sind die beiden anderen Stellen ganz klar zu ungunsten der Frau formuliert. Es ist die Frau, die die Unreinheit beim Geschlechtsverkehr mitteilt (9,8); dies verstärkt sich noch in 10,11, wo vom Verkehr der Wächter mit den Frauen zur Zeit der Menstruation, also der Unreinheit der Frau par excellence, gesprochen wird (dazu u. S. 295f zu Hen 15,4).

Ein zweites Detail, das durchaus positiv tönt, springt einem in die Augen, wenn man die im vorausgehenden Kapitel 9 dargestellten rezeptionalen Tendenzen im Sinn hat. Schon der aramäische Text hatte wohl in Hen 6,1 die kleine Erweiterung der

54 Vgl. BHH I (1962) 411; ThWNT I (1933) 80; BOUSSET/GRESSMANN, Religion des Judentums 320ff; MOORE, Judaism I 404; HENGEL, Judentum und Hellenismus 424: "Die plötzliche Expansion der Engellehre in der persisch-hellenistischen Zeit bleibt jedoch ein bislang ungelöstes Rätsel. Die häufig in derartigen Aporien beschworene angebliche 'iranische' Herkunft vermag keine Klärung zu bringen." HENGEL sieht darin vielmehr eine auch in Griechenland zu beobachtende (vgl. HESIOD, Erga 252: *āthánatoi phýlakes*) und im semitischen Paganismus (vgl. CUMONT, Les Anges du Paganisme 163f) verbreitete Erscheinung, die im Dienst der "Rationalisierung des Gottesbildes" steht (Judentum und Hellenismus 422).

55 Nach den griech. Texten: *miáínesthai ēn aūtaīš*. Die aram. Rekonstruktion von 9,8 mit L^[2]Š[T²BH] ist paläographisch unsicher (s.o. Anm. 35). Die Vorstellung der "Verunreinigung" ist aber auch in 4Q Hen Gig-c 1,1 (MILIK, Enoch 308; s.u. S. 356) belegt, doch ist die Vokabel ṬM², "beflecken" gebraucht. Die äthiop. Texte haben in 7,2 "vermischen, verbinden". KNIBB, Enoch II 77, Anm. 7.1,

“schönen Menschentöchter” von Gen 6,1 zu “hübschen und schönen” Frauen, wie dies in Pan-a (*hōraîai kai kalaî*) (56) und in den äth. Versionen der Fall ist. Der textliche Sachverhalt ist zwar nicht zwingend, da das ך (Wav) vor der Lücke in 4QHen-b 1 ii 3 auch direkt als Beginn von Hen 6,2 verstanden werden kann (vgl. o. S. 236), aber die beiden Versionen machen dies doch höchstwahrscheinlich. Diese “Verdoppelung” der Schönheit der irdischen Mädchen macht es plausibler, weshalb die 200 “Wächter und Himmelssöhne” so “begierig wurden” – dies wird im Genesis-Text ebenfalls nicht gesagt –, dass sie die gegenseitige Bannung auf sich nahmen, nur um gemeinsam zum Ziel zu kommen.

Es mag vorerst noch etwa überzogen tönen, wenn in diesen zwei sprachlichen Veränderung zwei Ansätze gesehen werden, die die Frauen in Miskredit ziehen, einmal als solche, die selbst die Begierde provozieren und einmal als solche, die die Unreinheit mitgeben; die weitere Rezeptionsgeschichte von Hen 6-11 wird aber deutlich machen, dass da irgendwo schon den Anfängen nicht gewehrt wurde.

b) Die Taten der Gibborim (Hen 7,2b-6; 8,4)

Mit der Geburt der Gibborim enden die vergleichbaren Texte von Gen und Hen. Was Hen darüber hinaus erzählt, ist Eigengut mythisch-apokalyptischer Art, in welchem das Aufkommen der Bosheit anhand der Gibborim geschildert wird, die als ca 1 km hohe Monstren ihr Unwesen treiben: Nachdem sie mit ihrem immensen Appetit den Ertrag der menschlichen Arbeit vernichtet haben, “verschwören” (QŠRJN) sich die Riesen gegen die Menschen und betreiben Kannibalismus. Dann wenden sie sich gegen die Tiere und fressen alle Lebewesen in der Luft, auf der Erde und im Wasser. Ob mit der Bemerkung vom Sündigen zu Beginn von Hen 7,5 ein Satz zu sodomitischer Tätigkeit eingeleitet wurde – der aramäische Text hätte genügend Platz (s.o. Anm. 27) – muss offen bleiben. Mit dem Trinken des Blutes ist jedenfalls ein Höhepunkt der Gewalttätigkeit und der Frevelhaftigkeit erreicht: Die Erde klagt die Bösen an (6,8), die Menschen schreien zum Himmel (8,4).

c) Das göttliche Gericht durch Sariel und Michael (Hen 9,1-5.7-8a.9-11; 10,1-3.11-11,2)

Von Hen 9,1 an spielt die Handlung vollständig im Himmel: Von den Engeln werden die schrecklichen Zustände auf Erden erkannt, vor Gott gebracht mit der

sieht den Grund für diese doppelte Uebersetzung in der Verwechslung von ṬMP oder TMJ, “unrein sein”, und ṬMĈ, “hineinsinken, untergehen”, im Nif. “vermischt werden, sich vermischen” (vgl. LEVI, Wörterbuch II 167).

56 Syn-a hat diese Doppelung nicht; dies lässt sich jedoch aus der Eigenart seines Textes gut erklären (s.u. die *Nota* in Kap. 12.3.2).

Bitte, etwas gegen die Gibborim unternehmen zu dürfen. Sariel wird zur Rettung Noachs ausgeschickt, dem Michael wird gesagt, welchen Ablauf die Bestrafung von "Schemichasa und seinen Gesellen" (10,11-13), der bösen Menschen (10,14) und der "Bastardengeister" (10,15f) haben werde, und wie für "die Gerechten" die eschatologische Friedenszeit anbrechen werde. Mit diesen göttlichen Regieanweisungen endet die Schemichasa-Erzählung.

Überblickt man nun den Ablauf des Strafgerichtes, so ergeben sich folgende wichtigste Einsichten in die Geschichtsschau von Hen 6-11 : Die Unheilsgeschichte entwickelt sich in drei klar getrennten Phasen : Zuerst das Vernichtungsgericht an den Wächtersöhnen, dann die Zeit der vorläufigen Präsenz des Bösen in der Welt und schliesslich das Endgericht. Für den frühjüdischen Autor und Leser ist es klar, dass er und seine Zeitgenossen innerhalb jener 70 Generationen der vorläufigen Präsenz des Bösen lebt. Hen 6-11 erklärt ihm, wie es zu diesem Unheilzustand kam und dass dieser einmal sein Ende haben wird. Die Sintflut kommt dabei als urgeschichtliches Ereignis nicht vor.

Wegen der Nennung Noachs und dessen "Samen" (Pan-a) oder "Pflanzung" (Sync-b) in Hen 10,3 und 16 war es für den frühjüdischen Autor und Leser wiederum klar, dass da von Israel oder jenem Teil Israels gesprochen wird, der in der Verheissungslinie Noach – Sem – Abraham im wahren Sinne steht.

Ebenso deutlich war es aber dem Autor und Leser auch, dass die Zeit, die da als Zeit Israels beschrieben ist, nicht seine Gegenwart war. Selbst wenn sich die eine oder andere frühjüdische Bewegung im Nachvollzug von Jes 60,21 schon als "ewige Pflanzung" Gottes verstand (vgl. 1QS 8,5; 11,8; 1QH 6,15; 8,6.9f; CD 1,7), so wusste man, dass die grosse Zeit, wie sie in Hen 10,16 - 11,2 beschrieben wird, noch ausstehend war. Man lebte in der schlimmen Zeit der Dominanz der Wächtersöhne, die die Welt mit ihrer gewalttätigen Bosheit überziehen. Es ist die Zeit, in der die Erde zum Himmel schreit und sich im Himmel die Engel Gottes zur Vernichtung der Bösen rüsten : Gerade werden dort die Aufträge verteilt. In der langen Gottesrede Hen 10 und 11 wird die unmittelbar bevorstehende Zukunft beschrieben. Mit dem Abschluss der Gottesrede wird die vernichtende Aktion Michaels an den Wächtersöhnen, den Wächtern und den bösen Menschen beginnen. – Mit dem Abschluss der Gottesrede schliesst aber auch Hen 6-11 : Der Schreiber legt den Stift weg, um der Wirklichkeit Platz zu lassen !

d) Das Schicksal der dramatischen Personen

Verfolgt man nun, was mit den Hauptagenten des unheilvollen Dramas im einzelnen geschieht, so ergeben sich fünf verschiedene Personengruppen mit je eigenem Schicksal.

Die Wächtersöhne (= Gibborim)

Nach dem aram. Text von 4QHen-b 1 iv 10 (= 10,12) kommen die Wächtersöhne vor den Augen ihrer Väter um (JBDWN). Von einer gegenseitigen Abschlachterei, wie sie die griech. und äth. Versionen kennen, findet sich in den aram. Fragmenten nichts (57). Vielmehr geschieht nach 10,15 (nur griech. und äth. erhalten) eine Vernichtungsaktion Michaels, durch welche auch alles übrige Böse von der Erde vertilgt wird (10,16).

Die Wächter

Die erste Bestrafung der Wächter besteht darin, dass sie zusehen müssen, wie ihre "Geliebten" vernichtet werden (10,12) – eine klassische Art, die eigentliche körperliche Bestrafung zu verschärfen (vgl. 2 Kön 25,7a; Josef und Asenet 24,19 (58)). Dann werden sie selbst gebunden und für 70 Generationen in Erdschluchten zurückgehalten (59), um dann schliesslich "am grossen Tag" definitiv der qualvollen Verdammnis übergeben zu werden (10,13).

In dieser Geschehensabfolge zeigt sich deutlich die ursprüngliche Unabhängigkeit des Stoffes von Sintflutvorstellungen. "In Wirklichkeit hat ... die Geschichte vom Fall der Engel und ihrer Verdammung mit dem Sintflutsagenkreise nichts zu thun. Denn die Engel werden wegen ihrer Vermischung mit den Weibern zuerst damit gestraft, dass sie ... unter die Hügel der Erde ... verbannt werden. Eine Abkühlung der geilen Gesellen in den Wassern der Sintflut wäre ein weit passenderes Strafmittel gewesen..." (60).

Die bösen Menschen

Was geschieht aber mit jenen Menschen, welche die Wächtersöhne "misshandelt haben" (10,15b : *ādikêšai*) ? Die bösen unter ihnen teilen offenbar nicht das Los der Wächtersöhne, denn nach dem nur im aram. und äth. Text ganz erhaltenen Vers 10,14 werden alle "Verurteilten" (61) "von jetzt an" ebenfalls gebunden wie "Schemichasa und seine Gesellen". Die zeitliche Bestimmung "von jetzt an" (*âpò tou nûn*)

57 Trotz BLACK, Enoch 136. Auch in den aram. Texten der Asael-Tradition (Hen 10,9b) fehlt diese Vorstellung. Sie ist wohl aus dem Traumbuch, in welchem die gegenseitige Abschachtung der Wächtersöhne ihre guten Gründe hat (s. u. Kap. 14.4.4.a) in die späteren Textzeugen (Sync-b und äth.) der Schemichasa- und Asael-Tradition eingedrungen.

58 BATTIFOL, Prière d'Aséneth 78; BURCHARD, Vorläufiger Text 43; Josef und Asenet 711.

59 Dies ist die älteste Erwähnung einer Periodisierung der Geschichte der Menschheit in 70 Zeitabschnitte, wie wir sie dann auch im (griech.) Test Levi 16,1, in 4Q 180 u. 181 (s.u. S. 483), im Traumbuch Hen 89,59-90,25, in Dan 9,24-27 und anderen Schriften (z.B. 4Q 247.384-389) finden (vgl. MILIK, Enoch 248-259).

60 BEER, Henoch 225.

61 Zur Rechtfertigung dieser Lesung s.o. Anm. 37.

kann sich nicht auf das *tôte* von Vers 10,13 zurückbeziehen, das den Tag des Endgerichts bezeichnet, nicht nur weil der entsprechende griechische Ausdruck *ēk tôte* heissen müsste, sondern auch weil sonst eine völlig unmögliche zusätzliche unheilsgeschichtliche Etappe nach der endgültigen Abstrafung am Tag des Gerichtes Gottes ausgesagt wäre. Das "Jetzt" in 10,14a meint vielmehr den Zeitpunkt der Gottesrede, die gerade gehalten wird, wie ja auch der Wechsel in die erste (göttliche) Person in 10,14b nahelegt. Die bösen Menschen überleben also die Wächtersöhne, die sie böse gemacht haben. Sie werden aber "von jetzt an", das heisst durch die kommenden Generationen hindurch bis zum "grossen Gerichtstag", jeweils weggeschafft und bei den Wächtern (*met'au̇tôn*) in den Erdschluchten festgehalten.

Die Gerechten

Und was geschieht schliesslich mit den "Gerechten"? Noach, "der Gerechte" (vgl. 4QHen-a 1 v 3 : Q]ṦṪ[H), entkommt dem *kataklysmós* und wird "eine Pflanze pflanzen (Sync-b) (62), die durch alle Generationen der Weltzeit bestehen wird" (10,3). Diese "Pflanze der Gerechtigkeit" (4QHen-c 1 v 4 // Pan-a) wird dann nach der Tilgung der Wächtersöhne zu einem Segen werden (10,16). Im Kontext ist damit an die Linie Sems, des gesegneten Sohnes Noachs (vgl. Gen 9,26), gedacht, in welcher Abraham und dessen Kinder stehen. Aber auch "alle Gerechten" (10,17) werden entkommen und ihre Tage in Fruchtbarkeit und Frieden vollenden.

Mit dem Auftrag an Sariel für Noach in Hen 10,1-3 und der Vorstellung von der "Pflanze der Gerechtigkeit" in 10,16b ist offensichtlich ein Anschluss an das Thema von der grossen Flut und der Errettung des einen Auserwählten intendiert. Die Flut wird aber weder geschildert, noch in den weiteren Verlauf des Strafgeschehens einbezogen, denn ein *kataklysmós*, eine "Uberschwemmung", die nach Hen 10,2 "über die ganze Erde kommen und alles, was auf ihr ist, vernichten wird", hat keinen Platz im Zeitplan des Gerichts. Man muss *kataklysmós* harmonisierend im weiteren Sinn von "Vernichtung" verstehen, um die beiden Stoffe gedanklich zusammenhalten zu können.

Die Frauen

Nach dem Schicksal einer weiteren Gruppe von wichtigen handelnden Personen, nämlich den Frauen, zu fragen, geht ins Leere, da die Frauen nicht mehr auftreten. Erstaunlicherweise werden sie, nachdem sie geboren haben, völlig aus dem Geschehen ausgeblendet. Es ist dem Leser überlassen, ob er sie das Schicksal der Wächtersöhne oder der "bösgemachten" Menschen erleiden lassen will. Auf Seiten der Gerechten kann man sie jedenfalls kaum vermuten.

62 Pan-a hat das Bild verändert zur prosaischeren aber gleichbedeutenden Formel : *kai̇ menėi̇ tò sṗeṙmȧ au̇tȯu̇*, "und es bleibt sein Same". Doch s. gleich 10,16 : *tò phytòn tēṡ dikaiosýnēṡ kai̇ alētheíaṡ*, "die Pflanze der Gerechtigkeit und Wahrheit".

Wächter	Töchter	Wächtersöhne	böse Menschen	Gerechte (Noach, alle)	die Erde
Ankündigung des Todes ihrer Söhne					
Anschauen der Vernichtung		Vernichtung durch Michael		Noach und alle Gerechten entkommen dem <i>kataklysmós</i> .	wird gereinigt
Bindung durch Michael			Bindung durch Michael		
Vorläufige Aufbewahrung in den Erd- schluchten			Vorläufige Auf- bewahrung in den Erdschluchten	“Pflanze der Gerechtigkeit” ersteht Leben in Fruchtbarkeit und und Frieden im Glauben an den einen Gott (Henochs)	wird erneut bepflanzt ist überaus fruchtbar
Grosser Tag des Gerichts			Grosser Tag des Gerichts	Gerechtigkeit und Wahrheit <i>‘ad ‘alam</i>	besteht aus paradiesischen Gärten
Endgültige Feuerqual			Endgültige Feuerqual		

Zusammenfassung

Die Liste auf S. 254 fasst die Ergebnisse von Abschnitt c zusammen. Dabei wird deutlich, dass zwischen Gen und Hen ein klarer Unterschied in der Einarbeitung des Noach/Sintflut-Stoffes besteht. In Gen stehen die beiden Dinge nebeneinander und stören sich somit nicht : Gen 6,1-4 ist eine in sich abgeschlossene Erzählung, die nur im weiteren Sinn auch als Begründung der Sintflut verstanden werden kann. In Hen 6-11 ist Noach dagegen in den Wächterstoff einbezogen (durch 10,1-3) (63); gerade dadurch wird aber deutlich, wie wenig der Noach/Sintflut-Stoff vorstellungsmässig in das dramatische Geschehen um die Wächter, die Menschentöchter und die Wächtersöhne passt. Hen 6-11 dokumentiert eben nicht den mythologischen Stoff in Reinform, sondern schon frühjüdisch integriert in andere urgeschichtliche Stoffe, ähnlich wie Gen 6,1-4 auch nicht den reinen alten Mythos bringt, sondern diesen schon eingebunden in die jahwistische Sicht der Urgeschichte der Menschheit. In diesem Sinn haben wir es in Gen 6,1-4 mit der israelitischen, in Hen 6-11 mit der (ältesten) frühjüdischen Version des alten mythologischen Stoffes zu tun. In der näheren Bestimmung der Verhältnisse, die zwischen dem alten mythologischen Stoff und den beiden Versionen vorliegen, läge die Lösung des traditionsgeschichtlichen Rätsels der Geschichte von den Göttersöhnen/Wächtern und den Menschentöchtern.

11.5 Das neue Thema : Die Entstehung des Bösen durch Begierde

11.5.1 Die Begierde

Aus dem Eigengut sowohl an Stoffen wie an Akzenten in den Schemichasa-Traditionen von Hen 6-11 wird deutlich, dass hier mit dem alten mythologischen Stoff ein im Verhältnis zur israelitischen Version von Gen 6,1-4 *n e u e s* Thema behandelt wird, wie eben auch die Geschichte ganz anders gestaltet ist. Es geht nicht mehr, wie im jahwistischen Text, um eine von mehreren Geschichten, in welchen die Verfahrenheit der Welt aufgrund der Hybris des Menschen erzählerisch aufgewiesen wird, sondern es geht um *d i e* eine Geschichte von der Herkunft des Bösen durch die Herabkunft der Wächter.

Treibender Faktor der Herabkunft der Wächter war deren auf "eigene Söhne" (vgl. 6,2) ausseiende und willkürlich praktizierte Begierde nach der Schönheit der irdischen Frauen. Die Monstruosität dieses Vorhabens der Wächter ist in den giganti-

63 In der Rezeption wird auch diese Verbindung verstärkt, vgl. Sync-c 7,1a (s. Anm. 43) und äth. Hen 10,17 (s. Anm. 41).

schen Kindern und deren zerstörerischem Verhalten überaus plastisch dargestellt. In ihnen zeigt sich narrativ die Monstruosität des Bösen in dieser Welt. Geschlechtliches Begehren hat nach Hen 6-11 etwas mit diesem in der Welt anwesenden und sich forzeugenden Bösen zu tun, obwohl dieses geschlechtliche Begehren nicht als solches Böse ist, sonst könnte nicht die kommende Heilszeit als Zeit geschildert werden, in welcher die Gerechten "Tausende zeugen werden" (Hen 10,17). Die Grenzüberschreitung der Wächter macht vielmehr aus dem Begehren den Grund zum Bösen, und diese Grenzüberschreitung ist eine mythologische Grösse: Die Hamartologie von Hen 6-11 endet letztlich im Geheimnis der transzendenten Welt, für welche die "Wächter" als Chiffre stehen.

11.5.2 Die Frauen

Dies ändert aber nichts daran, dass – im Unterschied zur Sündenfallerzählung von Gen 3 und in bezeichnender Aehnlichkeit zu deren Rezeption im Frühjudentum – in Hen 6-11 Sünde durch sexuelle Begierde in die Welt kommt, dass dabei natürlich auch die Frau als Ziel der Begierde der Wächter eine sexuelle Funktion bei der Entstehung des Bösen in der Welt innehat.

Es kann jetzt schon gesagt werden: Je nach der stärkeren oder schwächeren Zeichnung dieser Funktion der Frau spielt die Frau als sexuiertes Wesen bei der Erklärung des Bösen eine wichtigere oder weniger wichtige Rolle. In der Schemichasa-Tradition von Hen 6-11 liegt das Schwergewicht der Verantwortlichkeit klar auf der Seite der Wächter, klarer sogar als im biblischen Text, in welchem die Bestrafung der Menschen durch Reduktion ihrer Lebenszeit (Gen 6,3; s.o. S. 221) ein Zwieliht auch auf die Menschen(töchter) wirft. Nur an zwei Punkten konnten Texteigenheiten aufgewiesen werden, welche aufgrund der in Kap. 9 beobachteten Tendenzen der Erotisierung der Erzählungen Hinweise auf eine grössere und negativere Rolle der Frauen im erzählten Geschehen darstellen: Einmal die stärkere Betonung der Schönheit der irdischen Frauen, durch welche das Objekt der Begierde der Wächter verlockender wurde, und dann die Qualifizierung des Geschlechtsverkehrs als "Verunreinigung an den Weiblichen". Beide Eigenheiten werden in der weiteren Textgeschichte (64) und Rezeption des Stoffes (s. die folgenden Kapitel) fast gewalttätige Ausgestaltungen erleben.

Imposant ist jedoch die völlige Absenz der Frauen im Gericht. Dies ist einerseits typisch: Die Frau hat ihre Pflicht getan (in Hen 6,1 - 7,2); andererseits jedoch

64 Vgl. Sync-a zu 6,2: "und irrten hinter ihnen her" (o. Anm. 18); Pan-a und äth. Versionen zu Hen 8,2 (= Asael-Tradition): "und sie trieben Unzucht" (o. Anm. 31), mit dem Eigengut des Sync-a "und verführten die Heiligen" (s.u. S. 461); Pan-a und äth. Vers. zu Hen 10,14: "(vor Wollust) brennen" (o. Anm. 37); äthHen 10,15: "Seelen der Wollust" (o. Anm. 39).

nur vorläufig, denn die Lücke stellt geradezu eine Herausforderung zur weiteren narrativen Ausgestaltung dar. Auch dies wird in der weiteren Rezeption geschehen.

Die Dämonie der Begierde besteht nach Hen 6-11 darin, dass sie das Dämonische in die Welt gebracht hat, und dies im Sinn des alles zerstörenden Bösen, das die menschliche, tierische und kosmische Ordnung (Gottes) durcheinanderbringt. Die transzendente Herkunft dieses Bösen zeigt sich narrativ darin, dass es himmlische Wächter sind, die begehren. Von den Irdischen spielen dabei nur die "hübschen und schönen" Frauen eine Rolle, welche sich in ersten Ansätzen zu profilieren beginnt. Da wir mit den Schemichasa-Traditionen wohl noch in der persischen Zeit sind (s. Kap. 11.3), in welcher ja die unstatthaften Heiraten zwischen israelitischen Männern und ausländischen Frauen ein besonders grosses und umkämpftes Problem darstellen, liegt die Frage auf der Zunge, was wohl in hellenistischer Zeit mit den Frauen in den Henochtexten geschieht, wo die Frauen sich auch in der Historie zu profilieren beginnen.

12. DIE DAEMONIE DES WISSENS

Die Asael-Tradition in Hen 6-11

Die Asael-Tradition stellt die zweite Etappe in der Entstehung des Wächterbuches (s. o. S. 226f) dar und umfasst Hen 7,1b; 8,1-3; 9,6. (äth. 7).8b; 10,4-10.

12.1 Texte

Die zur Verfügung stehenden Texte in aram., griech. und äth. Sprache sind schon in der Aufstellung von Kap. 11.1 angegeben, da ja bereits in den ältesten Textbezeugungen die Verbindung der Schemichasa- mit der Asael-Tradition geschehen ist (1).

Umso bemerkenswerter ist, dass in Sync-a (s. o. S. 243ff) die beiden Traditionen fein säuberlich getrennt sind. Im syr. Fragment fehlt die Asael-Tradition (s. o. S. 245) ganz.

12.2 Datierung

Wie bei der Datierung der Schemichasa-Tradition (Kap. 11.2) schon dargelegt wurde, ist die Asael-Tradition wohl am Ende des 4. Jh. a oder zu Beginn des 3. Jh. a in die Schemichasa-Tradition eingearbeitet worden. Den Grund für diese Einarbeitung sieht NICKELSBURG im Ueberhandnehmen der hellenistischen Politik und Kultur in der Folge des Alexanderzuges (2). Die Ueberflutung Palästinas mit dem neuen Wissen und den entsprechenden neuen Lebensweisen brachte es mit sich, dass die Theorie

-
- 1 In äth. Hen 9,7 ist diese Verbindung textgeschichtlich noch durch die Einfügung von "der Beschwörungen bekannt macht" und durch die Verlesung von HBRJN, "Gesellen", in HBWRJN, "Beschwörer", verstärkt, vgl. o. S. 240, Anm. 34.
 - 2 Apocalyptic and Myth 399-404; vgl. HENGEL, Judentum und Hellenismus, bes. 347.
 - 3 The Development of 1Enoch 6-19.

der Schemichasa-Tradition von der Entstehung des Bösen wegen der Begierde der Wächter durch den zusätzlichen Aspekt von der illegalen Wissensvermittlung erweitert wurde.

Der genaue Zeitpunkt der Einarbeitung dieses zusätzlichen Aspekts ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Meist wird angenommen, dass die Verbindung der Schemichasa-Tradition mit der Asael-Tradition ein selbständiges literarisches Geschehen war, das zur literarischen Einheit Hen 6-11 geführt habe (s.o.S.226). Nach NEWSOM (3) geschah diese Einarbeitung der Asael-Tradition jedoch erst im Zusammenhang mit der Ausgestaltung von Hen 6-11 durch Hen 12-19, wo die wahre Erkenntnis und Vermittlung der göttlichen Mysterien durch Henoch der illegalen Erkenntnis und Vermittlung der Wächter gegenübergestellt ist. Trifft dies zu, so hat Hen 6-11 nie als selbständige mythologische Erzählung (wie in Tab.I-III dargestellt) existiert. Die Asael-Tradition hätte dann den alten mythologischen Stoff, wie er in der Aufbereitung der Schemichasa-Tradition vorlag, durch Einführung des Motivs der Wissensvermittlung so umgestaltet, dass überhaupt eine inhaltliche Konfrontation zwischen den herabsteigenden Wächtern der Schemichasa-Tradition (s. Kap. 11) und dem in die Höhe entrückten Henoch der "Henoch-Tradition" (s. Kap. 13) mit seinem einzig wahren und heilsbedeutsamen Wissen entstand (vgl. u. S. 273f).

Welcher Variante man auch zustimmt, die Grundkonstellation bleibt dieselbe, denn der Einbau der Asael-Tradition geschah als frühjüdische Reaktion, ob sie nun vom Autor von Hen 12-16 oder einen diesem schon vorausgehenden frühjüdischen Traditionalisten geleistet wurde. Ich folge der in Tabelle III angegebenen Hypothese, weil dadurch die Umgestaltung der ursprünglichen Schemichasa-Tradition deutlicher herausgehoben werden kann.

12.3 Inhalte

12.3.1 Die Lehren der 200 Wächter für die Frauen (Hen 7,1b) : Zauberei und Magie

4QHen-a,b :	UND SIE ZU LEHREN ZAUBEREI UND [BESCHWOERUNGSformeln...]
Pan-a :	Und sie lehrten sie (fem.) Zaubereien (<i>pharmakeías</i>), Beschwörungen (<i>épaoidás</i>) und Wurzelschneiden, und die Pflanzen (<i>botánas</i>) legten sie ihnen (fem.) offen.
Sync-a (Ende von Vers 7,2) :	Und sie lehrten sich selbst und ihren eigenen Frauen Zaubereien und Beschwörungen.
Aeth. Vers. :	Und sie lehrten sie (fem.) Zaubereien und Beschwö- gen und zeigten ihnen (fem.) das Wurzelschneiden und die Bäume.

Diese Notiz von einer Lehrtätigkeit der 200 Wächter durchbricht den Zusammenhang zwischen der Zeugung der Wächtersöhne in 7,1a und deren Geburt in 7,2. Als Fächer werden zudem jene Bereiche genannt, die in der Liste von 8,3 als Fächer der ersten beiden Lehrer-Wächter Schemichasa und Chermoni aufgeführt sind. 7,1b ist somit literarkritisch ein Einsprengsel und inhaltlich eine Dublette zu 8,3a (s. u. Kap. 12.3.3).

Sync-a hat diese Unstimmigkeiten vermieden und durch die Plazierung der Notiz an das Ende von 7,2 einen besseren Erzählzusammenhang geschaffen. Wie aus der Uebersetzung von Sync-a (o.S. 343f) zu ersehen ist, wird dadurch 7,1b zum Einleitungssatz für den ganzen grossen Textblock 8,1-3, der von der Vermittlung des unerlaubten Wissens an die Menschen (1f) und an die Frauen (3) berichtet.

12.3.2 Die Lehren Asaels für die Menschen (Hen 8,1f) : Waffen, Schmuck, Schminke

Hen 8,1-3, das man gut mit dem in Pan-a 8,1 versprengten Titel "Die Lehren der Engel" (s.Anm.6) versehen könnte, durchbricht deutlich den Zusammenhang zwischen 7,4ff, dem Wüten der Wächtersöhne, und 8,4, dem Sterben und Klagen der Menschen. Sync-a hat hier ebenfalls (s.o. S. 344) durch Umstellungen grössere Kohärenz erreicht : 7,4 ist direkt mit 8,4 verbunden.

Das also eingeschobene Textstück besteht aus zwei inhaltlich und formal zu unterscheidenden kleinen Einheiten : 8,1f und 8,3 (s. Kap. 12.3.3). Wie die synoptische Darstellung von Hen 8,1f zeigt (4), stellen die beiden Verse eine in den ver-

-
- 4 Gegenüber den harmonisierenden, einen hypothetischen Urtext rekonstruierenden Uebersetzungen zeigt die parallele Darbietung der Texte, dass Hen in seinen verschiedenen Textformen synoptisch gelesen werden muss – etwa wie die neutestamentlichen Texte – und dann ein interessantes Stück Rezeptionsgeschichte enthüllen.
 - 5 Einfach unterstrichelte Wörter und Buchstaben geben den exakt erhaltenen Textbestand aus 4QHen-b an (vgl. die Faksimile-Uebersetzung o. S. 238 innerhalb der Schemichasa-Tradition). Aus 4QHen-a 1 iii 22 stammt nur das doppelt unterstrichelte "zu" (L-) in 8,1a.
 - 6 Ein eingesprengter Untertitel, der den ganzen Abschnitt 8,1-3 kennzeichnen könnte (deshalb Titel von Kap. 12.3.2).
 - 7 S. o. S. 239, Anm. 28.
 - 8 Nur im Manuskript BM 485; fast alle anderen lesen : *und ewige Veränderung*. Vgl. den ähnlichen Gedanken in Hen 10,8 : *Denn verwüstet wurde die ganze Erde, *die verdorben ist,* durch die Werke der Lehre Asaels. Und ihm (Sync-c : ihr [scl. der Lehre]) überschreibe alle Sünden !* (Text nach Pan-a; *...* fehlt in Sync-b). Von 4QHen-b 1 iv 5 ist nur [KWL^cW]JT[[?]], "alle Sü]ND[en – mit unsicherem J] – erhalten.

4QHen-b 1 ii 26-29; iii 1 (5)	SYNCELLUS-a	PANOPOLITANUS-a	Aeth. Version (Ryl. Eth. MS 23)
<p>8, 1 <u>Asael lehrte die Menschen,</u></p> <p><u>Schwerter aus Eisen zu machen</u></p> <p>—</p> <p>—</p> <p>und <u>Brustpanzer aus Kupfer.</u></p> <p>—</p> <p>—</p>	<p>8, 1 <u>Als erster lehrte Azaël,</u></p> <p><u>der zehnte der Anführer,</u></p> <p><u>Schwerter zu machen</u></p> <p>—</p> <p>—</p> <p>und <u>Brustpanzer</u></p> <p><u>und jegliches Kriegsgerät</u></p> <p>—</p> <p>—</p>	<p>8, 1 <u>Azaël lehrte die Menschen,</u></p> <p><u>Schwerter zu machen</u></p> <p><u>und Waffen</u></p> <p><u>und Schilde</u></p> <p><u>und Brustpanzer.</u></p> <p>—</p> <p>[Lehren der Engel] (6)</p>	<p>8, 1 <u>Und Azazel lehrte die Menschen,</u></p> <p><u>Schwerter und Dolche zu machen</u></p> <p>—</p> <p>und <u>Schilde</u></p> <p><u>und Brustpanzer.</u></p> <p>—</p> <p>—</p>
<p><u>Und er zeigte ihnen,</u></p> <p><u>was ausgegraben wird,</u></p> <p><u>und wie man Gold</u></p> <p><u>bearbeitet,</u></p> <p><u>um es geeignet zu machen;</u></p> <p><u>und über das Silber,</u></p> <p><u>um es zu Armbändern zu machen</u></p> <p><u>und zu Schmuckstücken für</u></p> <p><u>die Frauen</u></p> <p>(s.o.)</p>	<p>und die <u>Metalle der Erde</u></p> <p><u>und das Gold,</u></p> <p><u>wie man (sie/es) bearbeitet</u></p> <p><u>und herstellt</u></p> <p>(s.u.)</p> <p>—</p> <p><u>eigene Schmuckstücke für</u></p> <p><u>die Frauen</u></p> <p><u>und das Silber.</u></p>	<p><u>Und er zeigte ihnen auf</u></p> <p><u>die Metalle</u></p> <p>—</p> <p><u>und deren Bearbeitung</u></p> <p>—</p> <p>—</p> <p><u>und Armbänder</u></p> <p><u>und Schmuckstücke</u></p> <p>—</p> <p>—</p>	<p><u>Und er zeigte ihnen</u></p> <p><u>die Dinge nach diesen (7)</u></p> <p>—</p> <p><u>und deren Herstellung :</u></p> <p>—</p> <p>—</p> <p><u>Armbänder</u></p> <p><u>und Schmuckstücke,</u></p> <p>—</p> <p>—</p>
<p><u>Und er zeigte ihnen</u></p> <p><u>betrifft Antimon.</u></p> <p><u>und Augenschminke,</u></p> <p><u>und alle kostbaren Steine</u></p> <p><u>und die Färbtechnik.</u></p>	<p><u>Auch zeigte er ihnen (αὐτοῖς),</u></p> <p><u>sich glänzend zu machen</u></p> <p><u>und schön von Angesicht,</u></p> <p><u>und erlesene Steine</u></p> <p><u>und die Färbtechnik.</u></p>	<p><u>und Antimon</u></p> <p><u>und Augenliderschminke</u></p> <p><u>und vielerlei erlesene Steine</u></p> <p><u>und die Färbtechnik.</u></p>	<p><u>und wie sich mit Antimon zurecht-</u></p> <p><u>zumachen</u></p> <p><u>und die Augenlider zu verschönern,</u></p> <p><u>und die kostbarsten erlesenen Steine</u></p> <p><u>und alle Färbmittel.</u></p>
<p>2 <u>Und es war viel Bosheit,</u></p> <p><u>und die Lebenden zuchtlos</u></p> <p><u>und irrend</u></p> <p><u>auf allen ihren Wegen.</u></p>	<p>2 <u>Und es entstand eine grosse</u></p> <p><u>Gottlosigkeit auf Erden,</u></p> <p><u>und sie entstellten ihre Wege.</u></p>	<p>2 <u>Und es entstand eine grosse</u></p> <p><u>Gottlosigkeit,</u></p> <p><u>und sie trieben Unzucht,</u></p> <p><u>und sie irrten ab,</u></p> <p><u>und wurden entstellt auf</u></p> <p><u>allen ihren Wegen.</u></p>	<p>2 <u>Und es entstand eine grosse</u></p> <p><u>Gottlosigkeit</u></p> <p><u>und viel Unzucht,</u></p> <p><u>und sie irrten ab,</u></p> <p><u>und alle ihre Wege wurden verderbt.</u></p>
			[Und die Welt wurde verändert] (8)

schiedenen Texten etwas unterschiedlich gestaltete, aber im Grossen und Ganzen inhaltlich gleiche Aufzählung vielfacher Lehrobjekte des eigentlichen Lehrer-Wächters Asael dar. Der aram. Text ist deutlich Ausgangspunkt der Erweiterungen und Verkürzungen der griech. und äth. Versionen. Er ist auch am klarsten in drei Wissensbereiche, die jeweils durch "lehren" oder "zeigen" eingeleitet sind, strukturiert :

- Eisen und Kupfer zur Waffenherstellung
- Gold und Silber zur Schmuckherstellung
- Schminke, Edelsteine und Farben.

Asael bringt den Menschen neue Rohstoffe zur Kenntnis und gleichzeitig auch das Wissen, wie diese Stoffe zu bearbeiten sind. Dabei werden die gewöhnlichen Metalle Eisen und Kupfer zur Verstärkung der männlichen Aggressivität, das heisst zu Waffen für die Kriegsführung verwendet, die Edelmetalle Gold und Silber, die Edelsteine und die Farben zur Heraushebung der weiblichen Schönheit, das heisst zu Mitteln der Verführung gebraucht. Gottlosigkeit und Zuchtlosigkeit sind deshalb in 8,2 die logischen Folgen dieser Wissensvermittlung : Krieg und Verführung sind die beiden Grundweisen, auf welche Männer und Frauen in die Irre gehen.

Auslöser des ganzen Unheilsgeschehens ist Asael, in dem man keineswegs einen heroischen Prometheus sehen kann, der den Menschen so hohe Kulturgüter wie das Feuer (HESIOD), die Schrift, die Heilkunst, Baukunst, Gewinnung von Metallen, Schiffahrt, das Reiten und "alle Techniken" (AISCHYLOS) bringt, um ihnen einen positiven Schritt in der Bewältigung des Lebens vorwärtszuhelfen, und der von Zeus für diese Grosstat zugunsten der Menschen und aufkosten der Götter grausam bestraft wird (9). Das ganze Unternehmen Asaels ist aus der Sicht des Autors von Hen 6-11 in sich verwerflich. Es hat ja, wie 8,2 abschliessend sagt, "die Entstellung der Wege der Menschen", das heisst die Pervertierung des menschlichen Handelns und Denkens zum Ziel. Wenn das äthiop. Manuskript 485 aus dem British Museum – aus welchen Missverständnissen auch immer (10) – einfügt : "und die Welt wurde verändert", so trifft es letztlich genau den Sinn dieser zwei Verse : Durch die Wissensvermittlung Asaels wurde der Lauf der Welt grundsätzlich ins Negative gewendet. Seither besteht Krieg, seither wird verführt. Männer und Frauen haben die Bereiche ihrer spezifischen Bosheit übernommen.

9 HESIOD, Theogonie 508-617; Erga 42-105 (MARG 54-60; 309ff); AISCHYLOS, Prometheus, bes. 436-506 (WERNER 439-443). Vgl. die Parallelisierung (mitsamt dem Pandora-Motiv; u. Anm. 12) bei NICKELSBURG, Apocalyptic and Myth 399-404; auch HENGEL, Judentum und Hellenismus 347f.

10 Vgl. KNIBB, Enoch II 81f.

Nota zum Sync-a Eigengut in Hen 8,1

Der Zusatz, den Sync-a zwischen Hen 8,1 und 8,2 aufweist, ist in doppelter Weise interessant. Einmal schreibt er das aus, was in den anderen Texten ungesagt präsent ist und als allgemeine Aussage auch in 8,2 geschrieben steht: Es blieb nicht nur bei der Vermittlung des Wissens durch Asael, sondern es folgte darauf sofort die Umsetzung des Wissens in schlimme Praxis. Die Männer haben für sich selbst die Waffen und für ihre Frauen den Schmuck hergestellt.

Danach wird aber etwas eindeutig und einseitig Neues ausgesagt. Als Folge der Herstellung wird nur ein Bereich genannt: Die Frauen "kommen auf Abwege" (*par-ébesan*; vgl. 1Tim 2,14)! Dass die Männer Krieg über die Erde brachten, wird nicht gesagt. Es wird im Gegenteil die Ueberschreitung der Frauen zu einem Punkt weitergetrieben, der klar über alles hinausgeht, was das aram. Original sagen wollte: Die Frauen haben daraufhin, geschmückt und geschminkt, "die Heiligen verführt". Die Aoristform *ēplānēsan* sagt dabei klar und deutlich, dass dies eine in der Vergangenheit liegende, mit Erfolg (!) abgeschlossene Handlung der Frauen war.

Diese verführerische Tätigkeit der Frauen an den "Heiligen" passt nicht in den Kontext und die Aussageabsicht von Hen 8,1f und ebenso wenig in den ursprünglichen Ablauf der Ereignisse von Hen 6-8. NICKELSBURG hat zwar versucht, aufgrund dieses SYNCELLUS-Textes eine ursprünglichere Abfolge von Hen 6-8 darzustellen. Nach ihm habe die ganze Geschichte mit den Wächtern damit begonnen, dass Asael "als erster" (8,1α) die Frauen durch seine Lehren zu Verführerinnen gemacht habe, welche dann das Herabsteigen der übrigen, begierlich gemachten Wächter provoziert hätten (11). Die "Heiligen" sind nach ihm identisch mit "Schemichasa und den anderen Engeln" (12). Als Beweis wird die allegorische Variante dieser Erzählung im Traumbuch, Hen 86-88, beigezogen, welche tatsächlich mit Asael (= dem ersten "Stern" in 86,1 und 88,1) beginnt. Wie u.S. 314 dargelegt wird, stellt das Traumbuch jedoch eine zeitlich viel spätere und rezeptionsgeschichtlich von Hen 6-8 abhängige Variante dar, deren Umgestaltung von Hen 6-8 klar erkennbar und gut erklärbar ist. Man kann das Traumbuch deshalb nicht gegen das Original, den aram. Henoch, ins Feld führen. Noch weniger kann man dann aber auch SYNCELLUS als ursprünglicher

11 NICKELSBURG, *Apocalyptic and Myth* 397f, bes. 398, Anm. 65.

12 Ebd. 400: "The women seduce Semihazra and the other angels". Daraus wird dann eine weitere Parallele zu Pandora gezogen, welche Zeus als "schönes Uebel", d.h. als schöne geschmückte und verführerische Frau bei Epimetheus einschleust. Dies mag angehen, heisst aber nur, dass der späte Syncellus-Einschub in Hen 8,1 von der Pandora-Geschichte hätte angeregt worden sein können. Die Parallelismen sind allerdings zu allgemein und im Detail zu unterschieden für präzisere Beweisführungen. Zum Pandora-Motiv s. LACHS, *The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature*; GINZBERG, *Legends* V 112f, Anm. 104.

als die aram. Grundform bewerten. SYNCELLUS könnte bestensfalls die ungefähr gleiche Rezeptionsstufe bezeugen, wie sie auch im Traumbuch zu erkennen ist. Von der Pointe des SYNCELLUS-Textes, der Verführung der "Heiligen", ist aber im Traumbuch nichts vorhanden (vgl. jedoch äth. Hen 19,2). Was soll dann die rein abstrakte strukturelle Aehnlichkeit zwischen Traumbuch und SYNCELLUS-Zusatz noch beweisen ?

Viel einfacher kann man den SYNCELLUS-Zusatz erklären, wenn man ihn als Zeugnis jener späteren Rezeption (s. u. Kap. 20) von Hen 6-8 (und damit auch von Gen 6,1-4) versteht, in welcher eine klare frauenfeindliche Wendung zu beobachten ist. Bei der Behandlung der Schemichasa-Tradition wurde schon auf Ansatzpunkte einer solchen späteren Interpretation hingewiesen (s. o. S.249f) und im weiteren ist mehrfach darauf zurückzukommen : Die verführerische Tätigkeit der Frauen wird im Verlauf der Ueberlieferung immer stärker betont, so dass tatsächlich in einigen Texten *sie* der Grund für das Herabsteigen und den sexuellen Sündenfall der Wächter/Engel sind. Im SYNCELLUS-Zusatz ist der gleiche Verunglimpfungsprozess am Werk, jedoch diskreter und intelligenter eingebracht als z.B. in den Text XIIPatr, in einigen Midraschim oder in der syrischen Schatzhöhle (s.u. Kap. 19. 20)

Der SYNCELLUS-Zusatz ändert nämlich die klassische Abfolge der Ereignisse (Hen 6) nicht. Vielmehr geschieht nach der Befähigung der Frauen zur Verführung durch die Lehren Asaels und der Verwirklichung dieser Lehren durch die Menschensöhne etwas Zusätzliches. Die Frauen verführen in einer neuen (sonst in keiner Henochtradition genannten) Handlung "die Heiligen", die somit eine weitere ins Drama einbezogene himmlische Gruppe darstellen. Liest man den SYNCELLUS-Zusatz zusammen mit dem inhaltlich reduzierten SYNCELLUS-Vers 8,2 (s. die Synopse), so ergibt sich die Aussage, dass durch die "verführenden" Frauen und die verführten "Heiligen" "eine grosse Gottlosigkeit auf der Erde entstand". Die Verführung geschah offenbar (und natürlich) "auf der Erde", wo die Verführerinnen ja ihre Künste ausübten. Also mussten die "Heiligen" – wie schon ihre Vorgänger, die Wächter, in Hen 6 – zu ihnen herabgestiegen sein, ihre himmlischen Plätze verlassen haben.

Und gerade dies ist anscheinend nach den SYNCELLUS-Texten (13) geschehen. Der Vergleich der Texte von Hen 9,3 macht dies deutlich : Nach 4QHen-a 1 iv 10 und den äthiop. Texten gelangen Michael, Sariel, Rafael und Gabriel in 9,3 zuerst vor die "Heiligen des Himmels", bevor sie vor den "grossen Herrn" selbst treten und ihre Beobachtungen vorbringen dürfen. Bei den SYNCELLUS-Texten fehlen jedoch gerade diese "Heiligen des Himmels"! (14) Sie sind eben nicht mehr auf ihrem Platz, da sie als Verführte "auf der Erde" leben. Die innere Logik der Erzählung hat den Redaktor der SYNCELLUS-Texte zum kleinen Schnitt in Hen 9,3 gezwungen.

Das Sync-a Eigengut ist deshalb als Hinweis zu verstehen, in welche Stufe der Rezeption der SYNCELLUS-Text einzuweisen ist, nicht aber als Korrektur an der alten Henoch-Tradition, wie sie die anderen Henochtexte bewahrt haben.

12.3.3 Die Lehren von acht (neun?) Wächtern für die Frauen (Hen 8,3) : Zeichen-
deutung

Der Text von Hen 8,3 lautet aufgrund der beiden Fragmente 4QHen-a 1 iv 1-5 Par 4QHen-b 1 iii 1-5 (in Klammern) wie folgt (15) :

1. 1 SCHEMICHASA LEHRTE BESCHWOERUNG[en und Wurzelschneiden.
 2. Chermoni lehrTE, ZAUBEREI AUFZULOEsen,] 2 [Ma]GIE, ZAUBER-
KUNST UND GESCH[ick.
 3. Baraq^{el} LEHRTE die Zeichen der Blitze. (16)
 4. Kokab^{el} lehrTE] 3 [DIE Z]EICHEN DER STERNE. (17)
 5. ŠEQ^a [el lehrte die Zeichen der Lichtblitze. (18)
 - (6.) (... ? ...) (19)
 - 6.(7.) ^aAr^cTAQOF LEHRTE DIE ZEICHEN DER ERDE.]
 - 7.(8.) 4 [Scham]SCHI^{el} LEHRTE DIE ZEICHEN DER SON[ne.
 - 8.(9.) Šahri^{el} lehrte die Zeichen] DES MOND[es.
- UND SIE ALLE BEGANNEN] 5 [ZU ENTHUELL]EN DIE GEHEIMNISSE
IHREN FRAUEN.

Dieser Text besteht aus einer Liste von acht stereotyp gebauten Sätzen : X lehrte Y, und einem zusammenfassenden (*pántes*) Schlusssatz. Die ersten beiden Lehrobjekte

-
- 13 Von Hen 8,4 bis 9,4 überschneiden sich Sync-a und -b.
 - 14 Aus welchen Gründen auch beim Panopolitanus dieses Textstück fehlt, ist nicht auszumachen, da es keine innere Erklärungsmöglichkeiten wie bei den SYNCEL-LUS-Texten gibt.
 - 15 Sync-a (dt. Uebers. o. Kap. 11.3.2) hat nur 1.-5. und 6. (7.)-8.(9.); Pan-a und die äth. Versionen haben nur 1.-5. und 8.(9.), alle mit zum Teil anderen Namen oder Lehrinhalten (s. Anm. zum Text).
 - 16 Sync-a nennt das "Sternschauen", Pan-a und die äth. Vers. haben die "Stern-
deutung". Wegen des Parallelismus zwischen dem Fachgebiet und dem Namen
ist hier BRQJN, "Blitze" (nicht "Donner" wie bei MILIK, Enoch 158.171) zu
ergänzen.
 - 17 Pan-a hat allgemein *tà semeiōtiká*, "die Zeichenkunde", da er die "Stern-
deutung" schon vorher verbraucht hat.
 - 18 Nach dem gleichen Prinzip mit ZJQJN, "Lichtblitze, Kometen" zu ergänzen,
trotz der anderen, den Wortsinn des Wächternamens anscheinend nicht mehr
kennenden Varianten Sync-a : *āeroskopía*, "Wolkenkunde"; Pan-a und äth. Vers. :
āsteroskopía, "Sternschauen".
 - 19 MILIK, Enoch (159).170f, füllt hier eine Lücke in 4QHen-b 1 iii 3f mit einem
weiteren Lehrer-Wächter. Dieser ist aber nicht zu bestimmen, da in 4QHen-a 1
iv 3 kein Platz dafür vorhanden ist (vgl. Pl. IV, Fragm. f, 2,3!) und die Versionen
keinen zusätzlichen Namen nennen. MILIK kommt dadurch, da er auch Asael
mitzählt, insgesamt auf die runde Zahl von 10 Lehrer-Wächtern. Sync-a hatte je-
doch nur 9; Pan-a und die äth. Vers. kannten nur 7.

sind schon aus der redaktionellen Einsprengung in 7,1b (s. Kap. 12.3.1) bekannt : Es geht um den magischen Gebrauch von Worten und Gegenständen. In 7,1b waren dies die Lehrinhalte aller 200 Wächter, hier sind sie (etwas willkürlich) auf die beiden Wächter Schemichasa und Chermoni verteilt. Ein Zusammenhang zwischen diesen Wächtern und den Lehrinhalten ist nicht zu ersehen.

Für die restlichen sechs Wächter und Lehrinhalte ist gerade der Zusammenhang zwischen beiden konstitutiv : Des Wächters Name ist auch sein Beruf; die Fächer entsprechen genau dem ersten Namensbestandteil (s.o. S. 248). Dabei bilden alle sechs eine einheitliche Gruppe, da sie Fächer des gleichen antiken Wissenschaftszweiges der "Zeichendeutung" repräsentieren. Das Wort NHŠ verweist dabei eindeutig in den Bereich der Divination, das heisst der Schicksalsdeutung aufgrund von Naturerscheinungen (20).

Alle acht (neun ?) Wächter lehren also, wie man die geheimnisvollen Kräfte des menschlichen Wortes, gewisser Gegenstände und einiger naturhaften Vorgänge gebrauchen kann. Dies sagt ja auch der Schlusssatz in seinem einfachen Wortsinn (21). Es geht auch hier nicht um die Vermittlung der Wissenschaften an die Menschheit, wie man auch diesen Text gerne pauschal vom Prometheusmythos oder anderen Kulturbringertexten her versteht. Es geht vielmehr um die Vermittlung divinatorischer Fähigkeiten an die Frauen !

Hen 8,3 ist sozusagen die Einweisung der Frauen in ihre spezifische Wissenschaft : "Wie zu allen Zeiten und bei allen Völkern, war auch bei den Juden das Zaubern vorzüglich das Geschäft der Frauen" (22). Dass dies eine ganz schlimme Sache ist, zeigt dieser alte Text grundsätzlich auf, indem er die weibliche Wissenschaft der Zauberei und der Deutekunst als illegal vermittelt einerseits und als mit sexueller Begierde verbunden andererseits darstellt. Die Frauen haben nicht nur von "Schemichasa und seinen Gesellen" die Wächtersöhne empfangen, sondern von Asael und den anderen Lehrer-Wächtern auch ihr ebenso unheilstiftendes Wissen um die geheimen Kräfte.

20 Vgl. KOEHLER/BAUMGARTNER/STAMM, Lexikon III (1983) 652; JASTROW, Dictionary 896; LEVY, Wörterbuch III (1924, 2. Aufl.) 372f.

21 Der Ausdruck GLH RZJN = *ānakalūptēin tā mystéria* (vgl. auch Sync-b Hen 9,8) wird im apokalyptischen Sprachgebrauch dann zur klassischen Formel für die spezifische Art der Weisheitsvermittlung des Apokalyptikers; vgl. KUECHLER; Weisheitstraditionen 69f, bes. 68, Anm. 19).

22 BLAU, Das Altjüdische Zauberesen 23.

23 In äth. Hen 8,3 ist es allerdings nicht Schemichasa, sondern Amizaras oder Amizarak, der "die Beschwörer und Wurzelschneider lehrte". Diese Namen sind wohl aus Schemichasa korrumpiert, haben aber innerhalb der äth. Versionen gerade deshalb einen Sinn, weil Schemichasa erst hier in 9,6 in solcher Funktion vorgestellt wird. s. bei Anm. 31.

12.3.4 Asaels "Offenbarung der Geheimnisse der 'Urzeit'" für die Menschen (Hen 9,6)

Hen 9,6 ist ein in sich abgeschlossenes Stück Rapport der Engel an den "grossen Herrn" über Asaels Untaten. Es kann leicht aus dem Kontext der Schemichasa-Tradition gelöst werden (s. o. S. 239), auch wenn der äth. Text versucht, in Vers 7 eine stärkere Verbindung der beiden Traditionen zu erreichen, indem er als einziger eine weitere Lehrtätigkeit Schemichasas als "Beschwörer" (= Hen 8,3) (23) anfügt.

Wie die synoptische Darbietung des Textes zeigt, ist Hen 9,6 in drei Abschnitte gegliedert, die sich jedoch in den Versionen unterschiedlich deutlich gestaltet haben (24). Sync-a ist am klarsten gegliedert :

- a) Tatbestand : Einführung von Ungerechtigkeiten, Sünden und jeglichem Trug.
- b) Grund : Offenbarung von Geheimnissen, deren Platz im Himmel ist.
- c) Folge : Bestreben der Menschen, diese Geheimnisse zu kennen und in die Praxis umzusetzen

Die erste Sinneinheit fasst zusammen, was in Hen 8,1f im Detail als Lehrinhalte Asaels aufgezählt wurde. Die zweite Sinneinheit – ob begründend oder gleichgeordnet angeschlossen – eröffnet eine Tiefendimension, die in Hen 8,1 noch nicht vorhanden war. Die Engel, die rapportieren, bezeichnen die Lehrinhalte als "Geheimnisse der Urzeit" oder als Dinge, deren eigentlicher Platz im Himmel, bei ihnen, ist. Dass aus dem Wissen um die Gewinnung und Verwendung von Metallen, Edelsteinen und Farbstoffen "alle Ungerechtigkeiten" auf die Erde kamen, liegt eben darin begründet, dass dieses Wissen unerlaubterweise und wohl auch zum falschen Zeitpunkt an den falschen Ort gebracht worden war. Der Sinn der dritten Einheit, den man auch schon in den korrupten griech. Texten erahnt, der aber erst aus dem synoptischen Vergleich deutlich wird (25), ist : Die Menschen haben durch ihre Kundig(st)en das Wissen, das ihnen Asael verbotenerweise geoffenbart hat, in eigene Regie genommen. Sie sind nun daran, damit eine "künstliche" Welt zu "fabrizieren", eben jene Welt, die mit Eisen und Kupfer, Gold, Silber und Edelsteinen und allerhand Färbmittel zur brutalen Welt des Krieges und zur farbigen Welt der Verführung wurde.

-
- 24 Pan-a und der äth. Text haben a und b zu einem doppelten Tatbestand gestaltet. Der äth. Text hat zudem c nicht mehr verstanden und dessen Wort "verfertigen" direkt mit den "Geheimnissen der Urzeit" von b verbunden, die deshalb nach ihm im Himmel "gemacht" worden seien. Damit erreicht er einen einheitlichen Satz, in welchem die drei Sinneinheiten von Sync-b zu einem einzigen Tatbestand zusammengezogen sind. Gleichzeitig erschlägt er die Probleme, die anscheinend die beiden griechischen Texte mit der dritten Sinneinheit hatten (s. Anm. 25).
- 25 Die griech. Uebersetzer kamen in c offenbar mit der Doppelung von $\epsilon\beta[\Delta$, "verfertigen" (= $\epsilon\pi\iota\tau\epsilon\delta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$) und JD^c , "wissen" (= $\epsilon\iota\delta\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$; $\epsilon\gamma\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\alpha\iota$), welche sie in ihrer Vorlage vorfanden, nicht zu Rande und brachten nur je einen syntaktisch

aram4QHen-a 1 iv 19f (26)	Syncellus-b	Panopolitanus	Aeth. Text
<p>9,6</p> <p>[21...le]hrte alle Scha[ndtaten...] (27) [19 ... auf] DER [Erde] UND [jeglichen Trug auf dem 20 Trockenem].</p>	<p>9,6 Du siehst, was Asael getan hat und was er eingeführt hat und was er gelehrt hat : Ungerechtigkeiten und Sünden auf Erden und jeglichen Trug auf dem Trockenen.</p>	<p>9,6 Und alles siehst du, was Asael getan hat, der gelehrt hat alle Ungerechtigkeiten auf Erden</p>	<p>9,6 Sieh also, was Azazel getan hat, wie er gelehrt hat alle Ungerechtigkeiten auf Erden</p>
<p>Und/denn er machte kund die Geheimnisse der 'Urzeit', (28) die im Himmel (ihren Platz haben),</p>	<p>Denn er hat gelehrt die Geheimnisse und geoffenbart der Welt, (28) was im Himmel (seinen Platz hat).</p>	<p>und klargelegt die Geheimnisse der 'Urzeit', (28)</p>	<p>und geoffenbart hat die Geheimnisse der 'Urzeit', (28) die im Himmel</p>
<p>so dass die]SE VERFER[tigen die Kundig(st)en unter den Menschensöhnen</p>	<p>Sie verfertigten seine (Asaels) Fertigkeiten, (29) zu erkunden die Geheimnisse, die Söhne der Menschen.</p>	<p>die verfertigten (und) (30) erkannten die Menschen.</p>	<p>gemacht wurden.</p>
			<p>7 Und Schemichasa machte die Beschwörungen bekannt, er, den du zum Anführer 'aller Beschwörer' bestimmt hast. (31)</p>

12.3.5 Die Lehren Schemichasas (& CO) für die Frauen (Hen 9,8b) : “Alle Sünden”

Gleich wie in Hen 7,1b (s. Kap. 12.3.1) wird auch hier der Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt durch eine Bemerkung über eine offenbarerische Tätigkeit von Schemichasa und dessen Gesellen unterbrochen. Der Rapport der Engel folgt hier also genau dem Sachverhalt in Hen 7,1f.

Syncellus-b	Panopolitanus-a	äth. Text (äth. II)
<i>Und sie legten klar ihnen (fem.) alle Sünden, und lehrten sie (fem.), ‘Hassmittel’ (mīsētra) zu machen.</i>	<i>Und sie legten klar ihnen (fem.) alle Sünden.</i>	<i>Und sie offenbarten ihnen (fem.) diese (äth.I : alle) Sünden.</i>

schwierigen (Sync-b) bis falschen (Pan-a) Schluss-Satz zustande. Zieht man das aram. Fragment zu Rate – wobei man sich allerdings mehr auf das Genie MILIKs als auf den effektiven Textbestand verlassen muss – so lässt sich das Problem recht gut erkennen :

aram : DJL]H N J^cB̄[DWN JD^cJ BNJ NSH

“so dass di]ese verf[ertigen die Kundig(st)en der Menschen”.

Pan-a : hā ēpitēdeúousin (()) ēgnōsan ānthrōpoi.

“welche verfertigen (()) erkannt haben die Menschen”.

Nach MILIK weist Pan-a eine (allzu) wörtliche Uebersetzung des aram. Textes auf, wobei [JD^cJ], “Wissende, Kundige” als JD^cW, “sie erkannten” verlesen wurde. Daraus ergab sich bei beiden Griechen die abnormale Abfolge von “Verfertigen” und erst dann “Wissen”, wobei Sync-b die Härten mit einem Wortspiel zu Beginn und der Infinitiv-Form von *ōīda*, die ja final verstanden werden kann, mildert.

- 26 Der effektive Textbestand nach MILIK, Enoch 343 und Pl. IV, Fragm. k, obere zwei Linien, ist : 19]^W[, “der und”, beides “sehr unsicher”; 20]H N J^cB̄[(nicht wie auf S. 158 : J^cB̄), “di]ESE VERFER[tigen”, wobei “sicher” lesbar nur die nichtssagenden Partikel N (Suffix 3. Pers. Plur ?) und J (Präfix ?) sind; vgl. folgende Anm. 7.
- 27 BEYER, Aram. Texte 237, liest Zeile 21 (= Hen 9,7 !):]LP LKL H[MSJ², “le] HRTE ALLE SCHA[nd taten” (s.o. S. 239, Anm. 34), was vom Konsonantenbestand her möglich ist. Die Textspuren der Zeilen 19-22 (s. Anm. 26) wären dann insgesamt anders zu deuten.
- 28 Aeth. *‘alma*; aram. [^cLMH]; griech. *aiōn* bezeichnen eine unabsehbar lange Zeitspanne in der Vergangenheit oder in der Zukunft. Der Kontext legt hier die Vergangenheit nahe (vgl. BEER, Henoch 249). Bei Sync-b jedoch muss *tē aiōni*, “dem Aeon”, aus dem Kontext örtlich verstanden werden.
- 29 Wörtliche Uebersetzung des Wortspiels *ēpitēdeúousin tà ēpitēdeúmata*.
- 30 *kai* sinngemäss eingefügt. Zur Erklärung s.o. Anm. 25.
- 31 Zu dieser Uebersetzung s.o. S. 239, Anm. 34.

Die in Hen 8,3 (s. Kap. 12.3.3) aufgelisteten Lehrinhalte der Magie und der Divination werden hier mit dem vergrößernden Schlagwort "Sünde" von den Engeln zusammengefasst. In 8,3 wurden sie noch als "Geheimnisse" bezeichnet, hier besteht nur noch eine negative Qualifizierung nicht nur der unerlaubten Vermittlung des Wissens, sondern schon der Lehrinhalte selbst. Durch die unpassende Stelle dieses Einschubs gerade nach der "Beschmutzung" der Wächter durch den Geschlechtsverkehr mit den Menschentöchtern bekommt das ganze einen sexuellen Unterton. Die Wächter haben den Töchtern sündiges sexuelles Verhalten beigebracht.

Der seltsame Zusatz bei Sync-b ist im Zusammenhang der sexuellen Liebe besonders falsch am Platz. Stand vielleicht einmal etwas von *mystéria*, von "Geheimnissen", deren Verfertigung (*poieîn*) die Wächter gelehrt hätten. Dies entspräche genau Hen 9,6. Oder hat MARTIN recht, wenn er *misētra* als korrupte Schreibweise für ein ursprüngliches *misētía*, "Ausgelassenheit, Ausschweifung" anzieht? (32) Dies würde die eben gemachte Vermutung unterstützen, dass hier in Hen 9,8b die Tätigkeit der Wächter in den Kontext geschlechtlicher "Sünde" gebracht wurde. Der äth. Text der Familie II hat dies auch ins Wort von Hen 9,8b gebracht, indem er "alle" durch das auf 9,8a rückbezügliche "diese" ersetzt hat.

12.3.6 Das göttliche Gericht durch Rafael und Gabriel (Hen 10,4-10)

Zwischen den göttlichen Aufträgen an Sariel (10,1-3) für Noach und an Michael (10,11-16) gegen Schemichasa & CO, die bösen Menschen und die Wächtersöhne (10,15f), stehen in 10,4-10 die göttlichen Aufträge an Rafael (10,4-6) gegen Asael und an Gabriel (10,9f) nochmals gegen die Wächtersöhne (33). 10,9f und 10,15f sind klare Dubletten, da beidemal die Wächtersöhne bestraft werden (34).

a) Asael (10,4-6)

Die Bestrafung Asaels ist grundsätzlich die gleiche wie die Bestrafung Schemichasas und dessen Gesellen (10,11-13): Er wird gebunden an einem sicheren Ort bis zum Tag des Gerichts festgehalten und dann dem Feuerschlund übergeben. In diesem Sinn sind auch 10,4-6 und 10,11-13 Dubletten. In 10,4-6 wird jedoch die Zeit der Bindung etwas grausamer ausgefüllt: Die Finsternis wird zweimal betont, der Ver-

32 Hénoch 21; vgl. CHARLES, Enoch (Transl.) 21; MOSSMANN, Ecloga 25, zu 1.

33 Siehe die o. S.239f in geschwungenen Klammern signalisierten Texte.

34 Die Doppelung ist am besten so zu verstehen, dass 10,9f im Zusammenhang mit der Einfügung von 10,4-8 in die Schemichasa-Tradition (10,1-3.11-16) ebenfalls eingefügt worden ist. Lässt man nämlich 10,4-10 insgesamt weg, ergibt sich eine reine und klar ablaufende Schemichasa-Tradition. Asael gehört ja in der Schemichasa-Tradition zu den Anführer-Wächtern (vgl. 6,7) und wird demnach in 10,11-13 mit den Gesellen Schemichasas bestraft.

wahrungsort ist ein Spalt in der Wüste (35); es werden spitze und scharfe Steine auf ihn gelegt und speziell das Gesicht (*šp̄sis*) muss bedeckt werden. Schon der vorläufige Verwahrungsort ist also ein Ort extremer physischer Qualen.

b) Die Wächtersöhne (10,9f)

Die Bestrafung der Wächtersöhne beginnt mit einer dreifachen verbalen Abqualifizierung: "Geh zu den Bastarden (*mazēréous*) zu den Zweideutigen (*kibdélous*) und zu den Söhnen der Unzucht" (Pan-a). Sie sollen dann "von den Menschen hinweg vernichtet werden", indem Gabriel sie in einen "Krieg der Vernichtung" schickt (vgl. 4QHen-b 1 iv 6 : QRB PBDN). Nur Sync-b spricht hier von Kämpfen "der einen gegen die andern, von ihnen gegen sie" und erweckt damit das Bild von sich selbst in mörderischem Kampf umbringenden Giganten (s.o. S. 252), wie dies dann auch der Aethiope kennt. Jedenfalls soll – und hier schwingt das gleiche Motiv wie in Gen 6,3 mit – ein langes Leben der Wächtersöhne verhindert werden. Auch wenn ihre Väter für sie intervenieren, anstelle eines ewigen Lebens oder wenigstens anstelle von 500 Lebensjahren steht den Wächtersöhnen der baldige gewaltsame Tod bevor.

c) Die (guten) Menschensöhne (10,7f) und die Frauen (—)

Gleichzeitig mit der Bestrafung Asaels hat Rafael – seinem Namen "Gott heilt" gemäss – die Genesung der Erde von den Verwüstungen der Wächter einzuleiten (10, 7), "damit nicht alle Menschensöhne untergehen wegen des ganzen Geheimnisses, welches die Wächter eröffnet und ihren Söhnen gelehrt haben". Ein Teil der Männer unterliegt also nicht dem Verderben der geoffenbarten Geheimnisse und entkommt in die "heile Welt" Rafaels. Von den Frauen wird auch hier nichts mehr gesagt. Vorstellungsmässig müssen aber mindestens einige von ihnen überlebt haben, denn sonst wären die illegal überkommenen Geheimnisse des Himmels, die Magie, Pharmazie und Divination, mit ihnen als den Geheimnisträgern untergegangen und hätten sich nicht als spezifisches Wissen der Frauen über die Erde verbreiten können! Das Jubiläenbuch hat da allerdings noch eine andere Lösung des Problems bereit (s.u. Kap. 18).

35 Die Namen der Wüste haben zu verschiedenen "Lokalisierungen" geführt. Pan-a hat *Dadouél*, das nach MILIK, Enoch 29f, von aram. DDH, "Brust" abzuleiten sei und "die (beiden) Brüste EIs" = akkadisch *Mašû*, den mythologischen "Zwillingsberg" am Horizont, bezeichne. Dass EI metaphorisch mit zwei solchen, doch weiblichen Brüsten versehen sei, ist jedoch eine eher ungewohnte Zwittervorstellung. – Die Schreibweise des Sync-b lautet *Doudaél* und wird seit CHARLES, Enoch 22f, nach mJoma 6,8 mit BJT ḤDWDW und nach Targum Pseudo-Jonatan zu Lev 16,21 (GINSBURGER 202) mit BJT ḤDWRJ, der modernen Chirbet Chedudun, ca. 12 km ö von Jerusalem identifiziert, wohin der Sündenbock dem Azazel jeweils geschickt wurde. Vgl. neuerdings HANSON, Rebellion in Heaven 223ff; LE DEAUT, Targum II 421, Anm. 13.

12.3.7 Zusammenfassung (zu 12.3)

Ueberblickt man die Texte, die als "Asael-Tradition" herausgearbeitet wurden, so ergeben sich zwei formal und inhaltlich verschiedene Textgruppen :

Gruppe I : Asael

a)

8,1f Dreifache Aufzählung mit Abschluss-Satz : Asaels Lehren an die *Menschen* über Metalle, Edelsteine, Schminke und Farben (s. Kap. 12.3.2).

b)

9,6 Dreiteiliger Rapport : Asaels Lehren als Untaten an den *Menschen* (s. Kap. 12.3.4).

c)

10,4-8 Doppelter Auftrag : Qualvolle Verwahrung Asaels; Rettung der *Menschensöhne* in die geheilte Welt.

Gruppe II : Schemichasa (& CO)

7,1b Eingesprengter Satz zwischen Zeugung und Geburt : Lehre magischer Praktiken an die *Frauen* (s. Kap. 12.3.1).

8,3 Liste mit Abschluss-Satz : Lehren von acht (neun ?) Wächtern an die *Frauen* über Zauberei und Deutekünste (s. Kap. 12.3.3).

[**9,7 (äth)** Schemichasa lehrt Beschwörungen (s. Anm. 31).]

9,8b Eingesprengter Satz zwischen Zeugung und Geburt : Lehre "aller Sünden" an die *Frauen* (s. Kap. 12.3.5).

10,9f Auftrag : Vernichtung der Bastarden, Zweideutigen und Söhne der Unzucht.

a) Gruppe I : Die primäre Asael-Tradition (Hen 8,1f; 9,6; 10,4-8)

Die Texte von Gruppe I stellen drei relativ ausführliche Einheiten dar, die sich genau entsprechen : a) Untat Asaels, b) Rapport der Engel und c) Strafauftrag Gottes. Dabei fällt auf, dass stets die ganze Menschheit im Blick ist : Sie stürzt durch Anwendung des illegitimen Wissens in Krieg und Verführung, so dass die ganze Erde von den "Werken der Lehre Asaels" gereinigt werden muss. Durch Asael sind die Menschen zu ihren jeweils geschlechtsspezifischen Bosheiten gekommen : Die Männer zum Krieg und die Frauen zur Verführung. Die Verkehrung der Weltordnung ist dadurch geschehen : Die Erde ist verwüstet (*ēremōthē*; 10,8).

Die Dämonie des Wissens besteht hier darin, dass das Wissen um die "Geheimnisse des Himmels", d.h. jener Aspekte der Wirklichkeit, die dem Menschen besser entzogen bleiben, zu einer Praxis der Zerstörung der Zwischenmenschlichkeit durch Krieg und Verführung gebraucht wurde. Die transzendente Herkunft dieses Bösen zeigt sich darin, dass der Ueberbringer des Wissens eine himmlische Gestalt ist. Die irdische Wirklichkeit dieses Bösen wird hingegen darin deutlich, dass Männer *und* Frauen die Geheimnisse "tun", d.h. zur negativen Verwirklichung treiben.

b) Gruppe II : Die sekundäre Asael-Tradition (7,1b; 8,3; 9.[7].8b)

Die Texte der Gruppe II bestehen aus zwei Notizen von einer Lehrtätigkeit Schemichasa's (& CO) über magisch-mantische Themen (7,1b und 9,8b), welche die Schemichasa-Tradition zwischen der Zeugung und der Geburt der Wächtersöhne aufsprengen, und einer formal selbständigen Liste von acht (neun ?) Lehrbereichen von Wächtern (8,3), welche unpässlich an das Wüten der Wächtersöhne angeschlossen ist (s.o. S. 236ff). Offensichtlich haben die beiden Notizen 7,1b und 9,8b ihren Stoff aus den beiden ersten Zeilen dieser Liste bezogen.

Hier fällt auf, dass die Lehrtätigkeit von "Schemichasa und dessen Gesellen" stets an die *Frauen* gerichtet ist. Es geht dabei nicht um Mitteilung universaler Kenntnisse an die Menschen, sondern um die Einweisung der Frauen in ein für sie offenbar typisches Wissensgebiet : Magie, Mantik, Heilkunde. Die Frauen werden dadurch zu den Geheimnisträgerinnen in diesen (auch) in der Antike öffentlich verpönten, aber überall gebrauchten Wissensgebieten.

Die Texte der Gruppe II verbinden somit das Thema der Wissensvermittlung, das typisch ist für die Asael-Tradition, mit den Frauen, die typisch sind für die Schemichasa-Tradition. Sie stellen also ein inhaltliches Bindeglied zwischen den beiden Traditionen dar. Gleichzeitig geben sie diesem Wissen der Frauen eine erotische Note, indem ihm redaktionell zweimal der Platz zwischen Zeugung und Geburt der Monstren zugewiesen wird. Dieses typisch frauliche Wissen kommt eben aus jenem naturhaften Brodem, in welchem sich die Kräfte der Sexualität, der Pflanzen und Bäume und der Himmelserscheinung in einem für Männer uneinsichtigen Spiel verbinden !

12.4 Das neue Thema : Die Entstehung des Bösen durch Wissen

12.4.1 Das Wissen

Vergleicht man die Asael-Tradition mit Gen 6,1-4, ergibt sich sofort, dass zwischen den beiden keine thematische Verbindung besteht. Die Stoffe berühren sich nirgends.

Vergleicht man sie mit der Schemichasa-Tradition, wird die Aehnlichkeit im Grundthema ersichtlich : Beide Texte erzählen von der Herabkunft himmlischer Wesen und der Entstehung der Unordnung auf der Erde durch ihr Zusammenwirken mit den Menschen. War dort die unstatthafte Begierde der Wächter die treibende Kraft, die das Böse in Gestalt der Gibborim aus den Frauen hervorgehen liess, so ist es hier die unstatthafte Vermittlung von Wissen, die aus Männern und Frauen Böses hervorbringt. Darin besteht die thematische Variation des Grundthemas, in welcher sich das Neue der Asael-Tradition zeigt.

Es muss in der Zeit um 300a ein Bedürfnis bestanden haben, die alte klassische Sündenfallgeschichte der Schemichasa-Tradition mit einem neuen Aspekt des Versucherischen auszustatten : Zur Dämonie der Begierde, die sich über die gottgesetzten Schranken hinwegsetzt, kommt die Dämonie des Wissens über Dinge, die den Menschen eigentlich entzogen sind und deshalb nur Böses aus sich entlassen können. Sieht man diese Ergänzung im Zusammenhang mit der gleich anschliessenden "Henoch-Tradition" (Hen 12-19), wie die Analyse von NEWSOM nahelegt (s.o. Anm. 3), so erkennt man, dass es die durch den Hellenismus herausgeforderte früh-jüdische "Wissenschaft" ist, die mit der Erhebung Henochs zum wahren Weisen gleichzeitig gewisse griechische zivilisatorische Errungenschaften karikiert und mit dem Ursprung des Bösen verbindet.

12.4.2 Die Frauen

Diese Umgestaltung der alten Tradition brachte es mit sich, dass die Frauen in Hen 6-11 viel stärker präsent wurden. In der primären Asael-Tradition treten sie durch goldenen und silbernen Schmuck, durch Schminke und farbige Kleider in den Vordergrund (Hen 8,1), so dass die Menschen "Unzucht trieben, abirrten und alle ihre Wege entstellten wurden" (8,2). Das unstatthafte Wissen Asaels wird in den Händen der Frauen zur Macht der Verführung, wobei die klassischen Mittel der Verschönerung aufgezählt werden, die wir ja auch in den neutestamentlichen Texten gefunden haben. Die Frauen brauchen das Wissen zur Erotisierung der Welt. Nach heutigem Empfinden könnte dies durchaus eine positive Neuqualifizierung der menschlichen Welt bedeuten, in Hen 8,1f wird dies als Beginn der "Unzucht" (*porneía*) dargestellt. So werden denn die Frauen in der primären Asael-Tradition zwar präsenter, dies aber durchaus im negativen Sinn. Die in der Schemichasa-Tradition "hübschen und schönen" Mädchen werden zu geschmückten, geschminkten und verkleideten Verführerinnen. Der späte Zusatz bei Sync-a zwischen Hen 8,1 und 2 (s. die *Nota* o. S. 263f) bringt dies zum Ausdruck und formuliert jenen Zirkelschluss, den die später klar frauenfeindliche Interpretation von Hen 6,1f stets zieht, dass nämlich die aufgeputzten irdischen Frauen die Göttersöhne/Wächter/Engel vom Himmel herabgelockt hätten. Dies ist eindeutig noch nicht der

Sinn der primären Asael-Tradition (36). Ueberblickt man jedoch das Gefälle der Rezeption von Hen 6-11 im Frühjudentum, so muss man auch schon Hen 8,1f als ersten Schritt hin zu einer gesamthaft negativen Qualifizierung der Frauen verstehen.

In der sekundären Asael-Tradition werden die Frauen auf ganz andere Weise zu stärker handelnden Personen. Durch die Vermittlung von Geheimwissen über die Kräfte der Natur werden sie zu hexenhaften Gestalten, die über ihre pharmazeutischen Kenntnisse die Gesundheit des Menschen beeinflussen und über ihre divinatorischen Fähigkeiten den Ablauf der naturhaft-geschichtlichen Geschehnisse ersehen können. Diese Einweisung der Frauen ins Hexenhafte ist dabei nicht ohne sexuellen Unterton, da die entsprechenden Texte redaktionell klar in die Zeit nach dem Geschlechtsverkehr mit den Wächtern eingefügt sind. Der Zusammenhang ist zwar nicht verbalisiert, er ist aber redaktionell gewollt und wird seine Folgen haben.

Das neue Thema bringt es also mit sich, dass – abgesehen von den Männern mit ihren Kriegen – das die Erde “verwüstende” Böse in der Gestalt der Frau als Verführerin (primäre Asael-Tradition) und als Hexe (sekundäre Asael-Tradition) auftritt, wobei beidemale die Erotik den Rahmen abgibt.

Was wunders, wenn die Frauen in der späteren Rezeption der Wächtergeschichte in diesen beiden Qualitäten die Wächter schon in Hen 6,1f vom Himmel herabholen und so zum “Anfang der Sünde”, das heisst zum Grund der kaputten Welt werden? (s.u. Kap. 19).

36 S.o. Anm. 11.

13. EWIGE MAENNER, GESCHLACHTETE GEISTER, DAEMONEN UND SIRENEN

Die fortwährende Präsenz des Dämonisch-Bösen in der Henoch-Tradition (Hen 12-19)

Die Henoch-Tradition, wie ich die Kap. 12-19 kontrapunktisch zu den vorausgehenden Traditionen nenne, weist in 12,1 und 19,3 formale Indizien auf, die die sieben Kapitel als einheitliche Konzeption erkennen lassen (s.o. S. 226), auch wenn zwischen Kap. 16 und 17 ein Kulissenwechsel stattfindet.

13.1 Texte

Aramäische Fragmente aus Qumran

4QHen-a 1	vi 14-17	enthaltend	Hen 12,4b-6
4QHen-b 1	vi 5-10	enthaltend	Hen 14,4-6
4QHen-c 1	v 19f	enthaltend	Hen 12,3
	vi 1-30	enthaltend	Hen 13,6-14,16
	vii 1f	enthaltend	Hen 14,18-20
	28	enthaltend	Hen 15,11 (??)

MILIK, Enoch 162 (343; Pl. V); 177 (346; Pl. IX); 190-194 (348ff; Pl. XI-XIII); 199 (350; Pl. XIII); vgl. KNIBB, Enoch II 92-106, im krit. Apparat; BEYER, Aram. Texte 239f.

Griechische Texte (s.o. S. 232)

Codex Panopolitanus a	enthaltend	Hen 12-19
b	enthaltend	Hen 19,3

BLACK, Apocalypse 27-32 Haupttext (Pan-a); 32 im Kleindruck (Pan-b).

b) Die Anklage des "heiligen Wächters" (12,3b-13,3)

Einer der heiligen Wächter (2) teilt "Henoch dem Schreiber" folgenden Auftrag mit : (3)

4 Henoch, Schreiber der Gerechtigkeit, geh und sag den Wächtern des Himmels, die verlassen haben den hohen Himmel, das Heiligtum des Ortes der Ewigkeit, die sich mit den Frauen verunreinigt haben – denn wie die Söhne der Erde handeln, so haben auch sie gehandelt und sich selbst Frauen genommen – : "Mit einer grossen Verderbnis habt ihr die Erde verderbt. 5 Und nicht gibt es für euch Frieden oder Verzeihung." 6 Und betreffs ihrer Söhne, die sie lieben : Die Ermordung ihrer Geliebten werden sie sehen, und über die Vernichtung von deren (4) Söhnen werden sie stöhnen und unaufhörlich (deswegen) flehen. Doch es wird ihnen nicht zum Erbarmen und Frieden gereichen.

13,1 Henoch, geh und sag dem Asael (5) : "Nicht gibt es für dich Frieden. Als grosser Gerichtsspruch ging gegen dich aus, dich zu binden. 2 Aufschub oder ein Gnadengesuch wird es für dich nicht geben wegen der Ungerechtigkeiten, die du gezeigt hast und wegen allen gottlosen Werken und des Unrechts und der Sünde, die du den Menschen aufgezeigt hast."

-
- 2 Nach 4QHen-c 1 v 19 (vgl. Pl. XI, Fragm. i) : W]P̄RW 𐤒[̄J]𐤓𐤕, "und sieh, ein Wächter". Pan. und äth. haben den Plural.
 - 3 Text (bis 13,2) nach Pan-a. Unterpunktiert sind die kärglichen aram. Spuren aus 4QHen-a 1 iv 14-17 (entsprechend Hen 12,4-6). MILIK, Enoch 162, rekonstruiert 4QHen-a ebenfalls nach Pan-a, stellt aber in Vers 6 vielfach um : "[Und betreffs] der [sie] Erfreunden, [betreffs ihrer Söhne, den Mord an ihren Geliebten werden sie sehen, und über] die Vernichtung [von deren Söhnen werden sie klagen...]" . Für einen Benutzer von MILIKs Buch ohne Rekurs auf das Original ist diese komplexe Auswertung des Fragments allerdings nicht nachvollziehbar : Auf den vier Zeilen (mit über 100 Buchstaben) des rekonstruierten Textes (s. 162.343) sind nur fünf Buchstaben als sicher lesbar angegeben. Von diesen findet man aber auf der Photographie von Planche V (Fragment p) wiederum nur unidentifizierbare Tintenspuren ! – Der äth. Text vermeidet (wie angegeben) in 4b und 5 den Wechsel in die direkte Rede.
 - 4 Das griech. Possessivpronomen *αὐτῶν* ist mehrdeutig. MILIKs Rekonstruktion und Uebersetzung mit "deren" (also der Söhne der Söhne = der Wächter-Enkel) in 4QHen-a 1 vi 17 (Enoch 162) hat seine philologische Berechtigung nicht im Textbestand von 4QHen-a, sondern aus den ähnlichen Formulierungen in 4QHen-b 1 vi 9 Par 4QHen-c vi 16 zu Hen 14,6 (Ebd. 177.193; s.u. Kap. 13.5.3).
 - 5 Der abrupte Uebergang im griech. Text *Ὁ δὲ Ἐnoch τῷ Ἀζαὲλ εἶπεν* *Πορεύου*, "Henoch aber sagte dem Azael : Geh !", den der äth. Text mit Einfügung von "zog sich zurück und" gemildert hat, weist auf eine Unklarheit im griech. Text hin. Folgt man (wie oben) dem Vorschlag von MILIK, Enoch 192 : *Ὁ Ἐnoch, πορεύου καὶ εἶπε τῷ Ἀζαὲλ*, wie die parallelen Formulierungen in 12,3f und 15,1f nahelegen, so wird nicht nur die stilistische Unebenheit beseitigt, sondern gleich-

Henoch teilt diesen Auftrag allen Wächtern mit. Furcht und Schrecken der Wächter (13,3).

c) Das Gnadengesuch der Wächter (13,4-7)

Auf das Flehen der Wächter hin, die vor Scham nicht mehr sprechen und ihre Augen erheben können, verfasst Henoch eine "Bittschrift" (*hypómnema tēs ērōtēseōs aūtōn*) und "Flehrufe" (*deēseis*) um Vergebung und Erstreckung [des Lebens] (6) und liest es "bei den Wassern von Dan" (laut) vor, bis er in Schlaf fällt.

d) Die Anklage des "Herrn des Himmels" (13,8-10 = Summarium)

Henoch wird von Träumen und Visionen überfallen, "sieht eine Vision über den Zorn der Züchtigung" (4QHen-c 1 vi 5) und hört erneut den Auftrag zur Zurechtweisung der Wächter, diesmal von Gott selbst. Darauf richtet er "Worte der Wahrheit und der Schau und der Zurechtweisung" (4QHen-c 1 vi 8) an die trauernden Wächter in Abel-Maja (7). Diese werden in Hen 14-16 ausgeführt.

zeitig auch der Ablauf des Geschehens deutlicher gemacht. Die Engelrede geht dann von 12,3b-13,2, wobei Anweisungen an alle Wächter (12,4-6) und speziell an Asael (13,1f) gegeben werden. Von 13,3 an (*tōte poreutheis*, "daraufhin weggehend") erfolgt dann die Ausführung der Aufträge durch Henoch.

- 6 *maktōtēs* kann sowohl im Sinn von ²PK JMJM, "Länge der Tage", wie auch von ²PK ²PJM, "Lang-Mut" verstanden werden. Der mit dem biblischen Text verbindende Gedanke der Lebenssteigerung und -verminderung (vgl. Gen 6,3; Hen 10,9f; Sync-d) legt die erste Möglichkeit näher.
- 7 MILIK, Enoch 193. Pan-a liest das letzte Wort ²Ebelsatá; nach MILIK, Enoch 196, lies *Ebelsaia* = ²BL MJ², "Abel-Maja". "Mem wurde vom griechischen Uebersetzer als Samech gelesen". Die Lokalisierung "zwischen dem Libanon und Senir (= Hermon[-spitze])" verweist auf das Abel-Majim von 2Chron 16,4 = Abel-Bet-Maacha von 2Sam 20,14, das ca. 7 km westlich von Dan liegt. Das ²Abelmaoul in griech. TestLevi 2,3 = ²BL MJN in aram4Q 213 Test Lev-a 1 ii 13 (RB 62 [1955] 400 u. pl. IV; JSHRZ III/1 [1974] 140) ist hingegen "nach dem Kontext in der Nähe Sichems zu suchen" (BECKER, Testamente 47, Anm. 3a). In Absetzung von seiner früheren Identifizierung von Abel-Majim in Test Levi mit dem Antilibanon (RB 62 [1955] 404) hat MILIK, *Ecrits pré-esséniens* 96f, den Ort *En Bet al-Ma*², 1 km westlich von Schem (vgl. REEG, Die samaritanischen Synagogen 563-567), vorgeschlagen und darin ein geographisches Indiz für die samaritanische Herkunft des TestLevi (s.o.S. 229, Anm. 21) gesehen. Diese Südllokalisierung von Abel-Majim aus Test Levi setzt die Hypothesen von NICKELSBURG, Enoch, Levi and Peter (s.u.), schwer in Frage, der im Rekurs auf das Hermon-Gebiet in Hen, TestLevi und Mt 16,13-20 eine anti-jerusalemische Priesterpolemik herauszufinden sucht.

13.3.2 Die 'Anklageschrift' (Hen 14-16)

“Buch der Worte der Wahrheit und der Zurechtweisung der Wächter” (14,1a) (8) durch den beglaubigten (14,1b-3) Seher Henoch.

a) Die Strafbestimmungen (14,4-7)

Ihr werdet nicht mehr in den Himmel emporsteigen, sondern an die Erde gefesselt sein. Ihr werdet die Vernichtung “all eurer Geliebten und deren Söhne” (9) anschauen müssen.

b) Visionäre Beglaubigung Henochs (14,8-25)

Henoch dringt durch die verschiedenen Bezirke des himmlischen Tempels bis zum “hohen Thron” (14,8) der “grossen Majestät” (14,20) vor (10).

c) Auditionäre Begründung der Strafen (15,1-16,4)

15,2b-7 : Ueber die Schuld der Wächter (I) : Ihre falschen Begierden

15,8 : Ueber das Wesen der Wächtersöhne : Böse Geister auf Erden

15,9-16,1 : Ueber das Wesen und Wirken der “Giganten-Geister” : Ihre Herkunft, ihre dämonische Bösartigkeit, ihr Gericht

16,2-4 : Ueber die Schuld der Wächter (II) : Ihre Lehrtätigkeit
(*Texte s.u. Kap. 13.5.1.b*)

13.3.3 Henochs apokalyptische Weisheit (Hen 17-19)

a) Die phantastische Reise durch die Geheimnisse der Erde und des Himmels (17,1-18,10).

b) Der Blick in die Abgründe ausserhalb der Welt (18,11-19,1)

– Der Strafort der ungehorsamen Sterne für 10'000 Jahre (18,11-16)

– Der zukünftige Strafort der Wächter (19,1)

c) Das Wüten der “Geister der Engel” und deren Gericht (19,2a)

d) Das Schicksal der Frauen der Engel : Die Verwandlung (19,2b)

(*Texte von 19,1f, s.u. Kap. 13.5.5*)

8 4QHen-c 1 vi 9 : SPR MLJ QWŠTĒ W²WKĤWT ŠJRJ² (MILIK, Enoch 193).

9 Dazu siehe Kap. 13.5.3.

10 Strukturierter Text, Analyse und formgeschichtliche Situierung bei NICKELSBURG, Enoch, Levi and Peter 576-582.

13.4 Vergleich mit Hen 6-11 : Kontrapunkt und Ausgestaltung

Der Neueinsatz in 12,1 mit der Nennung Henochs versucht, zeitlich vor das in Hen 6-11 Erzählte zurückzugreifen, indem Henoch als unter den "Wächtern und Heiligen" im Lobpreis des "grossen Herrn" versunken dargestellt wird (vgl. Gen 5,24; Jub 4,21ff). Aus dieser hymnischen Haltung wird er durch den Auftrag eines der heiligen Wächter herausgerufen und kehrt darauf mit seiner Botschaft auf die Erde zurück, zu den unterdessen dorthin hinabgestiegenen Wächtern. Das ist klare, nachträgliche Einbindung von Hen 6-11 in Hen 12-19, ohne dass vor Hen 6-11 redaktionell etwas eingefügt werden musste. Der im Himmel verweilende irdische Henoch wird gleich zu Beginn als das wahrhafte Gegenüber der aus Begierde zur Erde hinabsteigenden himmlischen Wächter dargestellt. Die weitere Entwicklung der Handlung bis Kap. 19 ist eine konsequente Ausgestaltung dieser Gegenposition Henochs, die natürlich die Position der wahren Einsicht, des wahren Auftrags von Gott her und der wahren Offenbarung an die Menschen ist.

Dieses zentrale Anliegen von Hen 12-19, das NEWSOM und neuerdings innerhalb einer systematischen Abdeckung des Themas der Henochtradition und -rezeption VANDERKAM (1984) herausgearbeitet haben (11), liegt nicht als solches in der Perspektive der vorliegenden Untersuchung. Diese interessiert sich an Henoch nur insofern, als durch dessen Konfrontation mit den Wächtern (usw.) auch das Wesen und Schicksal dieser Wächter (usw.) mitbetroffen ist, also die älteren Wächtertraditionen eine neue rezeptionale Wende erfahren.

Die folgenden Kap. zeigen demnach auf, wie sich die Wächter, die Wächtersöhne (= Giganten) und die Frauen weiterentwickelten und wie zusätzlich neue dramatische Personen wie die Gigantensöhne und vor allem die Giganten-Geister eingebaut wurden, so dass die alte Geschichte auch erzählerisch auf Zukunft umgerüstet war.

13.5 Wesen und Schicksal der handelnden Personen in Hen 12-19 (ohne Henoch)

13.5.1 Die Wächter (Hen 15,2b-7; 16,2-4; 18,11-19,1 [Pan-a])

Die Schuld der Wächter wird in den beiden Texten so aufgewiesen, dass jedesmal klar wird, welche fundamentale Verkehrung des Wesens der Wächter deren schuldhaftes Verhalten darstellt.

11 NEWSOM, Development of Enoch 6-19, bes. 315ff; VANDERKAM, Enoch and the Growth 122-140.

a) Heilig, ewig und männlich

Hen 15,2b-7 (nach Pan-a)

- * *Ihr seid Fürbitter für Menschen und nicht die Menschen (scl. Henoch) für euch (15,2b; vgl. slav. Hen 7,4f).*
- * *Ihr habt euren "hohen heiligen Ort" verlassen und euch wie die "Söhne der Erde" benommen (geschlagen, verunreinigt, gezeugt) (15,3).*
- * *Ihr habt euer "heiliges und ewiges Wesen" verraten, indem ihr tatet, was die Sterblichen tun, damit deren Wirken "nicht von der Erde weiche":*
"am Blut der Frauen euch verunreinigt", (s.u. Kap. 13.5.5)
"im Blut des Fleisches gezeugt",
"gemäß dem Blut der Menschen begehrt" (12),
"Fleisch und Blut hervorgebracht" (15,4-7a).
- * *"Die Geister des Himmels – im Himmel ihr Wohnsitz !" (5,7b).*

Das Wesen der Wächter, das in Hen 6-11 unerörtert bleibt, wird dreifach näher bestimmt : Sie sind heilig und ewig und männlich. Dadurch unterscheiden sie sich fundamental von den Menschen, die sich beständig "verunreinigen", die sterblich sind, aber wegen ihrer sexuellen Differenziertheit durch Zeugung von Kindern trotzdem eine unabsehbare zeitliche Kontinuität erreichen können (15,4ff). "Und deshalb habe ich unter euch keine Weiblichen gemacht" (15,7a). Da Fortpflanzung unter Ewigen unnötig ist, braucht es keine weiblichen Ewigen. Da Fortpflanzung für die männlichen Ewigen aber trotzdem möglich ist – sie sind, wie die folgenden 'Ereignisse' zeigen, durchaus mit Sexualorganen versehen, der libido zugetan und von gewaltiger Potenz –, können nur die menschlichen Frauen als mögliche Partnerinnen in Frage kommen. Ewig und echt Mann zu sein, war deshalb für die "Heiligen" eine gefährliche Doppelung, da es echte Frauen nur als sterbliche Wesen und auf der Erde gab. Das Ewig-Männliche zog die Heiligen hinab! – Eigene Kinder zu zeugen, war nach Hen 6,2 die erklärte Absicht der Wächter. Wie dies für die Heiligen = Wächter möglich war, erklärt hier in 15,4-7a der Kommentator.

Zum Wesen der Wächter gehört weiterhin, wie Henoch selbst innerhalb der Vision 14,8-25 im Bild vom Feuerzungenhaus und vom hohen Thron (14,14-24) sieht und schildert, dass sie sich weder Tag noch Nacht von der "grossen Majestät" trennen, sondern unerschütterlich in diesem nur ihnen zugänglichen, innersten Bereich des

12 Mögliche wörtliche Uebersetzung des Panopolitanus : *ēn tō haímati... ēn haímati... ēn haímati*; der äth. Text schafft mehr Kohärenz : "Ihr wurdet unrein auf (sic) den Frauen und zeugtet durch Blut und Fleisch und begehrtet nach dem Blut der Menschen" (KNIBB, Enoch II 100).

himmlischen Tempels verharren. Und diesen "Platz" (*stásis*, vgl. 12,4) im Allerheiligsten des Himmels haben die ewigen und männlichen Heiligen verlassen (*ἄπολείπειν*, 12,4; 15,3) wegen den "hübschen und schönen" (4QHen-b 1 ii 3) Menschentöchtern. Der Anblick der weiblichen Schönheit hat die ewigen Männlichen so von der Schau der grossen Majestät abgelenkt, dass sie den unvorstellbaren Frevel der Entfernung vom göttlichen Thron begingen. – Die "grosse Sünde" (*hamartía megálē*) von Hen 6,3, zu der sich die Wächter durch gegenseitigen Bann verpflichteten, hat hier ihre genaue Erklärung.

Von den Aussagen zum Wesen der Heiligen = Wächter her ist nicht nur deren Schuld, wie eben beschrieben, sondern auch deren Bestrafung besser zu verstehen: Die Fesselung der Wächter wird in 14,5 als Strafmassnahme interpretiert, die eine Rückkehr in den Himmel verhindern soll. Damit ist der Verstoss gegen ihr heiliges Wesen und das Verlassen des heiligen Ortes definitiv geahndet: Sie haben am Ort ihrer Unreinheit zu bleiben. Die Endgültigkeit dieses göttlichen Gerichtsspruches wird weder durch die Reue der Wächter noch durch die von Henoch vorgetragene Bittschrift erschüttert. Die Missachtung des Ewigen im Wesen der Wächter wird hingegen nicht durch Entzug der Unsterblichkeit geahndet, sondern durch deren Benutzung für eine Strafe "durch alle Tage der Ewigkeit" (4QHen-c 1 vi 15: <D KWL JWMJ <[LMP]). Und die "Zeugung eigener Kinder" durch die ewigen Männlichen bekommt dadurch ihre grausame Bestrafung, dass die Wächter nicht in den "Genuss" (14,4 Pan-a: *ōnesis*) oder "Besitz" (4QHen-b 1 vi 9; -c 1 vi 16) ihrer geliebten Söhne und Enkel kommen, sondern deren "Abschlachtung" (16,1: *sphagē*) oder "Vernichtung" (<BD> / *ἄπολεία*) mitansehen müssen.

Alle Vergehen gegen ihre Heiligkeit, ihre Ewigkeit und ihre partnerlose Männlichkeit (15,6-7), die ihr Wesen ausmachen, werden so einer genau dem verratenen Wesen entsprechenden schrecklichen Strafe entgegengeführt.

b) Keine Geheimnisträger

Neben der ausführlichen Schilderung dieses ersten Bereiches der Schuldhaftigkeit der Wächter, welcher in Hen 6-11 der sogenannten Schemichasa-Tradition (s. Kap. 11) entspricht, wird die schuldhafte Lehrtätigkeit der Wächter (s. Kap. 12) viel kürzer behandelt. In der Anklage des einen Wächters (13,1f; o.S. 278) wird die Lehrtätigkeit Asaels nur mit den Vokabeln Sünde, Ungerechtigkeit, Gottlosigkeit bezeichnet, wie dies ähnlich summarisch auch in der Asael-Tradition von 9,6 (s. Kap. 12.3.4) steht. Nicht die Inhalte der Lehrtätigkeit stehen da im Vordergrund, sondern deren in der Praxis sich auswirkende Bosheit (vgl. 8,2).

Diese schuldhafte offenbarerische Tätigkeit der Wächter wird in einem zweiten Text thematisiert und bezeichnend verändert:

Hen 16,2-4

Pan-a

äth. Text (Ryl. Eth. MS 23)

2 Und nun, (sag) den Wächtern,
die dich ihretwegen zu bitten geschickt
haben,
die im Himmel waren :
3 Ihr wart im Himmel,
und jedes Geheimnis,
das euch nicht geoffenbart wurde,
und ein Geheimnis, das aus Gott gezeugt ist (13)
kennt ihr.

2 Und nun (sag) den Wächtern,
die dich ihretwegen zu bitten geschickt
haben,
die früher im Himmel waren,
3 und jetzt : Ihr wart im Himmel,
aber Geheimnisse
wurden euch noch nicht geoffenbart,
und ein nichtiges (13) Geheimnis
kennt ihr.

*Und dieses habt ihr den Frauen aufgezeigt
in eurer Herzenshärte,
und durch dieses Geheimnis
vermehrten die Frauen und die Menschen
die Schlechtigkeiten auf der Erde.
4 Sag ihnen also : Nicht werdet ihr Frieden haben !*

Im äth. Text werden die Wächter als Geheimnisträger disqualifiziert, indem ihnen das Wissen um echte Geheimnisse schlechthin abgesprochen wird. Sie kennen nur ein nichtswürdiges, wertloses Geheimnis (14), echte Mysterien sind ihnen "noch nicht" mitgeteilt worden. Woran der Autor dieses Textes dabei genau dachte, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Wahrscheinlich hatte er die magischen und mantischen Künste von Hen 7,1b; 8,3 und (nur in äth.) 9,7, welche Schemichasa und seine Gesellen den Frauen gezeigt haben, im Sinn, vielleicht auch Waffen, Schmuck, Schminke und Farben von 8,2, welche Asael in die Welt gesetzt hat (s. Kap. 12.3). Sonst ist im "nichtigen Geheimnis" ein esoterischer Verweis zu sehen, den wir nicht mehr erkennen können. Jedenfalls wird der den Frauen mitgeteilte Inhalt als wertlos bezeichnet; das heisst doch, dass die Wächter die Frauen durch Geheimnistuerei betrogen haben. Die Künste der Verführung, der Magie und der Mantik sind eben gerade keine himmlischen Geheimnisse; sind den Frauen aus "lauter Hartherzigkeit" (*sklērōkardíais*; Plur.) beigebracht worden, das heisst nach dem Wortgebrauch von *sklērōkardía* im

13 Pan-a : *tò êk toû theoû gegenēménon*; der Aethiope hatte für sein *mennun*, "verstossen, verabscheuungswürdig" in seiner Vorlage wohl ein *êxouthenēménon*, "nichtig".

14 Es ist nicht notwendig, die Konjekturen von LODS zu übernehmen, wie BLACK, Enoch 155, dies tut, um Sinn in den Text zu bringen : "There was [no] secret that was not revealed to you".

Zusammenhang des Wächterbuches (15), dass die Mitteilung von Pseudogeheimnissen an die Frauen eine weitere bewusste Störaktion der Wächter darstellt, mit welcher sie über die Frauen Unordnungen in die Welt brachten.

Der Text des Pan-a kann in seiner ersten Hälfte ähnlich wie der äth. Text interpretiert werden: Die Wächter kennen keine geoffenbarten Geheimnisse, sondern nur solche, die "nicht geoffenbart wurden". Auch hier sind sie weitestgehend als Geheimnisträger desavouiert, doch bleibt ihnen ein "Geheimnis, das aus Gott gezeugt ist". Mit diesem echten himmlischen Geheimnis bewerkstelligen die hartherzigen Wächter dann über die Frauen ihre Störaktion. Man kann nur rätselraten, was mit diesem Geheimnis gemeint ist, ein Sinn ergibt sich meines Erachtens nicht, welches immer man aus den in der Asael-Tradition aufgezählten, und dort auch mehrfach "Geheimnis" genannten (8,3; 9,6) Lehrgebieten auswählt. Es ist zudem eine Grundabsicht von Hen 12-19, den Schreiber Henoch als jenen aufzuweisen, der im Gegensatz zu den Wächtern wahre Einsicht in den Himmel und dessen Geheimnisse hat (s. Kap. 13.4).

Wegen der Sinnlosigkeit des Ausdrucks *tò êk toû theoû gegenēménon* im Abschnitt 16,2-4 und im Gesamt von Hen 12-19 ist hier deshalb die lectio difficilior des Pan-a als die schlechtere anzusehen. Wahrscheinlich hat ein Kopist, der im johanneischen Schrifttum bewandert war und den dort stets wiederkehrenden Ausdruck *êk toû theoû gígnomai/gegenēménos/gennētheís* (vgl. Joh 1,13; 1Joh 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18) (16) im Gedächtnis hatte, ein ursprüngliches *êxouthenēménon*, "nichtig" falsch wiedergegeben (17). Damit konnte er gleichzeitig vermeiden, dass die vorausgehenden Stellen 8,3 und 9,6, in welchen klar von "ewigen Geheimnissen, die im Himmel ihren Platz haben," gesprochen wird, einfach ins Gegenteil verkehrt wurden. Eine kleine zufällige Rehabilitierung der Wächter als Lehrer! Beide Textvarianten bezeugen jedoch, dass in den Kapiteln 12-16 intensiv über den Charakter der verratenen Geheimnisse, die soviel Unheil anrichteten, nachgedacht worden ist.

Zusammengefasst: Die auditionären Begründungen der Strafbestimmungen (14, 4-7) gegen die Wächter in 15,2b-7 und 16,2-4 bestehen darin, dass zwischen dem We-

-
- 15 Vgl. BERGER, Hartherzigkeit, bes. 37ff.42. – In 15,11 hat Pan-a wohl aus dem gleichen Grund den Einschub "die harten (*sklērá*) Geister der Giganten".
- 16 Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesbriefe 175-183.
- 17 BLACK, Enoch 155, vermutet hinter *mystézion êxouthenēménon* ein aram. $RZ^P MK^CR^P$ "ein abstossendes, hässliches Geheimnis (von K^CR , welchem das äth. *mennun* bedeutungsmässig genau entspricht). Da in Sir 13,22 das hebr. DBRJM MKW^CRJM, "hässliche Worte" mit griech. *êlálēsan ápórrhēta*, "er sagte unaussprechbare (Dinge)" gleichgesetzt ist, übersetzt BLACK auch in Hen 16,3 mit (seiner Konjektur) "unaussprechbare Geheimnisse" (vgl. Anm. 14). – *Êxoutheneîn* (u. Ae.) ist in der LXX jedoch nie eine Uebersetzung von K^CR (HATCH/REDPATH I 500).

sen, der Schuld und der Strafe der Wächter eine fast systematisch zu nennende Kohärenz erarbeitet wurde. Dies geschah einmal (in 15,2b-7) dadurch, dass die "spirituelle" Dimension des Wesens der Wächter aufgezeigt wird, welche dann die Grösse der Schuld und das Mass der Strafe genau bestimmt. Das (befriedigte) sexuelle Bedürfnis steht so kontradiktorisch zum Wesen der "Ewigen" und "Heiligen" wie es der "Posten" (*stásis*; 12,4) vor dem Thron Gottes gegenüber jenem Unort der Bestrafung ist, "der weder das Firmament des Himmels über sich, noch das Fundament der Erde unter sich hat" (18,12). Die Heiligen stehen am Ort der absoluten Unreinheit, die Ewigen sind haltlos geworden. Und die *ewige* Haltlosigkeit ist die entsprechende Strafe.

Als zweites geschah es (in 16,2-4) dadurch, dass die Wissensvermittlung (an die Frauen) nicht nur als illegitim, sondern vielmehr als unqualifiziert dargestellt wird. Der "Nichtigkeit" des Geheimnisses entspricht die "Schlechtigkeit", die dadurch auf Erden entsteht; und dahinter steht das zur "Herzeshärte" pervertierte Wesen der Wächter. Schalom (= *eirénē* im umfassenden Sinn) (18) ist für sie deshalb definitiv nicht mehr möglich (16,4).

13.5.2 Die Wächtersöhne (= Giganten, Titanen) (Hen 15,8; 19,2a?)

Nach Hen 12,6 und 16,6 werden die Wächtersöhne "ermordet" oder "vernichtet" werden, wie dies ja schon in Hen 6-11 mehrfach als unmittelbar bevorstehendes Ereignis dargestellt ist (s.o. S. 251). Nach Gen 12-16 scheint der Zeitpunkt dieses Ereignisses jedoch noch nicht gekommen zu sein; er ist vielmehr unbestimmt und unbestimmbar verschoben. Diese Erstreckung der alten henochschen Naherwartung zeigt sich nicht nur in der Schaffung neuer "dramatischer Personen" (s. Kap. 13.5.3 u. 4), sondern auch in einer neuen Charakterisierung der Wächtersöhne :

Hen 15,8

Pan-a

*Und jetzt : Die Giganten,
die von den Geistern und vom Fleisch
gezeugt worden sind,
(sind) starke (19) Geister auf der Erde,
und in der Erde wird ihr Wohnsitz sein.*

Sync-c Par äth.

*Und jetzt : Die Giganten,
die von Geistern (äth: Körpern) und
Fleisch
gezeugt worden sind,
'böse Geister auf der Erde'
wird man sie nennen,
denn ihr Wohnsitz wird auf der Erde sein.*

18 Vgl. die genaue Entsprechung von ŠLM mit *eirénē* (Pan-a) in 4QHen-a 1 ii 14 (zu Hen 5,4) und 4QHen-c 1 v 6 (zu Hen 10,17) (MILIK, Enoch 146.189.[394]).

Dem Autor schwebt hier doch eine längere böse Präsenz der Wächtersöhne auf Erden vor, als diese in Hen 7,3ff geschildert ist. Deshalb formuliert er allgemein ("sie werden ... sein / genannt werden"), lässt die Zukunft offen, indem er die "Vernichtung hier übergeht" (s. o. Anm. 9) und widmet sich lieber – kohärent zur Wesenbestimmung der Wächter in 15,3-7a – dem Wesen dieser Giganten. Die Geister-Existenz der Giganten hat ihren Grund in der spirituelle Dimension ihrer Väter (vgl. 15,7b. 10), die einen Teil ihrer Existenzweise ihren Söhnen mitgegeben haben. Was in 6-11 die "Bastarde" sind, sind hier diese Mischwesen aus "Geistern und Fleisch", die in ihrer Konstitution die Grenzüberschreitung ihrer Väter dokumentieren, aber auch weiter böse Wirklichkeit sein lassen, denn in ihrer Geistkomponente sind die Giganten ebenso "ewig" wie es ihre Väter sind. Die Vernichtung der Giganten schafft in Hen 12-16 deshalb das Uebel nicht aus der Welt, sondern entlässt (s. Kap. 13.5.4) gerade ein Heer von Geistern aus sich. Dies ist der Grund, weshalb sich in 15,8 die Giganten selbst kaum mehr von den in 15,9 aus ihrem Fleisch entspringenden "bösen Geistern" unterscheiden (20).

Nimmt man den doch recht rätselvollen Vers 15,8 in diesem Sinn als Versuch, anhand einer neuen Definition des Wesens der Wächtersöhne die weitere Präsenz des durch die Transgression der Wächter in die Welt gebrachten Bösen zu verstehen, eines Bösen, das sich weiterzeugt in der noch andauernden Geschichte, so versteht man die Neuheit dieses Verses im Verhältnis zum erzählten Geschehen von Hen 6-11.

In diesem Zusammenhang sind übrigens auch andere Elemente beizuziehen, die sich im frühjüdischen Schrifttum zu den Wächtersöhnen finden: In der zweiten Hälfte des 2. Jh. a wurde die Geschichte von den Wächtersöhnen zu einem eigenen Buch ausgestaltet, das in 4QHenGig a-f und in vielen sekundären Zeugnissen belegt ist (s.u. Kap. 16). Darin ist das Schicksal der Wächtersöhne dramatisiert; neue Namen von Giganten finden sich, vor allem aber wird zwischen zwei Arten von Riesen, den Gibborim und den Nefilim, unterschieden, die als Gruppen je eigene Aktivitäten ausüben. Ähnliche, wenn auch verwirrt präsentierte Geschehnisse muss man sich ebenfalls hinter den Angaben im Jubiläenbuch 7,22 vorstellen, wo die Wächtersöhne Nafidim

-
- 19 Pan-a unterscheidet zwischen "starken (*šchyra*) Geistern" = die Giganten, und "bösen (in 15,11: harten) Geistern" = die Giganten-Geister. In den "starken Geistern" (aram. : RWḤWT GBRWT) liegt ein Wortspiel mit den Gibborim von Gen 6,4; Hen 7,2 (vgl. u. bei Anm. 28 die Sync-c Glosse in 16,1; BLACK, Enoch 152).
- 20 Vielleicht ist mit der futurischen Formulierung von Vers 8 sogar gemeint: Nach ihrer Abschichtung "wird man sie böse Geister auf der Erde nennen". In äthHen 19,1 sind ebenfalls Wächtersöhne und Gigantengeister zu "Geister der Engel" zusammengezogen; in Pan-a 19,1 hingegen werden die Geister der Engel (= Wächter) als Dämonen beschrieben.

heissen, die Giganten den Nafil, der Nafil den Elio und dieser die Menschen umbringt (s.u. Kap. 18.3.1). Da anscheinend der Metapherschmied des Traumbuches von ähnlichen Namen ausging, um die Wächtersöhne mit Elefanten, Kamelen und Eseln gleichzusetzen (s.u. Kap. 14.4.3), ist nicht zu zweifeln, dass seit dem 2. Jh.a in der frühjüdischen Literatur die Wächtersöhne zu einem beliebten Spekulationssubjekt wurden.

Der kurze Text von Hen 15,8 ist der früheste Beleg für die Weiterentwicklung der Figuren der Giganten in der frühjüdischen Literatur. Er spinnt jedoch nicht die Dramatik des Gigantenkampfes weiter wie das Giganten- und das Jubiläenbuch, sondern verwandelt die mythologischen Figuren in aktuell gefährliche Grössen, nämlich in in der Geschichte wirksame und letztlich aufgrund ihres unsterblichen Elementes unausrottbare Agenten des Widergöttlichen.

13.5.3 Die Wächter-Enkel (= Gigantensöhne) (Hen 12,4?; 14,6)

Einmal spricht der aram. Text ganz klar von Söhnen der Giganten, die mit ihren Vätern im Angesicht der (gefesselten?) Wächter vernichtet werden. In 4QHen-b 1 vi 9 ([B]NĴHWN) Par 4QHen-c 1 vi 16 (BNJHWN) (21) zu Hen 14,6 ist nämlich in einer Rede in der 2. Pers. Plural ein Suffix der 3. Pers. Plural ("deren") bezeugt und es liegt nahe, auch den aram. Text von Hen 12,6, nämlich 4QHen-a 1 vi 17, gleich zu rekonstruieren (s.o. S. 278).

Von einer zweiten Generation von Wächternachkommen ist in aramHen 6-11, soweit die Fragmente und deren Rekonstruktion durch MILIK dies zu sagen erlauben, nichts zu finden. Innerhalb der Geschichtsschau von Hen 6-11 (s.o. Kap. 11.4.2, Abschn. c) haben solche Gigantensöhne weder einen dramatischen Ort noch Sinn, da anschliessend an Kap. 11 das Eingreifen der Strafengel gedacht ist. Hier in Hen 12-16, bei einer erstreckten Eschatologie, hingegen haben sie genügend Zeit und Raum und sind deshalb selbstverständlich, auch wenn sich keine dramaturgische Notwendigkeit für sie anführen lässt (22).

Das Eigengut in Sync-a 7, [2] zeigt mit seiner Gestaltung der 3 "Arten" von Wächternachkommen zu einer Genealogie "Giganten → Nafeleim → Elioud" (s.u. Kap.

21 MILIK, Enoch 177.193.

22 Weshalb MILIK, Enoch 163-178, die Wächtersöhne "Giganten" und die Wächter-enkel "Nefilim" nennt, ist mir uneinsichtig, vgl. Pan-a 15,11 und Sync-c 16,1, wo die Giganten Nefilim heissen. Setzt man dort die Kommas vor Nefilim, so ist auch nichts erreicht, denn dann sind mit den *Nafēleim* nicht die Wächter-enkel (von 12,4 und 14,6), sondern die Geister bezeichnet, die aus den Leichen der Giganten entstehen (vgl. jetzt auch die Kritik von BLACK, Enoch 14).

18.3.1), dass ein solches narratives Weiterspinnen nahelag. Die u. Kap. 16.4.2 angeführten aramäischen (bes. 4QHenGig-a 8,7f) und manichäischen Texte werden bezeugen, dass in der sich gegen Ende des 2. Jh.a entwickelnden Gigantenliteratur die Vorstellung von mehreren Generationen von Wächtersöhnen und -enkeln selbstverständlich wird. Dass damit auch die irdischen Frauen zu weiteren Rollen kommen, lässt sich vorerst nur erahnen.

13.5.4 Die Gigantengeister (Hen 15,9-16,1; 19,2a?)

Die Einführung dieser neuen Personengruppe, wenn man die Geister so nennen darf, ist ein besonders hervorstechendes Merkmal der Neugestaltung der Wächtergeschichte, wie sie in Hen 12-19 vorliegt. Die sprachliche Neuschöpfung Hen 15,9-16,1, die im folgenden wiederum synoptisch dargeboten wird, hat schon von ihrem Umfang her ein besonderes Gewicht, stellt aber auch inhaltlich ein zentrales Element der rezeptionalen Umformulierung dar.

Der Text erlaubt, einige der in den vorausgehenden Kap. angeführten neuen Striche bei der Zeichnung des Wesens der Wächter ("ewig") und der Giganten ("aus Geistern") zu verstehen: Die "heiligen Wächter" waren *pneúmata*, "Geister" (15,7b), die Giganten waren *pneúmata êk pneumátōn*, "Geister aus Geistern" (und Menschen) (15,8); die Wesen, die deren Leiber entsteigen, sind natürlich wiederum *pneúmata*. Bezeichnenderweise wird in der Begründung dieses ihres Wesens (15,9b) direkt auf die "heiligen Wächter" als *ārchē* zurückgegriffen, "Anfang, Grund", obwohl sie in 15,11 klar "Geister der Giganten" genannt werden. Die Geisterhaftigkeit hat eben in der *pneûma*-Konstitution der Wächter und nicht in den vermittelnden Giganten ihren Anfang.

Dass diese (dritte) Generation von Geistern "böse" ist, ist eigentlich selbstverständlich, denn der Weg ihrer Herstellung ist ja gerade die Weise, wie das Böse in die Welt kam. Die Geister sind somit geradezu die Konkretisierungen des Bösen, das durch den Herabstieg der Wächter und die Zeugung der Giganten auf der Welt Wirklichkeit wurde. Die Syncellus-c Variante "durch die Menschen" in 15,9 (vgl. bei Anm. 24) verdeutlicht dies durch Hervorhebung des Komposit-Charakters der direkten Väter der Geister.

Auf diese lange Passage 15,9-16,1 hin ist deshalb die Neuschreibung des Wesens und der Geschichte der Wächter und deren Nachkommen, wie sie in 12-19 vorliegt, ausgerichtet. Mehr noch als bei den geisterhaften Wächtersöhnen (15,8), kommt deshalb hier bei den Gigantengeistern das Anliegen des Autors zum Vorschein, nämlich die unverminderte Präsenz der Bosheit bis in seine Gegenwart hinein ersichtlich zu machen.

SYNCELLUS-c

*9 Böse Geister werden die Geister sein,
die aus dem Fleisch ihres Leibes heraus-
gekommen sind,*

*weil sie durch die Menschen (24) ent-
standen sind.*

*Und aus den heiligen Wächtern
(ist) der Anfang ihrer Erschaffung
und der Anfang des Fundaments.*

(Als) böse Geister 10 auf der Erde werden

*11 die Geister der Giganten
verzehrend (nemómena) (25) sein,
Unrecht tuend,
verderbend,
anfallend und kämpfend
und sich auf die Erde werfend*

*und Läufe vollbringend
und nichts essend,*

PANOPOLITANUS-a

*9 Böse Geister
gingen von ihrem Leib aus,*

*weil sie durch die von oben (24) ent-
standen sind.*

*Denn aus den heiligen Wächtern
ist der Anfang ihrer Erschaffung
und der Anfang des Fundaments.*

*‘Böse Geister’ werden
sie genannt.*

*10 Die Geister des Himmels – im Himmel
wird ihr Wohnsitz sein; und die auf der
Erde gezeugten Geister – auf der Erde
wird ihr Wohnsitz sein.*

*11 Und die Geister der Giganten
(sind) den Wolken (nefélās)
Unrecht tuende, (25)
verderbende*

*und anfallende und kämpfende
und sich gemeinsam auf die Erde werfende
– die harten Geister der Giganten –*

*und Läufe vollbringende
und nichts essende,*

AETH. TEXT (Ryl.Eth. MS 23)

*9 Und böse Geister
gingen von ihrem Fleisch aus,*

*weil sie von oben (24) geschaffen
wurden;*

*aus den heiligen Wächtern
war ihr Anfang
und erstes Fundament.*

*Böse Geister werden sie auf der Erde sein,
und ‘Geister des Bösen’ werden sie genannt.*

*10 Und der Wohnsitz der Geister des Himmels
ist im Himmel, aber der Wohnsitz der Geister
der Erde, die auf der Erde geboren wurden,
(ist) auf der Erde.*

*11 Und die Geister der Giganten,
Wolken (dammanāta), (25)
die Unrecht tun*

*und verdorben sind,
und anfallen und kämpfen,
und auf der Erde brechen,*

*und Trauer verursachen;
und sie essen keine Nahrung*

aber hungernd

(und sich werfend) (26)

und Phantasmen hervorbringend

und dürstend

und anstossend.

*12 Und die Geister werden gegen die
Kinder der Menschen*

und der Frauen aufstehen,

weil sie aus ihnen hervorgegangen sind.

*16,1 Und vom Tag des Zeitpunkts
der Abschlachtung*

und Vernichtung

und des Todes der Giganten

*[Nafēleím, die Starken der Erde,
die grossen Berühmten] (28)*

*werden die Geister, die aus ihrer Seele
hervorgegangen sind wie aus dem Fleisch,
verderbend sein*

ausserhalb eines Gerichts.

So verderben sie

bis zum Tag der Vollendung,

bis zum grossen Gericht,

an welchem der grosse Aeon

vollendet sein wird. (30)

aber hungernde

und dürstende

und anstossende Geister.

*12 Und diese werden gegen die
Kinder der Menschen*

und der Frauen aufstehen,

weil sie aus ihnen hervorgegangen sind.

*16,1 Und vom Tag
der Abschlachtung*

und Vernichtung

und des Todes

*werden die Geister, die von ihnen, aus der
Seele ihres Fleisches, hervorgegangen sind,
verderbend sein*

ausserhalb eines Gerichts.

So verderben sie

bis zum Tag der Vollendung,

bis zum grossen Gericht,

an welchem der grosse Aeon

vollendet sein wird.

und dürsten nicht

und sind unerkennbar. (27)

*12 Und diese Geister werden gegen die
Kinder der Menschen*

und gegen die Frauen aufstehen,

weil sie hervorgegangen sind (aus ihnen).

*16,1 In den Tagen
der Abschlachtung*

und Vernichtung

und des Todes der Giganten,

*als die Geister aus (ihren) Körpern
herauskamen, wird ihr Fleisch
vernichtet werden (29)*

vor dem Gericht.

So werden sie vernichtet sein (29)

bis der Tag der grossen Vollendung,

am grossen Aeon,

an den Wächtern und den Bösen

vollendet ist.

Wie wird nun diese Präsenz der Bosheit in den Gestalten der Gigantengeister beschrieben? In 16,1 wird der zeitliche Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen die Geister ihr Unwesen treiben dürfen, ohne dass sie durch einzelne Gerichtsentscheide daran gehindert und bestraft würden. Von der Abschachtung ihrer Väter bis zum grossen Gericht währt diese "ihre Zeit" (vgl. Mt 8,29, Eigengut) (23). Was sie zwischen diesen beiden grausamen Grenzpunkten alles anrichten, wird in einer listenartigen Aufzählung dargelegt (15,11f). In dieser ältesten dämonologischen Beschreibung des Frühjudentums, werden die Geister als durch und durch aggressive Wesen dargestellt, die wie Tiere ("anfallend") oder Krieger ("kämpfend") über die Erde herfallen und sie mit

23 Der äth. Text erreicht durch zweimalige passivische Formulierung von 16,1 eine völlig neue eschatologische Perspektive: Die bösen Geister werden in dieser Zeitspanne nicht vernichten, sondern sie werden vernichtet! Vgl. auch die dramatische Reduktion der Geister auf ein Zehntel in Jub 10,1-13.

(290f)

- 24 Sync-c erklärt, weshalb die Geister *böse* sind, Pan-a und äth. hingegen, weshalb die Bösen *Geister* sind. – Sync-c legt keineswegs die Verantwortung für das Böse in der Welt zu "höheren Teilen in die Verantwortung des Menschen" (K.H. MUELLER, Art.: Apokalyptik/Apokalypsen III: TRE III [1978] 229; vgl. WACKER, Weltordnung und Gericht 296, Anm. 27).
- 25 Der kurze Syncellus-Text von 15,9(Ende)-11 ist ohne Textänderung verstehbar und kohärent. Da Pan-a und äth. deutliche Zeichen redaktioneller Ausschmückung (bes. Vers 10) aufweisen, ist es ratsam, von Sync-c aus die anderen Varianten zu erklären. Dies geht am leichtesten, wenn hinter *nemómena*, "weidend, beherrschend, verwüstend" u.ä. ein Partiz. Plur. von ϵNH , "unterdrücken" (vgl. 4QHen Gig-a 7 i 5) steht, das leicht als ϵNN , "Wolke" missverstanden werden konnte (vgl. BEER, Henoch 247, Anm. e; CHARLES, Enoch (Transl.), 44f, Anm. 3). Oder stand Sync-c vielleicht am Ende einer heillosen, von *Nafēleím* ausgehenden Verwirrung und machte dann auf grund seiner klaren Theorie von den drei Arten von Kindern der Giganten (s. Sync-a 7,[2], o. Kap. 11.3.2) durch Klärung und Kürzung reinen Tisch für die Verse 15,9-11? – Oder besteht vielleicht ein Zusammenhang mit den seltsamen "rufenden Wolken" (*nefélai ... êkáloun*) in der Vision von 14,8? Vgl. jetzt UHLIG, Henoch 543f, Anm. 11a; BLACK, Enoch 153.
- 26 Dublette aus dem ersten Abschnitt der Liste.
- 27 Einzig MS Kebran 9/II hat "und sie werden keinen Anstoss finden", vgl. ISAAC, New Light 402; Enoch 22; UHLIG, Henoch 544, Anm. 11g.
- 28 Eine letztlich auf die Dreiergruppe von Gen 6,4 zurückgehende, im Nominativ angefügte Glosse, die in den Parallelen fehlt (so CHARLES, Enoch (Transl.) 45, Anm. 16). Nimmt man sie als Subjekte des Satzes, so sind sie mit den Gigantengeistern von 16,1b gleichgesetzt, was unmöglich ist.
- 29 (2x) Die passive Formulierung verändert die ganze Eschatologie!
- 30 Es folgt bei Syncellus dann ein Exzerpt (= Sync-d; MOSSHAMMER, Ecloga 26, 49-27,7), das keine Parallele in den anderen Henochtexten zum Wächterbuch hat und hier deshalb nach dem Vorschlag von MILIK, Enoch 72.317-320.336-339, als versprengtes Stück aus dem Gigantenbuch (mit einer Parallele in MANIS Kawan) verstanden wird (s.u. S. 359.367).

Unrecht und Verderben überziehen. Dieser Aggression nach aussen entspricht ihr Erscheinungsbild : rastlose Bewegung, voller vitaler Bedürfnisse (Hunger und Durst), die nicht befriedigt werden bis zur Erschöpfung ("anstossend"). Selbst phantasmagorische Wesen bringen sie, nach Sync-c, (bei den Menschen ?) Phantasmen hervor. In 15,12 wird ihr Gebaren zusammenfassend als "Aufstand" gegen die Menschen bezeichnet, die mitschuld sind an ihrer Geisterexistenz.

Nach 19,1 nehmen sie bei dieser menschenverderbenden Tätigkeit vielerlei Gestalten an und versuchen, die Menschen zum Dienst an den Dämonen (!) zu verführen.

Hen 19,1

Pan-a

äth. Text (Ryl. Eth MS 23)

*1a Und Uriel sagte mir :
Hier werden die Engel sein,
die sich mit den Frauen vermischten.*

*1b Und ihre Geister,
vielgestaltig geworden (32),
verderben (33) die Menschen
und werden sie verführen,
den Dämonen zu opfern,
bis zum grossen Gericht,
in welchem sie gerichtet werden
bis zum endgültigen Ende.*

*1a Und Uriel sagte mir :
Die Geister der Engel (31),
die sich mit den Frauen vermischten.
werden hier stehen*

*1b und,
vielgestaltig werdend,
machen die Menschen unrein,
und werden die Menschen verführen,
den Dämonen wie Göttern zu opfern,
bis zum grossen Gerichtstag,
an welchem sie gerichtet werden,
so dass ein Ende mit ihnen gemacht ist.*

Der Versteil 1b ist nach dem Text von Pan-a eine selbständige grammatikalische Einheit (34), die von einer in der Gegenwart des Erzählers ablaufenden Tätigkeit des

-
- 31 Diese zusammenziehende Formulierung von MS Ryl 23 ist sicher sekundär (vgl. die Textfamilie äth. I), da sie die Engel selbst aus dem Text wirft, obwohl es doch um den Strafart der Engel geht.
- 32 Vgl. Test Sal 2,1ff : *"Der Dämon sprach ; Ich heisse Ornas... Ich wandle mich in drei Gestalten und wirk im Schlaf. Wenn Menschen Gier nach Weibern haben, werd ich ein schönes Weib..."* (Uebers. v. RIESSLER, Altjüd. Schrifttum 1253).— Vgl. auch MANI, Kawan, Soghdisches Fragment T ii [Xi] (= M 7800), Blatt 1, verso; Text u. in Kap. 16.5.2.
- 33 *Lymáinetai* wird auch in 4Makk 18,8 gebraucht, wo der Verderber als Schlange auftritt (s.o. S. 43).
- 34 Die äth. Version verbindet die beiden Versteile 1a und 1b auf verschiedene Weisen und die synthetisierenden Uebersetzungen kaschieren den Sprung zwischen 1a und 1b völlig; vgl. UHLIG, Henoch 551; weniger BEER, Henoch 250. BLACK, Enoch 37.161 übernimmt Pan-a.

“Verderbens” der in vielfacher Gestalt herumschweifenden “Geister” sprechen (35). Ein solcher Satz steht in Hen 19,1, also bei der Beschreibung des Bestrafungsortes der Engel, an einem völlig falschen Platz, ebenso wie die Bemerkung zum Los der Frauen in Vers 2 (s. Kap. 13.5.5). Er stellt eine nachhinkende Präzisierung der verderberischen Tätigkeit der “Geister” dar, ob man nun unter diesen Geistern die Giganten (als “böse Geister” wie in Hen 15,8), oder die Gigantengeister (wie in Hen 15,9-16,1) oder beide zusammen versteht (36).

Was aber wird präzisiert? Es ist auffällig, dass hier neben all den möglichen *pneúmata*, “Geistern” plötzlich *daimónioi*, “Dämonen” genannt werden, welche in deutlicher Spannung zu den bis jetzt genannten Geistern und Geistern stehen. Woher kommen sie? Wie ist ihr Verhältnis zu den Geistern?

Diese unsere bemühten Fragen (37) hat offenbar der Text von 19,1 nicht, denn er versucht gerade zu erklären, weshalb die Menschen den Dämonen opfern. Im Geistergewimmel der Henochtradition findet er einen Anhaltspunkt – und nimmt dabei die terminologische Unklarheit in Kauf. Dadurch wird aber ganz deutlich, in welche Richtung eigentlich die gesamte neue Deutung von Hen 6-11 in der Henoch-Tradition 12-19 läuft, nämlich in Richtung einer dämonologischen Erklärung der Präsenz des Bösen in der Geschichte der Menschen. Diese Geschichte ist eine fortwährende Auseinandersetzung zwischen den Menschen und den sie anfallenden, gegen sie sich erhebenden (*ānastēsontai*; 15,12) Geister und Dämonen. Dass im gleichen Atemzug auch das Schicksal der Frauen genannt wird, ist wohl mehr als nur eine Gedankenassoziation.

13.5.5 Die Frauen der Wächter (Hen 12,4; 15,4.12; 19,2)

In den Kap. 12-16 spielen die Menschentöchter grundsätzlich die gleiche passive, am schuldhaften Handeln der Wächter nur ganz am Rand mitverantwortliche Rolle wie in Hen 6-11.

a) Verderbend (äth.)

Nur im äthiopischen Text (und deshalb dem äth. Uebersetzer des 6.-8. Jh.p zuzuschreiben) finden sich zwei kleinere Textveränderungen, durch welche die

35 Die Verben stehen im Präsens oder Futur; äth. formuliert perfektisch, um eine verstehbare Chronologie innerhalb von 19,1 zu bekommen.

36 Grammatikalisch sind es die Giganten, inhaltlich jedoch die Gigantengeister. BLACK, Enoch 161, folgert daraus, dass sowohl die Geister der in den Abgründen gefesselten Wächter wie auch die Geister der Giganten nach deren Abschichtung auf Erden ihr Unwesen treiben.

37 Vgl. MARTIN, Hénoch 45f, Anm. 1.

handelnden oder behandelten Frauen auf kompromittierende Weise herausgestellt werden : In 12,4 werden sie durch eine konsequent passivische Formulierung des Textes als Grund der vollständigen Verderbtheit der Wächter dargestellt .

Hen 12,4

Pan-a

*Henoch, geh und sag den
Wächtern, die ... sich selbst
Frauen genommen haben :
'Mit einer grossen Verderbtheit
habt ihr die Erde verderbt.'*

äth. Text

*Henoch..., geh und sag den
Wächtern, die ... sich selbst
Frauen genommen haben
und vollständig verderbt wurden
auf der Erde.*

Hat hier eine Textänderung aus stilistischen Gründen nebenher eine negative Zeichnung der Frauen mitgebracht, oder hat eine negative Meinung von den Frauen den Aethiopen zur Textänderung bewogen? Eine frauenfeindliche Tradierung des Textes ist es auf jeden Fall (38).

b) Angegriffen (äth.)

In äth. 15,12 (Synopsis s. S. 291) werden die Frauen durch die Einfügung von "gegen + Akk." zu direkten Angriffspunkten der bösen Geister gemacht, während in den beiden griech. Paralleltexten "die Kinder der Menschen (= der Männer) und der Frauen (Gen.)" angegriffen werden. Bei den Griechen rächen sich die Geister an den Menschenkindern, weil sie "aus ihnen" hervorgegangen sind, d.h. weil sie zu einem Teil ihres Wesens menschlich sind. Beim Aethiopen hingegen ist das *ἔξ αὐτῶν*, "aus ihnen" klar auf die Frauen bezogen. Die Frauen sind demnach gerade deshalb den Angriffen der Geister besonders ausgesetzt, weil sie durch die Geburt der Giganten auch die Gigantengeister hervorgebracht haben. Diese rächen sich also ob ihres eigenen Schicksals an den ('Gross'-)Müttern.

c) Verunreinigend

Den griechischen und äthiopischen Texten gemeinsam (und deshalb wohl schon dem aramäischen Original zuzuschreiben) ist in 15,4 die betonte Aussage, dass sich die Wächter "am Blut der Frauen verunreinigt haben". Der in 10,11 noch sehr versteckt angedeutete Sachverhalt, dass die Wächter mit ihren Frauen (auch) während der Menstruation verkehrt hätten (s. S. 249), ist hier selbstverständliche perverse Gegebenheit. Was in Lev 20,18 als absolutes Verbot formuliert und mit der Strafe der

38 Zum ähnlichen Phänomen in der Apg, vgl. SCHUESSLER-FIORENZA, In Memory of Her 51f; Der Beitrag der Frau 67-72.

“Ausmerzungen” (KRT) belegt ist (39), wird in Hen 15,4 gerade als das besondere Pläsir der “auf das Blut der Menschen begierigen” (*ēn haimati anthrōpōn ēpethymēsate*) Wächter dargestellt, wodurch der Geschlechtsverkehr als solcher zwischen den Wächtern und den Menschentöchtern mit schwersten Vorwürfen belegt ist.

d) Disqualifiziert als Geheimnisträger

Eine indirekte Veränderung zuungunsten der Frauen besteht darin, dass durch die Disqualifizierung der Wächter/Engel als Geheimnisträger (s.o. Kap. 13.5.1, Abschn. b) auch das den Frauen speziell vermittelte Wissen als “nichtig” (Hen 16,3a) dargestellt wird. Was sie an Zeichenkunde, Pharmazeutik und magisch-mantischem Geheimwissen besitzen, hat keine Offenbarungsqualität. Die Frauen sind das Opfer der “Herzeshärte” der Wächter, so dass ihr vielfaches Wissen sie nur dazu führt, “die Schlechtigkeit auf der Erde zu vermehren” (16,3b).

e) “Sirenen”

Die einzige direkte und echt neue Aussage über die Frauen steht jedoch erst in Hen 19,2, also im letzten Vers vor dem Subscriptum, das die “Henoch-Tradition” abschliesst. Dieser Vers steht, ebenso wie 19,1b (s.o. S. 293f) an einem falschen Platz und in einem ebenso gespannten Verhältnis zum Haupttext von 12-16-17-19 (40). Hier wird endlich die narrative Lücke der vorausgehenden Traditionen (vgl. o.S. 254[*Liste*]) gefüllt und gerade noch vor Schluss – und deshalb inhaltlich nachhinkend – eine Angabe zum weiteren Schicksal der Frauen gemacht :

Hen 19,2

Pan-a

*Und ihre Frauen,
der überschreitenden Engel,
werden zu Sirenen werden.*

äth. Text

*Und ihre Frauen,
die die Engel des Himmels verführten,
werden friedlich.*

Die beiden Versionen weichen an zwei bezeichnenden Stellen voneinander ab, wobei hier offensichtlich der äth. Text die griech. Vorlage einmal falsch interpretiert und einmal falsch liest.

39 Vgl. auch Lev 18,19; Ez 18,6. Lev 15,24 bietet eine sanftere Lösung durch Waschungen an.

40 CHARLES, Enoch (Transl.) 43, ad 19,2, folgert aus der Nennung der Frauen im gleichen Textabschnitt, in welchem der Ort der endgültigen Verdammnis der Wächter gezeigt wird, dass “die Frauen der gleichen Strafe unterworfen werden wie die

Als erstes gestaltet der äth. Text die "Frauen der die Uebertretung begehenden Engel" (*tōn parábantōn äggélon*) zu Frauen um, "die die Engel des Himmels verführen". Das steht in klarem Gegensatz zu dem, was in Hen 6-19 sonst über das Verhalten der Menschentöchter den Wächtern gegenüber gesagt ist. Der Aethiope hat hier wiederum etwas in den Text eingetragen, das so nicht im aram./griech. Text vorlag, das aber, wie schon öfters angedeutet (vgl. bes. den Zusatz von Sync-a zu Hen 8,1, o.S. 244.261), in der weiteren frauenfeindlichen Rezeption der Erzählung im Frühjudentum und Frühchristentum mehrmals zum Zuge kommt.

Als zweites sagt er, dass die Frauen "friedlich" würden. Man kann da nur über die gedankliche Inkohärenz des äth. Textes staunen. Schon CHARLES hat erkannt, dass der Aethiope hier das griech. *eīs seirēnas* als *hōs eirēnaíai* gelesen und diese falsche Lesart unbekümmert um den Kontext eingetragen hat. So entsteht das absurde Bild von den friedlichen Verführerinnen am Ort der ewigen Verdammnis der verführten Männer!

Pan-a hingegen charakterisiert die Frauen richtig als die Partnerinnen "der die Ueberschreitung (selbst) vollziehenden Engel" und fügt dann eine erstaunliche Bemerkung über das Los der Frauen an: "Sie werden zu Sirenen". – Was ist mit diesem griechischen Wort und dieser griechischen Vorstellung im Rahmen des nicht gerade griechenfreundlichen Henochbuches gemeint? Kann man dafür eine aram. Vorlage annehmen?

Die Septuaginta und die anderen griech. Uebersetzer des Alten Testaments brauchen *seirēn*, *seirēnes* für die beiden hebr. Vokabeln J^cNH oder BT J^cNH, "Strauss", "Eule"? (Jes 13,21; Jer 50[27],39; Micha 1,8) oder TN, "Schakal", "Schlange"? (Jes 34,13; 43,20; Ijob 30,29). Wenn auch der Sinn der hebr. Wörter nicht eindeutig festzulegen ist (41), so bezeichnen sie doch stets tierische Bewohner von wüstenartigen Gegenden oder verlassenen Ruinen und werden deshalb gerne als Metaphern für "Wüstengespenster" gebraucht (42). Verbindet man nun die Sirenen mit jenen verführerisch singenden weiblichen Wesen aus der Odyssee (12,39ff. 158ff), wie dies der berühmte BOCHARTUS im 17. Jh.p noch ausschliesslich tat, so "unterliegt man tatsächlich dem Staunen" (mirari subit) und muss nach "einer Entschuldigung"

gefallenen Engel". Das kann so nur behauptet werden, wenn man die redaktionelle Spannung zwischen 19,1b.2 und dem Rest von Kap. 12-19 nicht erkennt.

41 J^cNH wird oft auch mit Uhu übersetzt; TN auch mit "Drache, Igel, Strauss" (vgl. KEEL/KUECHLER/UEHLINGER, Orte und Landschaften I 147.161f). BLACK, Enoch 161, vermutet als aram. Substrat ein BNT N^cMJJN, "Töchter der Liebeswürdigkeiten", das sich im Targum zu Jes 13,21; 34,13 und 43,20 (STENNING 47.113.147) für BNWT J^cNH findet; vgl. LEVY, Wörterbuch I 118.

42 Vgl. PRE IIIA 300; ROSCHER IV 616.

(excusationem) für die LXX suchen (43). Bedenkt man hingegen, dass die Sirenen in nachhomerischer Zeit, also ca. ab dem 8. Jh.a, "unter ägyptisch-vorderasiatischem Einfluss als Vögel mit Menschenkopf dargestellt (wurden)", die allmählich Arme und Brüste und schliesslich volle Frauengestalt bekamen, und dass diese weiblichen Mischwesen in engem Zusammenhang zu den blut- und liebesgierigen Todesdämonen stehen (44), so erscheint die Uebersetzung der Septuaginta und der anderen griechischen Uebersetzer des Alten Testaments gar nicht so abseitig. Die Sirenen der nachhomerischen Zeit haben mit dem Strauss ihre Vogelgestalt, mit dem Strauss u n d dem Schakal die seltsam klagenden Rufe und den Aufenthalt an Orten der Zerstörung gemeinsam (45).

- 43 Hierozoikon II (1642, 3. Aufl.) 829f : Der Ort der Sirenen "ist auf einer Wiese oder in den Klippen am Meeresufer. Von daher ist es erstaunlich, warum die griechischen Uebersetzer ... stets, und aus ihnen der Vulgatus einmal (Jes 13,22), die Sirenen jenen Tieren beigesellen, die im Innern der Wüste weit weg vom Meer leben. Vor allem auch, weil im hebr. Grundtext die Sirenen (als Wort) nicht vorkommen, sondern dafür entweder TNJM, "Drachen" oder BNWT J^cNH, "Strausse" (gebraucht sind), zwei Tiere also, die weder unter sich, noch mit den Sirenen der Poeten irgend etwas gemeinsam haben. Im heiligen 'argumentum' ist man sicher am besten beraten, wenn man sich solcher mythologischen Dinge enthält. Vor allem sollte man sie mit Nüchternheit gebrauchen und nur, wenn die Sache es dringlichst erfordert. Von diesem Standpunkt aus sieht man klar, dass die so unpässliche Erwähnung der Sirenen bei jenen Bibelstellen eine (sach)fremde ist. Dennoch möchte ich aussprechen, was man zu ihrer Entschuldigung vorbringen kann : Strausse werden bei den Hebräern anscheinend von ihrem klagenden Gesang her BNWT J^cNH genannt, was ich anderswo ausführlich darlege [scl. 217-231]. Aber auch mit dem Wort TNJM (werden sie benannt), mit welchem Drachen und Meerungeheuer (*cete*) bezeichnet werden, dessen Grundwort TNWT ist, das *thrēneîn*, "trauern, klagen" heisst (Richt 11,40). Deshalb sind sowohl die Strausse wie auch die TNJM ... *thrēnētikà zōa* ... Von ihnen (den Griechen) wurde offensichtlich geglaubt, dass die Rufe der Sirenen klagend seien, was jedoch die Poeten nicht überliefern, ausser wenn man klagend in dem Sinn versteht, dass sie verderblich und todbringend waren und den Zuhörern zum Untergang gereichten. Im übrigen werden die Sirenen als Sängerinnen dargestellt, die jederman äusserst angenehm waren..."
- 44 Der Kleine Pauly V 79f. Weitere Vorstellungen : Meeresdämonen, Mittagsdämonen, Todesengel im Psychopomp, bis hin zum Unsterblichkeitssymbol auf Sarkophagen.
- 45 BOCHARTUS, Hierozoikon II 830, sieht im klagenden Laut das Gemeinsame zwischen den BNWT J^cNH, den *filiae clamoris* (wie er übersetzt), und den TNJM, die er von TNH (piel), "trauern" (Richt 11,40) ableitet. SCHLEUSNER, Novus Thesaurus V (1821) 17f nimmt dagegen an, dass die griech. Uebersetzer mit den Sirenen "irgendwelche schreiende Vögel (*aves quasdam clamosas*), die sich Antwort geben, wie die Uhus, die Nachteulen... verstanden und J^cNH von ^cNH abgeleitet hatten, was singen und schreien bedeutet. ... Da nun diese Vögel an einsamen und abgelegenen Orten und eingefallenen Gebäuden sich aufzuhalten pflegen, welche ja auch die Orte, ja gleichsam die Wohnsitze der geflügelten Schlangen sind, geschah es, dass man auch für TNJM *seirēnes* gesetzt hat.

Auch in Hen 96,2, im "Brief des Henoch" (2. Hälfte des 2. Jh.a) kommen seufzende und weinende Sirenen (46) vor. In 4Makk 15,21 (40-118p) werden die Rufe der gequälten Makkabäer-Kinder nach ihrer Mutter mit den "Gesängen der Sirenen" (*seiréniai melōdíai*) verglichen, in OrSib 5,457 (100-130p) besteht das Klagelied über den "bösen Fall" von Phoinikion im "Weinen" der Sirenen (*kláúsontai álēthōs*). Ebenso bestätigt syrBar 10,8 (um 100p) diesen Gebrauch der Metapher, wenn es in der Wehklage Baruchs über Zion heisst :

*Herbeirufen will ich die Sirenen (sjrjnws) aus dem Meer,
und ihr, ihr Nachtfrauen (lljt), kommt aus der Wüste herbei,
und ihr Dämonen (s²d²) und ihr Schakale/Drachen (jrw²) aus den Wäldern. (47)*

In diesem letzten Text sind die Sirenen, hier für einmal aus dem Meer kommend (48), mit anderen weiblichen und männlichen Gespenstern verbunden.

In allen Paralleltexten ist der dämonologische Kontext völlig klar : Durch die Charakterisierung als "Sirenen" sind die Wächterfrauen in den Kreis dämonenhafter Wesen eingeordnet. Zudem ist stets eine Situation der Trauer über Tod und Zerstörung gegeben : Der Tod der Kinder in 4Makk, der Untergang Phoinikions in OrSib, die Zerstörung Jerusalems in syrBar. Gerade dies gilt nun aber auch für Hen 19,2, wo es im unmittelbaren Kontext um den Verdammungsort der Wächter/Engel (19,1a) und um das Gericht an deren Geister-Kindern (oder -Enkeln) (19,2b) geht. Die Frauen stehen – redaktionell – als dämonische Klagefrauen am Ort des Untergangs ihrer Männer und (Gross-)Kinder.

So haben die "hübschen und schönen Frauen" von Hen 6,1 (Par Gen 6,1) schliesslich doch ihr narratives Schicksal gefunden : Als heulende Gespenster sitzen sie auf den Trümmern jener Verwüstung, die aus ihrem Bauche kam !

Wenn hingegen von der klassischen Deutung der Sirenen als betörend singende Verführerinnen mit mörderischen Absichten (s. u.S. 443) doch auch etwas in Hen 19,2 mitschwingt, muss der Vers andersherum verstanden werden. Dann ist nämlich die Verwandlung der Frauen in Sirenen eine mythologische Fixierung der Frauen in der Rolle als Verführerinnen, die ihre Fähigkeiten nur dazu einsetzen, die Männer

46 Im nur äth. erhaltenen Text wird das Wort *šedenat*, "Sirenen" gebraucht, das in der äth. Bibel auch für die (BT) J^cNH in Jes 13,21 und Jer 27,39 steht. Die Bedeutung des Wortes ist jedoch unsicher, vgl. CHARLES, Enoch [Transl.] 238; UHLIG, Henoch 719, übersetzt mit "Feldgeister"; BLACK, Enoch 89.298, mit "desert-owls".

47 Vgl. KLIJN, Syr. Baruch-Apokalypse 128.

48 Die Sirenen sind ja auch Meerdämonen wie die Nymphen oder wie Skylla; vgl. Der Kleine Pauly V 79.

zu Tode zu bringen; dann würde den "hübschen und schönen Frauen" am Ende, wenn auch im mythologischen Bilde etwas verdeckt, die Gesamtschuld zugeschrieben. Das Drama der Wächter und deren monstruösem Nachwuchs wäre nämlich schlussendlich nur geschehen, weil die Frauen sie vom Himmel in die tödlichen Gefilde der Erde gelockt hätten.

Ich nehme jedoch an, dass dieser Gedanke bei der Wahl der Metapher der Sirene nicht vorrangig war, auch wenn er in der Rezeption der Wächter-Traditionen vielfach mitspielte.

Das Facit ist für die Frauen auf jedenfall negativ : Sie sind Elemente der Unreinheit, Verbreiterinnen "nichtigen" Wissens, dämonische Klagefrauen (oder Verführerinnen) und – jedoch nur nach äth. – Grund der Verderbnis der Wächter und bevorzugtes Angriffsziel der Geister.

13.6 Das neue Thema : Die fortwährende Präsenz des Bösen durch die "bösen Geister"

Vorrangiger Zweck der Henoch-Tradition ist es, den herabsteigenden Wächtern mit ihren fleischlichen Gelüsten und ihrem nichtigen Wissen den hinaufsteigenden Henoch mit seiner wahren, jenseits der Begierden ermöglichten Einsicht in die Geheimnisse des Himmels entgegenzustellen. Diese positive apokalyptische Gegenwelt qualifiziert aber die alte Geschichte von den Wächtern und ihren Frauen neu. Durch die Herausarbeitung der "spirituellen" Dimension der Wächter/Engel, die Ewigkeitscharakter hat, wird nicht nur die Grösse der Verfehlung und der Strafe verdeutlicht, sondern auch dem Verderben Dauer verliehen : Die Geister zeugen Geister und deren Fleisch-Geist-Mischung entsteigen wiederum Geister, wobei ein fürchterliches Gefälle in der "spirituellen Dimension" aufgewiesen wird : Von den ursprünglich reinen Geistern vor dem Thron Gottes gelangt man schliesslich zu jenen den Leichen der Giganten entflohenen aggressiven Geistwesen, die die Menschen zum Dämonendienst verführen.

Dies ist das neue negative Thema : Der wahren apokalyptischen Einsicht steht hier der durch das Wächter-Frauen-Drama ausgelöste Prozess der anhaltenden Verbreitung des aggressiven und verführerischen Bösen gegenüber. War in der Schemichasa- und in der Asael-Tradition von der dämonischen Dimension der Begierde und des Wissens die Rede, deren irdische Verwirklichung über die hübschen und schönen Frauen lief, so kommen in der Henoch-Tradition die Dämonen persönlich als süchtige, irrlaufende und aggressive Wesen, deren Ziel es ist, gegen die Menschen "aufzustehen" (15,12), sie zu verderben und zu verführen (19,1b). Ihre auf die Menschen und bes. auf die Frauen gerichtete Bosheit hat dabei ihren Grund darin, dass "sie aus ihnen hervorgegangen sind" (15,12). Die Geburt durch die irdischen Frauen war ja der Anfang ihrer dämonischen Existenz, denn in den Frauen verwandelte sich die Geist-Dimension

ihrer Wächtergatten zu jenen Bastarden-Existenzen, welche die Giganten und schliesslich die Gigantengeister darstellen.

Die Frauen der Wächter selbst werden schliesslich auch in diese dämonische Existenz verwandelt: Sie werden aber nicht zu aggressiven Wesen, sondern zu jenem Aspekt des Unheimlichen, das im Heulen, Schluchzen, Fauchen und Seufzen (vgl. das franz. les soupirants) liegt, welche Tragik und Horror begleiten.

Rückblick auf Kap. 10-13

Während in Gen 6,1-4 der alte mythologische Stoff von den Göttersöhnen und den Menschentöchtern zu einem urgeschichtlichen Paradigma verarbeitet wurde, das den Uebergriff des Mächtigen auf die schöne Frau als prinzipielle Transgression der gottgesetzten Ordnung stigmatisiert, so ist in den drei bis jetzt behandelten "Traditionen" etwas ganz anderes geschehen. Im langen Prozess der z.T. kontrapunktischen Aneinanderreihung der drei Traditionen ist sozusagen eine Trilogie entstanden, die das Problem der Entstehung und der Präsenz des Bösen in der Geschichte der Menschen dramatisch darstellt.

Die Schemichasa-Tradition und die sie ergänzende Asael-Tradition widmen sich der Vergangenheit. Sie zeigen auf, wie das Böse auf die Erde kam. Die Henoch-Tradition hingegen visiert die Gegenwart und zeigt, wie das Böse sich bis in die Gegenwart hinein gewaltsam verbreitet, obwohl mit Henoch die apokalyptische Gegenbewegung schon eingeleitet ist.

In den beiden ersten Traditionen wird das Böse im Bereich der sexuellen Begierde und des unstatthaften Wissens angesetzt, wobei die mythologischen Chiffren der Wächter und deren Söhne die übermenschliche Dimension dieses Bösen signalisieren. In der Henoch-Tradition hingegen wird das Böse in jenen Kräften der Geschichte gesehen, welche im Gefolge der beiden Grund-Transgressionen gegen die Menschen aufstehen, sie verderben und verführen.

Die Frauen bilden in allen drei Traditionen jenen Angelpunkt, über welchen die Begierde und die esoterischen Wissenschaften Eingang fanden, also das ganze geisterhafte Geschehen der Verbreitung des Bösen möglich wurde. Tendenziell sind sie – wie einige Indizien zeigen – als Verführerinnen (in der Schemichasa-Tradition), als Hexen (in der Asael-Tradition) und als 'Sirenen'-Dämonen (in der Henoch-Tradition) dargestellt.

14. STERNE, FARRER, FAERSEN – ELEFANTEN, KAMELE UND ESEL

Die allegorische Wächtergeschichte im "Buch der Träume" als Deutung der bösen Geschichte

Die bösen Geschichten der Wächter und deren Frauen und Nachkommen brachten also die böse Geschichte der Menschen in Lauf und führten sie weiter. Diese Grundausgabe der Schemichasa-Asael-Henoch-Traditionen hat im Traumbuch (Hen 83-90), im zweiten Traum, den Henoch seinem Sohn Metuschelach erzählt (Hen 85-90), eine allegorische Umgestaltung zu einem Stück bildlicher Weltgeschichte erfahren. Die entsprechenden Passagen liegen in Hen 86,1-88,3; 89,6; 90,24 vor.

14.1 Texte

Aramäische Fragmente aus Qumran

4QHen-f 1,1-5	enthaltend	Hen 86,1-3
4QHen-e 4 i 10-13	enthaltend	Hen 88,3
20f	enthaltend	Hen 89,6

MILIK, Enoch 238f (358; Pl. XX, Fragm. a und b) und 244f (359; Pl. XXI, links oben); vgl. KNIBB, Enoch II 196f; BEYER, Aram. Texte 243.

Griechische Fragmente aus Oxyrhynchos (spätes 4. Jh.p)

Pap Ox 2069	Fragm. I recto, Z. 3-9	enthaltend	Hen 86,1f
	Fragm. II recto	enthaltend	Hen 86,1f
	Fragm. I verso; II verso	enthaltend	Hen 87,1-3

HUNT, Oxyrhynchus Papyri XVII (1927) 6ff; = DENIS, Fragmenta 233f (vgl. Introduction 303f); = KNIBB, Enoch II 196f; vgl. BLACK, Enoch 421.

Identifikation und Rekonstruktion durch J.T. MILIK, Fragments grecs du livre d'Hénoch (P. Oxy. XVII 2069) : Chronique d'Égypte 46 (1971) 323-332 (1).

Aethiopische Texte (s.o. S. 232)

enthaltend Hen 83-90

14.2 Datierung

Die allegorische Weltgeschichte, die Henoch seinem Sohn in Hen 85-90 erzählt, reicht von Adam bis in die Gegenwart des Autors und dann als eschatologischer Ausblick bis zum endgültigen Strafgericht an den bösen Mächten der Geschichte. Der eschatologische Umschlag geschieht in Hen 90,13-19. Wenn gedeutet werden kann, was in diesen Versen, und bes. in 90,16 allegorisch beschrieben ist, ist die historische Situierung des Autors der Tiervision gegeben.

Es ist eine Zeit heftiger Kämpfe : "Alle Adler, Geier, Weißen und Raben (= Griechen, Ägypter, Syrer) vereinigten sich und führten alle wilden Schafe (oder Esel) mit sich, und sie kamen alle zusammen und halfen sich gegenseitig, um jenes Horn des Widders (= Judas Makkabäus) zu zerbrechen" (90,16). "Der Autor sagt uns nichts über den Ausgang dieses letzten Kampfes, der ausgetragen wird, während der Autor schreibt" (2). Wie lange das Kampfgeschehen schon dauert ist auch nicht bekannt. Vielleicht handelt es sich dabei schon um die schnellen Feldzüge des Judas Makkabäus gegen "die Heiden ringsum" (1Makk 5,1) in Idumäa (5,2f), Ammon (5,6ff), Gilead (5,9-13.29-34) und die sich mit den Galiläern verbündenden Städte Akko/Ptolemais, Tyrus und Sidon (5,14-23), die wegen der Restauration des Kultes in Jerusalem ihre jüdischen Minderheiten auszurotten begannen (3).

Viel eher jedoch hat der Autor m.E. jenen gewaltigen Anmarsch Antiochus' V. Eupator vor Augen, der mit seinem Heer und seiner Reiterei auch "Söldnertruppen aus anderen Reichen und von den Inseln des Meeres" (= Adler, Geier, Weiße, Raben) verband, mit seinen 32 Kriegselefanten die jüdischen Berge zum Zittern brachte und das letzte an Tollkühnheit von den makkabäischen Kriegern verlangte (1Makk 6,28-47). Diese Elefanten haben jedenfalls auch den Autor des Traumbauches so beeindruckt, dass er sie – wie unten S. 312f aufzuzeigen ist – als gehörnte Elefanten unter den monströsen Kindern der Wächter anführt. Der Kampf um Bet-Zur, die Nieder-

-
- 1 MILIKs ingeniose Detektivarbeit wird von KNIBB (vgl. auch UHLIG, Henoch 479, nur Anm. 75) zu unrecht links liegen gelassen, denn die griechischen Fragmente können auch inhaltlich etwas beitragen. So wird z.B. Hen 86,1 erst (und einzig) durch Pap Ox 2069, Fragm. 1, recto Z. 7 eindeutig (s.u. Anm. 11).
 - 2 MARTIN, Hénoch 228, Anm. 16.
 - 3 So MILIK, Enoch 44.

lage von Bet-Sacharja (162a) und die anschliessende Belagerung Jerusalems (vgl. 1Makk 6,47-54) sind offenbar noch nicht geschehen (4). Der Autor ist noch von der gleichen eschatologischen Zuversicht getragen wie die Krieger des Judas Makkabäus, bevor sie von den Elefanten niedergewalzt wurden.

Von daher ist auch zu verstehen, dass in Hen 90,13ff der erste, für die Juden siegreiche Kampf gegen den Seleukiden Antiochus IV. Epiphanes (175-164a) bei Bet-Zur im Frühjahr 164a (1Makk 4,26-35) schon mit jenen gleichen legendarischen Farben überzeichnet wird, die dann auch in 2Makk 11,6-12 anzutreffen sind: Ein himmlisches Wesen, in Hen 90 "jener Mann, der die Namen der Hirten aufgeschrieben hat", in 2Makk 11 "ein Reiter in weissem Gewand" (vgl. Hen 87,2), habe den Juden zum Siege verholfen. Die bald anstehende nächste Entscheidung, so hat der jüdische Leser und Soldat zu verstehen, steht unter dem gleichen übernatürlichen Beistand ihres Gottes. – Der tatsächliche historische Ausgang des Treffens, nämlich die Niederlage von Bet-Secharja, die Belagerung und Aushungerung Jerusalems, zeigt gut, dass das Traumbuch vor diesen Ereignissen entstanden sein muss (5).

Zusammengefasst:

- Hen 90,13-15: Siegreicher Kampf gegen Lysias (1. Feldzug), den Feldherrn Antiochus' IV. Epiphanes, bei Bet-Zur im Jahr 164a.
- Hen 90,16: Judenverfolgungen bei den "Heiden ringsum"; dagegen Feldzüge des Judas Makkabäus (164/3a).
Anmarsch des Elefantenheeres des Lysias (2. Feldzug), unter Antiochus V. Eupator im Jahr 162a.
- Hen 90,17... Eschatologische Vorausnahme des Sieges = Gegenwart des Autors vor der Niederlage bei Bet-Zur / Bet-Sacharja im Jahre 162a.

Mit dieser Datierung trifft sich auch bestens der paläographische Befund: Das einzige Fragment der ältesten Kopie 4QHen-f ist "ganz und gar archaisch, aus der frühen hasmonäischen Zeit, 150-125a" (6) geschrieben und steht so, wenn man die obere Grenze annimmt, in grosser zeitlicher Nähe zum Autor. Die Kopie 4QHen-e entstand

-
- 4 Zu den Orten und Ereignissen vgl. KEEL/KUECHLER, Orte und Landschaften II 721f; 707, Abb. 454.
- 5 So MILIK, Enoch 43f; NICKELSBURG, Jewish Literature 92f; jedenfalls vor dem Tod des Judas Makkabäus datieren CHARLES, Enoch (Transl.) LIII,208; MARTIN, Hénoch 226 u.v.a. SCHUERER, Geschichte III 278, und BEER, Enoch 230.296, Anm. h, sehen im grossen Horn von 90,9 eher Johannes Hyrkan I (134-104a). Diese spätere Datierung ist auch vom paläographischen Befund zu 4QHen-f weniger wahrscheinlich, vgl. Anm. 6 und 7.
- 6 MILIK, Enoch 244.

zwar zwischen 100 und 50a, weist aber zweimal einen archaischen Gebrauch des Relativpronomens auf (7), der "auf die Mitte des 2. Jh.a" als Entstehungszeit hinweist.

Bis zum Jahr 162a hatte sich also die Henoch-Literatur zu einer Trilogie (s. Tab. II, o. S. 227) entwickelt, in welcher das astronomische und kalendarische Wissen der Essener (= 4QHen astr) (8), der angelologisch und dämonologisch begründete Mythos vom Einbruch und von der Präsenz des Bösen in der Weltgeschichte (= Wächterbuch) und eine darauf aufbauende allegorische Weltgeschichte (= Traumbuch) vereinigt waren. Sie bildeten offenbar "die drei Bücher" von 4Q Noach ar-a 1,5 (s.u. S.329f), die für das essenisch ausgerichtete Frühjudentum normativ waren und die Grundlage von dessen spezieller, im Widerspruch zur offiziellen Jerusalemer Theologie stehenden Weisheit darstellten (ebd. 1,6) (9).

14.3 Inhalt

Die guten und bösen Kinder Adams und Evas weiden in Gestalt von weissen und schwarzen Farren (= männliches Rind) und Färsen (= weibliches, noch nicht gekalbt habendes Rind). Die weissen, grossen Tiere sind die Nachkommen Sets, die schwarzen Tiere hingegen die Nachkommen Kains (Hen 85,5) und andere Kindes- kinder Adams (Hen 85,8), die nicht in der Linie der Auserwählung, hin zu Noach, Sem und Abraham stehen (10).

-
- 7 ZJ anstelle von DJ in 4 ii 13 und 4 iii 16; vgl. MILIK, Enoch 226.242; und in : DJD II 144, Anm. zu L. 3, zu ostrMur 72.
 - 8 Es geht dabei um die Darlegung eines alten solaren Kalenders auf der Basis von 364 Tagen (12 x 30 Tage u. 4 Interkalationstage am Ende des 3., 6., 9. und 12. Monats), der für die Essener typisch ist (vgl. Jub 6,38; 11QPs-a Dav Comp 27,6; 1QS 1,14f; 10,3-8; pHab 11,4-8). Zum Problemkreis : MILIK, Enoch 7-22.273-297; FITZMYER, Dead Sea Scrolls 131ff; UHLIG, Henoch 635f; NEUGEBAUER in BLACK, Enoch 386-419.
 - 9 Diese Henoch-Trilogie bildet deshalb einen rezeptionsgeschichtlichen Fixpunkt bei der Behandlung der Noach-Traditionen in Kap. 15.2.
 - 10 Die folgende Uebersetzung folgt grundsätzlich dem äthiopischen Text von KNIBB, macht aber die Textteile ersichtlich, die auf den aramäischen und griechischen Fragmenten erhalten sind. Punkte weisen auf aramäische, Striche auf griechische Textteile hin. Die wichtigsten Textabweichungen sind in den Anmerkungen genannt.

I.

- 86, 1 *Und wiederum sah ich mit meinen Augen im Schlaf
und ich sah den Himmel oben, und siehe :
Ein Stern fiel vom Himmel ([mitten unter] die grossen Far[ren]) (11)
und er stand auf und ass und weidete unter diesen Farren.*
- 2 *Und danach sah ich die grossen und schwarzen Farren, und siehe :
Sie alle vertauschten ihre Hürden, ihre Weiden und ihre Färsen,
und sie begannen zu leben, einer beim andern. (12)*

II.

- 3 *Und wieder sah ich in der Schau
und schaute zum Himmel, und siehe :
Ich sah viele Sterne, wie sie herabkamen,
und wie sie sich herabwarfen zum ersten Stern
und mitten unter diese Färsen und Farren.
Sie waren bei ihnen und weideten unter ihnen.*
- 4 *Und ich schaute sie an und ich sah, und siehe :
Sie alle liessen ihre Glieder wie Pferde heraus,
und sie begannen, die Kühe der Farren zu besteigen.
Diese wurden alle trüchtig
und gebaren Elefanten, Kamele und Esel.*
- 5 *Und alle Farren erschrakten und fürchteten sich vor ihnen.*

III.

*Und die Elefanten, Kamele und Esel begannen,
mit ihren Zähnen zu beissen und zu verschlingen
und mit ihren Hörnern zu stossen.*

- 6 *Und so begannen sie, diese Farren zu verschlingen,
und siehe :
Die Kinder der Erde (13) begannen zu zittern,
vor ihnen zu beben und zu fliehen.*

-
- 11 In runden Klammern steht die Ergänzung des äth. Textes aus Pap Ox 2069, Fragm. 1 recto, Zeile 7 : *Bo]ôn tôn megálō[n*. Damit ist klar, dass der erste Stern unter die Setiten fiel (s.o. Anm. 1), denn in Hen 85,9 wird Set als "grosser weisser Farren" beschrieben, der seinesgleichen zeugte.
- 12 MILIK, *Fragments grecs 329*, zieht das Manuskript BM 485 bei, das als einziges *jaḥawajewu*, "leben" hat (alle anderen haben *jaʿawajewu* o. ä., "klagen"), und rekonstruiert danach griech. Z. 12f : *kaì ἔρξαν[το bioūsthai] 13 [ho hétereos pròs tòn hét]er[on]*, und aram. LMHJH HD LHD, "und sie begannen beieinander zu leben". Dies ergibt einen sehr guten Sinn, wogegen der "perfectly good sens" (KNIBB, *Enoch II 197*) von "klagen" doch schwierig zu finden ist. UHLIG, *Henoch 680*, hilft sich mit einem temperamentgeladenen "leidenschaftlich rufen".

87, 1 *Und wieder sah ich sie, wie sie begannen,
einander zu stossen und einander zu verschlingen.
Und die (ganze) Erde begann zu schreien.*

(87,2-4 Wesen "wie weisse Männer" kommen vom Himmel, entrücken Henoch auf einen hohen Turm, von wo aus er die nun in der Zukunft liegenden Dinge beobachten kann :)

IV.

88, 1 *Und ich sah einen der vier, die vorhin herausgekommen waren,
wie er den ersten Stern, der vom Himmel gefallen war, packte,
ihn an Händen und Füßen fesselte
und ihn in einen Abgrund warf.
Der Abgrund war schmal und tief und schrecklich und dunkel.*

2 *Ein anderer von ihnen zog sein Schwert
und gab es diesen Elefanten und Kamelen und Eseln.
Diese begannen einander zu schlagen.
Und die ganze Erde zitterte wegen ihnen.*

3 *Und wie ich in der Schau sah, siehe :
Ein weiterer von diesen vieren ...
sammelte und nahm alle grossen Sterne,
deren Glieder wie die Glieder von Pferden waren,
band sie (aram : alle) an Händen und Füßen
und warf sie in eine Kluft der Erde.*

Die in 89,1-5 geschilderte Sintflut beendet das wüste Treiben auf Erden :

89, 6 *... und alle Farren und Elefanten und Kamele und Esel
sanken auf den Grund (14), zusammen mit allen Tieren,
so dass ich sie nicht mehr sehen konnte.
Und sie waren unfähig herauszukommen,
sondern wurden zerstört und sanken auf den Grund.*

Die Sterne hingegen, die in den Abgründen der Erde gefesselt sind, werden erst im Endgericht ihrer definitiven Strafe zugeführt :

-
- 13 Der Autor fällt hier aus der Allegorisierung, obwohl in 89,2 die Erde als "Hof" und die Menschen entsprechend als Viehherde vorgestellt sind.
- 14 MILIK, Enoch 238f, liest in 4QHen-e 4 i 21 : [und die Esel und Kamele] und Elefanten sanken in die Wass[er]. BEYER, Aram. Texte 244, hingegen : ...[und Kamelen], Elefanten und Wildrindern; dazu s.u. Kap. 14.4.3.a.

*90, 24 Und das Gericht wurde zuerst über die Sterne gehalten,
und sie wurden gerichtet und für schuldig befunden.
Und sie kamen an den Ort der Verdammnis
und wurden in eine Tiefe geworfen, die voll Feuer,
brennend und voller Feuersäulen war.*

14.4 Das neue Thema : Die böse Weltgeschichte als Wächterdrama

Das allegorische Drama, das zweifelsohne die Wächtergeschichte von Hen 6-11 nacherzählt und umschreibt (15), ist in vier deutlich unterscheidbare Phasen gegliedert, welche die Vergangenheit (Phasen I und II), die Gegenwart (Phase III, mit der "Entrückung" Henochs) und die Zukunft (Phase IV) umspannen :

- I. Der erste Stern fällt vom Himmel, lebt mit den setitischen Farren zusammen und bewirkt, dass sich die vorher getrennt lebenden Setiten und Kainiten zusammenschließen (16) und eine gemeinsame Lebensweise annehmen (86,1f).
- II. Eine Menge Sterne fallen in die vereinigten Farrenherden, werden auf die Kühe begierig und erzeugen aus ihnen abartigen Nachwuchs, der Schrecken und Furcht auslöst (86,3-5a).
- III. Die "Elefanten, Kamele und Esel" benehmen sich so aggressiv und mörderisch (bis zum Kannibalismus), dass sich Panik ausbreitet (86,5b-6) und die ganze Erde (ob des vergossenen Blutes) aufschreit (87,1).
- IV. Vier "weisse Männer" vollziehen das göttliche Gericht, das fünffach gestaffelt ist :
 - a) Der erste Stern wird von einem der vier weissen Wesen gefesselt und vorläufig in den Abgrund geworfen (88,1).
 - b) Die Elefanten, Kamele und Esel schlagen sich selbst mit dem Schwert von einem der vier weissen Wesen (88,2).
 - c) Alle anderen grossen Sterne werden von einem der weissen Wesen gefesselt und vorläufig in eine Erdkluft geworfen (88,3).
 - d) Alle Farren und die Elefanten, Kamele und Esel "samt allem Vieh" versinken in der grossen Flut (89,5f).
 - e) Alle Sterne werden für immer in den feurigen Ort der Verdammnis gebracht (90,24).

15 Vgl. die Angabe der Parallelstellen bei BEER, Henoch 290, und bei MILIK, Enoch 239f.245.

16 Hier wird erstmals der alte Stoff mit den Traditionen von den Setiten und Kainiten verbunden. In der späteren Rezeption werden die Wächter jedoch selbst als Setiten interpretiert, die zu den Kainiten heruntersteigen, s. bes. syr. Schatzhöhle 11,1-12,21 (Text u. Kap. 20.2.1).

Welcher Ausschnitt aus der Weltgeschichte wird hier allegorisch umschrieben? Innerhalb der Chronologie der Tiervision ist es natürlich die Zeit unmittelbar vor der Sintflut, intendiert ist aber eine andere Zeit unmittelbar vor der Katastrophe. Dies legen einmal die vorausgehenden drei Traditionen von Schemichasa, Asael und Henoch nahe, die ja alle ihre, das heisst die persische und hellenistische Zeit des Judentums interpretieren (s. Kap. 11-13), dies verrät aber auch der Text der Traumvision im Ganzen und im Detail selbst: Er analysiert und kritisiert die Ueberhandnahme hellenistischer Denk- und Lebensweisen in Palästina.

14.4.1 Phase I: Der Hellenismus als böses Wissen (der "eine Stern")

Vergleicht man die beiden ersten Phasen mit dem Handlungsablauf in Hen 6-11 (sekundär auch in 12-19), so fällt auf, dass in der Tiervision eine Phasen-Verschiebung vorgenommen worden ist (17).

Die erste Phase des Dramas besteht nicht in einer Verschwörung himmlischer Wesen mit der Absicht, sich die schönen irdischen Frauen zu nehmen und so zu eigenen Kindern zu kommen (wie in Gen 6 und Hen 6). Als erstes geschieht hier vielmehr die Verderbung der Menschen durch Wissensvermittlung. Ein einzelnes Wesen kommt herab – diese entspricht dem Herabsteigen Asaels (18) – und unterläuft durch seine Gegenwart offensichtlich die bestehenden Ordnungen, denn im Gefolge des "Weidens" des ersten Sternes geschehen böse Verschiebungen im Verhalten der Farren und Färsen. Dies entspricht dem Summarium Hen 8,2 (o. S. 261) zu Asaels Lehrtätigkeit. Das Weiden entspricht demnach der Lehrtätigkeit Asaels selbst, auch wenn die Inhalte nicht genannt werden. Sie sind selbstverständlich vorausgesetzt, aber nur in ihren negativen Auswirkungen, wie auch in Hen 9,6 und 13,2 beschrieben. Das Unheil zeigt sich im Brechen der Dämme, welche Auserwählte von Verworfenen trennen: Man zieht zusammen, heiratet über die Grenzen der Volkszugehörigkeit, der Religion und Lebensweise hinaus und verliert seine Identität als Auserwählte. Die Heiraten der Setiten mit den Kainiten sind Ausdruck dafür, dass man der Attraktivität der neuen Denk- und Lebensformen erliegt, und sie werden deshalb als Grundübel verdammt (19).

-
- 17 Es geht hier nicht einfach um eine Neugruppierung des Materials wie im Sync-a von Hen 6,1-9,4 (s.o. Kap. 11.3.2). Wird dort durch Umstellung von Versen eine grössere inhaltliche Einheit erreicht, so werden hier die Phasen verschoben, auch wenn dadurch die Geschichte selbst schwieriger zu verstehen ist.
- 18 MILIK, *Fragments grecs* 327, zieht auch die beidermalige Formulierung vom Binden Asaels "an Händen und Füssen" (vgl. Hen 88,1 mit 10,4) als Indiz bei, doch werden in Hen 88,3 (im Gegensatz zu 10,11) auch die anderen Sterne "an Händen und Füssen" gefesselt. Von der Fesselungsart her könnten also auch in 88,3 Asael und die andern 8, bzw. 9 Lehrer-Wächter gemeint sein!
- 19 Die Parallele zur Familienpolitik der Priesterschrift (vgl. Gen 26,34f; 28,1-9;

Es geht hier um den "Einbruch eines ausser-irdischen, die Lebensordnungen zerstörenden Prinzips in die Gemeinschaft der Setiten, personifiziert durch Asael, 'den ersten Stern'. Die Setiten stellen für unseren Denker eine ursprüngliche, ideale Gesellschaft dar, die in ihr selbst kein Prinzip der Auflösung hatte. Ihr Zerfall kam von der Uebernahme einer städtischen Zivilisation her, die ihr von himmlischen, bösen Wesen beigebracht wurde. Eine der schlechten Folgen einer solchen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung war der Versuch, mit anderen menschlichen Gruppen Beziehung aufzunehmen. Der Verfasser des Traumbuches hat als soziologisches Ideal einen geschlossenen Raum, eine kleine, auf sich selbst bezogene und auf die (eigene) Vergangenheit gerichtete Gesellschaft, die als Nomaden oder Bauern sich gegen jeden äusseren Einfluss wehrt – genau so wie es auch andere Schriftsteller der gleichen Zeit, etwa das Danielbuch oder das erste Makkabäerbuch, taten." (20)

14.4.2 Phase II : Der Hellenismus als böse Begierde (die "vielen Sterne")

Erst in der zweiten Phase geschieht nun, was in Gen 6,1-4 und in Hen 6f die Grundperversion darstellt : Es fallen sozusagen die Geister der Unzucht in die vermischte, schon unterrichtete Gesellschaft ein. Um die übersteigerte sexuelle Erregtheit zu schildern, versieht der Autor die zu Farnen gewordenen "vielen Sterne" (Hen 86,3) mit "Gliedern wie Pferde", die ja schon in der biblischen Bildersprache (vgl. Ez 23,20) Inbegriffe der Geilheit sind. Mit der neuen Lebensweise hat sich anscheinend auch bis in die Kreise der ehemals geschlossenen Gruppe hinein eine viel freizügigere Praxis der Sexualität verbreitet, die der Autor des Traumbuches nur mit sehr negativen Bildern beschreiben kann und verurteilen muss. Offen muss dabei bleiben, wie weit diese Freizügigkeit eine Phantasieleistung des Autors ist.

Warum hat nun der Autor des Traumbuches die beiden ersten Phasen umgestellt ? Er wollte offenbar die alte Geschichte von den Wächtern nicht wie üblich gebrauchen, um den Einbruch der Unmoral seiner Zeit mythologisch zu verankern, sondern vielmehr um die Hellenisierung Palästinas als eine Art zerstörerischen Prozesses auf der Ebene des Denkens, der Wissensvermittlung zu charakterisieren. Er analysiert dabei die durch Alexander den Grossen ausgelöste Hellenisierungsbewegung richtig als kulturelles Ereignis, das durch die Ausweitung des Wissens die traditionellen Schranken des jüdischen Denkens sprengt. Er ist nicht der kleine Moralist, der mit den Sünden des sechsten Gebotes krämert und alles erklärt, er ist vielmehr ein recht klarblickender Intellektueller, der Primäres an erste Stelle rückt und Sekundäres, also auch die moralischen Begleiterscheinung, an zweiter Stelle nennt. Nicht dass er die neue Moral

Num 25,6-9) und von Esra 9f ist ebenso frappierend wie die Parallelität der Situation (vgl. auch Jub 20,4; 22,20; 25,1; 27,10; 30,1-15). Das Erbe der Väter wird dadurch bedroht (vgl. KEEL/KUECHLER, Synoptische Texte II 45).

20 MILIK, Fragments grecs 327f (übers. von mir).

ihres für ihn unmoralischen Grundzuges entschuldigen würde. Er findet ja gerade die eindrucklichste Metapherkombination bei der Brandmarkung des erotisierten Klimas. Aber er lässt es an zweiter Stelle. Seine Analyse der Wirklichkeit, in der er als intellektueller Jude lebt, veranlasst ihn, das alte Schema vom Fall der Engel durch Begierde (Schemichasa-Tradition) und dem nachfolgenden Fall der Menschen durch falsches Wissen (Asael-Tradition) umzukehren. Nach ihm liegt das grundlegend Berückende der hellenistischen Kultur in der neuen Art des Weltverständnisses und der Weltbewältigung, aus welcher erst sich die neue Art des Weltgenusses in den Formen des Eros, des Spiels und der Kunst ergibt.

14.4.3 Phase III : Die seleukidische Aggression (die "Elefanten, Kamele und Esel")

Die Gegenwart, die nun in Phase III beschrieben wird, resultiert aus den beiden vorausgehenden Phasen, welche den Ursprung des gegenwärtigen Bösen aus dem Wissens- und Lebensdrang der hellenistischen Weltsicht aufwiesen. Allegorisch gesagt : Die Söhne der Wächter (= "Stern/Farren") und der Menschentöchter (= "Färsen") sollten innerhalb der Tiervision als Metaphern vorkommen, die die bösen Zustände der Gegenwart darstellen.

a) Die metaphorische Dreiergruppe

Dabei hatte der Allegorist ein besonders schweres metaphorisches Problem zu bewältigen, musste er doch die in Gen 6,4 genannte Dreiergruppe, die schon mythologische Bilder sind, noch einmal bildlich verschlüsseln. Er musste also Tiere finden, die einerseits aus der Art der Eltern fielen und andererseits doch eine Verbindung zu den Wächtersöhnen der alten Geschichte behielten. Er hat dies recht geschickt getan, indem er artfremde Tiere wählte, deren Namen aber wortspielerisch mit der Dreiergruppe aus Gen 6,4 zusammenhängen. Die Bibel nennt die Nefilim (NPJLJM), die Gibborim (GBRJM) und die "hochberühmten Männer" (ᵑNŠJ HŠM) – in äthHen 86,4f; 88,2; 89,6 stehen "Elefanten, Kamele und Esel". Vergleicht man die beiden Triaden in aramäischer Sprache, so ergeben sich für die ersten beiden Tiere gute Assonanzen :

Gen 6,4a.c	4QHen-e 4 i 21 (89,6)
NPJLᵑ	PJLJᵑ
GBRJᵑ	[GMLJᵑ]

Das dritte Tier ist schwieriger einzuordnen, weil es weder im aram. Text erhalten ist (wie das erste), noch ein Wort mit Aehnlichkeit zu den ᵑNŠJ HŠM gefunden werden kann (wie beim zweiten). Die beiden unterschiedlichen Vorschläge von MILIK und BEYER basieren auf einer je eigenen Lesung von 4QHen-e 4 i 21 (= Hen 89,6) :

MILIK : [W^cRDJ^o WGMLJ^o] WPJL^o JRW M^oJ[N]
 [Und Wildesel und Kamele] und Elefanten sanken ins Wass[er]
 BEYER : [WGMLJ^o] WPJL^o WRJM^oJ^o]
 [Und Kamele] und Elefanten und Wildrind[er]

MILIK's Vorschlag, der insgesamt den Platzverhältnissen von 4QHen-e und dem äth. Text besser entspricht (21), erreicht eine lose assonantische Verbindung zum ^oElioúð des Sync-a Zusatzes Hen 7,[2] (s.o. S. 243), während BEYER's Lesung, die die Platzverhältnisse nicht berücksichtigt und den äth. Text korrigiert, aber das letzte Wort besser liest (22), einen Anklang zwischen R^oM (*re^om*) und MMZR (*mamzer*), "Bastard" (vgl. zu Hen 9,9 und 10,15, o.S. 240f, Anm. 36.39) vermutet.

Wie dem auch genau sei, der dreifache monstruöse Nachwuchs der Stern-Farren und der Färsen war ein assonantisches Spiel, in welchem der frühjüdische Leser die Genesis- und Henoah-Texte mithörte – und gleichzeitig eine Interpretation der Gegenwart vorgesetzt bekam. Dieser politische und zeitgeschichtliche Hinweis ist allerdings für uns Heutige ebenso stark versteckt, wie sie einem Juden der 60er Jahre des 2. Jh.a offen lagen.

b) Die gehörnten Elefanten

Der Hinweis liegt in der ungebührlichen und auffälligen Kombination eines Elefanten mit einem Kamel und einem Esel (weniger mit einem Wildrind). Kamel und Esel waren dem damaligen Palästinenser eine vertraute Erscheinung des Alltags. Der Elefant hingegen kam in Palästina nur vor, wenn ihn die Ptolemäer oder Seleukiden für ihre selbstmörderischen Kriege ins Land brachten, wie sie dies z.B. bei Gaza (312a), Paneion (198a) und eben auch bei Bet-Secharja (162a) taten (23). Mit der Nennung des Elefanten war somit das Symbol der seleukidischen Kriegsmacht genannt, entstand also für den Hörer der Allegorie ein historischer Bezugspunkt, von dem her er die

-
- 21 Die Lücke zu Beginn ist gut ausgefüllt und der rekonstruierte Text entspricht – ausser in der Reihenfolge der Tiere – dem äth. Text. Zwischen JRW und M^oJ[N] ist jedoch nach Pl. XX, Fragm. b, keine Worttrennung.
- 22 Die Lücke zu Beginn ist nicht gefüllt und der rekonstruierte Text verändert die Metaphern des äth. Textes. WRJM^oJ^o] (als Plur. emph. von R^oM) entspricht jedoch dem Wortbild von Pl. XX, Fragm. b besser. Ein "Wildrind" gehört aber zur Art der Boviden und ist deshalb hier als Metapher nicht gut.
- 23 Vgl. SCULLARD; The Elephant in the Greek and Roman World, bes. 64-100 (Alexander and his Successors). 185-190 (Seleucids, Jews and Ptolemies) und Pl. XIII-XVI.XXXIII; auch noch DACL II/1 (1892/1969) 536-544 (S.REINACH). Im frühjüdischen Schrifttum findet er sich noch in 1Makk 1,17; 3,24; 6,34-46; 2Makk 11,5; 3Makk 5.

Bilderwelt unwillkürlich aufschlüsselte : Die Nefilim von Gen 6,4 in der Gestalt der *pilim*, "Elefanten" bezeichneten die Seleukiden und ihre Armeen.

Dies zeigt sich deutlicher (wenn auch für uns noch versteckter) in einem allegorischen Detail. In Hen 86,5 heisst es, dass die Elefanten, Kamele und Esel "... mit ihren Hörnern zu stossen begannen". Fragt man nach einem ikonographischen Hintergrund dieses sehr ungewöhnlichen metaphorischen Details (24), so findet man das Motiv auf einem ganz prominenten Bildträger der damaligen Zeit : Gehörnte Elefanten hatte der Palästiner des 2. Jh.a auf den seleukidischen Münzen häufig vor Augen (25) – und diese Münzen waren eines der hellenistischen Propagandamittel mit dem stärksten multiplikatorischen Effekt. Zudem liessen sich die seleukidischen Herrscher selbst auf den Münzporträts mit einer Elefantenhaut auf dem Kopf abbilden, deren Stosszähne wie Hörner aufgerichtet waren; sie ahmten damit Alexander den Grossen nach, der als erster die Elefanten in den Vorderen Orient brachte (26).

Grundsätzlich sind Zähne zwar keine Hörner, aber in der Antike gab es neben der anatomisch richtigen Beschreibung der Stosszähne der Elefanten als Zähne (seit ARISTOTELES) doch auch die von JUBA II. (reg. 25a-23p in Mauretanien) vertretene Definition der Stosszähne als *kérata, cornua*, "Hörner" (27). "Wenn also die griechisch-römische gelehrte Welt der Kaiserzeit sich noch nicht einig war inbezug auf die Stosszähne des Elefanten, so kann dies auch bei den Judäern im 2. Jahrhundert v.Chr. nicht erwartet werden." (28)

STAUB hat zudem in einer ikonographischen Studie zum "Tier mit den Hörnern" in Dan 7,7f.19f nachweisen können, dass in der nächtlichen Vision Daniels mit dem vierten Tier, das "furchtbar, schrecklich und ungeheuer war, mächtige Zähne aus Eisen hatte, mit denen es frass und zermalmte, und Füsse, mit denen es, was übrig blieb, zerstampfte", ein seleukidischer Kriegselefant beschrieben wird. Und auch dieser Elefant hat "Hörner" (QRNJN/*kérata*).

-
- 24 Hörner können zwar in den apk Schriften auf allerhand Tieren wachsen, um das Vorhandensein oder Anwachsen der Aggressivität des Bösen darzustellen. Hier in Hen 86,5 haben aber die Tiere diese Hörner und beginnen nur damit zu stossen.
- 25 Vgl. STAUB, Das Tier mit den Hörnern 393, Abb. 14 u. 15 (bei HILL XXVII 3, Pl. I 7-10, ohne Hörner) von Seleukus I Nikator (312-280a) und zusätzlich bei HILL XXVII 1, Pl. IV 7 u. 8, von Antiochus I. (280-261a). – Im weiteren sind Elefanten in verschiedenen Posen (rennend, Zweigespann, Viergespann) und Attributen (Glocke, Fackel) bei fast allen Seleukidenkönigen bis Antiochus VI. (145-142a) zu finden (vgl. Anm. 23).
- 26 Vgl. STAUB, Das Tier 366-381, mit Abb. 1-10.
- 27 Referiert bei PLINIUS d.Ae., Nat. Hist. 8,7, und AELIANUS, De natura animalium 4,31.
- 28 STAUB, Das Tier 391.

Verbindet man nun den ikonographischen Befund auf den Seleukidenmünzen und die literarische Parallele in Dan 7,7f.19f mit der Metapher von Hen 86,5, so ist wohl kein Zweifel mehr möglich, dass in den monstruösen Tieren mit den Hörnern, vor allem natürlich im gehörnten Elefanten, die seleukidischen Herrscher gemeint sind, die mit ihren Elefantenheeren durch Palästina zogen, zuerst nur der Küste entlang gegen die Ptolemäer, schliesslich bis hinauf auf das Gebirge Juda – zum Endkampf.

Eben ist ja der seleukidische Feldherr Lysias durch seinen zweiten Feldzug dabei, mit seinen 32 Elefanten die Entscheidung herbeizuzwingen (s.o. Kap. 14.2). Dass dieser Kampf (vorerst) negativ für die Juden ausgehen wird, weiss der Autor der Tiervision noch nicht, denn er springt schreibend über den erhofften Sieg hinweg ins eschatologisch siegreich ausgehende Finale (Phase IV).

14.4.4 Die negative Transformation der Welt und des Judentums

Stellt man auf dem Hintergrund von Gen 6,1-4 (vgl. folgende Tabelle) sich die Traditionen von Schemichasa, Asael und Henoch, die Allegorie Hen 86-88 samt den darin angesprochenen historischen Geschehen gegenüber, so lassen sich die rezeptionale Situation des Autors der Tiervision wie auch dessen kreative Leistung in ihren Eigenarten bestimmen.

Gen 6,1-4	Hen 6-11.12-19	Hen 86-8	
		(Bild)	(Sache)
Göttersöhne	Schemichasa als Haupt der 20 An- führer der Zehner- schaften. 200 Wächter	—	—
gehen zu den Men- schentöchtern ein	verschwören sich gehen zu den Frauen ein	— (s.u.)	—
zeugen (s.u.)	lehren die Frauen die Magie zeugen Riesen. Diese zerstören die Erde töten Mensch und Tier fressen sich selbst.	(s.u.) (s.u.)	

	Asael als Haupt der 10 "Wächter-lehrer"	Erster Stern (86,1)	Alexander d.Gr. (ab 330a)
	Lehrtätigkeit (Metalle, Schmuck)	weidet unter den weissen Farren	hell. Zivilisation im Palästina des 4./3. Jh.a
	Schlechtigkeit und Zuchtlosigkeit	Vermischung von weissen und schwarzen Farren	hell. "Verschmelzungsprozess" (29)
(s.o.)	"Wächter-Lehrer"	Viele Sterne (86,3)	Diadochenherr-scher (ab 323a)
	lehren die magi-schen Künste	weiden unter den vermischten Farren	– intensivierte Hellenisierung Pa-lästinas unter den Ptolemäern (301-198a)
Nefilim	–	besteigen die Kühe	– Unmoral
Gibborim hochberühmte Männer	(s.o.)	zeugen : Elefanten	– kriegerische Ereig-nisse unter den Se-leukiden (ab 198a)
leben	–	Kamele	
	(s.o.)	Esel	bes. Seleukus IV (187-175a) Antiochus IV (175-164a) Antiochus V (163-162a)
	(s.o.)	zerstören die Erde	mit ihren selbst-mörderischen Thronstreitig-keiten (30).
	(s.o.)	töten die Farren	
	(s.o.)	fressen sich selbst	
(Sintflut)	Die Stimme der Menschen dringt zum Himmel	Die Erde schreit (87,1)	Der Autor schreibt ! (162a)
	(Gerichte)	(Gerichte)	

a) Der Ablauf der Geschichte und deren Deutung

Die Transformation der Welt und des Judentums ist nach dem Autor der Tiervision seit Alexander dem Grossen im Gang. Dass er der "erste Stern" genannt wird, trifft sich ikonographisch sehr gut mit dem Sachverhalt, dass Alexander als "erster Sterblicher" sich mit der Symbolik des Sterns versehen liess (31). Diese Bewegung macht auch vor dem palästinischen Judentum nicht Halt und droht es in seinen Grundfesten zu erschüttern. Der Autor sieht, wie der grosse Prozess der Verschmelzung der lokalen Kulturen im Tiegel des Hellenismus die altbewährten Grenzen zu sprengen beginnt: Man wechselt auf andere Weiden, man verbindet sich mit andersartigen Völkern, man heiratet fremde Frauen (Hen 86,1f = Phase I) (32). Unter den Diadochenherrschern (= "viele Sterne") geschieht zuerst die friedliche Durchdringung Judäas mit hellenistischem Gedankengut und hellenistischer Lebensweise (Ptolemäer), ab 198a dann die aggressive Durchführung der strikten Hellenisierung bis in den religiösen Bereich durch die syrischen Herrscher (Seleukiden) (Hen 36,3f = Phase II). Die dramatische Geschichte des Widerstandes der traditionellen Kräfte gegen diese hybride hellenistische Verkulturierung des palästinischen Judentums, die auch als Einbruch der Unmoral empfunden wird, kommt dann im Bild der bissenden, verschlingenden und stossenden Tiere zum Ausdruck (Hen 86,5-87,1 = Phase III) (33),

29 HENGEL, Judentum und Hellenismus 5.

30 Hier liegt der Grund für die Vorstellung von der gegenseitigen Abschachtung der Wächtersöhne, wie sie in die griech. und äth. Texte auch der Schemichasa-Tradition eingedrungen ist (s. Kap. 11.3.2.d).

31 Vgl. WEINSTOCK, Divus Julius 375 u. Pl. 27,1 was dann für die Diadochenkönige selbstverständlich wurde.

32 WACKER, Weltordnung 312, sieht diese Situation für das ganze Wächterbuch geben: "Die Geschichte der von Menschen und Engeln hervorgebrachten Riesen, die die Menschen und schliesslich sich selbst vernichten, kennzeichnet die gesamte Epoche griechisch-hellenistischer Herrschaft – in die die Begünstigung dieser Herrschaft durch pro-hellenistische Kräfte des eigenen Volkes eingeschlossen ist – als Geschichte von Machtkämpfen auf Kosten der beherrschten Völker. Die kulturellen Errungenschaften der Zeit haben sich in den Händen dieser Herrscher zu Vernichtungswaffen verkehrt: Dazu gehört die 'scheinbar unüberwindliche () griechisch-makedonische Kriegstechnik' (HENGEL, JuH 105) ebenso wie die perfekt organisierte Verwaltung des Landes ... und bereits die Verbreitung griechisch hellenistischer Kultur und Bildung in allen Bereichen des öffentlichen Lebens, die den Bestand der eigenen Kultur und Religion zu gefährden droht (vgl. etwa 1Makk 1,14f)."

33 Angemerkt sei auch, dass der Autor des Traumbuches mit seiner Elefantenallegorie jegliche Bewunderung der seleukidischen Kriegsmaschinerie unterbindet.. In 1Makk 6,28-47 halt diese Bewunderung in der Beschreibung des seleukidischen Heeres noch deutlich durch. Hier werden die Prunkstücke jener Armee, die Kriegselefanten durch den Aufweis ihrer schändlichen Herkunft jeglicher Würde beraubt.

deren mörderisches und selbstmörderisches Treiben die Erde so überdeckt, dass nur noch mit eschatologischer Hoffnung ein baldiges göttliches Gericht erwartet werden kann (Hen 87,2-88,3; 89,6; 90,24 = Phase IV).

b) Rolle und Schicksal der Frauen

Von dieser Perspektive her ist es verständlich, dass über die Rolle der "Färsen" nicht viel nachgedacht wird. Die Verbindung der Wächter mit den Frauen wird zwar als ein Ereignis von besonderer sexueller Erregtheit der "vielen Sterne/Farren dargestellt, aber von einer verführerischen Tätigkeit der Frauen ist mit keinem Wort die Rede. Die Frauen spielen überhaupt keine aktive Rolle. Sie sind als Färsen ebenso Tauschmaterial in Hen 86,2 wie die Hürden und die Weiden und werden von den erregten Farren einfach besprungen. Es geht dem Autor hier offenbar nicht um die Frauen, sondern vielmehr um jene Faktoren, die in der Zeit des Autors die Regeln der traditionellen Lehre und Sexualmoral sprengen und eine Situation schaffen, die der Autor nurmehr als Unmoral bezeichnen kann. Und diese Faktoren sind männlicher Art! Der Autor denkt anscheinend an jene politisch und kulturell entscheidenden Männer seiner Zeit, die durch ihre von fremdem Geist bestimmten Handlungen eine die alte Sitte und Moral stürzende neue Lebensweise propagieren, durch Gesetze ermöglichen, durch Veranstaltungen fördern und selbst dafür das Beispiel geben (34). Der Allegorist schreckt dabei nicht vor der Geschmacklosigkeit zurück, die zu Farren gewordenen Sterne mit Pferdegliedern zu versehen, um die Unmoral, die sich durch die Hellenisierung des Alltags ausbreitet, zu brandmarken.

Von diesem gleichen begründeten Desinteresse an der Rolle der Frauen her versteht man eine Lücke, die in der Phase IV auffällt: Was die Sterne angeht, so referiert der Autor das alte Schema von der vorläufigen und endgültigen Abstrafung. Die Farren (= die Männer) und die drei aus der Verbindung der Sterne mit den Färsen entsprungenen Tierarten Elefanten, Kamele und Esel, gehen in der grossen Flut unter (35). Was geschieht mit den Färsen? Sie gehen entweder – wie bei der alten Geschichte aus Hen 6-11 – bei der Bestrafung vergessen, oder sind dann zu "allen Tieren" gezählt, die mit den Bullen und der monstruösen Triade untergehen (vgl. Hen 89,6).

-
- 34 Besonders angezielt sind natürlich die Promotoren der hellenistischen Reform wie Jason und Menelaos, in welchen die seleukidische Religionspolitik ihre Stützpunkte im jüdischen Volk hatte; vgl. 1Makk 1,10-15; 2Makk 4,1-4,50; HENGEL, Judentum und Hellenismus 503-532; SCHUERER, History I 145-154.
- 35 Damit beendet der Autor die ganzen dämonologischen Spekulationen von Hen 12-19 (s. Kap. 13.5.4). Durch die Verbindung der Wächtergeschichte mit der Sintfluterzählung, die hier erstmals konsequent durchgeführt ist, bot sich ihm diese Lösung an. Das Wiederaufkommen des Bösen erklärt er in Hen 89,10f mit der Zeugung von "wilden Tieren und Vögeln" durch die Söhne Noachs.

c) Ein rezeptionaler Fixpunkt

Der Wert der Tiervision in unserem Zusammenhang besteht vielmehr darin, dass durch ihre Allegorie ein historischer Fixpunkt in der Rezeption der alten Henochtraditionen ausgemacht werden kann, der für die Situierung des rezeptionalen Geschehens wichtig ist. Es sind da nicht irgendwelche allgemeine, patriarchalische Strukturen oder sexuelle Mechanismen, die im Vordergrund stehen, sondern die konkrete Bedrohung der Eigenständigkeit der frühjüdischen Religionsgemeinschaft. Das Wächterdrama diente in dieser Situation als mythologische Folie, auf welcher man die böse Wirklichkeit verstehen konnte, ohne die Hoffnung zu verlieren. Dabei hat sich, wie weiter oben aufgezeigt wurde, der Autor als recht klarsichtiger Analysator der geschichtlichen Kräfte, die im Hellenismus am Werk sind, herausgestellt. Die negative Beurteilung des ganzen weltgeschichtlichen Prozesses hängt natürlich mit seinem jüdischen Standpunkt engstens zusammen: Es geht ihm ja um das Ueberleben seiner Randgruppe. Deshalb mobilisiert er durch die eschatologischen Bilder der Phase IV die Hoffungskräfte seines Volkes, mit denen die Bedrohung durch das neue Wissen und die neue Lebensweise der hellenistischen Kreise eingedämmt werden sollte.

15. STRAHLENDE KINDER ALS MAENNERSCHRECK

Die Unterscheidung des Bösen in den frühjüdischen Noach-Texten (Hen 106f Parr)

Neben den drei Büchern Henochs, die bis in die 60er Jahre des 2. Jh. a geschrieben wurden (Astronomisches Buch, Wächterbuch und Traumbuch), entwickelte sich im Frühjudentum Palästinas eine parallele und vielfach verwandte Noach-Literatur. Mehrere Schriften, die thematisch um Lamech und dessen Sohn Noach kreisen, sind aus literarischen Verweisen, Exzerpten und Fragmenten bekannt. Sie überschneiden sich inhaltlich mehrfach, doch nicht so, dass man daraus den Wortlaut eines originalen Noach-Buches rekonstruieren könnte (1). Die Ueberschneidungen weisen vielmehr auf eine Erzählung hin, die so volkstümlich war, dass sie in zahlreichen Varianten und Auszügen dargeboten wurde (2). Auch Hen 106f gehört in diesen Kreis von Noach-Schriften. Die zwei Kapitel bilden formal zwar soweit eine abgeschlossene Einheit mit Einleitungsformel und eschatologischem Ausblick, inhaltlich jedoch sind sie ein Ausschnitt aus einer Vita Noachs, die – wie die Paralleltexte zeigen – mehrere Kapitel umfasste (vgl. 1QGenAp) oder einzelne Passagen stärker ausgearbeitet vorwies (vgl. 4QMess ar). Für eine rezeptionsgeschichtlich saubere Benutzung müssen hier deshalb alle zur Verfügung stehenden Texte gleichberechtigt beigezogen und so gut als möglich zeitlich eingeordnet werden.

-
- 1 Der Text und die Uebersetzung von BEYER, *Aram. Texte* 250f, sind in diesem Sinn irreführend, da sie aram. und hebr. Texte miteinander verbinden und damit einen künstlichen Text herstellen.
 - 2 Zu Noach in der jüdisch-hellenistischen, der frühchristlichen und der rabbinischen Literatur, s. LEWIS, *A Study of the Interpretation of Noach*, bes. 42-81 (PHILO; *Ant Bibl*; JOSEPHUS); 101-120 (frühchristl. 2. Jh.p); 121-155 (rabbinisch). Für die rabbinischen Traditionen zusätzlich GINZBERG, *Legends I* 141-181, bes. 145ff; V 167-206 (Notes).

15.1 Texte

15.1.1 Texte zu Hen 106f

Aramäische Fragmente aus Qumran

4QHen-c 5	i 26-29	enthaltend	Hen 106,1f
	ii 17-30	enthaltend	Hen 106,13-107,2

MILIK, Enoch 207.852; Pl. XIV, 5 i a u. b(?); 209f. 352f; *Pl. XV ii b-i (d fehlt)*;
BEYER, Aram. Texte 250.

Griechischer Text (4. Jh.p)

Papyrus Michigan 5552,	12r ('24'), 17-14 [+2]	enthaltend	Hen 106,1-7a[b]
Pap. Chester Beatty 167,	13r ('25') - 13v ('26'), 18	enthaltend	Hen 106,8-107,3

Photogr. : F.G. KENYON, The Chester Beatty Biblical Papyri VIII, London 1941, Pl. f. 12.r. bis f.13.v.; Ed. (u. engl. Uebers.) : C.BONNER, The Last Chapters of Enoch in Greek, London 1937, 76-87.(94f) = BLACK, Apocalypsis 43f = KNIBB, Enoch I 408-418 (im krit. App.).

Lateinisches Fragment (8./9. Jh.p) (3)

BM Reg 5E XIII 79v, 9-80r, 9	enthaltend	Hen 106,1-18
------------------------------	------------	--------------

JAMES M.R., Apocrypha Anecdota (Texts and Studies II/3), Cambridge 1893 146-150 = CHARLES, Enoch, Ed. 219-222 = Enoch, Transl. 264-268 = Pseudepigraphs 278f = MARTIN, Hénoch 278ff.

Aethiopische Texte (s.o. S. 232)	enthaltend	Hen 106f
---	------------	----------

- 3 Datierung aus mir unersichtlichen Gründen schwankend vom 8. Jh.p (CHARLES, Enoch [Text] XVI) zum 9. Jh.p (KNIBB, Enoch II 21) bis ins späte 9. Jh.p (MILIK, Enoch 80, Anm. 2).
- 4 Neben den hier aufgeführten Texten wird manchmal auch 6Q 8 (DJD III 116-119; "Un apocryphe de la Genèse") aufgezählt, das nach der neuen Lesung von MILIK, Enoch 300f, definitiv zum Gigantenbuch gehört (s. u. Kap. 16.3; vgl. FITZMYER/HARRINGTON, Manual 76-79.202). Das hebr. Noachbuch (JELLINEK, Bet ha-Midrash III 155-160; dt. Uebers. WUENSCHKE, Aus Israels Lehrhallen III/1 (1907) 201-212) ist ein sehr später Midrasch, der hier nur als traditionaler Fluchtpunkt viel früherer Texte von Interesse ist.

15.1.2 Paralleltexte (4)

4QNoach ar a-c (d?) (früher 4QMess ar)

FITZMYER, The Aramaic Elect of God Text : CBQ 27 (1965) 356-359 = in : Essays on the Semitic Background, London 1971/Missoula Mont. 1974, 141ff; vgl. DERS./HARRINGTON, Manual 96-101; GRELOT, Hénoch et ses écritures 490f; BEYER, Aram. Texte 269f. – Dt. Uebers. u.S. 329f.

1Q 19 Noach hebr 1-3.8.11.13f

DJD I (1955) 84-86 (Fragm. 1.3-21). 152 (Fragm. 2); Pl. XVI (ohne Fragn. 2) (J.T. MILIK); BEYER, Aram. Texte 236f (Frag. 1 und 2). 250f (Fragm. 3 und 8,2) gesperrt gedruckte Einschübe in die aram. Henochfragmente !; 229, Anm.1 (Fragm. 11.13.15). – Dt. Uebers. u.S. 334.

1QGenAp 2

AVIGAD/YADIN, A Genesis Apocryphon, Jerusalem 1956, Col. II. [40]; FITZMYER, Genesis Apocryphon, Rom 1971, 50-55; DERS./HARRINGTON, Manual 104-107; BEYER, Aram. Texte 166-170. – Dt. Uebers. u.S. 335ff (vgl. MAIER/SCHUBERT, Qumran-Essener 279f).

[4Q 186 (Astr Crypt Doc)]

DJD V (1968) 88-91; Korrekturen bei STRUGNELL, Notes en marge 274ff. – Dt. Uebers. v. Kol. II, 5-9 und II, 2-6 bei HENGEL, JuH 433.

15.2 Datierungen

15.2.1 Hen 106f

4QHen-c ist das einzige Manuskript aus Qumran, das die beiden Kap. Hen 106f enthält. Es stammt paläographisch "aus der frühen herodianischen Zeit oder aus dem letzten Drittel des 1. Jh.a", verweist aber durch seine Orthographie (bes. finales He als Artikel, finales Aleph zur Betonung des letzten Vokals, Tendenz zur Plene-Schreibung) in die Zeit von 1QJes-a und 1QS, d.h. in "das letzte Viertel des 2. Jh.a" (5).

5 MILIK, Enoch 178.183.

In diesem Viertel hat sich der henochsche "Pentateuch" spätestens konstituiert, denn ab ca. 120a sind alle fünf alten Henochbücher (also nicht das jetzt vorliegende Astro-nomische Buch Hen 72-82 und nicht das Parabelbuch Hen 37-82) mit aramäischen Fragmenten belegt (vgl. Tab.II, o.S.227). Allem Anschein nach wurden diese zwei Kapitel Hen 106f an das Gesamt der Henoch-Schriften angehängt, "getrennt vom vorausgehenden Text durch einen langen Abstand von 1 1/2 Zeilen (Hen-c 5 i 24f)". MILIK sieht darin die Arbeit eines gelehrten Schreibers aus dem Skriptorium von Qumran um das Jahr 100a, der in Nachahmung des Abschlusskapitels des Deuteronomiums (Dtn 34) auch dem Henoch-Pentateuch einen geschichtlichen Ausblick auf die inspirierte Nachfolgerschaft Henochs durch Noach geben wollte. Welches auch die genaue Absicht dieser Anfügung war, sie stellt inhaltlich jedenfalls ein Stück aus einer Noach-Vita dar, und glücklicherweise gerade jenes Stück, das in enger rezeptions-geschichtlicher Beziehung zu Hen 6-11 steht.

Die Situierung dieses Stückes innerhalb der anderen noachidischen Texte zu be-werkstelligen und seine Vorgeschichte, die zweifellos angenommen werden muss, zu rekonstruieren, ist ein recht hypothetisches Geschäft, das sowohl die paläographischen Daten wie auch inhaltliche Eigenheiten der Texte berücksichtigen und miteinander in Beziehung setzen muss.

Drei Gruppen von Texten müssen dabei zum Ausgangspunkt der Ueberlegungen gemacht werden :

15.2.2 Texte mit Verweisen auf Noachbücher

Im **Jubiläenbuch** (ca 150/40a) (6) finden sich mehrere Verweise auf eine litera-rische Tätigkeit Noachs : Nach Jub 10,12f schrieb Noach ein "Buch über alle Arten der Heilungen ... mit den Pflanzen der Erde". In Jub 21,10 wird zur Abstützung von Ess- und Opferregeln in den "Schriftwerken der Alten" (JOSEPHUS, Bell 2,136) auf "Worte Noachs" (und "Worte Henochs") verwiesen. Neben diesem Medizinal-herbarium und dieser religionsgesetzlichen "Spruchsammlung" schweben dem Autor des Jubiläenbuches aber noch weitere Bücher aus der Hand Noachs vor, denn er lässt Noach am Ende seines Lebens "alle Bücher, die er geschrieben hat", seinem Lieblings-sohn Sem übergeben (10,14).

6 Begründung der Datierung u. Kap. 18.1.2.

7 Ed. : DE JONGE, Testaments (1978) 44f, bes. 47; vgl. CHARLES, Testaments, Ed. 247-253, bes. 252; dt. Uebers. : BECKER, Testamente 147-151, bes. 149.— Die exakte Angabe aus dem Athos-MS ist zitiert nach MILIK, Enoch 56, Anm. 6.

8 BECKER, Testamente 23.

9 Ecrits préesséniens 95 u. 95, Anm. 9. Publiziert ist von MILIK erst 4Q Test Levi ar-a [1] i u. ii (RB 62 [1955] 400; Pl. IV [noch als Kopie b bezeichnet]); 8 iii

Auf ein religionsgesetzliches Werk ähnlich wie in Jub 21,10 wird nun auch im Zusatz des MS Athos, Koutloumous 39 (11. Jh.p), f. 206v ii 17ff (7) zum Testament Levi 18,2 hingewiesen. Im Vers 57 wird das Verbot, Blut zu essen, von Jakob mit folgenden Worten begründet : “Denn so befahl es mir mein Vater Abraham, denn so fand er es in der Schrift des **Buches von Noach über das Blut** (*ēn tē graphē tēs bíblou toū Nōe perì toū haímatos*)”. Dass der Zusatz aus dem MS Athos “auf einen nahe verwandten semitischen Text zurückgeht, gilt als sicher”, auch wenn “ein endgültiges Urteil” über dessen Verhältnis zum griech. Test Levi in den Test XIIPatr “sicher erst möglich sein (wird), wenn alle 4Q-Texte ediert sind“(8). MILIK, der als einziger die “ziemlich zahlreichen Fragmente von 5 Rollen aus dem Skriptorium von Qumran” kennt, ist seit 1978 daran, “den ersten Band der Bücher der Patriarchen zu vollenden (sic), der ausschliesslich dem Testament Levi gewidmet ist” (9), und in welchem er “zu beweisen versuchen wird, dass es samaritanischen Ursprungs ist und im Laufe des dritten Jahrhunderts, wenn nicht gegen das Ende des vierten, abgefasst wurde” (10). Trifft (mindestens) die Datierung zu, so ist ein Noachbuch *Perì toū haímatos*, “Ueber das Blut” schon im Zeitraum von 300a bis 200a anzusetzen. Dieses Buch kann aber nicht mit der Noach-Vita gleichgesetzt werden, ausser wenn man annimmt, dass solche Bestimmungen als Paränesen oder in der Abschiedsrede (vgl. Jub 6,13f; 7,20-39) innerhalb der Vita vorkamen (11).

15.2.3 Texte aus Noach-Büchern

Als Exzerpt einer Noach-Vita kann ein kurzer Text aus Qumran bezeichnet werden, von dem bis jetzt nur eine einzige Kopie unter dem falschen Titel 4Q Mess ar (“Document messianique en araméen”) publiziert wurde (12). Das Dokument sollte vielmehr die Signatur **4Q Noach ar** tragen, da es sich nach der jetzt geltenden Textinterpretation um eine eigenartige Beschreibung Noachs handelt (s.u. Kap. 15.3.1). In herodianischer Zeit kopiert, muss das Werk um 150a abgefasst worden sein, denn es verweist in 1,5 auf “die drei Bücher” (TLTT SPRJ³). Damit können nur jene drei Henochbücher gemeint sein, die in Jub 4,17-23 (und wohl auch in 4Q 227 hebr) (13) als bekannt vorausgesetzt werden, nämlich die Astronomischen Bücher (4,17b), das Traumbuch (4,19) und das Buch der Wächter (4,21f) (14). Diese Trilogie war im Jahr

2-8 (Enoch 23) und 1Q 21 Test Levi (DJD I 87-91).

- 10 MILIK, Enoch 24 : Kopie a wurde am “Ende des 2. Jh. oder Anfang des 1. Jh.a” geschrieben (RB 62 [1955] 399); Kopie b stamme aus der gleichen Hand wie 4Q Hen-f, das um 160a geschrieben wurde.
- 11 MILIK, Enoch 56, scheint dies so anzunehmen. Oder gibt es andere Gründe ?
- 12 Erstveröffentlicht von STARCKY, Un texte messianique araméen 51-66, bes. 52f; als Stück einer Noach-Vita erkannt von FITZMYER, The Aramaic Elect of God Text 357f.
- 13 Transkription und dt. Uebers. u. S. 408,410.
- 14 Vgl. MILIK, Enoch 11.24f.45; KUECHLER, Weisheitstraditionen 73 (synoptisch).

162a vorhanden (s.o. S. 304f); 4Q Noach ar muss deshalb, wie GRELOT mit viel Scharfsinn aufgewiesen hat (15), nicht lange danach verfasst worden sein, da schon um 150a die Henochliteratur um den Henochbrief (Hen 91-105) und etwas später um das Gigantenbuch bereichert wurde (vgl. Tabelle II, o.S. 227), man also nicht mehr einfach auf "die drei Bücher" verweisen konnte.

Die "drei weiteren Kopien" der gleichen Erzählung, die MILIK noch in petto hat (16) und die offenbar gleich zu datieren sind, lassen im Frühjudentum der 2. Hälfte des 2. Jh.a ein intensives Interesse an der Mythisierung der Gestalt Noachs ersehen.

In welchem Bezug diese Noach-Texte zum physiognomischen Traktat **4Q 186 AstrCryptDoc** steht, in dem – von links nach rechts geschrieben, mit griechischen und paläohebräischen Buchstaben durchsetzt – das Aussehen eines Menschen mit dessen Geburtskonstellation in Beziehung gesetzt wird, ist noch näher zu untersuchen (17). 4Q 186 ist jedoch nicht als Noach-Text anzusehen, da er allgemein formuliert und offensichtlich den ganzen Tierkreis physiognomisch auffüllt (18).

Als Noach-Buch im eigentlichen Sinn kann man jenes Werk bezeichnen, das fragmentarisch in **1Q 19 Noach hebr** erhalten ist. In herodianischer Zeit (paläographisch : 50a-70p) geschrieben (vgl. bes. die Ligaturen), jedoch mit Anlehnungen an Schriftzeichen aus hasmonäischer Zeit um 100a (vgl. die Abrundungen der vertikalen Striche) ist es "ein Fragment sui generis", das sich nicht zu einer der üblichen Schriften innerhalb der paläographischen Tabellen (19) gesellen lässt. Immerhin kann man sagen, dass es in herodianischer Zeit durch seine Schriftgestaltung den Anspruch anmeldet, auf

15 Hénoch et ses écritures 487.492.

16 Enoch 56 (das macht insgesamt 4 Kopien); in *Ecrits préesséniens* 94, spricht MILIK von "trois MS de 4Q (non publiés, sauf le morceau mentionné juste avant)" = 4Q Mess ar (das macht insgesamt 3 Kopien). Wo liegt das Missverständnis?

17 MILIK, *Ecrits préesséniens* 95. – Das Eindringen von Texten zur Astrologie (vgl. 4Q Zodiac ar; MILIK, *Dix ans* 38; Enoch 187) und Brontologie (vgl. 4Q Brontologie; MILIK, *Dix ans* 38), ja der Gebrauch griechischer Buchstaben in der Verschlüsselung der Texte sind bezeichnende Sachverhalte für die Mischung von Abwehr und Uebernahme hellenistischer "Wissenschaft" selbst in den essenischen und qumranischen Gruppen (vgl. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* 433-438).

18 PHILONENKO, *Deux horoscopes qumrâniens*, identifiziert "mit Leichtigkeit" ("aisément"; p. 61) 4Q 186 1 iii mit Esau und 4Q 168 2 i (nicht ii!) mit Jakob wegen der Charakterisierung des einen als Mann mit "Beinen voller Haare" und des anderen mit "glatten Beinen" (ŠWQJ ȚLQWT) (vgl. Gen 27,11). – Die Textbasis ist aber doch zu klein für eine so schnelle Gleichsetzung.

19 MILIK, *Dead Sea Scrolls Fragment of the Book of Enoch* 393; vgl. die paläographischen Listen bei AVIGAD, *Palaeography* 67.75; CROSS, *Development* 138f; DBS Fasc. 51 (1980) 883-886.

alte Texte aus hasmonäischer Zeit zurückgehen. Inhaltlich stellt es tatsächlich so etwas wie ein Résumé der Geschichten von den Göttersöhnen und von Noach dar, das sowohl Gen 6,1-4 (vgl. Fragment 1), wie Henoch 6-11 (vgl. Fragm. 2) wie auch die Noach-Vita in Hen 106f und 4QNoach ar (vgl. Fragm. 3.8.11.13f) auf eigene Weise verarbeitet.

15.2.4 Texte mit Noach-Stoffen

Im **Jubiläenbuch 5-7; 10,1-15** finden sich viele zusätzliche erzählerische Einheiten zum Leben des erwachsenen Noach und viel Wortmaterial aus Reden des Patriarchen an seine Kinder und Kindeskinde. Die Ausarbeitung des Vita Noachs und der "Sprüche Noachs" ist hier schon weit gediehen, obwohl der biblische Text noch sehr stark gebraucht wird.

Im **Genesis-Apokryphon** (1QGenAp 1-17) ist hingegen die Geburt des wunderbaren Noach-Knaben und die Bestürzung der Eltern geschildert (Kap. 2), wird also ein Stoff geboten, der ohne Rückhalt im biblischen Text ist. Dieses "Patriarchen-Buch", wie man es besser nennen sollte, wird paläographisch fast einstimmig zwischen 70a und 50p datiert (20) und es muss aufgrund der philologischen Analysen von KUTSCHER und FITZMYER akzeptiert werden, dass die Sprache von 1QGenAp in die gleiche Zeit gehört wie die Schreibweise (21), wir also möglicherweise das Autograph des Werkes, sicher aber eine sehr frühe Kopie aus dem 1.Jh.a/p vorliegen haben. Für eine rezeptionsgeschichtliche Fragestellung ist diese Datierung ein sehr willkommenes Angebot, den Fortgang der Noachliteratur bis in die christliche Zeit hinein zu verfolgen (22).

Die folgende Aufstellung gruppiert die bis jetzt gemachten Angaben in einer synoptischen Chronologie :

20 Vgl. FITZMYER, Genesis Apocryphon 5.14f.

21 Zu den Einleitungsfragen s.o. Kap. 6.2.

22 PHILO von Alexandrien beschäftigt sich in der 1. Hälfte des 1. Jh.p sehr intensiv mit Noach-Texten (*Quod Deus immutabilis sit* 74-121; *De agricultura*; *De ebrietate*; *De sobrietate*; alle in LCL III), verbindet sie aber nie mit dem Thema der Giganten (*De Gigantibus*; LCL II). Erzählerisch gibt PHILO nichts her, denn die Probleme, die er anhand von Gen 6-9 behandelt, sind ganz anderer Art. — JOSEPHUS, Ant 67-108, verbindet die Pervertierung der Setiten mit dem Frevel der "Engel des Himmels" (67-73) und macht Noach zum Missionar (74; vgl. 2Pet 2,5), der sich nach erfolgloser Predigt in die Arche zurückzieht. — Beide Autoren stehen ausserhalb der hier behandelten Traditionskreise.

Verweise	Fragmente/Exzerpte	Stoffe
<p><i>300-200a</i> im originalen 4QTest Lev ar (aufgrund von griechTest Lev MS Athos 39) : "Ueber das Blut"</p> <p>4QTest Levi ar-b ge- schrieben</p> <p><i>um 150/40a</i> in Jub 10,13 : Heilpflanzen 10,14 : "alle Bücher" 21,10 : "Worte Noachs"</p> <p>4QTest Levi ar-a geschrieben</p>	<p><i>nach 162a</i> 4QNoach ar abgefasst (? 4Q 186 AstrCryptDoc)</p> <p><i>125-100a</i> 4QHen-c 5 i u. ii (griech./äth. Hen 106f) an Henoch-"Pentateuch" angehängt</p> <p><i>um 100a</i> 1Q 19 (Noach hebr) ab- gefasst(?)</p> <p><i>50a-70p ("herodianisch")</i> 1Q 19 (Noach hebr) ko- piert (?)</p> <p><i>30-0a</i> 4Q 186 AstrCryptDoc kopiert</p> <p><i>30a-20p</i> 4QNoach ar-a kopiert</p>	<p><i>um 190a</i> (Sir 44,17)</p> <p><i>vor 162a</i> Hen 89 (Traumbuch)</p> <p><i>um 150/40a</i> in Jub 5-7.10,1-15</p> <p><i>0-50p</i> 1QGenAp u. 1Q20 abgefasst/ kopiert (PHILO div.)</p> <p><i>nach 70p</i> (Mt 24,37ff Par Lk 17,26f) (JOSEPHUS, Ant 1,73-108) (äthHen 54,7-55,2; 60,1-24; 65,1-69,25)</p>

15.2.5 Die Noach-Vita im Verhältnis zur Henoch-Literatur

Die Datierungen der vorausgehenden Kapitel führten für die Noach-Vita bis in die Mitte des 2. Jh.a zurück, wobei offengelassen werden musste, was diesen Stoffen, Exzerpten und Fragmenten traditionsgeschichtlich vorausging.

Die unten folgende Vergleichsarbeit des Kap. 15.4.1 erlaubt dazu eine weiterführende Ueberlegung : Die Antwort Henochs in Hen 106,13b-14 (Text s.u. S. 333) setzt nicht nur die Story von Hen 6-11 voraus, sondern ebenso deren spekulative Bewältigung in Hen 12-19, wo die Fragen nach dem Wesen der Wächter, Giganten und Gigantengeister thematisiert sind. Die Abfassung von Hen 12-19 im Laufe des 3. Jh.a (s. Kap. 13.2) bildet demnach wenn nicht den terminus post quem, so mindestens den zeitlichen Rahmen für die Ausarbeitung der märchenhaften Geschichte von der strahlenden Geburt des Noachkindes. Diese Art, das Problem zu lösen, setzt jene Art, das Wesen der Wächter und deren Nachkommen zu definieren, voraus. Für die Entstehung der Noach-Vita kann somit mit gutem Grund die Zeit zwischen 250 und 150a angegeben werden.

Verbindet man nun die beiden Tabellen zur Chronologie des Wächterbuches mit der Chronologie der Noach-Texte, so ergibt sich folgendes Gesamtbild (23) :

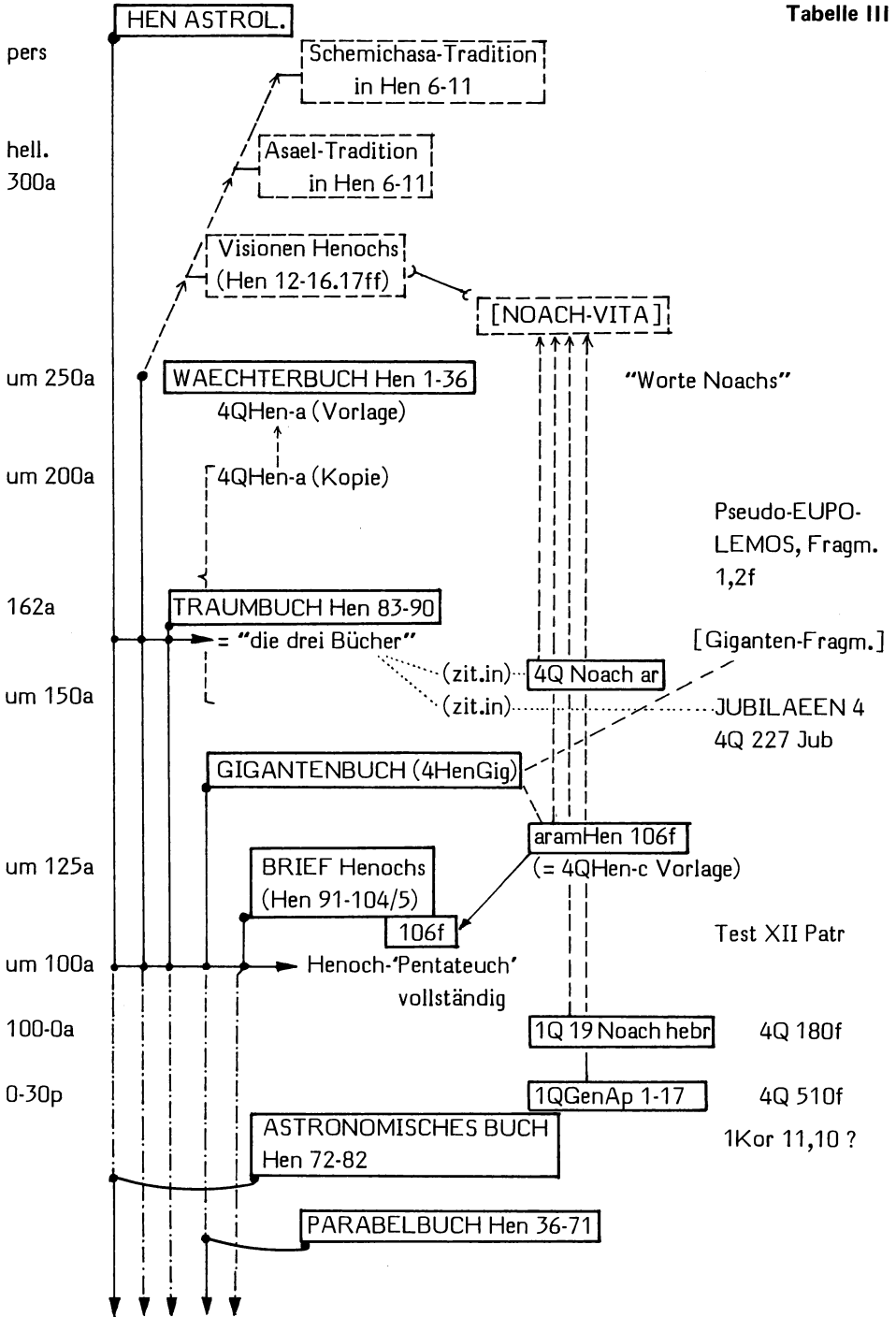
(Tab. III s. nächste Seite)

Nach dem Autor des Traumbuches steht das Judentum um die Mitte des 2. Jh.a in jener endzeitlichen Etappe seiner Geschichte, in welcher "die vielen Sterne" unter den vermischten "weissen und schwarzen Farren" weiden und den monstruösen Nachwuchs der "Elefanten, Kamele und Esel" erzeugen (s.o. Kap. 14.4). Es ist also eine Zeit intensivster Verbindung von hellenistischer und jüdischer Denkungsart und Lebensform.

Für jene Teile des Judentums, die sich in der Henoch-Literatur dokumentierten und wiedererkannten, d.h. für die mit den Traditionen der Väter eng verbundenen Juden war dies natürlich eine Zeit der lebensnotwendigen Unterscheidungen zwischen verschiedenen Wertsystemen, Lebensweisen und religiösen und politischen Führern. Es war ja die Zeit der Polarisierung zwischen den progriechischen und den chassidischen Kräften, die zu den Makkabäerkriegen führte; die Zeit der Polarisierung auch zwischen den machtpolitischen Hasmonäern und den theokratisch ausgerichteten Essenern, die schliesslich die Spaltung der Priesterschaft in die realpolitisch-kluge

23 In der Kolumne ganz rechts sind noch weitere Traditionen eingeordnet, besonders die Ergebnisse der u. Kap. 18.2.1 u. 18.3.1 dargebotenen Analyse des Jubiläenbuches.

Tabelle III



priesterliche Aristokratie und die radikalen Zadokiden von Qumran hervorbrachte, eine Spaltung, die auch die nichtpriesterlichen Kreise berührte und dort der neuen Führungsgruppe der Pharisäer zum Durchbruch verhalf. Wer konnte da noch wissen, wo die wahren Kinder Gottes waren und wo die bösen Geister ausgeheckt wurden? Die Noach-Vita mit ihrer neuen Story (s. Kap. 15.3) und ihrem neuen Thema (s. Kap. 15.4) passt genau in die Problemlage dieser Zeit und bietet eine Lösung apokalyptischer Art an.

15.3 Die neue Story : Das Noachkind unter den Gigantenbabies

Innerhalb des Geflechts von Verweisen, Stoffen, Exzerpten und Fragmenten (vgl. Tab. III) betreffen unsere Fragestellung in chronologischer Reihenfolge die Texte 4QNoach ar, Hen 106f (aram/griech/äth/lat), 1Q 19 Noach hebr und 1QGen Ap 2. In allen diesen Texten geht es um die Person Noachs, insofern Noach durch seine physische Konstitution im zeitlichen Kontext der Gigantengeburt die akute Frage nach der Vaterschaft und deshalb auch nach der durch seine wunderbare Herkunft bedingten Zukunft stellt.

15.3.1 Das gezeichnete Kind mit grosser Zukunft

4Q Noach ar-a 1,1-11(12-17) (24)

[Er hat als Zeichen auf dem Rücken (?)]

- 1 *der Hand; zwei [.....] einen roten Fleck [unter(?)]*
- 2 *seinem Haar, und 'Linsen' auf [.....]. vacat*
- 3 *Und winzige Flecken auf seinen Schenkeln, [.....] verschieden der eine vom andern : Kenner [von] (25)*

-
- 24 Die folgende Uebersetzung entspricht der Rekonstruktion des Textes durch GRELOT, Hénoch et ses écritures 490f. Dort findet sich auch die neueste ausführliche Diskussion der wichtigen Stellen. Für die Beschreibung des Manuskripts und die integrale Diskussion des Textes muss hier auf die Publikationen bes. von STARCKY, Un texte messianique, und FITZMYER, The Aramaic Elect of God Text, verwiesen werden. BEYER, Aram. Texte 268f (E 1), hat viele neue Lesungen, doch fehlt jegliche Begründung.
- 25 Unterschiedliche Lesungen von Zeilen 1-3 führen bei FITZMYER 357.359 zu folgendem Text :
- 1 *zwei ... der Hand. [...] [.....] es lässt[t] einen Flecken von [wie]*
 - 2 *Gerste [und] Linsen auf []*
 - 3 *und winzige Flecken auf seinen Schenkeln [... Nach zw]ei Jahren weiss er dies von dem...*

- 4 während seiner Jugend wird er sein, [..... wie jeder (?) Mensch, der nichts
weiss, bis zum Zeitpunkt, an dem
5 er [ke]nnen wird die drei Bücher. vacat
6 [D]ann wird er klug und wird kennen [.....].. Gesichter, um ... (26)
7 und durch seinen Vater und durch seine Vorfahren [.....] Leben und Alter (27).
Mit ihm werden sein Rat und Klugheit.
8 Und er wird kennen die Geheimnisse (RZJ) der Menschen, und seine Weisheit
wird zu allen Völkern gehen, und er wird kennen die Geheimnisse (RZJ) aller
Lebenden.
9 [Und al]l ihre Absichten gegen ihn werden [sch]eitern, und der Aufstand (28)
aller Lebenden wird gross sein.
10 [und er] seine Absichten, denn er ist der Auserwählte Gottes (BHJR ʔLHʔ).
Seine Geburt und die Luft seiner Atmung
11 [sind wunderbar (?)] und seine [Ab]sichten werden für immer sein. vacat
12-17...??...

Es geht offensichtlich um die Beschreibung des Aussehens und des damit verbundenen Schicksals eines Kindes. Ob das Kind nun schon geboren ist oder nicht, kann aus dem Text nicht ersehen werden, spielt aber auch keine Rolle, denn der Text ist jedenfalls auf die wunderbare Zukunft eines durch seltsame physiognomische Eigenheiten wie Flecken und "Linsen" (= Sommersprossen ??) gekennzeichneten Kindes ausgerichtet. Die "drei Bücher" Henochs (s.o. S. 305.324) bringen in der Entwicklung des Kindes die entscheidende Wende vom Zustand der Unwissenheit in den Zustand der Erleuchtung. Das erwachsene Leben des Weisen und Sehers (1,6-11) wird zwar äusserst dramatisch verlaufen, da sich alle Menschen wie in Schlachtordnung (MSRH Z. 9) gegen ihn richten, aber er wird dank seiner Einsicht in "die Geheimnisse aller Lebenden" (Z. 8) seine eigenen Absichten durchsetzen können, "denn er ist der Erwählte Gottes". Seine wunderbare Geburt (MWLDH) ist (wird sein) Zeichen für dies alles.

Bei BEYER, Aram. Texte 169f hingegen ergibt sich folgender Text :

[Es werden sich befinden auf der Fläche]

- 1 der Hand zwei Flecke und [auf dem ... seiner ...] ein Fleck. Rot wird sein
2 sein Haar. [Und] linsen- [
3 förmige Flecken werden auf seinen Oberschenkeln sein, ein jeder verschieden
vom andern. Er wird seinen Rat wissen...
26 LMʔTH LH ʔL ʔRKWBʔ[H, "um zu gehen zu ihm auf seinen Knien" (??).
BEYER, Aram. Texte 269, liest : "Vie[le werden su]chen Zeichen, um zu kommen zur Kraft (LHJL) seiner Knie".
27 BEYER, Ebd. 269f, liest : [Lʔ JM]HWNʔ JZWWNH; "[nicht wird man zu]schlagen
(und) ihn schädigen (können)", wobei die Lücke in Z. 7 ungenügend ausgefüllt ist.
28 MSRH heisst "Stellung" im astronomischen, kriegerischen und exegetischen Sinn;

Aus Kolumne 1 geht nicht klar hervor, um welche Person es sich handelt. Wurde in der wissenschaftlichen Diskussion darin zuerst eine messianische Gestalt gesehen (deshalb 4Q Mess) (29), so finden die beiden neueren ausführlichen Studien von FITZMYER und GRELOT darin eher ein Stück noachidischer Literatur (30). Dies lässt sich meines Erachtens zur Sicherheit erhärten, wenn man die sinntragenden Wörter der sehr fragmentarischen Kolumne 2 in die Texterörterung einbezieht :

- 2, 1 NFL LQDMJN, "fiel in alter Zeit" (STARCKY), "fiel nach Osten" (FITZMYER); der Ausdruck erinnert an die NFJLJM von Gen 6,4a Par Hen 14,6 nach 4QHen-b 1 vi 10a : [JP]LWN, "sie werden fallen"; auch 4QHenGig-b 1 iii 8; -c 1,2 : NFJLJN; (31) 1QGen Ap 2,1.
- 7 WRWH BŠ[R "und der 'Geist' des Fleisches", vgl. Gen 6,3 oder griechHen 16,1 : *tà pneúmata êk tês psychês tês sarkós*.
- 13 WJHRBWN, "und sie werden vernichten"; vgl. Hen 12,4 nach 4QHen-a 1 vi 15 : [P]HRBT[N], *katêphanísate*; Hen 9,2 nach 4QHen-a 1 iv 9 und 4QHen-b 1 ii 10 : BH[RB]WT, "wegen des Ver[nicht]ens (der Menschen)" (32). Mit diesem Wort wird die zerstörerische Tätigkeit der Giganten und der Wächter bezeichnet.
- 14 MJN JSWPWN, "die Wasser werden zunehmen" (STARCKY, von JSP, "hin-zufügen"), "die Wasser werden weichen" (FITZMYER, von SWP, "enden"). Die gedankliche Verbindung zu den steigenden oder fallenden Wassern der Flut liegt nahe. BEYER : "... jeder] Art werden zugrunde gehen".
- 16 WKL[H]N JTBWN KJRJN, "und sie alle werden erkennen wie die Wächter" (33); gedankliche Verbindung zur Lehrtätigkeit der Wächter.

hier als feindliche "Aufstellung" gebraucht; BEYER, Ebd. 269f, übersetzt mit "das (ihn bedrohende) Heer".

- 29 STARCKY, Un Texte messianique 66, versteht den Text als astrologisches Porträt des Messias und macht eine Verbindung zum Stern von Betlehem in Mt 2; CARMIGNAC, Les Horoscopes de Qumrân 215; MORALDI, Manoscritti di Qumran 678.682ff (u.v.a.). Hauptsächliche Gründe sind die Parallelen zu Jes 2,1-5 und 1Q Sb 5,20-29 und die titulare Bezeichnung BHJR P^LH, "Auserwählter Gottes" (vgl. Lk 23,25; Joh 1,34 Pap 4 (videtur). X*).
- 30 FITZMYER, The Aramaic Elect of God Text; GRELOT, Hénoch et ses écritures; auch BEYER, Aram. Texte 269, wiederum mit vielen eigenen Lesungen, bes. in Z. 13f und 16 (ohne Angabe von Gründen).
- 31 MILIK, Enoch 177.306.308.
- 32 Vgl. Ebd. 162.157.171. Die Vokabel ist in MILIKs aramäischem Vokabular aus den beiden angegebenen Stellen (aus -a und -b) zusammengesetzt. In -a ist allerdings nur BH[in -b nur]WT, also vom Wortstamm selbst nichts mit einiger Sicherheit vorhanden.
- 33 BEYER, Aram. Texte 270, liest : "16 [...] werden (wieder) gebaut werden. Wie das von Engeln wird sein Tun sein." Bei FITZMYER, Elect of God Text 359, ist in der Uebersetzung von Kolumne 2 das Textstück von Z. 16b und 17a ausgefallen.

- 17 $\text{HT} \text{H WHWBTH}$, "Sünde und Fehler"; vgl. Hen 10,8 nach 4QHen-b 1 iv 5 $[\text{HT}] \text{JT} [\text{P}]$, *hamartíai*; Hen 9,1 nach 4QHen-a 1 iv 8:DJ $[\text{PT}] \text{HT} \text{J}$, "so dass Sünde auf sie (scl. die Erde) gebracht wurde" (34).
- 18 $\text{QDJS} \text{WCJRJ}[\text{N}]$, "ein Heiliger und (mehrere) Wächter": typische Wörter für Hen 6-11 und 106f; vgl. auch 1Q19 Noach hebr 11,2; GenAp 2,1; Dan 4,10. 14.20.

Nach diesen dürftigen Angaben scheint das Leben des "Erwählten Gottes" (1,9) seine Dramatik im Rahmen des Geschehens der Wächter, der Giganten und der Sintflut zu entwickeln. Und dies ist doch wirklich keine messianische Szenerie (35). 4Q Noach ar ist somit ein alter und seltsamer Beleg für die Rezeption des Wächterstoffes in der Mitte des 2. Jh.a. Der Text bringt zwar für unsere Fragestellung inhaltlich nicht viel, ausser dass er in dieser frühen Zeit schon klar das ausserordentliche Aussehen Noachs belegt, das in den weiteren Paralleltexten dann zum Problem wird, zum Problem allerdings auch wieder nur im unmittelbaren Kontext der Wächter und Giganten.

15.3.2 Das strahlende Kind mit unsicherer Herkunft

In **Hen 106** (36) nimmt Metuschelach dem Lamech eine Frau, welche diesem ein Knäblein gebiert :

2... Der Leib war weisser als Schnee und ROET[ER] als eine Rose, die Behaarung ganz weiss wie weisse Wolle, und dicht und herrlich. Und als er die Augen öffnete, leuchtete das (ganZE) Haus wie die Sonne. 3 Und er richtete sich zwischen den Händen der Hebamme auf, öffnete seinen Mund und pries den Herrn (106,2f). (37)

34 MILIK, Enoch 175.157.

35 Wenn MORALDI, *Manuscritti di Qumran 684*, Anm. 11, findet, dass die Fragmente von Kol.2: "so dürftig sind", dass sich daraus "keinerlei Klärungen ergeben", so stimmt dies nicht. MORALDI interpretiert so einseitig messianisch (vgl. seine Bibliographie), dass ihm dieses typisch noachidische semantische Feld nur Unklarheiten schaffen kann.

36 Im Folgenden übersetze ich aus den Michigan- und Chester Beatty-Papyri, wobei die in den aram. Fragmenten 4Q Hen-c 5 i 26-30; ii 17-30 erhaltenen Textteile in Majuskeln eingetragen sind. Zwischen Asterisken steht nur in 4Q Hen-c Erhaltenes. Der äth. und lat. Text sind als stark überarbeitete Versionen hier nicht zu berücksichtigen. BEYER, *Aram. Texte 250f*, verbindet den aram. 4Q Hen-c Text mit dem hebr. 1Q 19,3,8 (s.u. S. 334), obwohl auch nach ihm "diese Uebersetzungen mehr frei nacherzählt als wörtlich übersetzt" haben (250, Anm. 1).

37 Aus 4Q Hen-c 5 i ist erhalten : 28 W] SMWQ , "und] rot" (auf Fragm. a) und völlig ungesichert : 29 KW] L , "gan]z" (als Punkt am rechten Rand von Fragm. b !), dessen Entsprechung nur im äth. Text zu finden ist : "das ganze Haus". – In 1Q 19 8,1;] $\text{WB} \text{J}$], "und dicht" (s.u. bei Anm. 46).

Lamech fürchtet sich vor dieser seltsamen Kreatur, "flieht" zu seinem Vater Metuschelach und teilt ihm den Grund seiner Furcht mit (4) :

5 Ein andersartiges (ἄλλοῖον) Kind wurde mir geboren. Nicht den Menschen ist es ähnlich, sondern den Kindern der Engel des Himmels. Seine Gestalt ist andersartig (ἄλλοιώτερος), uns nicht ähnlich. Die Augen sind wie Sonnenstrahlen und herrlich ist sein Angesicht. 6 Ich vermute deshalb, dass er nicht aus mir (gezeugt) ist, sondern aus einem Engel, und ich habe Furcht vor ihm, dass vielleicht etwas (Furchtbares) auf Erden sein wird während seinen Lebensstage.

Metuschelach eilt dann zu seinem Vater, dem entrückten Henoch "an die Enden der Erde", legt ihm den Fall Lamechs dar (7-12). Henoch erinnert sich seiner früheren Vision (38) von den Göttersöhnen und Menschentöchtern :

*13b IN DEN TAGEN JAREDS, meines VATers, UEBERSCHRITTEN SIE (die Wächter) das Wort des Herrn (und wichen ab) vom Bund des Himmels. 14 Und siehe, sie sündigten UND UEBERSCHRITTEN das Gesetz *[UND] IHRE [NATUR] VERÄENDERTEN SIE,* UM ZU GEHEN zu den Frauen. Und sie sündigten mit ihnen und heirateten (einige) von ihnen. 17a Und diese gebären nicht den Geistern ähnliche, sondern fleischliche (Kinder). ... 15.16.17b ... 18 Und nun sag dem Lamech : Dein Kind ist es IN WAHRHEIT und mit Recht ... (= 107,2). (39)*

Die Aengste des Vaters sind da mit einem schlagenden Argument von höchster Instanz zerstreut. Das überirdische Kind kann nicht von den Engeln stammen, weil diese ja gerade "fleischliche" Kinder gezeugt haben !

Als zeitlich nächstes Stück muss **1Q 19 Noach hebr** beigezogen werden, aus dessen 21, zum Teil winzigen Fragmenten eine Erzählung ersichtlich wird, die von der Vermehrung der Menschen auf Erden (vgl. Gen 6,1) und ihrer Verderbnis (vgl. Gen 6,11. 12) (Fragm. 1) (40), über das Intermezzo im Himmel durch die Erzengel (Fragm. 2 und vielleicht 11) zur wunderbaren Geburt Noachs (Fragm. 3), der Intervention Me-

38 Dies ist die narrative Variante des traditionsgeschichtlichen Sachverhaltes, dass in Hen 106 Stücke aus Hen 6-19 übernommen wurden.

39 MILIK, Enoch 209, liest folgenden aram Text :

Z. 17 13b ...] BJWMJ JRD ʔ[BJ]

Z. 18 ʕBRW [... 14 ḤṬJ]JN WʕB[RDN ...] WŃ ŠNJW LMʕ[L]

BEYER, Aram. Texte 250, sieht in Z. 18 nur :

Z. 18 ʕBRW [... 14 ..] . ŠNJW LMS[PT], "übertraten [einige Engel das Gebot ... 14 ...] sie übertraten das Re[cht].

40 Die Interpretation von Fragm. 1 aufgrund von Gen 6,1-12, wie sie hier geboten wird (vgl. Anm. 41f), ergibt den kohärentesten Text.

tuschelachs (Fragm. 8,2) und einem abschliessenden Loblied (durch Henoch ?) auf die glanzvolle Zukunft Noachs (Fragm. 13f) reicht :

- | | | | |
|--------|---|--|---|
| 1, | 1 | ... und] ER WAR[... | WJ]ĤJ HW [◌] [|
| | 2 | ... die Mensch]EN WURDEN MAECHTIG
AUF ERDEN UND[| HPD]M (41) GBRW B [◌] REŞ W[|
| | 3 | ... sei]NE PFADE AUF DER ERDE[| ◌]T DRKJ ĆL H [◌] RŞ[|
| | 4 | ... und verde]RBT VOR GOTT UND[| WTŞ]ĤĤ [◌] (42) LĀNJ ĆL W[|
| | 5 | (unleserlich) |]JM ◌[|
| | 6 | (unleserlich) |]L ◌[|
| 2, | 1 | ... Heilige]N DES HIM[mels | QDWŠ]Ĵ ĤŠ[MJM |
| | 2 | ...]UNSEREN RE[chtsfall] V[or den Herrn | MŠ]ĴTNW LĀ[NJ (43) |
| | 3 | ...] UND NICHT UNTER DICH [... |]WL [◌] TĤTK [|
| | 4 | ...Rafa]EL UND GABRIEL [| RF]◌L WGBRĴL [|
| | 5 | ... Herr] DER HERREN
UND MAECHTI[ger der Mächtigen | ◌DWN] ◌DWNJM
WGB[WR GBWRJM |
| | 6 | ...] EWIGKEI[ten |]◌LMĴ]M |
| 3, | 1 | ...]. ..[... |]◌ ◌◌[|
| | 2 | ...]...WARENERSTAU[nt .. |]◌ T◌ HSTM [◌] [MW (44) |
| | 3 | ..ein Erst]GEBORENER WAR
GEBOREN WIE DIE STRAHLENDEN[| B]ĶWR HWLD
KJ NKBDJM [(45) |
| | 4 | ...] SEIN VATER. UND ALS LAMECH
SAHDEN[... |]◌BJHW WK [◌] ŠR R [◌] H LMK
◌Ĵ[|
| | 5 | ...]. DIE ZIMMER DES HAUSES WIE
STRAHLEN DER SONNE[|]◌ ◌T HDRJ HBJT
KĤDWDJ HŠMŠ [|
| | 6 | ...]. ZU ERSCHECKEN DIE [|]LLB◌T ◌T[|
| | 7 | ... | ... |
| 8, | 1 | ...] UND DICHT[und leuchtend |]W [◌] BJ[WHDJR (46) |
| | 2 | ...] METUSCHELA[ch |]MTWŠL[H |
| 11, | 1 | ...al]LE SOEHNE[des Himmels | K]L BNJ [HŠMJM |
| | 2 | ...al]LE HEILI[gen | K]L HQWĀ[ŠJM (47) |
| 13-14, | 1 | ...] DENN DER GLANZ DEINES LICHTS [] DEM GLANZ GOTTES
IN [... | |
| | 2 | ...wir]D SICH ERHEBEN IN DER PRACHT DES GLANZES UND DER
SCHOENHEIT [... | |
| | 3 | ...] ER WIRD GLAENZEN INMITTEN [der Söhne des Him]MELS UND [... | |

Inhaltlich wird in diesem Textstück gar nichts geboten, was nicht schon aus Gen 6,1-4; Hen 6-11 und 106f bekannt wäre. Erstmals ist hier aber ein Text vorhanden, der deutlich zeigt, dass die wunderbare Geburt Noachs mit den Geschichten vom Herabstieg der Wächter (Hen 6-11) und von der Sintflut wegen der Verderbtheit der Menschen (Gen 6,1-12) verbunden war und im Laufe des 1. Jh.a zu einer synthetisierten Erzählung wurde. Der Umfang dieser Erzählung ist leider wegen des fragmentarischen Zustandes des Textes nicht näher zu bestimmen. Durch einen glücklichen Zufall ist aber auch hier das Erzählelement des "Schreckens" in Fragm. 3,6 erhalten geblieben, durch welches die Geburt des Kindes mit der Geschichte von den gigantischen Kindern der Wächter und der Menschentöchtern verbunden werden konnte.

Der letzte in Frage kommende Text, mit dem wir vielleicht schon im 1. Jh.p stehen, ist **1QGen Ap 2**. Obwohl das Aussehen des Kindes (in Kolonne 1) nicht und die Antwort Henochs samt der glücklichen Auflösung des dramatischen Knotens (in Kol. 3-5) nur sehr fragmentarisch erhalten sind, zeigt das gut erhaltene Mittelstück (in Kol. 2) der Geschichte, dass wir bei 1QGenAp in vollen Zügen in der Ausgestaltung der dramatischen Aspekte der Erzählung stehen :

Bevor nämlich Lamech zu seinem Vater Metuschalech "flieht" (wie in Hen 106,4), versucht er noch mit seiner Frau, deren Name Bat-Enosch, "Tochter des Menschen" (vgl. Jub 4,28), jetzt bekannt ist und an die gefährdeten "Menschentöchter" von Gen 6,2 erinnert, ins Reine zu kommen (48) :

-
- 41 MILIK ergänzt R^šC^jJM nach Hen 7,6; vgl. 4Q Hen-a 1 iii 22 (s.o. S. 238) und bietet als Variante BNJ <RJJM, "die Söhne der Wächter" (DJD I 84f). Da die Z. 2 sicher auf Gen 6,12, die Zeile 3 sehr wahrscheinlich auf Gen 6,11 (s. Anm. 42) verweist, liegt Gen 6,1 als Verweistext sehr nahe. – BEYER, Aram. Texte 236f, fügt das Fragm. 1 willkürlich in Hen 8,2 ein.
- 42 MILIK ergänzt W^šC^qJ^ṯM̄, "und] Ihr [Geschrei" (vgl. Hen 8,4). Die Spuren der oberen Abschlüsse der beiden vorhandenen Buchstaben lassen ebenso gut Ḥ^ṯ lesen, wodurch die Anlehnung an den biblischen Text Gen 6,11 perfekt ist.
- 43 Man beachte, dass in Z. 1 und 2 nur das Š von ŠMJM, "Himmel" und das Ṭ von MSPT als sinntragende Konsonanten vorhanden sind !
- 44 Hitpolal von ŠMM, "erstaunt sein", MILIK, in Biblica 32 (1955) 393f, liest noch HŠTN[H und übersetzt als Hitpael von ŠNH : "verändert", oder "paläographisch weniger wahrscheinlich" als Nifal von ŠT^c, "Angst haben" : "er bekam Angst" Alle drei Leseweisen passen in den Kontext der wunderbaren Geburt Noachs.
- 45 BEYER, Aram. Texte 250f (als gesperrter Text in 4Q Hen-c), liest : (106,10) ...HŠ(š)TṬ[... ..]BJR HJLD BW NKBDJM [... LMK] ḲBBJHW, "..... 10 der Knabe, sind durch ihn geehrt sein Vater Lamech".
- 46 Nach MILIK, Enoch 209. In DJD I 85 noch als]. ḲBM̄ [transkribiert. Ergänzt nach Hen 106,2.
- 47 Ergänzt von mir entsprechend der Häufung dieser himmlischen Wesen in Hen 106 und 1Q GenAp 2-5, bes. 2,1 : QDJŠJN, NPJLJN; 2,16 : <JRJN; BNJ ŠM[JN.
- 48 Uebersetzt nach FITZMYER/HARRINGTON, Manual 105-107, wo die Raum-

2,1 So dachte ich bei mir, dass die Empfängnis von den Wächtern (⊂JRJN) sei, oder von den Heiligen (QDJŠJN) und zu den NEFJL [JM (gehöre)]. 2 Da veränderte sich mein Herz in mir wegen dieses Kindes. — vacat —

3 Da war ich, Lamech, beunruhigt, und ging zu Bat-Enosch [meiner] Fra[u und sagte : "... 4 schwöre mir]... beim Allerhöchsten, beim Herrn der Grösse, beim König aller E[wigkeiten] 5 [und bei den] Söhnen des Himmels, dass du mir alles in Wahrheit kundtust, ob []. 6 [In Wahrheit] sollst du (es) mir kundtun und nicht in Lügen, ob dieser [. Schwöre] 7 beim König aller Ewigkeiten, dass du in Wahrheit mit mir sprichst und nicht in Lügen []."

8 Da sprach zu mir Bat-Enosch, meine Frau mit grosser Heftigkeit und wei[n]te [] 9 und sagte : "Oh mein Bruder und oh mein Herr : erinnere dich meiner (sexuellen) Lust (49). [] 10 []. des Zeitpunkts und meines Atems in seiner Scheide (50). Und in Wahrheit will ich all[es berichten]." 1 [] ... Da veränderte sich in mir mein Herz gar sehr. — vacat — []

12 Als Bat-Enosch, meine Frau, sah, dass sich mein Gesicht veränderte, [;] 13 dann beherrschte sie ihre Erregung, redete mit mir und sagte zu mir : Oh mein Herr und oh [mein Bruder, erinnere dich] 14 meiner (sexuellen) Lust ! Ich schwöre dir beim grossen Heiligen beim König der Hi[m]mel, [] 15 dass von dir dieser Same, von dir diese Empfängnis und von dir der Sprössling, [dieser] Frucht (stammt) [] 16 und nicht von irgendeinem Fremden (ZR) und nicht von irgendeinem der Wächter (⊂JRJN) und nicht von irgendeinem der Söhne der Him[mel] (BNJ ŠM[JN]). Was] 17 hat dein Antlitz so verändert und entstellt, deinen Mut so niedergedrückt

verhältnisse klarer angegeben sind als in DERS., Genesis Apocryphon 50-55. Vgl. MAIER/SCHUBERT, Qumran-Essener 279f; BEYER, Aram. Texte 167ff (mit nicht sinnverändernden neuen Lesungen, bes. in 2,4f.9ff).

49 ⊂DJNH entspricht dem hebr. ⊂DNH, "sexuelles Vergnügen", worüber Sara ja in Gen 18,12 lacht. Nur diese Interpretation gibt einen argumentativen Sinn, auch wenn ⊂DJ in den Targumim ein hebr. HRJ, "schwanger sein" wiedergibt (vgl. z.B. Onqelos zu Gen 4,1; ABERBACH/CROSSFELD 40f). BEYER, Aram. Texte 167, liest : RKJLK ⊂L ⊂DJNTJ, "deine Verleumdung (RKJL) betreffs meiner Schwangerschaft". Nach den Erstherausgebern ist jedoch DKĀLK, "erinnere dich" bis auf ein unsicheres Ā eindeutig zu lesen (AVIGAD/YADIN, Genesis Apocryphon, Col. II.[LM]).

50 WNSMTJ LGW NDNH² übersetzt nach Dan 7,15 : RWHJ ... BGW NDNH, "mein Geist .. in seiner Scheide". "Der Körper ist beschrieben als Scheide und der schwer gehende Atem ist wie ein Schwert, das in ihr hin und her geht. Dies ist somit ein eindrückliches Bild für das leidenschaftliche Atem während des sexuellen Aktes" (FITZMYER, Genesis Apocryphon 87; vgl. MORALDI, Manoscritti 617, Anm. 9f). DEL MEDICOs überdeutliche Annahme NDNH = vagina passt nicht zu "mein Atem" (L'énigme 214).

[*Siehe, ich*] 18 *spreche in Wahrheit mit dir.* — *vacat* —
 19 *Dann rannte ich, Lamech, zu Metuschelach...*

21 *Als Metuschela[ch diese Dinge] hörte, 22 [rannte er] zu Henoch...* (51)

In autobiographischer Form ist hier ein eindrückliches "Ehegespräch" zwischen dem Böses ahnenden Ehemann und seiner Frau erzählt, welche zweimal und mit recht drastischen, die Erinnerung weckenden Details den lustvollen Moment (vgl. Gen 18,12) der geschlechtlichen Vereinigung evoziert, aus der das Kind entstand. Doch selbst diese vertraulichen Hinweise vermögen das Misstrauen Lamechs nicht zu beseitigen. Lamech geht, ähnlich wie in Hen 106, über Metuschelach (2,19ff) den entrückten Henoch an (2,22) und erhält von dorthier die befreiende Antwort (Kol. 3-5).

Der Stoff von der Geburt, dem wunderbaren Aussehen und der erschreckenden Wirkung des Noachknaben auf seine Eltern ist im Verhältnis zu den Henoch-Traditionen des Wächterbuches (bes. Hen 6-19) und des Traumbuches (bes. 86ff) völlig neu. Es handelt sich grundsätzlich nicht um eine Adaptation und Aktualisierung der alten Traditionen (wie beim Traumbuch), sondern vielmehr um die Benutzung gewisser alter Stoffelemente als Ausgangspunkt für eine neue Story. Die Vergleichsarbeit zwischen Hen 106f und dem Wächterbuch besteht hier deshalb nicht so sehr im minutiösen Vergleichen von Paralleltexten als vielmehr im Bedenken dessen, was hier insgesamt an Neuem mit dem Henoch-Stoff oder einigen Henochstoffen geschieht.

Der minutiöse Textvergleich mit dem Wächterbuch ist zwar anhand von zwei kleinen Texteinheiten innerhalb der Noachstoffe durchaus möglich: In Hen 106, 13b-14.17a.15f.17b, wo sich Henoch seiner Vision vom Herabsteigen der Wächter erinnert, wo also mit einem literarischen Kunstgriff ein Stück aus Hen 6-19, bes. 12-16 herangezogen wird, kann dies geschehen, und ebenso mit den beiden Fragmenten 1 und 2 von 1QNoach hebr, in welchen nach unserer Rekonstruktion o. S. 336 Gen 6,1-12 (Fragm. 1) und Hen 6-11 (Fragm. 2) mit wörtlichen Anklängen rezipiert sind. Beidemale ergibt sich aber bezeichnenderweise aus dem Vergleich nichts, was über die Aussagen von Gen 6,1-12 und Hen 6-11 hinausführen würde: Der traditionelle Henoch-Stoff von den Göttersöhnen/Wächtern und den Menschentöchtern ist innerhalb der Noach-Texte nicht nur getreulich rezipiert, sondern geradezu in seiner traditionellen Form vorausgesetzt. Wer versteht denn das Problem, das mit dem wunderbaren Aussehen Noachs gegeben ist, wenn er nicht aus der Henochliteratur weiss, dass zu Noachs Zeiten ausserordentliche Geburten, nämlich die der Giganten, an der Tagesordnung waren? Wer kann die Furcht Lamechs verstehen, der nicht weiss, was die Wächtersöhne angerichtet haben? Wer versteht den Sinn der ehelichen Enthüllung

51 Der Rest von Kol. 2-5 läuft offenbar parallel zu Hen 106,7-19.

von Bat-Enosch, der nicht weiss, dass zu jener Zeit viele Frauen ihre "Wonne" (1QGenAp 2,9.14) mit den himmlischen Wächtern hatten? Man musste vielmehr die traditionelle Geschichte in ihrer traditionellen Form kennen, um den dramatischen Dreh mitzubekommen, der in den Noach-Texten mit den Henoch-Stoffen geschieht; um die neue Perspektive zu goutieren, in welche die Henoch-Stoffe da plötzlich eingeordnet sind (52).

15.4 Das neue Problem : Die Unterscheidung von Gut und Bö

Die Noachtex te tragen an die Henoch-Stoffe eine neue, jenen Stoffen fremde Fragestellung heran : Wie konnte man in jener Zeit kurz vor der Sintflut wissen, ob bei der Zeugung eines Kindes nicht doch einer der auf die Erde herabgestiegenen Wächter am Werk war? Diese Frage stellte sich akut, wenn das neugeborene Kind Merkmale des Ausserordentlichen an sich trug, wie dies offenbar nach 4QNoach ar am Noachknaben physiognomisch anhand von Flecken, in den anderen Texten geradezu durch unübersehbare Lichtphänomene und durch eine physische und religiöse Frühreife Noachs festzustellen war. Nur mit dieser Frage war es möglich, die Dramatik der Noach-Texte zu entwickeln, Lamech zu seiner "Flucht" zu bringen, Bat-Enosch's intimes Wissen zu enthüllen und schliesslich auch Henoch als den darzustellen, der aus seiner Einsicht in das Wesen der Wächter und der Wächtersöhne die erlösende Unterscheidung zwischen dem Lamech-Sohn Noach und den Wächtersöhne (= Giganten) formulieren kann.

Diese Frage auf narrative Weise zu stellen, ist die Eigenart der Noachtex te (ausser 4Q Noach ar). Darin besteht auch das rezeptionsgeschichtlich Wichtige dieser Text e, denn sie zeigen, wie aus den alten Erzählungen vom Fall durch die Begierde (vgl. die Schemichasa-Tradition) und vom Fall durch falsches Wissen (vgl. die Asael-Tradition) sich ein ganz neues Erzählelement entwickelt. Ging es dort um die Frage nach dem Einbruch des Bösen in unsere Welt und nach der Präsenz des Bösen im damaligen geschichtlichen Grossereignis der Hellenisierung, so geht es hier – anhand des Aufweises des wirklichen Vaters des Kindes – um die Unterscheidung zwischen dem Bösen und dem Guten, die beide im strahlenden Gewand des Ausserordentlichen daherkommen können. Lamech und Bat-Enosch sind nach 1QGenAp auf der dramatischen Suche dieses Aufweises und ziehen auch Metuschelach in die Aufregung mit hinein.

52 Eine solche Art kreativen Umgangs mit den Traditionen findet sich auch im Jubiläenbuch (s.u. Kap. 18). Das 2. Jh.a ist die Zeit, wo aus dem undurchschaubaren Zwischenzustand der Verpuppung des Judentums seit dem 5. Jh.a wieder neue strukturierte Gebilde entstehen, in welchen sich ein unterdessen kämpferisch gewordenes Frühjudentum darstellt.

Die Suche nach Kriterien der Unterscheidung, nach Instanzen, die der Unterscheidung fähig sind, bildet so den dramatischsten Teil der Erzählung.

15.4.1 Die Einsicht des Apokalyptikers

Die entscheidende Antwort Henochs kommt dann von der höheren Warte der Einsicht in das, was ein Wächter ist und wie ein Wächtersohn konstituiert ist. Diese Einsicht besitzt Henoch natürlich in höchstem Mass, wenn man bedenkt, was ihm in den Kapiteln 12-16 vom "einen heiligen Wächter" (12,3b-13,3) und dann von Gott selbst (15,2b-7) über Wesen und Schuld der Wächter und der Wächtersöhne (15,8) mitgeteilt wurde. Wie in Kap. 13.5.1 aufgezeigt wurde, ist es ja gerade die Eigenart der "Henoch-Tradition" (Hen 12-16.17ff), dass das Wesen der Wächter näher umschrieben wird, um von dort her die Perversion des Wesens durch die Verbindung mit den Menschentöchtern, aber auch die Konstitution der Wächtersöhne und – noch einmal weiter – von deren "Geistern" zu erklären.

Die Antwort Henochs nimmt in ihrer Begründung ausdrücklich Bezug auf diesen Sachverhalt. Leider ist sie nur in Hen 106,13b-14 erhalten (53), über dessen aramäisches Original 4QHen-c 5 ii 17ff jedoch in einer ursprünglicheren Form als in den griech. und äth. Versionen. Zweimal wird in allen Texten gesagt, dass die Wächter eine Grenz-"Überschreitung" begingen, indem sie "das Wort des Herrn" (13b) und das "Gesetz" (äth.) oder die "Sitte" (griech.) (14a) überschritten. Nur der aramäische Text hat noch den wichtigen Satz: [UND] SIE VERAENDERTEN IHRE [NATUR] (54). Damit fasste der ursprüngliche Text von Hen 106,14 den in Hen 15,3-7 so eindrücklich gegen die Wächter erhobenen Vorwurf, ihr "heiliges und ewiges" Wesen und ihren "hohen heiligen Ort" verraten und verlassen zu haben, präzise zusammen und gebrauchte ihn als Begründung für die folgende Disqualifizierung der Wächtersöhne als "nicht den Geistern ähnliche, sondern fleischliche (Kinder)" (17a). Das heisst: Weil die Wächter fleischlich geworden sind, um mit den Menschentöchtern verkehren zu können, sind deren Kinder "fleischlich", also nicht von Geisteskräften erfüllt wie der Noachknabe!

Diese Argumentation ist auf den ersten Blick im Widerspruch zu Hen 12-16: Wurden in Hen 12-16 die Wesensfragen benutzt, um den Geistcharakter der Wächter-

53 1Q GenAp 3-5 haben wohl ähnlich gelautet, vgl. die wörtliche Übereinstimmung zwischen 3,3 BJWMJ JRD 2BJ mit 4Q Hen-c 5 ii (= Hen 106.13); MILIK, Enoch 209.211.

54 Die exakte Parallele dazu findet sich in Test Naftali 3,5 (s.u. Kap. 19.2), vgl. jedoch auch äthHen 10,8 (Zusatz von MS RyI. Eth. 23) und griech. Hen 10,8 (o. S. 260, Anm. 8).

söhne, die deshalb "böse Geister" genannt werden können, und der Gigantengeister, die die eigentlichen "bösen Geister" sind, aufzuweisen und so den Fortgang des Bösen durch die Weltgeschichte zu erklären, so wird hier der Hinweis auf die "Veränderung" des Wesens dazu gebraucht, das "fleischliche" Wesen der Wächtersöhne plausibel zu machen und davon das durch und durch strahlende und frühreife Wesen des Noachknaben zu unterscheiden. Der Widerspruch in den Wörtern ist jedoch nur ein scheinbarer in der 'Realität', denn in Hen 12-16 ist mit *pneûma, pneûmata*, "Geist, Geister" ein herumgeisterndes Mischwesen zwischen Engel und Mensch gemeint, hier in Hen 106 wird *pneûma* im Gegensatz zu *sarkikós*, "fleischlich" gebraucht und meint deshalb "geisthaft", nicht "geisterhaft". Geisthaft ist nämlich der Noachknabe. Gerade deshalb kann er, der Strahlende, sich in den Händen der Hebamme Aufrichtende und sofort Gott Preisende, kein Wächter sein, denn diese benehmen sich "fleischlich", ohne Gottes Geist !

Henochs klare Unterscheidung in 106f kommt aus seiner Einsicht in die himmlischen Sachverhalte von Hen 12-16 und bezeugt ihn somit als den wahren Apokalyptiker. Die Frage, die an ihn von Lamech über Metuschelach herangetragen wurde, die gleichzeitig die neue Frage an den Henochstoff ist, ist deshalb als Herausforderung sehr ernster Art an die Tauglichkeit des Apokalyptikers zu verstehen. Die Noachtexthe haben sicher etwas an sich, das unterhalten will und einen schmunzeln lässt, sie stellen und lösen aber gleichzeitig eine todernste Frage, die Frage nämlich, wer befähigt sei, die Unterscheidung des Bösen vom Guten innerhalb jener Weltgeschichte zu vollziehen, in welcher die "bösen Geister", jene Kindeskinde der Wächter, als "vielgestaltige" (Hen 19,1) und deshalb nur schwer erkennbare Wesen ihr Unwesen treiben.

15.4.2 Die Gefährdung der Frauen und die Angst der Männer

Diese neue Frage war offenbar nicht nur ein genialisches erzählerisches l'art pour l'art eines Henoch-Verehrers mit dem Henoch-Stoff. Die in Kap. 15.3 vorgeführten Texte zeigen, dass sicher seit der Mitte des 2. Jh.a die Wundererzählung von Noachs Geburt bekannt und so verbreitet war, dass sie in ganz verschiedenen literarischen Formen zirkulierte :

Als physiognomisches Porträt (4QNoach ar), als selbständige Kurzgeschichte (Hen 106f), als Episode einer ausführlichen Noachvita (1Q 19 Noach hebr) oder eines Patriarchen-Buches (1QGenAp). Der Stoff vom wunderbaren Aussehen Noachs und von der Bedrängnis der Eltern wegen ihres ausserordentlichen Sohnes muss eine starke Resonanz bei den frühjüdischen Hörern und Lesern erfahren haben. Er wurde sozusagen zum Volksmärchen, in welchem man mit farbigen Bildern die Grösse des Ahnen Noach und mit pikanten Details die Momente der Lust und Verunsicherung

seiner Eltern schildern konnte, in welchem aber auch – wie dies bekanntlich bei Märchen geschieht – Grundängste und -Probleme formuliert sind, die man durch solches Erzählen und durch nachdenkliches oder lachendes Anhören in den Bereich des täglichen Lebens integrieren und so zu einem produktiven Faktor der Lebensbewältigung werden lassen kann.

Eine solche Grundangst, die offenbar den antiken Menschen bei einer unerwarteten Schwangerschaft oder Geburt immer wieder bewegt hat, lautet :

Ist es nicht doch etwas Engelhaftes, was in ihr (gezeugt ist) ?
Μέπως ἄγγελικόν ἔστιν τὸ ἐν θαυτῇ (γεννηθέν);

Diese Frage stellt Josef beim Anblick der wunderbar schwangeren Maria zwar erst im Protevangelium des Jakobus (14,1) (55) um die Mitte des 2. Jh.p, sie steht aber sehr dicht schon hinter den Verkündigungstexten von Mt und Lk, in welchen die Aengste und Fragen der petroffenen Personen mit dem Bescheid des Engels (!) beruhigt werden : *Τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἔστιν ἁγίου*, "Das in ihr Gezeugte ist aus heiligem Geist" (Mt 1,20). Das betont nachgestellte *ἁγίου*, "heilig" besagt : Es war ein "heiliger" Geist, nicht einer der vielen "bösen Geister". Der Gegensatz läuft anscheinend nicht zwischen Geist und Fleisch, sondern zwischen heiligem und unheiligem Geist. Aus dem Kontext der ja gerade im 1. Jh.a/p sehr beliebten Noachliteratur kann man leicht annehmen, dass nach Mt 1,19 der "gerechte" Josef seine Verlobte gar nicht verdächtigte, mit einem anderen Mann Geschlechtsverkehr gehabt zu haben, sondern vielmehr annehmen musste, dass da heimlich "böse Geister" am Werk gewesen seien. Seine "Gerechtigkeit" bestand nun darin, seine Verlobte nicht der Unzucht mit einem fremden Mann zu überführen (*deigmatízein*) – das wäre tatsächlich eine Ungerechtigkeit gewesen, gegen die Maria machtlos gewesen wäre – sondern sie zu entlassen und die geheimnisvolle Herkunft des Kindes offen zu lassen. Auch Josef "fürchtet sich" (1,20a) vor dem in Maria Gezeugten und erst der Bescheid des Engels vermag seine Bedenken zu zerstreuen.

In den frühjüdischen Texten dieses Kapitels (56) und in den eben zitierten neutestamentlich-urchristlichen Texten zeigt sich der Sachverhalt, dass in den Jahrhunderten um die Zeitenwende das Bild von der Frau, die möglicherweise mit einem geist(er)haften Wesen sexuellen Kontakt hat, präsent war (57), ja als so bekannt

55 Vgl. AMANN, Protévangelie 234 (Ed.); dt. Uebers. HENNECKE/SCHNEEMELCHER, Ntl. Apokryphen I 285.

56 Vgl. auch AMANN, Protévangelie 233f, Anm. 1.

57 Zur Geschichte der Eifersucht Manoachs auf seine "ausserordentlich schöne" Frau wegen der Ankündigung eines Sohnes durch ein *phántasma* in JOSEPHUS,

vorausgesetzt werden konnte, dass es als Paradigma für das in der Geschichte gegenwärtige aber sehr schwer zu erkennende Böse gebraucht werden konnte. Dass sich darin auch ein gutes Stück Angst der Männer vor den Potentialitäten ihrer Frauen spiegelt, hängt mit der Tiefendimension der literarischen Gattung des Märchens zusammen, in welcher sich die Noach-Vita präsentiert.

Angst bringt immer Abwehr mit sich. Ist das ultimative Gebot der Verschleierung der Frauen "wegen der Engel" in 1Kor 11,10 nicht ein wichtiger Beleg hierfür ? (58)

Ant 5,276-284 (LCL V 124-129; vgl. BRAUN, Griechischer Roman 18), s.u. Kap. 19.4.5. – Vgl. auch Ant. 1,73 (LCL IV 35), der den Abfall der Setiten so begründet : "Denn es verkehrten viele Engel Gottes (*ἄγγελοι θεοῦ*) mit Weibern und erzeugten ruchlose Söhne, die im Vertrauen auf ihre Kraft alles Gute verachteten und gleich den Giganten der Griechen in Freveltaten sich auszeichneten" (übers. v. CLEMENTZ, Jüd. Altertümer 25).

58 Vgl. auch die Texte zum "Ehebruch 'unter dem Mann'", u. Kap. 19.4 im Kontext der verunstalteten Wächtergeschichte von Test Ruben 5,6f.

16. FRAUEN UND MUETTER VON GIGANTEN UND DAEMONEN

Die Fortzeugung der Dämonien der Welt in den frühjüdischen und manichäischen Giganten-Traditionen

Die alte Geschichte von den Wächtern, den Menschentöchtern und deren Kinder wies aber noch andere dramatische Leerstellen auf, durch welche die neugierige Phantasie des antiken Erzählers zu weiteren Ausgestaltungen ermuntert werden konnte. Eine solche Leerstelle war auch die Frage nach dem dramatischen Ablauf des Lebens und Sterbens der Wächtersöhne (Gibborim, Giganten), von denen zwar in den vorausgehenden Texten von Hen 6-11 bis zur Noach-Vita schon vielerlei zerstreute Details berichtet wurden, aber keine kohärente und aus der Perspektive der Giganten erzählte Geschichte vorhanden war. Das Schwergewicht hatten die alten Geschichten ja auf die Aetiologie des Bösen (vgl. Kap. 11 u. 12) und dessen Präsenz in der Geschichte gelegt (vgl. Kap. 13 u. 14). Die Noachliteratur hat dann (erstmal) eine ganz neue Frage an diese Stoffe gerichtet (vgl. Kap. 15) und damit eine neue Sparte in der Sammlung der Henoch-Bücher eröffnet. Mit der Frage nach dem dramatischen Schicksal der himmlisch-irdischen Mischlinge sollte sich ungefähr gleichzeitig nochmals eine neue Abteilung in der vielfältigen Henochliteratur ergeben, welche eine sehr intensive, wenn auch verschlungene Rezeption erfahren wird.

16.1 Texte

16.1.1 Frühjüdische Texte

Aramäische Fragmente aus Qumran (1)

1Q 23 (Hen Gig) 1-31 (identifizierbar : 9 u. 14 u. 15; 1 u. 6 u. 22; 11,2; 27,2; 29; 31,2)

DJD I (1955) 97f; Pl. XIX (MILIK); z. T. neu gelesen und zusammengefügt : MILIK,

1 Unveröffentlicht : 4Q HenGig-e (ausser das Fragm. zu 4Q Hen-e 2 und 3 i); 4Q HenGig-d/f (= ?) 4Q HenGig (Starcky); "zwei Gruppen von kleinen Fragmenten"

Enoch 302; vgl. FITZMYER/HARRINGTON, *Manual 68-73* (nach DJD I; fehlerhafte Uebers. von *Fragm. 1*); BEYER, *Aram. Texte 260* (*Fragm. 9 u. 14 u. 15 als G 1,9*). 262 (*Fragm. 29 in G 5,4f*). 266 (*Fragm. 1 u. 6 als G 14*). 267 (*Fragm. 2-4.7.10f.13.16f.19-22.23-24.27f.30f als G 102-131*). – Dt. Uebers. u.S.351f; vgl. UHLIG, *Henoch 755f* (nur 1 u. 6 u. 22, 2-4).

1Q 24 (HenGig ??)

DJD I (1955) 99; Pl. XX (MILIK); BEYER, *Aram. Texte 267f* (als "isolierte Fragmente" G 141-148); Dt. Uebers. u.S. 352.

2Q 26 (HenGig) 1

DJD III (1962) 90f; Pl. XVII (M. BAILLET) = FITZMYER/HARRINGTON, *Manual 72f*; korr. bei MILIK, *Enoch 334f*; BEYER, *Aram. Texte 266* (als G 12). – Dt. Uebers. u. S. 352 (fehlt bei UHLIG, *Henoch 755* [vgl. Anm. 3]).

4QHenGig-a 1-13 (*Fragm. 9 u. 10 = 4QHen-c 2 u. 3*)

MILIK, *Enoch 311-317*; Pls. XXX-XXXII; vgl. FITZMYER/HARRINGTON, *Manual 72-75* (alte Zählung: 1,1-3 *Fitm.* = 3,2-4 *Mil.*; 2 *Fitm.* = 8 *Mil.*); BEYER, *Aram. Texte 261* (*Fragm. 7 ii und 8 als G 3 und 4*). 263 (*Fragm. 1-4.7 i. 13 als G 7,1-13*). 266 (*Fragm. 9,1-8 und 10 als G 13*). 268 (*Fragm. 5f und 11f als G 405f und 411f*). Dt. Uebers. u. S. 353f; vgl. UHLIG, *Henoch 758-760* (angeführt als *AramGig IV.V. VII,1.VI,2.VIII IX.X.XIII.XI,2*).

4QHenGig-b 1 i ?; 1 ii 3b-23; 1 iii 3-11; 2 isolierte *Fragm.*

MILIK, *Enoch 230* (zu L. 4). 304ff (vorläufige *Publ.*; ohne Pl.); vgl. FITZMYER, *Manual 74-77* (noch nach MILIK, *Turfan und Qumran 124ff*); BEYER, *Aram. Texte 261* (*Frag. 1 i ? als G 2,10*). 263 ("Gilgamesch" als G 7-b). 264f (*Fragm. 1 ii; 1 iii 3.4-11. [12ff] als G 9 und 10*). 268 ("Gärtner" als G 400). – Dt. Uebers. u. S. 355f; vgl. UHLIG, *Henoch 756f* (als *StarckyFr, Kol. II und III*; seltsamerweise unter den *Fragmenten, "die nicht im aram. Hen zu finden sind"*).

ten" (Angaben aus MILIK, *Enoch 309*; vgl. FITZMYER, *Dead Sea Scrolls 176* (im Anhang). Es wird aus den Verweisen nicht recht deutlich, welche Fragmentengruppen welchen der Buchstaben d-f tragen. Die definitive Publikation der MSS b-f durch STARCKY wird da endlich Klarheit schaffen.

4Q HenGig-c 1 u. 2, und "Ahiram"

MILIK, Enoch 29, Anm. 2; 308 (Fragm. 1; trotz "second fragment", vgl. die Zählung im "Aramaic-Greek-Ethiopic Glossary").307f (= Fragm. 2) (vorläufige Publ. ohne Pl.); vgl. FITZMYER/HARRINGTON, Manual 76f (alte Zählung : 1 Fitzm. = 2 Mil.); BEYER, Aram. Texte 260 (Fragm. 1[Mil.] als G 1,1-8).262 (Fragm 2 als G 6).263 ("Ahiram" als G 7-c). – Dt. Uebers. u.S. 356f; vgl. UHLIG, Henoch 757 (Fragm. 2 [Mil.] als AramGig-3(1)).757f (Fragm. 1[Mil.] als AramGig-3 (2)).

4QHen-e 2 u.3 i u. 4QHenGig-e (1) - (3)

MILIK, Enoch 236ff.357; Pl. XIX. (nur zu 4QHen-e); BEYER, Aram. Texte 260 (Fragm. 2 als G 2,2; Fragm.3 i u. Gig-e als G 2,3). – Dt. Uebers. u. S. 357f(fehlt bei UHLIG)

6Q 8 (HenGig) 1-33 (identifizierbar 1; 2; 5,1)

DJD III (1962) 116-119; Pl. XXIV (M.BAILLET); vgl. MILIK, Enoch 300f (Fragm. 1).304 zu L. 7 (Fragm. 5,1),309 (Fragm. 2); FITZMYER/HARRINGTON, Manual 76-79 (Fragm. 1-6.26); BEYER, Aram. Texte 262 (Fragm. 1 als G 5; mit eingefügtem 1Q 23,29 in 5,4f).265 (Fragm. 2 als G 11). – Dt. Uebers. u. S. 358; vgl. UHLIG, Henoch 755 (Fragm. 1).258 (Fragm. 2).

6Q 14 (Hen Gig ??)

DJD III (1962) 127f (M.BAILLET); BEYER, Aram. Texte 268 (als G 1000). – Dt. Uebers. u. S. 358.

Griechische Fragmente (?)

SYNCELLUS, Chronographie, Fragm. a, Einschub in Hen 7,1f
Fragm. d (Gig ?)

MOSSHAMMER, Ecloga 12,9-12; 26,26-27,7 = BLACK, Apocalypsis 22 (a-Einschub). 26 und (mit veränderter Textdarstellung) 37; besser bei MILIK, Enoch 318. – Dt. Uebers. o. S. 243 und u. S. 359f; vgl. UHLIG, Henoch 519, Anm. 2a (a-Einschub). 754 (d).

Aethiopisches Exzerpt (?)

Jub 7,22

CHARLES, Jubilees (Ed.) 28. – Dt. Uebers. u. S. 360; vgl. BERGER, Jubiläen 365.

16.1.2 Paralleltexte

MANI, Kawan (= "Giganten") (216-ca. 276/7) (2)

Mittelpersische Versionen M 101, bes. Fragm. i, j und l; M 625, Fragm. c; M 5900; L (Oldenburg N 4253).

Alt-uirgirisches Fragment T(urkistan) M(anuscript) 423d.

Sogdische Fragmente M 500n; M 684 T ii (𐰽 [anthippe] = M 7800); T ii S. 20 (= ?? M 7270f T iii 282 (= M 8005).

Parthisches Fragment M 35 (= M 740a); M 8280.

Koptischer Text : Kephalaia 117,1-9.

Zur Zitation : Ich zitiere nach den Abkürzungen der unten angegebenen Editionen, füge aber hier in Klammern die systematische M (= Manichaica)-Nummer nach M. BOYCE, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin 1960, an. Als Abkürzungen werden gebraucht : T = Turfan (wobei z.B. T ii S heisst : Turfan, II. Expedition, Fundort Sängim); T.M. = Turkistan Manuscripts (nicht : Türkische Manichaica) (3). Das Xi in T ii bedeutet Xanthippe, weil eine entsprechende Frau dieses Fragment an A. von LE COQ verkauft habe (vgl. ebd. XVIII).

Ed. u. Uebers. : W.B.Henning, Ein manichäisches Henochbuch : SWPAW.PH 1934 27-35 (M 625c); DERS., The Book of the Giants : BSOAS 11 (1943-46) 52-74 (7

- 2 Mittelpersisch (mp. = Pehlevi) und sogd(h)isch (sogd.) sind beides mitteliranische Sprachen, die erste im SW-Iran als Amtssprache der Sassaniden (227-642p) gebraucht, die zweite als Sprache der Sogdianer im NO-Iran. Alt-uirgirisches (uig.) ist die Sprache der türk. Handschriften aus Turfan, einer Oase im NO des Tarim-Beckens in der jetzigen Autonomen Region Siangkiang-Uighur (China), welche vom 2. Jh.a - 13. Jh.p ein wichtiger Umschlagsplatz an der Seidenstrasse war (vgl. Die Gnosis III 10; Der grosse Brockhaus 19 (1974) 123). Zum status quaestionis : SUNDERMANN, Stand und Aufgaben der iranistischen Turfanforschung.
- 3 "It must have been Ahriman himself who put it into von Le Coq's heart to choose these two overworked initials. In the context of the Museum's discoveries T could already stand for Turfan, Turkish and Tuyog; and M for Manichaica, Murtuk and even Müller" (BOYCE, *A Catalogue XXII, Anm. 6*).

Fragmente, 2 Exzerpte, 11 Zitate und Anspielungen); LE COQ, *Türkische Manichaica aus Chotscho III (1922) 23f (T.M. 423d)*; W.SUNDERMANN, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orient 8; Berliner Turfanfunde IV), Berlin 1973, 76-78 (M 8280; M 5900)*; DERS., *Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch (Acta Iranica 23) (L = Oldenburg N 4253)*; POLOTSKY/BOEHLIG/IBSCHER, *Kephalaia I/1 117. (4)*

MILIK, *Enoch 299 (T ii S 20; M 35 = M 740).301 (M 101c; M 101 l).303 (M 101j; M 625c).307 (T.M. 523d).308 (M 101i).311 (M 101j).312 (T iii 282).319 (m 101l). Die GNOSIS III (1980) 226f (M 101, l, g und i).*

Midrasch SCHEMCHASAI UND ASael (11.-13. Jh.p)

Sefer ha-Zichronot = Chronik des Jerachmeel (ben Salomon; frühes 11. Jh.a)

Ed. u. engl. Uebers. : MILIK, Enoch 322-326, linke Sp.; (= Oxford, Bodleian, MS hebr. d.11, fol. 21 verso). 327ff (engl. Uebers.), danach dt. Uebers. bei UHLIG, Enoch 761-763.

Midrasch Berschit Rabbati (des R. Mosche ha-Darschan; 1. Hälfte 11. Jh.p)

Ed. : Ch. ALBECK, Midraš Berešit Rabbati ex libro R. Mosis Haddaršan collectus e codice Pragensi cum adnotationibus et introductione, Jerusalem 1940 (Neudr. 1967), 29ff (= fol. 10f); = MILIK, Enoch 322-326, rechte Sp.

Jalqut Schim^coni (ha-Darschan; 13. Jh.p), Bereschit Waw (6) (= I 44)

Ed. : HYMAN/LERRER/SCHILONI, Jalqut Schim^coni I 154,5-155,39 (MS Oxford 2637; dat. 1367p); auch : JELLINEK, Bet ha-Midrasch IV (1857) IX-XI, 127f (Ed. Venedig 1566). Dt. Uebers. : WUENSCHKE, Lehrhallen I (1907) 7ff; franz. Uebers. : REJ 60 (1910) 205f (B.H.HELLER).

Aram. Zauberschalen-Texte

MILIKs Konstruktionen (Enoch 335-339) sind hinfällig, vgl. J.C.GREENFIELD, Notes on Some Aramaic and Mandaic Magic Bowls : The Journal of the Ancient

4 Nach BOYCE, A Catalogue 55, gehört auch das unveröffentlichte sogd. Fragm. M 813 I zu dieser Gruppe, da es parth. Zitate aus Manis Kawan bringe.

Near Eastern Society of Colombia University 5 (FS GASTER) (1973) 149-156; DERS./STONE, *The Books of Enoch* 102. – In den neueren Editionen von ISBELL, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (1975), und NAVEH/SHAKED, *Amulets and Magic Bowls*, bes. 123-214, ist von "Henoch", einem "Haus Henochs" (= Akademie), von Wächtersöhnen und Nefilim nichts mehr zu lesen. – Zur Hermon-Tradition in diesen Texten s.o. S. xxx.

Pseudo-EUPOLEMOS, Ueber die Juden, Fragm. 1,2f : s.u. S. 360.

Targum Pseudo-Jonatan zu Gen 6,11 : s.u. Kap. 20.1.1.

16.2 Datierung

Zur Datierung können nur die paläographischen und stilistischen Befunde der aram. Fragmente gebraucht werden : 2Q 26 und 6Q 8 wurden in herodianischer Zeit und zwar zwischen 50-0a geschrieben oder kopiert (5). Da 4QHenGig-a zum Werk des Schreibers von 4QHen-c gehört (6), kann man annehmen, dass es auch schon in der Vorlage jenes Schreibers vorhanden war, welche zwischen 125 und 100a entstanden ist (vgl. S. 321). In diese Zeit hinauf weisen auch die beiden Manuskripte 4QHenGig-b (7) und 4QHen-e (Par Gig-e ?), die beide zwischen 100a und 50a datiert werden, wobei 4QHen-e (Par Gig-e ?) archaische Züge aufweist, die bis 150a hinauf angesetzt werden können (8).

Die zweite Hälfte des 2. Jh.a, welche sich paläographisch als plausibelste Entstehungszeit ergibt, entspricht jener Phase in der Entstehungsgeschichte der Henochliteratur, in welcher die alte Henoch-Trilogie (Astronomisches Buch, Wächterbuch, Traumbuch) zum Henoch-Pentateuch ausgebaut wurde (s.o. S. 225, Tab. I). Das Traumbuch (s. Kap. 14) bildet somit den terminus post quem im Jahr 162a. Da der

-
- 5 Zu 2Q 26 : DJD II 90 : "Calligraphie hérodiennne régulière et lourde"; zu 6Q 8 : Nach BAILLET möglicherweise "du milieu du 1er siècle ap. J.C." (DJD III 116), nach CROSS, *Development* 149, Fig. 4, Line 6 : "Ca. 50-1 B.C." (auch MILIK, *Enoch* 300). – Zu 1Q 23 und 4Q HenGig-c und -e fehlen Angaben in den Editionen. BEYER, *Aram. Texte* 259, hingegen statuiert : "Alle Handschriften von G stammen aus dem 1. Jh.v.Chr. und sind rein hasmonäisch (2Q 26 und 4Q En-Giants-b : haf=el)."
- 6 MILIK, *Enoch* 310.
- 7 Nach CROSS, *Development* 149, Fig. 4, Linie 3 (4Q ps.-Enoch-a = 4Q HenGig-b), vgl. MILIK, *Enoch* 304.
- 8 MILIK, *Enoch* 226.

“Henoch-Brief” offenbar den Henochpentateuch in der Art des Deuteronomiums abzuschliessen wollte (s. Kap. 17), musste das Gigantenbuch logischerweise vorher entstanden sein. Weil jedoch der Logik in solchen Prozessen nicht allzu stark zu trauen ist, und viele Dinge gleichzeitig entstehen und erst durch eine redaktionelle Hand in die vorliegende Abfolge gebracht werden können, sollte die Entstehungszeit des Gigantenbuches nicht weiter gepresst werden.

Die Entstehung der Gigantenbuch-Tradition kann man sich ungefähr folgendermassen vorstellen: Im Wächterbuch Hen 7,2 war schon in den aram. Originalen von den Gibborim zu lesen, dass sie “geboren wurden auf Erden gemäss ihrer Kindheit und wuchsen gemäss ihrer Jugend”. Diese ursprüngliche, diskrete Differenzierung der Giganten nach individuellen Eigenheiten wird im Jubiläenbuch zweimal etwas ausgestaltet: “Sie waren alle ungleich” (Jub 7,22) (9). “Giganten, deren Länge zehn Ellen, neun Ellen, acht Ellen und bis zu sieben Ellen war” (Jub 29,9). Während das Traumbuch diese Ungleichheit der Giganten in den drei Tieren Elefant, Esel und Kamel konkretisiert, entstehen daraus in Jub 7,22 drei namentlich verschiedene Giganten oder Gigantengruppen. Im erst nachher entstehenden Gigantenbuch und der es begleitenden Kleinliteratur wurden diese Unterschiedlichkeiten weiter ausgebaut und zu einer mehrere Gigantengenerationen umfassenden dramatischen Geschichte gestaltet, wie sie uns in 4QHenGig-a/f Parr und in den Fragmenten von MANI’s Kawan vorliegt. SYNCELLUS als später Bearbeiter, der sich gerade in Kap. 6-9 besonders um logische Neugruppierung der Inhalte bemüht (vgl. o.S. 243ff) schliesst den Prozess dann ab, indem er seine Kurzinformation zu den Giganten in Hen 7,1 einfügt, in welcher er die Namen aus dem Jubiläenbuch mit der Genealogie aus dem Gigantenbuch verbindet. Er geht dabei literarisch so ungeschickt vor, dass man die mit Pan-a gemeinsame Tradition und seine eigene Redaktion klar scheiden kann:

Tradition

*Und diese (die Frauen)
gebaren ihnen (den Wächtern)
grosse Giganten.*

Redaktion

*drei Arten: Zuerst
Die Giganten aber erzeugten die Nafēleim
und den Nafēleim wurden die Elioud geboren.*

Dies ist der Grund, weshalb der Satz in seiner vorliegenden redigierten Gestalt nicht mehr stimmt: Die erste Hälfte spricht von “drei Arten” von Kindern, die von den Frauen der Wächter geboren wurden, in der zweiten Hälfte sind diese gleichen Frauen aber die Gross- und Urgrossmütter der Nafēleim und Elioud.

9 Von CHARLES, APOT II 24, und Book of Jubilees 68, unnötig als korrupt bezeichnet.

16.3 Die frühjüdischen Texte in deutscher Uebersetzung

Die Inhaltsbeschreibung ist beim Gigantenbuch dadurch erschwert, dass es davon keinen äthiopischen Text gibt, an dem man sich beim Mangel älterer Texte orientieren kann. Das unsichere Syncellus-Fragment d bietet auch mehr Probleme als Hilfen, wenn man den Duktus der Handlung und der Gedanken im Gigantenbuch erfassen will. So bleiben eigentlich nur die aramäischen Fragmente, ergänzt durch die Paralleltexte aus dem manichäischen Schrifttum. Die Texte aus den späten Midraschim sind als obere Fluchtpunkte zu benutzen, von denen her man einiges Altes wiedererkennt und viel Neues zusätzlich findet.

In der Hoffnung, dem Leser einen Dienst zu erweisen, bringe ich im folgenden alle aramäischen, griechischen und die wichtigsten manichäischen Texte in deutscher Uebersetzung oder Zusammenfassung, so dass sich hier das ganze Dossier "Frühjüdisches Gigantenbuch" textlich kontrollierbar vorfindet (10). Die Absicht dieser unesoterischen Darstellungsweise (11) ist dabei, in den Giganten-Traditionen als einer bis in die christliche Zeit hinaufreichenden lebendigen Rezeption der alten Wächtergeschichte die Suche nach dem Tun, der Rolle und dem Schicksal der "Menschen-töchter" aus Gen 6,1 weiterzuführen und allgemein verständlich darzubieten.

-
- 10 Die Uebersetzungen basieren auf den Ersteditionen in DJD I und III, auf MILIK, Enoch, und FITZMYER/HARRINGTON, Manual. Die Diskussion der Details und die Rechtfertigung eigener Vorschläge ist hier nur beschränkt möglich. – Weggelassen sind die spätbiblischen Texte Sir 16,7 (bes. hebr. A und B); Baruch 3,26ffLXX (2./1.Jh.a), Weish 14,6 (100-50a) und 3Makk 2,4 (1. Jh.p), in welchen die Riesen stets in ihrer Qualität als auf ihre eigene Kraft vertrauende Rebellen gegen Gott dargestellt werden. Zu den zahlreichen "Giganten" des griech. Alten Testaments s.u. Anm. 69.
- 11 Wie die bibliographischen Angaben von Kap. 16,1 zeigen, ist der Sachverhalt kompliziert und die Autoren haben bei der Bezeichnung, der Fixierung des Textbestandes und bei der Kombination der Fragmente das ihrige zur Verwirrung beigetragen: MILIK, Enoch, ediert nur 4Q HenGig-a (mit diplomatischer Umschrift und Pl. XXX-XXXII); die übrigen Texte von 4Q HenGig c-f/g sind nur auszugsweise, manchmal unklar bestimmt und ohne Kontrollmöglichkeiten angeführt. – Das Handbuch von FITZMYER/HARRINGTON (1978) hat MILIK, Enoch (1976) nur noch bibliographisch aufgenommen, so dass die Textpräsentation (68-79) schon bei Erscheinen des Buches überholt war. – BEYER, Aram. Texte 258-268, hat ein neues Siglen-System G1 - 1000, dessen Zusammenhang mit den Editionen nur über zum Teil rätselhafte Angaben in den Anm. zu erkennen ist. Es bestehen folgende Entsprechungen zwischen BEYER und MILIK:

1Q 23(HenGig)

1 u. 6 u. 22

1 ...]WB[...]

2 Esel zweihundert, Wildesel zweihund[ert, ...

3 ... zweihundert, Ziegenböcke zweihund[ert ...

4 des Feldes. Von jedem Lebewesen, von je[dem ... (12) vo]n[...]

5 auf MZG (?) [... (13) ...T]ausende von .[...]

6] Darauf .[...]

9 u. 14 u. 15

1 ...]N[...]

2 ...] und sie wussten um Geh[eimnisse ...]

BEYER	MILIK	BEYER	MILIK
G 1,1-8	= Gig-c 1,1-8		
G 1,9	= 1Q23 9 u. 14f	G 9 u. 10	= Gig-b 1 ii u. iii, 3-12ff
G 2,2	= Hen-e 2	G 11	= 6Q8 2
G 2,3	= Hen-e 3 i u. Gig-e	G 12	= 2Q26
G 2,10	= Gig-b 1 i ?	G 13	= Gig-a 9 u. 10
G 3	= Gig-a 7 ii	G 14	= 1Q23 1 u. 6
G 4	= Gig-a 8	G 102-626	= isolierte Fragmente aus Gig-a 5f. 11f; Gig-b; 1Q23 2-31; 1Q24 1-8; 6Q8 4ff.
G 5	= 6Q8 1 u. 1Q23 29		
G 6	= Gig-c 2,3-12		
G 7,1-13	= Gig-a 1-13		
[G 8	= Gig-b 1 i]	G 1000	= 6Q 14

Die vielfachen neuen Lesungen BEYERs (sogar von Texten, die bei MILIK ohne diplomatische Umschrift und Photographie geboten sind) weisen keine Begründungen auf, obwohl sie oft noch von grösserer genialischer Phantasie als bei MILIK sind (vgl. z.B. die "Feuerzungen" in G 9,9 und 10,11). – UHLIG, Henoch, bringt im Anhang II (S. 755-760) eine Uebers. der meisten Fragmente (ohne 1Q 24; 2Q 26; 4Q HenGig-e und Hen-e), mit einigen Hinweisen auf BEYER in den Anm., und führt eine uneinsichtige Einteilung und neue Siglen ein :

4Q HenGig-a 4-11 ii 2 = AramGig IV-XI,2
 4Q HenGig-b 1 ii u. iii = Starcky Fr. Kolumne II u. III
 4Q HenGig-c 1 u. 2 = AramGig-3 (2) u. (1).

- 12 MILIK, Enoch 302, ergänzt viel mehr Tiere ("rams, gazelles, oryxes, birds") aus der Parallele bei MANI, Kawan, Fragm. 1011 (Text u. S. 367). BEYER, Aram. Texte 276f (in G 14) liest die Z. 4: "Ausser (BR² MN) jeder Schlange (KL HWH) und jedem Skorpion (W^cQ[RB])." Schilderung der Gefahrlosigkeit des Paradieses (vgl. Gen 3!).
- 13 MZG (falls richtig gelesen) hat mit dem Mischen stets von Wein zu tun. Besteht vielleicht ein Zusammenhang mit Hen 10,19: "tausend Krüge Wein" bei Pan-a? Dazu passt Fragm. 22 (eingefügt in Z. 4-6) wirklich gut. Auch MANI's Kawan, Fragm. 1011 50-5 kennt "6000 Krüge Wein" (u. S. 367).

- 3 ...]^o grosse [Ungerechtigke]it auf der Erde [...
 4 ...] darin. Und sie töteten in Men[ge ...
 5 ...] Gibborim v[on ...]H[...]^L, welche[... (14)
 6 ...]^{oo} L L[...]

- 11, 2 ...] ..Gibbo[rim ...
 27, 2 ...] Mahawai [...
 29, 1 ...] Ohja : "Ba[rak^oel, mein Vater ...
 2 noch] nicht hat vollendet [Mahawai ... (15)
 31, 2 ...] die Tafel ^o[...]

1Q 24 (HenGig ??)

“Wahrscheinlich ... eine Apokalypse, ähnlich wie das Buch Henoch“ (16). Sie zählt Naturerscheinungen wie Wolken und Donner (Fragm. 1), Dunkelheit (Fragm. 3), “den Regen und den Tau“ (Fragm. 5) auf und hatte einen eher hymnischen (Fragm. 8) oder eschatologischen (Fragm. 7 : JWM LQŞ, “Tag des Endes“) (Abschluss-?)Teil.

2Q 26 (HenGig)

- 1 ...] sie wuschen die Tafeln, um zu lö[schen ...
 2 ...] und es stiegen die Wasser über die [Ta]feln [...
 3 ...] und sie hoben die Tafeln aus dem Wasser, die Tafeln auf d[enen ...
 4 ...]^o H^oR^o [o] für die alle ^o[... (17)

-
- 14 BEYER, Aram. Texte 260 (G 1,9), liest Z. 5 : GBRJN M[^o]H [K]L DJ; “hundert Männer (sic !) Alles, was [.
 15 Von BEYER, Aram. Texte 262, aufgespürt und zur Ergänzung von 6Q 8 1,4f (u. S. 358) benützt. – MILIK liest in DJD I 98 jedoch]^oHW^o, “ich werde sein“ und nicht ^o]WHJ^o, “Ohja“. Pl. XIX lässt beide Möglichkeiten zu (mündl. D. BARTHELEMY).
 16 DJD I 99.
 17 BEYER, Aram. Texte 266, interpretiert den Text als Traum, der die “Vernichtung der gefallenen Engel und Riesen“ ankündigt und ergänzt deshalb die Z. 4 [“nichts mehr...], sondern die ganze (LHN KWL) [Schrift war verschwunden].
 18 Zu dieser Lesung s.u. Anm. 83.
 19 BEYER, Aram. Texte 263 (G 7a u. 7b), liest 4Q HenGig 7 i als zwei getrennte Fragmente, da er den Bezug zwischen 7 i und 7 ii unbestimmt lässt. BEYERS Fragm. 7a entspricht auf Pl. XXXI dem Fragment rechts; 7b entspricht der rechten Hälfte des Fragmentes links. In der Uebersetzung hier zeigt die Lücke [...]

4QHenGig-a 1-13

- 1, 2 Barak²el [...]
 2, 2 ...]° Mahaw[ai ...]
 3, 2 ... [Schemichasa und] seine Geselle[n (vgl. 8,5) ...
 3 Chobabesch und Adk°[... (18)
 4, 3 Darauf sprach Ohja zu Hah[jah...
 6 ...] sie warfen sich nieder und begannen zu klagen vo[r ...?
 5, 2 ...] Gewalttat an Men[schen...
 3 ...] sie wurden getötet °[...
 7 i 3 und dein Kra[ff]t [...
 4 vacat [] vacat
 5 Dan[n sagte] Ohja zu Hahja[h : "...] Dann bestrafte er aber nicht
 6 uns [sond]ern den ^cZ²[Z]L (= Azazel) und machte i[hn ...] Wächter,
 7 die Gibborim, und n[i]cht geschont werden alle [ihre ?] Ge[liebten ...]... er
 hat uns eingesperrt und di[ch] hat er unterjocht.

Variante BEYER : (19)

- 7 i 3a-7a BEYER (G 7,7a)
 3a [... "...] und deine Kraft [...]."
 4a vacat
 5a Darauf [sagte] Ohja zu Hahj[a seinem Bruder :]
 6a "[...] uns [...] den Azazel. Und er machte [...]
 7a die Gibborim und [...], werden sich erheben alle [seine Genossen...]."
 7 i 5b-7b BEYER (G 7,7b)
 5b [...] Darauf hoben die jungen Männer an [und sagten... : "...].
 6b Wächter [...]
 7b [...] durch] seine Kraft hat er uns eingekerkert und Gewalt angewendet
 gegen [uns ...]."
 ii 5 zu dir, Mah[awai ...
 6 die beiden Tafeln [...
 7 und die zweite wurde bis jetzt nicht gelesen [...

die beiden Fragmente an. BEYER, liest anders : In 7 i 5b (= 7b,1) \supset DJN \supset NW
 ḤLJ, "Darauf hoben die Männer an ["; in 7 i 7a ḤLŠWN KWL ḤB[RWHJ ...],
 "werden sich erheben alle [seine] Gen[ossen]". Die vorsichtigere Interpretation
 von BEYER ist vorzuziehen und gibt mehr Sinn (s.u. Anm. 47).

8 (= 7 iii) 1 Bu[*ch* ...

- 2 *vacat* [
- 3 *Kopie der zwei[t]en Tafel des Br[iefes (20) ... geschrieben]*
- 4 *eigenhändig von Henoch, dem erlesenen Schreiber [... Es schrieb der Wächter]*
- 5 *und der Heilige an Schemichasa und alle [seine] Ge[sellen ... :]*
- 6 *“Es sei euch bekannt gemacht, da[ss] ni[cht] ...*
- 7 *und eure Werke und diejenigen von euren Frauen [...*
- 8 *diese [und] d[eren] Söhne und die Frauen v[on deren Kindern ...*
- 9 *Durch e[ur]e Hurerei (ZNWT) auf der [E]rde. Und es war [üb]er eu[*ch* ...*
Und die Erde beklagte sich]
- 10 *und beschuldigt euch und [da]s Werk eurer Söhne [und ihre Stimme erhebt*
sich bis zu den Pforten der Himmel klagend und beschuldigend]
- 11 *die Verderbtheit, mit welcher ihr sie verderbt habt. vacat [...*
- 12 *bis Rafael kommt. Sieh, eine Vernichtung[*g* ...*
- 13 *und die in den Wüsten und d[ie] in den Wassern. Und eine Deutung der Din[*g*e ...*
- 14 *auf euch zum Bösen. Und jetzt, löst eure Fesseln, die [euch] umschnü[ren ...*
- 15 *und betet ! vacat*

9 u. 10 (= 4QHen-c 2 u. 3)

*Stücke hymnischen Preises [Henochs ?] auf Gottes (?) Herrlichkeit (H_{DR}),
Wissen aller Geheimnisse (KWL RZJ²), Stärke (TQP) und Königsherrschaft
(MLKWT RBWTKH), mit einer anschließenden Bitte :*

10, 1 *Und jetzt, [mein] Herr [...*

11 ii2 *und der Tau und [der] Rauhr[eif ... (21)*

- 20 BEYER, *Aram. Texte* 261 (G 4) liest folgende Stellen anders : In Z. 3 DJ ʔJ[TJ...], “die ist” (nicht J[GRT², “des Br[iefes]”); zu Z. 6f s.u. Anm. 58; in der Lücke am Ende von Z. 8 setzt er anstelle “v[on deren Kindern]” die einfachere Lesung “von [ihnen allen]”, womit er eine weitere Generation von Giganten unterbindet (s.u. S. 371). In Z. 13 WĶŴĻ ŠBW D[J, “und jedes Wesen, das” (nicht PŠR, “Deutung”). In Z. 14b ʔSJRKWN MH[DJ ...], “euer Gefesselttes, das [...]”, mit Verweis auf 4Q HenGig-a 7 i 7b (= G 7,7b), wo nach BEYER “junge Männer eingekerkert sind”.
- 21 BEYER, *Aram. Texte* 268 (= G 411) : WTL² ŴMṬR² [, “und der Tau und der Regen”; vgl. 1Q 24 5,4 (DJD I 99; = G 145) : MṬR² WLTL [, “Regen und Tau” (vgl. Sync-d).
- 22 Bei MILIK, *Enoch 230* (zu L. 4; vgl. 316, zu L. 9-11) ohne nähere Stellenangabe. “A Fragment” nach dem “Index of Quotations”, S. 413.
- 23 BEYER, *Aram. Texte* 264 (G 9,9) liest [... WHZ²] ḤŴJT ʔD DJ LŠNJN ŠKŴŴ, “[... Und ein Sehender] war ich : Da liessen sich auf einmal (Feuer-)Zungen nieder.” Wie ist diese neue phantasievolle Lesung “ohne Photographien” (264, Anm. 1) möglich? Die “(Feuer-)Zungen” finden sich nochmals in 4Q HenGig-b

4QHenGig-b 1 i(?) .ii.iii

- i(?) [... die Seelen] Getöteter erheben Anklage gegen ihre (eigenen) Mörder und schreien heftig [...] (22)
- ii 3b Dann träumten zwei von ihnen (den Gibborim) Träume.
 4 Und der Schlaf ihrer Augen floh von ihnen und [...
 5 und sie gingen zu [den anderen Gibborim zur Deutung] ihrer Träume.
 6 "... in] meinem Traum habe ich (Hahja) während dieser Nacht gesehen :
 7 ...] ... Gärtner und sie bewässerten
 8 ... und Schöss]linge, sehr viele, kamen aus ihrem (fem.) Stamm.
 9 ...] ich schaute, bis die Quellen geschlossen wurden (23) durch
 10 ...] ... alle Wasser; und das Feuer brannte an all [...
 11 (nicht publiziert; fehlend[?])
 12b hier endet der Traum."
 13 ...] Die Gibborim suchten (einen) der ih[nen] erklären könnte
 14 [den Traum ... zu Henoch] dem erlesenen Schreiber, so dass er auslege für uns
 15 den Traum. vacat Darauf gab sein Bruder Ohja zur Kenntnis und sagte vor
 den Gibborim : "Auch
 16 ich sah in meinem Traum in dieser Nacht etwas Gewaltiges (GBRW²) : Sieh,
 der Herrscher des Himmels (ŠL ʾN ŠMJ²) stieg zur Erde nieder.
 17ff (Beschreibung des Gerichts in Anlehnung an Dan 7,9f)
- 20 ...]... hier endet der Traum." [vacat Und da] fürchteten sich alle Gibborim
 21 [... und] sie verla[ng]ten nach Mahawai; und er kam zu ih[nen], und die
 Gibborim ba[ten ihn] und schickten ihn zu Henoch,
 22 [den erlesenen Schreib]er, und sagten zu ihm : "Geh [] ... und der Tod für
 dich, dass (24)
 23 [und] hör seine Stimme und sag ihm, dass er dir erkl[äre und] ausle[g]e
 die Träume...

(Mahawai geht weg und macht sich mit Urkunden in den Händen [iii 3](25)
 auf die Reise zu Henoch)

-
- 1 iii 11 als Ergänzung von]NJN zu LŠ]NJN. Von Feuer (DLQ) ist nur in -b
 1 ii 10 einmal die Rede, vielleicht auch in 6Q 8 2,2f (s.u. S. 358).
- 24 BEYER, Aram. Texte 245, liest Z. 22b : [ʔRW ʕR]JMWT² LKH DJ, "[Siehe,
 die Kl]ugheit/Fähigkeit (nur) für dich, denn (23) ... du hast (schon) gehört seine
 Stimme".
- 25 BEYER, Ebd. 265 liest : "... Schliesslich (BʔHRJ) die Lebensdauer der Gibbo-
 rim". MILIK, Enoch 306, umschreibt den Ausdruck ʔRKT GBRJ² mit "Letter
 granting full powers on behalf of the giants"; deshalb FITZMYER/HARRING-
 TON, Manual 77; "authorization (?)".

- iii 4 wie Wirbelwinde. Und er flog mit seinen Händen $\{\text{B}^{\text{L}}\}$ wie ein Adl[er mit Schwingen ... und er flog über bebautes]
 5 Land und überquerte die Einöden der grossen Wüste [...
 6 und er [er]blickte Henoch und rief ihm und sagte zu ihm : Einen Orakelspruch [...
 7 hier. Von dir, ein zweites Mal bitt[e ich] um einen Orakelspruch [... zu hören]
 8 auf deine [Wo]rte, und alle Nefilim der Erde. Wenn er (Gott ?) austilgt [...
 9 von den Tagen ihrer [] und [sie] werden bestraft we[gen...
 10 [auf dass wir] wissen von dir deren Ausleg[ung. vacat Darauf sprach Henoch so...]
 11 [Die 200 Bäu]me, die vom Himmel hera[bgekommen sind (26), dies sind die 200 Wächter... (27)

Isolierte Fragmente : “Gärtner” und “Gilgamesch”

4QHenGig-c 1 u. 2

- 1, 1 ...] sie befleckten sich [...
 2 ...] Gibborim und Nefilim und [...
 3 ...] sie zeugten. Und wenn al[le ...
 4 ...] in seinem Blut (?) und gemäss der Kraft (JD) [...
 5 [die Gibbori]m, dass es ihnen nicht genüge und den [Kindern (?) ...
 6 ...] und sie verlangten viel zu essen [...
 7 ...] vacat [...
 8 ...] die Nefilim schlugen sie (die Erde ?) [...

26 Zu den Ergänzungen vgl. u. Kap. 16.4.3.

27 BEYER 265 bekommt durch andersartige Lesung von Details und neuen Ergänzungen der Lücken zu folgendem Texte :

6 Und Henoch sah [ihn] und rief ihn an; und es sagte zu ihm Mahawai (MHWJ) : [“Die Gibborim teilen dir mit : Wir schicken] 7 zum zweiten Mal hierher zu dir den Mahawai (MHWJ) [...] 8 deinen [Worten] und alle Nefilim der Erde. Wenn er [uns ...] gebracht hat, [werden sie...] 9 vom Tag ihrer [...] und werden hinzugefügt werden (JTWS[PWN] zu [...] 10 ... Wir] wollen von dir ihre Deutung wissen. [...] (kein vacat in der Lücke).. 11 ... (Feuer-)Zun]gen, die vom Himmel [herabkamen ... 12ff ...” Und Henoch sagte zu Mahawai : “... Die 200 Palmen bedeuten die abgefallenen Engel. Die grossen Wurzeln bedeuten ihre Kinder, die Riesen. Das Feuer bedeutet die Sintflut ...”].

UHLIG, Henoch 757, übersetzt MHWJ zweimal mit “Wunder” ?

28 BEYER, Aram. Texte 262 (G 6) ergänzt zu Beginn : “[3 ... stritt ich mit jedem] Mann”.

29 FITZMYER/HARRINGTON, Manual 76f, beachten die Lücke zu wenig : “6 ... But 7 [the]y are not more powerful then [.

(Schemichasa spricht zu Ohja :)

- 2, 3 ...] gewaltig (GBR) (28). Und mit der Kraft meines starken Arms und der Stärke meiner Gewalt (GBWRTJ)
 4 [habe ich angegriffen al]les Fleisch und Krieg gemacht mit ihnen. Aber [ich] nicht
 5 ... und] ich finde keine Unterstützung (?), (mich) zu stärken, denn meine Ankläger,
 6 [im Himm]el halten sie sich auf und bei den Heiligen leben sie, und nicht
 7 ...sie sind] kräftiger als ich (29). vacat
 8 [Darauf ...] das Brüllen der wilden Tiere kam und viele wilde Tiere begannen zu schreien.
 9 ...] Und folgendes sagte zu ihm Ohja : Mein Traum hat [mich] überwältigt (?)
 10 [geflohen ist der Sch]laf meiner Augen beim Sehen einer [Vis]ion. Siehe, ich weiss, dass von ...
 (11)
 12 [G]ilgamesch

Isoliertes Fragment : Achiram

4QHen-e 2 u. 3 i

- 2, 1 ...]JN und all [...
 2 ... die Schau geze]igt dem Henoch, dem [erlesenen] Sch[reiber ...
 3 ... Kinder A]dams. Sieh, der grosse [... (30)
 3 i 19... Er]de al[Len] S[öhnen Ad]ams wegen der Bosheit (31)
 20... Den]n auf ihr ist Blut ausgegossen worden
 21...] wurden voll[br]acht (32) auf ihr [al]le

4QHenGig-e (1)-(3)

- (1) ... um nachzu]fragen (33) [auf] der Erde allen S[öhnen ...
 (2) ...] ist ausgegossen worden und Falschheiten wurden aus[gesprochen ...
 (3) ...]º Sintflut über die Erde [...

- 30 BEYER, Aram. Texte 260 (G 2,2) : ...]DM M̂[N] RB[...], “[Blut v[on] viel [...]”.
 31 BEYER, Ebd. liest : MĴ BᵑŠT, “wegen der Bosheit”, als MĴᵑŠT, “planend” als Itp. Part. sing. abs. masc. von ᵑŠT, “planen”.
 32 BEYER, Ebd. liest : M̂[Tᵑ]B̂DJN, “sie wurd[en v]ollbracht” als M[Š̂]Q̂RJN, “sie waren [Be]trügende”.
 33 BEYER, Ebd., liest LB[QRH], “um nachzufragen” als LŠ̂]QRH, “um zu betrü- gen”.

Die Kombination von 4QHen-e 3 i mit 4QHenGig-e ergibt ungefähr folgenden Text :

... um nachzu]fragen [auf] der Erde allen S[öhnen Ad]ams wegen der Bosheit, ... Den]n auf ihr ist Blut ausgegossen worden, und Falschheiten wurden aus[gesprochen und Missetaten] wurden voll[br]acht auf ihr, [al]le [Tage, bis das]s 'die Sintflut über die Erde' (= Gen 7,6) [kam... (34)

6Q 8 (HenGig)

- 1, 1 ...] ° [...
 2 ...]° Ohja, und er sagte zu Mahawai : "°[...
 3 ...] und nicht zitternd. Wer zeigte dir alles, sag [uns (?) !]" Und Mahawai sagte zu]
 4 ... Ohja :] "Baraq>el, mein Vater, war mit mir." vacat
 5 ...] L [noch] nicht hatte Mahawai [voll]endet (35) zu berichten, was [... Ohja]
 6 sagte zu ih]m : "Nun habe ich Wunderbares gehört. Wie ! Gebiert etwa eine Lee[re ...
- 2, 1 seine drei Schösslinge [... und ein Schauender]
 2 war ich, bis kam [... Da verbrannte(?)]
 3 dieser ganze Garten und ni[chts blieb ...
- 5, 1 ...]N alle Gärtner °[...

6Q 14 (HenGig ??)

Diese "Unglücksprophezeiung" (DJD III 128) erinnert schwach an Sintfluttexte, kann aber kaum als "Die Ankündigung der Sintflut" im Rahmen der Gigantenfragmente situiert werden.

-
- 34 BEYERs kombinierter Text lautet nach den Korrekturen (s. Anm. 30 bis 33) :
 3 [... zu] betrügen die Erde alle [...] planend [...]. Blut war auf ihr vergossen und Lügen waren [verbreitet ... und ...] sie betrogen dauernd [...] eine Sintflut auf der Erde [...]. – Vgl. dazu Hen 9,1 (nicht 9,10 !).
- 35 Unterpunktirtes findet sich auch in 1Q 23 29,1f (s.o. Anm. 15).
- 36 SYNCCELLUS kennt zwar durchaus die traditionelle Dreiergruppe von Gen 6,3, wie er sie als Eigengut in Hen 10,1 (s.o. S. 291) einschleibt; hier fügt er aber zwischen 7,1a und 1b eine ähnliche Tradition ein wie im Résumé von Jub 7,22 (s.u. Kap. 18.3.1). Hinter *Ἐλιοὺδ* steht nach BLACK, Enoch 15,126 das aram. JLDW, "der Nachwuchs" von 4Q Hen-a 1 iii 18 (= Hen 7,2); BEER, Henoch

SYNCELLUS, Chronographie

Eigenut in Hen 7, 1f

Und diese (die Frauen) gebaren ihnen drei Arten : Zuerst grosse Giganten. 2 Die Giganten aber erzeugten die Nafēleím, und den Nafēleím wurden die Elioud geboren (36).

Fragment d (Gig ?) (37)

Und ein andermal :

Betreffs des Berges aber, auf dem sie (scl. die Wächter) geschworen und sich gegenseitig in den Bann getan haben, dass in Ewigkeit keiner davon abweiche : Kälte und Schnee und Frost und Tau soll nicht (mehr) auf ihn herabkommen, ausser zum Fluch soll auf ihn herabsteigen bis zum Tage des grossen Gerichtes. Zu jenem Zeitpunkt wird er verbrannt und eingeebnet werden. Und er wird niederbrennen und zerschmelzen wie Wachs durch Feuer. So wird er wegen all seiner Werke verbrennen.

Und nun sage ich euch Menschensöhnen (38) : Ein grosser Zorn besteht gegen euch (und) eure Söhne [und dieser Zorn wird nicht von euch ablassen bis zum Zeitpunkt der Abschachtung eurer Söhne] (39). Und zugrunde gehen eure Geliebten, und ster-

240, Anm. c, vermutet einen Zusammenhang mit dem Gottesnamen ԷԼԵՄ, "Höchster".

- 37 Dieses Sync-d Fragment hat keine Parallele in den anderen Henochtexten. MILIK, Enoch 72.317-320.336-339, sieht darin ein versprengtes Stück aus dem Gigantenbuch. Dies ist jedoch nicht sicher, da beide Fragm.-Teile stark von Henoch-Texten leben : Zu 1 vgl. Hen 100 (von den Sündern); zu 2 vgl. Hen 12,3b-13,3 (von den Wächtern und Wächtersöhnen). UHLIGs Vermutung, das Gigantenbuch (MILIKs) könnte eine Variante eines Wächterbuches darstellen (Henoch 755, Anm. 2), könnte mindestens für die Vorlage von Sync-d richtig sein.
- 38 Die "Menschensöhne" als Adressaten sind möglich, wenn die in eckige Klammern gesetzte Randbemerkung (s. Anm. 39) weggelassen wird. Die 120 Jahre beziehen sich auch in Gen 6,3 auf die Menschen; die Wächtersöhne hingegen haben nach Hen 10,10 eine minimale Lebenserwartung von 500 Jahren. Der Versuchung, einfach "Wächter" zu lesen (wie MILIK), sollte deshalb nicht nachgegeben werden, auch wenn die Parallelen aus Hen 10,9-12; 14,6; 16,1 dies nahelegen. Das Gigantenbuch lebt von solchen unterschiedenen Ähnlichkeiten. – Die Parallele bei MANI, Kawan, mp. 101 I, Z. 43-49 (Text u. S. 367) hat leider gerade beim Adressaten eine Lücke, doch scheinen die 120 Jahre "Herrschaft" hier eher auf ein zeitlich beschränktes Regiment der Wächter/Dämonen zu passen.
- 39 Fehlt im MS Vatican, Barberini Gr. 227; steht nur als Randglosse im MS Bibl. Nationale Paris, Griech. MS 1711. Die Glosse ist ein Indiz für die stets weitergehende Angleichung dieses Gigantentextes an das Wächterbuch.

ben werden eure Geehrten von der ganzen Erde weg, denn alle Tage ihres Lebens werden von jetzt an nicht mehr als 120 Jahre (vgl. Gen 6,3) sein. Und glaubt nicht, (dass sie) noch mehr Jahre zu leben (haben) (40), denn es wird für sie von jetzt an durchaus keinen Weg des Entfliehens geben, wegen des Zorns, mit welchem euch der König aller Aeonen zürnt. Glaubt nicht, dass ihr dem entgehen werdet.“
Auch dies ist aus dem ersten Buch Henochs 'Ueber die Wächter' (41).

Jubiläenbuch 7,22 (Résumé) (150/140a)

Und sie (die Wächter) zeugten Kinder, die Nafidim. Und sie alle waren ungleich. Und sie frassen ein jeder den anderen. Und die Giganten töteten den Nafil. Und Nafil tötete den Eljo und Eljo die Menschenkinder und ein Mensch den anderen (42).

Pseudo-EUPOLEMOS, Fragm. 1,2f (200-170a)

2 [Eupolemos in seinem Buch Ueber die Juden] sagt, dass die assyrische Stadt Babylon zuerst von den aus der Sintflut Geretteten gegründet worden sei. Es seien die Riesen gewesen, und sie hätten den bekannten Turm erbaut. 3 Als dieser unter Einwirkung Gottes einstürzte, hätten sich die Riesen über die ganze Erde zerstreut (43).

16.4 Der dramatische Ablauf des Gigantenbuches (mit Hilfe der manichäischen Texte)

Die Lektüre dieser Fragmente zeigt, dass wir es nicht mit einem einzigen Gigantenbuch mit fixem Text und einheitlicher Gestalt zu tun haben. Man kann ja die Fragmente nicht einfach aneinanderfügen, um eine Giganten-Vita zu bekommen. Ähnlich wie bei der Noach-Literatur (Kap. 9.2.5) liegen vielmehr Textstücke vor, die das gleiche Thema auf unterschiedliche Weise behandeln. Bei einigen Stücken brauchte es zudem die Texte aus Turfan, um sie überhaupt als zu einem Gigantenbuch gehörig zu erkennen. Jene Verbindungslinien, die zwischen den einzelnen aram. Gigantentexten einerseits und zwischen diesen und den Turfantexten andererseits überhaupt zu ziehen sind, hat MILIK mit ingeniösem Können gezogen (44). Die folgende Tabelle gruppiert die Texte nach inhaltlichen Einheiten so nebeneinander, dass sich

40 Es fehlt *aūtoūs* als Subjekt der AcI-Konstruktion. Die Uebersetzungen von BEER, Henoch 247f; UHLIG, Henoch 774; MILIK, Enoch 318, gehen mit den besitzanzeigenden Fürwörtern willkürlich um, nicht jedoch MARTIN, Hénoch 44f, Anm. b.

41 SYNCELLUS unterscheidet offenbar nicht zwischen dem Wächterbuch und dem Gigantenbuch; vgl. MILIK, Enoch 318f; s.o. Anm. 37.

42 Zum Sinn dieses Résumés s.u. Kap. 18.3.1.

43 DENIS, Fragmenta 187 (Anonymus quidam); dt. Uebers.: WALTER, Fragmente jüd.-hell. Historiker 141.

44 Enoch 298-317; vgl. Turfan et Qumran 117-127 (franz. Uebers. der Texte). Ueber-

1Q 23 (HenGig)	2Q 26 (HenGig)	4QHenGig-a	4QHenGig-b	4QHenGig-c	4QHen-e u.Gig-e	Diverse
a 9. 14f; 11,5; 27.2: Geheimnisse grosse Ungerechtigkeiten, Mord Gibborim, Mord Mahawai		1-3,5f: Wächter- und Gigantennamen Gewalttat, töten	i, (?): Seelen der Getöteten klagen an Gilgamesch	1: beflecken, zeugen, Nefilim, Gibborim, Blut viel essen Gilgamesch Achiram	2 u. 3: Bosheit, ausgegossenes Blut, Falschheiten, Sintflut (MBWL)	[Sync-a 7, 1f] [Jub 7, 22]
b		[7 i 5b-7b BEYER : Junge Männer eingekerkert durch Wächter (?)]		2 : (Schemichasa) erzählt von seinen Krafttaten und Gegnern Ohja's Traum		
c 29 Baraq ³ els/ Mahawais "wunderbare Dinge". Ohjas Unglaube						6Q 8, 1 : Baraq ³ els/ Mahawais "wunderbare Dinge" Ohja's Unglaube
d		4.7 i 5ff : Ohja und Hahja im Wechselgespräch : Bestrafung [7 i 5a-7a BEYER : über Azazel, die Gibborim und einen Aufstand]				

e

1 ii u. iii :
Hahja träumt
vom Garten und
den Schöss-
lingen.
Ohja's Traum
vom Himmels-
herrscher.
Mahawais Be-
auftragung und
Flug zu Henoch.
Henochs Deutung.

6Q 8,2 u. 5 :
3 Schösslinge,
Garten
Gärtner

[*6Q 14 ?*]

f

3 1,2 (16?):

1:

Tafeln

die Tafeln im
Wasser

7 ii u. 8

(= 7 iii) :

Kopie der
zweiten Tafel
Henochs an
die Wächter :
Beschuldigung-
en, Gericht
durch Rafael

g

1Q 24

(HenGig ?) :

"Regen und
Tau"

11 ii 2 (?) :

"Tau und Rauh-
reif"

Sync-d 1 :

Verwünschung
des Hermon

h

Sync-d 2 :

Bestrafung der
Menschensöhne

i

9 u. 10

(= 4QHen-c 2f) :

Gebet Henochs

k

1 u. 6 u. 22:
Paradiesische
Fülle

vertikal die Eigenheiten jedes einzelnen Gigantentextes und horizontal die inhaltlichen Parallelen zwischen diesen Texten in einer hypothetischen Abfolge von 10 Perikopen ersehen lassen.

Ueberblickt man die Texte anhand dieser Tabelle, so ergeben sich Gruppen von inhaltlich verwandten Texten (Nr. 1.3.5.6.7?) und Einzeltexte (Nrn 2.4.8-10), deren Verbund mit anderen nicht auszumachen ist. Im folgenden Durchgang durch eine rekonstruierte Abfolge der Erzählelemente (45) füge ich jeweils die manichäischen Paralleltexte mit einer kurzen Inhaltsangabe an, so dass die vielfache Verflechtung dieser beiden Textkorpora erkenntlich wird.

a. Die Entstehung und das Wüten der Giganten

In diesen Texten, die von Wächtern, Gibborim und Nefilim sprechen, sind jene Wortgruppen auszumachen, die an den Anfang des Dramas (vgl. Hen 6ff) gehören : Geheimnisse, zeugen, sich beflecken, grosse Ungerechtigkeiten, Bosheiten, Falschheiten, Blut, töten, viel essen.

Parr.

mp. M 101i (Text u. S. 370) : Tötung von Gerechten; Bedrohung Henochs und der auserwählten Frauen; Auswahl der Frauen; Fronarbeit verschiedener Völkerschaften (HENNING, Giants 58.62).

sehen hat er die Fragmente parth. M 8280/V/I und mp. M 5900/R?/ (s.u. S.370. 364). Neu hinzugekommen ist seither das Fragm. mp. L (= Oldenburg N 4253) (Text u.S. 366).

45 BEYER, Aram. Texte 260-267, gruppiert anders und schafft folgende inhaltliche Abfolge :

- G 1 Die Riesen verheeren die Erde
- G 2 Lüge und Blutvergiessen
- G 3 Die beiden beschriebenen Tafeln.
- G 4 Der zweite Brief Henochs an die gefallenen Engel
- G 5 Das Gespräch des Uhja mit Mahawai über das drohende Unheil
- G 6 Das Gespräch des Semiasa mit seinem Sohn Uhja
- G 7 Gespräche der Riesen
- [G 8 noch nicht veröffentlicht]
- G 9;10 Die Träume der Riesen Hahja und Uhja und der Flug des Mahawai zu Henoch
- G 11 Der Traum vom Baum mit den drei Wurzeln
- G 12 Der Traum von der abespülten Tafel
- G 13 Das Gebet Henochs
- G 14 Segensweissagungen Henochs
- [G 102-626 isolierte Fragmente]
- G 1000 Die Ankündigung der Sintflut.

parth. M 8280/V/I/1-3 (Text s.u. S. 370) : Der Herabstieg der Wächter als Gewalttat (SUNDERMANN, Parabeltexte 76f).

sogd. T ii S 20 : unerlaubte Lehrtätigkeit; zwei Söhne Schemichasas: Ohja = sogd. Sahm, und Ahja = sogd. Pat-Sahm (HENNING, Giants 70).

mp. M 101j, Z. 23-28 (Text u. S. 380) : Frauenraub und Kämpfe der Giganten (Ebd. 57-60).

mp. M 5900/R?/1-16 : Ein Kampfgeschehen von 200 (Männern ?) und drei Giganten um den Giganten Atambis (vgl. L/I/V/5) (SUNDERMANN, Parabeltexte 78).

parth. M 35 (= M 740) : Kampf zwischen Ohja, Lewjatin (= Lewiathan) und Raphael (HENNING, Giants 71f).

b. Schemichasas Rede und Ohjas Traum

Schemichasa spricht von seinem Kampf gegen "alles Fleisch", in dem er trotz seiner grösseren physischen Kraft (2,3) wegen seiner himmlischen Ankläger unterliegt (2,4-7). Ohja antwortet, indem er einen Traum vorlegt (unpubliziert).

(In BEYERs Rekonstruktion von 4QHenGig-a 7 i 5b-7b spiegelt sich vielleicht dieser Kampf Schemichasas in einer Klage der unterjochten Männer).

c. Baraqʿels/Mahawais Mitteilung und Ohjas Antwort

Mahawai referiert "Wunderbares" von seiten seines Vaters Baraqʿel. Dies weckt zwar die Neugierde Ohjas, dann aber dessen ironischen Unglauben.

Par.

Sogd. M 648 : Streit zwischen Sahm (= Ohja) und Mahawai. Der angedrohte Mord an Mahawai wird durch eine höhere Instanz, vielleicht durch Virogdad (= Baraqʿel), den Vater des Mahawai, verhindert (HENNING Giants 65f).

d. Ohjas und Ahjas Gespräch

Nach MILIKs Rekonstruktion besprechen die beiden Giganten in bedrängter Situation ihre Taten "auf Erden". Dann, "eingesperrt und unterjocht" (46) sehen sie

die Möglichkeit, dass nicht sie, sondern Azazel und die anderen Wächter und Wächter-söhne bestraft werden (47).

Nach BEYERs Rekonstruktion von 4Q HenGig-a 7 i 3a-7a geht es in der Diskussion um einen Aufstand Azazels und anderer Gibborim.

e. Ohjas und Hahjas Träume und Henochs Deutung

Ohjas Traum vom bewässerten Garten mit vielen Schösslingen, der trocken-gelegt und verbrannt wird, so dass nichts bleibt ausser drei Schösslinge, und Hahjas Traum vom richterlichen Erscheinen des Himmelherrschers, stürzen die Gibborim und Nefilim in Angst. Mahawai, einer von ihnen, der des Fluges fähig ist (48), wird zu Henoch geschickt. Jenseits der grossen Wüste, die das Kulturland umgibt, trifft er ihn "ein zweites Mal" (Gig-b 1 iii 4) (49), und bringt ihm das Anliegen der Giganten vor. Henoch deutet den ersten Traum als Allegorie von Hen 6-11.

Parr.

mp. M 101j, Z. 39f (Text u. S. 376) : Narimans Traum vom Garten (HENNING, Giants 57.60).

mp. M 625c (Text u. S. 377) : Deutung des Traumes von den Bäumen durch (Henoch ?) (HENNING, Henochbuch 29).

uig. T.M. 423d : Mahawais Flug zu Henoch (LE COQ 23f = HENNING, Giants 65).

-
- 46 Vgl. mp. 101j 33 : "eingesperrt", im Kontext von Kämpfen zwischen den Giganten Hobabisch, Adk[...], Sam und Nariman.
- 47 Der Zusammenhang ist unklar : Sind etwa die beiden Giganten vom Giganten Azazel "eingesperrt und unterjocht", so dass sie auf jenen die Schuld abschieben können ? BEYERs Auftrennung der beiden Fragm. (s.o. Anm. 19) schafft da Klarheit.
- 48 Dies ist der naheliegendste Grund für die Beauftragung des Giganten Mahawai (vgl. BEYERs Lesung von 4Q HenGig-b 1 ii 22, o. Anm. 24). Zu den Giganten als mögliche Mensch-Tier-Figuren vgl. MILIK, Enoch 313, ad L. 7. Stehen wir hier vielleicht schon am mythischen Anfang der Sündenbock (= Azazel)-Theologie ? Azazel als Widder/Mensch-Gigant, auf den die anderen Giganten die Schuld abgeschoben haben ? Die Texte sind leider zu fragmentarisch für eine eindeutige Antwort.

f. Die zweite Tafel Henochs

Die zweite von zwei henochschen Tafeln wird dem Mahawai als "noch nicht gelesene" (49) vorgestellt. Danach wird eine "Kopie" (PRSGN, pers.) der zweiten Tafel geboten. Ihr Inhalt ist eine Bekanntmachung (8,6) der bösen Taten der Wächter und Giganten und jeweils ihrer Frauen und dann die Voraussage des Gerichtes durch Rafael. Offensichtlich sind die Wächter (und Giganten ?) schon gefesselt.

Parr.

mp. L (Oldenburg N 4253) :

(recto; Ueberschrift :) bezüglich der Dämonen ()

(Mahawai :) "1... 'nicht bleibst'. Wiederum sprach er (Henoch) : 2 'Diese zwei Steintafeln 3 bringe dorthin, wo geschrieben ist. 4 Zuerst bringe dem Nariman 5 die Botschaft.' – Warum rennt 6 ihr so schrecklich ? Nun bin ich 7 gekommen, und ich habe diese zwei 8 Tafeln gebracht, dass ich vor den Giganten 9 die eine an die Dämonen vorlese."

10 Schamizad sprach : "Lies 11 das Handschreiben Henochs, des Schreibers, vor 12 [] das von 13 der Rede, die [Dämonen betreffend, handelt.]

(verso; Ueberschrift :) Sam, die Giganten

1 Darauf sprach Sam zu den 2 Giganten : "Kommt herbei, dass wir essen 3 und froh sind." Vor Kummer 4 assen sie kein Brot. Sie schliefen ein. Mahawai 5 ging zu Atambisch (und) erzählte alles. 6 Wiederum kam Mahawai. Sam 7 hatte einen Traum. Er gelangte über 8 den Himmel. Von der Erde bekam er Fieber. 9 Er verschlang das ganze Wasser. Aus 10 dem Wasser ging Zorn hervor. Die Schutzgeister) (?) 11 wurden unsichtbar. Vor (sich) 12 sah er die Herrscher des Himmels. 13 []. (SUNDERMANN, Fragment 495-498).

49 Der zweite Flug und die zweite Tafel könnten miteinander verbunden werden, woraus sich ein erster Flug Mahawais ergibt, durch welchen er eine erste Tafel für die Wächter und Giganten bekommen hatte. MILIK kombiniert ganz anders : Der erste Flug Mahawais musste nach dem uig. Fragm. T.M. 423d (o.S. 365) vorzeitig abgebrochen werden, weil es sonst dem Mahawai wie dem Ikarus ergangen wäre (Enoch 306f); die erste Tafel sei "ohne jeden Zweifel" das "Buch" von Hen 14,1 = 4Q Hen-c 1 vi 9 (s. o. S. 280). Ein Ikarus-Schicksal ist jedoch für einen Vogelmenschen sehr unwahrscheinlich; dass die zweite Tafel ein "Buch" genannt wurde wie Hen 14,1, ist doch sehr unsicher, wenn man den tatsächlich vorhandenen Text von 4Q HenGig-a 8,1f in Betracht zieht : $\text{SP}^{\text{P}}[\text{R}]$, dann eine Zeile leer, dann der eigentliche Titel : $\text{PR}^{\text{S}}\text{GN} \text{LW}^{\text{H}}\text{P} \text{TN}^{\text{J}}[\text{N}]^{\text{P}} \text{DJ} \text{P}^{\text{J}}[\text{GRT}^{\text{P}}]$ (s.o. 354). Die mp. Parallele, die MILIK noch nicht beiziehen konnte, zeigt, dass die Gigantenerzählung auch hier viel komplexer war als dass man den Inhalt der Tafeln so klar definieren könnte.

mp.101 I, Z. 43-49 :

“Henoch, der Apostel ... [gab] eine Botschaft an [die Dämonen und deren] Kinder : Für Euch ... kein Friede ! [Das Gericht über euch ist] dass ihr gefesselt werdet wegen der von euch begangenen Sünden. Ihr werdet die Vernichtung eurer Kinder sehen. ... herrschend für 120 [Jahre] (HENNING, Giants 57.61). (50)

g. Die Verwünschung des Hermon

Der Gipfel des Hermon soll keinen Schnee (oder Aehnliches) bekommen, sondern zur Wüste eingeebnet werden (vgl. Hen 100,10-13 !).

h. Die Bestrafung der Menschensöhne

Die Männer und deren Kinder werden zugrunde gehen (ähnlich wie die Giganten) (50). Ihre Lebenszeit wird fürderhin nur mehr 120 Jahre betragen (vgl. Gen 6,3; Hen 100,7-13).

i. Lobpreis und Gebet Henochs

Auf den siegreichen Herrn und dessen *“herrliche Königsherrschaft”* (MLKWT RBWTKH) (vgl. Hen 84,2-6).

k. Paradiesische Fülle (?)

Aufzählung von Tieren zu je 200 und von (Wein-?) Pflanzen zu Tausenden.

Par.

mp. 101I, Z. 50-56 :

“... Wildesel, Steinbock ... Widder, Ziege (?), Gazelle, ... Antilope (Oryx), von allen 200, ein Paar ... die anderen wilden Tiere, Vögel und Tiere ... und ihr Wein 6000 Krüge ... Berieselung (?) mit Wasser (?) ... und ihr Oel ...” (HENNING, Giants 57.61).

50 Vgl. Anm. 38.

Das Ende des Gigantenbuches hat nach den Kawan-Fragmenten unterschiedlich ausgesehen. Was sich in den verschiedenen unheilsschwangeren Träume der aramäischen Fragmente (und Kawan-Parr.) angekündigt hat, tritt nicht überall in vernichtende Wirklichkeit. Obwohl aram. Texte fehlen, führe ich im Folgenden die drei wichtigsten Abschlüsse vor :

mp. 5900 V? : Ein Hymnus auf den siegreichen Kampf gegen die Giganten, bes. Z. 8-15 :

“8 Erschlagen, erschlagen hat 9 der grosse Engel(?) jenen 10 Boten, den (sie) hatten(?). 11 Getötet wurden die Fleischver- 12 schlingenden, und besiegt wurden 13 die ? des [], 14 erschlagen wurde jener, d(er) 15 [] mit einem (Schritt) (SUNDERMANN, Parabeltexte 78).

sogd. T ii, Blatt 1 verso : “Die vier Engel mit den 200 Dämonen” : Angst der Dämonen vor den Richterengeln. Vermehrung und Ansiedelung der Dämonen (Text s.u.S. 371f). Danach Kampf der Dämonen mit den vier Engeln, “bis [die Engel brachten] Feuer, (brennendes) Oel und Schwefel” (HENNING, Giants 68f).

sogd. M 500n : Sahn (= Ohja) und sein Bruder (Pat-Sahn = Hahja) werden wegen ihrer alle anderen übertreffenden Kräfte ewig leben (Ebd. 70).

Offenbar wurde zu Beginn die schlimme Situation geschildert (Texte a), die durch den Herabstieg der Wächter, die Zeugung der Gibborim und Nefilim und die unerlaubte Lehrtätigkeit auf der Erde entstanden war : Totschlag, Kampf, Fresserei, Ungerechtigkeiten, wie sie aus dem Wächterbuch bekannt sind. Texte b-d bilden Stücke, in denen sich Auseinandersetzungen zwischen den drei genannten Nefilim Ohja, Hahja und Mahawai erahnen lassen.

Die Texte e sind sozusagen ein Parallelstück zu Hen 106f; 1QGenAp 2 und 1Q 19 (Noach hebr) : Ein wunderbares Ereignis, hier die Träume von Ohja und Hahja, löst Furcht aus unter den anderen Gibborim und Nefilim. Mit Hilfe des vogelgestaltigen Mahawai versucht man dem Rätsel der unheilsschwangeren Träume beizukommen. Henoch in seiner Entrücktheit deutet die Träume.

Ob die Texte f - h, die Beschuldigungen, Anklagen, Verwünschungen und Strafdrohungen an die beteiligten Personen (samt dem Hermon) bringen, direkt mit dieser Antwort Henochs zusammenzusehen ist, ist undeutlich. Gesamthaft läuft dies alles jedoch sicher parallel zu den Anklagen und der Anklageschrift in Hen 12-16 (s.S. 278-280). Ebenso lässt sich das hymnische Gebet Henochs und der eschatologische Ausblick ins Paradies (Texte i - k) als Nachgestaltungen von Hen 10,16-11,2 aufweisen.

Es macht den Anschein, dass hier die Geschichte der Wächter aus der neuen Perspektive der Wächtersöhne so nacherzählt wird, dass im Grossen und Ganzen der Geschehensablauf des Wächterbuches beibehalten und in Text e vielleicht auch das dramatische Schema aus der Noach-Vita übernommen werden konnte. In diesem Sinne ist das Gigantenbuch tatsächlich "ein alternatives Wächterbuch" (51), nach dessen Hauptinteressen neue Schwerpunkte gesetzt wurden : Die Giganten bekamen Namen (52), entwickelten unter sich dramatische Situationen, zeugten sich ihrerseits fort (s.u.) und gingen offenbar dann im Endkampf gegen die guten Engel unter.

Durch Kombination der aram. Texte mit den mitteliranischen lassen sich recht viele weitere hypothetische Elemente des Gigantenbuches oder der Gigantenbücher rekonstruieren (53). Hier sollen nur jene Punkte herausgearbeitet werden, in welchen die Rolle und das Schicksal der Frauen auf direkte oder indirekte Weise behandelt wird. Es sind dies die folgenden vier Textgruppen.

16.5 Rolle und Schicksal der Frauen

16.5.1 Die gewaltsame Aneignung der schönen Frauen

In Gen 6,1-4 und in allen bis jetzt angeführten Henochtexten ist der Herabstieg der Göttersöhne/Wächter und die Auswahl der schönen Frauen ein zwar sündhaftes Geschehen, das aber auf der Erde friedlich abgelaufen ist. Deshalb konnte dieser Prozess der Vermischung im Buch der Träume allegorisch als gemeinsames "Weiden" und "Wechseln der Hürden" dargestellt werden.

In den Giganten-Traditionen scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein, wie die beiden folgenden Texte nahelegen :

51 UHLIG, Henoch 755, Anm. 2.

52 Nimmt man die Namen zusammen, so ergibt sich eine stattliche Liste : Mahawai, Ohja (= Og), Hahja (oder Ahja), Chobabis (= Chumbaba; vgl. Chobabiel in Hen 6,7), Gilgamiš (= Gilgamesch), Atambisch (vgl. Athamas, Bruder des Sisyphos), Achiram (König von Tyros, 10. Jh.a ?), Adk[...] (= pers. ʾhdq[...]). BEROSOS, kennt noch einen Oannes und sechs Nachfolger. Zu den *gigantes* der LXX s.u. Anm. 69.

53 Ueber das hinaus, was MILIK getan hat, lässt sich rekonstruieren :

- der Beginn : Herabstieg der Wächter usw. (Abschn. a)
- Auseinandersetzung zwischen Ohja und Mahawai (Abschn. c)
- Geschichte von den zwei Tafeln (Abschn. f)
- der Abschluss : Ueberleben, Vermehrung, Kampf und schliesslich Tod der "Fleischverschlingenden" (Zusatz zu Abschn. k).

mp. M 101i, S. 1, Z. 95-102

... viele ... wurden getötet, 500'000 Gerechte ... mit Feuer, (brennendem) Oel und Schwefel ... Und die Engel verhüllten (oder : bedeckten, beschützten, bewegten ausser Sichtweite) den Henoch. [Auserwählte] Frauen und Hörerinnen 100 ... und entführten sie. Sie wählten schöne [Frauen] aus und verlangten ... sie zur Heirat. Gemein ... (54).

Hier wird ohne Zweifel ein sehr gewalttätiges Geschehen geschildert, vor welchem Henoch geschützt wird (durch Verhüllen !) und "das wohl auch auf die auserwählten Frauen eine entmutigende Wirkung ausübte" (55). Innerhalb dieses Geschehens wird in den bekannten Worten die Auswahl der schönen Frauen durchgeführt. Diesem ersten "gemeinen" Unternehmen folgte dann (Z. 103-110) die Unterwerfung der Menschen zu verschiedenen "Diensten und Aufgaben" an den Gibborim, deren Frauen und wohl auch deren gigantischen Söhnen (vgl. Hen 7,3).

parth. M 8280/V/I/1-3

- 1 *[herabgestiegen??] sind sie zur Erde wegen*
- 2 *der Schönheit der [w]eiblichen Wesen,*
- 3 *(wie wenn) Angreifer zu*
- 4 *[...] herabgekommen (?) von ... (56)*

Hier wird nicht von "Wahl" der Frauen gesprochen, sondern vielmehr von einem Vorgehen, das wie ein Angriff ablief. Dahinter kann man vermuten, dass die "Entführung" (s.o.) ein Akt der Gewalt war, den die Wächter an den Menschen vollbracht hatten.

16.5.2 Die zwei bis drei Generationen währende monumentale Unzucht

Der einzige aram. Text, in welchem Frauen vorkommen, ist 4QHenGig-a 8,6-10 (s.o. S. 354). In der Drohbotschaft der zweiten Tafel Henochs an Schemichasa und dessen Gesellen werden auch die Frauen der Wächter und die Frauen der Wächtersöhne in die göttliche Invektive einbezogen. Dabei scheint sich der Papyrus der allgemeinen Tendenz der Eliminierung der Frauen aus dem aktiven Geschehen der Wäch-

54 Uebers. nach HENNING, *Giants* 58.62, dort Z. 99 : ?? *wcydq]c>n>n >wd nyws>gc>n>n* mit *Electae et auditrices* übersetzt.

55 Ebd. 62, Anm. 4.

56 SUNDERMANN, *Parabeltexte* 76f.

ter- und Giganten-Story angeschlossen zu haben, denn gerade die zwei betreffenden Zeilen 7 und 8 sind in solch schlechtem Zustand, dass eigentlich nur noch MILIKs kreative Fähigkeiten aus den kläglichen konsonantischen Bauteilen die beiden Frauengruppen herstellen konnte. Was in der o. S. 354 gebotenen Uebersetzung recht stattlich aussieht, präsentiert sich nämlich im aram. Original erbärmlich :

8, 7 W<WBĎKWN WDJ NSĴKŴŃ [
 8 ᵑNWN [W]BŃĴ[HW]Ń ŴŃŠᵑ D[J BNJHWN

Sucht man dann auf Plate XXXII nach den beiden so vielfach unsicher lesbaren Wörtern NSĴKŴŃ, "eure Frauen" und ŴŃŠᵑ, "und die Frauen", so verliert man diese vollständig im Geknitter des Mittelteils des Papyrus (57). Die Erwähnung insbesondere der Frauen der Wächtersöhne in Z. 8 ist vom Textbefund her wegen der nirgends erhaltenen Pronominalsuffixe der 3. Pers. Plural sehr problematisch.

Vier Gründe, die ausserhalb des Textbefundes von 4QHenGig-a 8,7f liegen, lassen sich jedoch dafür anführen, dass in den Gigantenbüchern trotzdem sicher zwei, vielleicht auch drei Gigantengeschlechter vorkamen.

Der *erste* Grund findet sich in der "Henoch-Tradition" (Hen 12-16; s.o. Kap. 13), wo in 14,6 (nach 4QHen-b 1 vi 9 Par 4QHen-c 1 vi 16) klar von Söhnen der Giganten und deren Frauen die Rede ist (58). Gleich wie von dieser Stelle her die Lücke in 4QHen-a 1 vi 17 (= Hen 12,6) mit [BNJHN], "deren Söhnen" ergänzt werden konnte, so lässt sich hier in 4QHenGig-a 8,7f in den unsicheren Buchstaben die Nennung der Gigantensöhne und deren Frauen vermuten.

Der *zweite* Grund für eine solche Ergänzung findet sich in der manichäischen Rezeption des 3. Jh.p. Im folgenden sogdischen Fragment von MANIs Kawan wird erzählt, wie es zu dieser zweiten Gigantengeneration gekommen ist :

sogd. T II ㉔ (= M 7800), Blatt 1, verso

Und die (guten) Engel stiegen selbst vom Himmel auf die Erde hinab. Und als die 200 Dämonen (= Wächter) diese Engel sahen, waren sie sehr erschreckt und

57 Wie BEYER, Aram. Texte 261, die Buchstaben noch deutlicher sehen kann als MILIK, ist mir rätselhaft. Er liest : ᵑNWN [W]BŃĴ[HW]Ń ŴŃŠᵑ D[J KWLHWN, "sie [und ihre] Söhne und die Frauen v[on ihnen allen]". Seine Lesung hat aber den Vorteil, dass sie in der Lücke (!) am Ende von 8,8 nicht (wie bei MILIK) noch eine neue Generation von Söhnen (der Frauen der Wächtersöhne) einfügt.

58 Diskussion o. Kap. 13.5.3.

verängstigt. Sie nahmen die Gestalt von Menschen an und versteckten sich. Daraufhin trennten die Engel die Menschen gewaltsam von den Dämonen, legten sie weg und setzten Wächter über sie.

..... die Giganten ... waren Söhne ... miteinander in körperlicher Vereinigung...miteinander selbst und die ..., welche ihnen geboren wurden. Sie (die Engel) trennten sie (die Giganten und deren Kinder oder nur deren Kinder) gewaltsam von den Dämonen. Und sie führten eine Hälfte von ihnen ostwärts, und die andere Hälfte westwärts, zu den Grenzen von vier hohen Bergen, an den Fuss des Sumeru-Berges, in 32 Städte, welche der Lebendige Geist für sie am Anfang bereitet hatte. Und man nennt (diesen Ort) Aryan-waižan. Und diese Männer sind (oder : waren) ... in den ersten Künsten und Fertigkeiten. (60)

Die Unklarheiten, die auch dieser Text im Mittelteil noch aufweist, sind in den koptischen Kephalaia 117, 1b-9 völlig behoben (61). Im Kap. XLV "Ueber die Fahrzeuge", das nach dem Schema aufgebaut ist : Bevor dies oder jenes getan wurde, war bereits etwas anderes dafür eingerichtet worden, werden nach den Rebellen und den Aborten (62) auch die Wächter und die Gigantensöhne genannt :

60 Uebers. nach HENNING, Giants 68f (ohne Datierung).

61 Die Kephalaia gehören nicht wie das Gigantenbuch zum Kanon der Schriften Manis, sondern "geben sich als im Sinne Manis aufgezeichnete, mündliche Ueberlieferung von Lehrvorträgen des Meisters". Sie gehören zur manichäischen theologischen Literatur und sind trotz ihrer katechetischen Ausrichtung selbständig entwickelte Traktate über "Probleme der Welt in Beziehung zum manichäischen Mythos" (Die Gnosis III 50). Nach H.IBSCHERs Untersuchung der Handschrift ist der Buchblock der Kephalaia "zu Beginn des 4. Jh.p" entstanden (Ebd. XI). Der kopt. Text geht über einen griech. wohl auf ein syr. Original zurück (Ebd. IV), das in der ersten Generation der Manichäer nach dem Tode Manis 276/7p entstanden sein muss. — Zur Datierung vgl. auch ALLBERRY, A Manichaeon Psalm Book XIX.

62 In Kap. XXXIII.93,23-34 werden ebenfalls die Aborte (N2OY2E) im Zusammenhang mit den *ēgrēgoroi* genannt, wobei in Z. 28f eine Gleichsetzung der Söhne mit den Aborten geschieht :

28 Ihre Söhne wurden auf der Erde vernichtet,

29 denn die Aborte waren ebenfalls ... herabgekommen.

In den pseudoklementinischen Abschwörungsformeln finden sich "Giganten und Aborte" ebenfalls als Machwerke Manis verbunden (*hōsa aūtō ēpragmateúthē peri gigántōn kai ēktrōmátōn*; PG I 1461D). NOELDEKE, Kessler's Mani 536, und HENNING, Giants 53, sehen darin eine Verwechslung von NEFJLJM = *gigantes* mit NFL = *ēktrōma*, "Fehlgeburt" (Ijob 3,16; Koh 6,3). Die Funktion der Aborte im Denken Manis erinnert zudem stark an das Schicksal der Nefilim. PUECH, Sur le manichéisme 44 : "Les diabesses, écoeurées par la rotation du cercle du zodiaque à quoi elles sont liées, accouchent d'Avortons qui, tombés à terre, dévorent les bourgeons des arbres ... et, saisis de concupiscence, s'unissent

- 1 ... vacat *Bevor die eǧrēgōroi*
 2 *rebellierten und vom Himmel herabkamen,*
 3 *wurde für sie ein Gewahrsam (phylakē) gebildet und errichtet in der Tiefe*
 4 *der Erde unterhalb der Berge. vacat*
 5 *Bevor die Söhne der Giganten gebildet wurden, die [nicht] Gerechtigkeit*
 6 *und Frömmigkeit unter sich gekannt haben, hat man eingerichtet (kosmeîn)*
 7 *und [errichtet] für sie sechsundreissig Städte, damit die Söhne*
 8 *der [Giganten] in ihnen wohnen sollten, die kommen um zu erzeugen die*
 NEFMNEY (63)
 9 *für si[ch, die] tausend Jahre zu leben pflegen. vacat (64)*

Der Herausgeber und Uebersetzer A. BOEHLIG meint zu Z. 5 : "Sohn des Giganten' mutet semitisch an, da ja die Giganten selbst gemeint sein müssen" (65). "Sohn des X" kann zwar grundsätzlich auch heissen "zur Kategorie des X gehörig" (66), dies trifft hier aber doch nicht zu, denn im Gegensatz zu den in den Lexiken gegebenen Beispielen für jene Bedeutungsnuance, welche alle in der metaphorischen Sprache beheimatet sind, geht es hier doch um den Prozess des Geboren-werdens. In diesem Zusammenhang bedeutet BN/BR jedoch immer "Sohn" im eigentlichen Sinn. Zudem "müssen" gar nicht die Giganten selbst gemeint sein, wie ja der hier besprochene rezeptionsgeschichtliche Sachverhalt genügend aufweist.

Aber selbst wenn BOEHLIG gegen die vorgebrachten Gründe recht hätte, wäre eine zweite Gigantengeneration gesichert. Der Schluss des Textes spricht ja gerade davon, dass die 'Giganten(söhne)' "kommen, um zu erzeugen [die NEFMNEY]."

Wenn jedoch die oben vorgeschlagene, wahrscheinlichere Interpretation der "Gigantensöhne" als echte Söhne der Giganten stimmt, dann meldet sich in diesem Schlusssatz eine dritte Gigantengeneration an! Da diese "tausend Jahre zu leben pflegen", ist die Tendenz der Ausweitung der Zeit der Giganten, die in der "Henoch-tradition" von Hen 12-16 (und 19,1) erstmals zu bemerken war (s. Kap.13.5.2ff), hier zur vollen Entfaltung gekommen.

à leur tour entre eux pour faire pulluler leur descendance démoniaque : c'est l'origine du règne animal" (vgl. S. 48).

- 63 BOEHLIG (s. Anm. 64) setzt nur Punkte, ebenso zu Beginn von Z. 9. Ist im unerklärbaren kopt. Wort NEFMNEY vielleicht eine verunstaltete Form von Nefilim zu sehen? Den Anfang von Z. 9 ergänze ich nach Hen 6,2 (Pan-a : *heautoîs*).
 64 Text nach POLOTSKY/BOEHLIG, Kephalaia I 117; vgl. HENNING, Giants 72f.
 65 Kephalaia I 117, Anm. 5.
 66 Vgl. KOEHLER/BAUMGARTNER, Lexikon I 132 (ad 7).

Der *dritte* Grund für die Annahme einer zweiten, ja dritten Gigantengeneration im vorliegenden Fragment 8 von 4QHenGig-a ergibt sich aus dem SYNCELLUS-Fragment a, welches im eigenen Vers 7,[2] ganz klar von drei sich folgenden Generationen von Wächternachkommen spricht : Giganten - Nafēleim - Elioud. SYNCELLUS (oder seine Vorlage aus dem 4.-5. Jh.p) ist da zwar von der Aufzählung aus dem Jubiläenbuch beeinflusst (vgl. Jub 7,22), im Jubiläenbuch handelt es sich aber nur um Wächtersöhne verschiedener Grösse oder Art, die sich und die Menschen umbringen. Da SYNCELLUS offenbar auch Traditionen aus dem Gigantenbuch kannte, wie das Fragment d (Text o. S.359f) nahelegt, ist es leicht verständlich, dass er die konfuse Angaben des Jubiläenbuches in jene genealogische Ordnung brachte, die er aus dem Gigantenbuch selbst kannte.

Der *vierte* Grund ist eine haggadische Ausschmückung im Targum **Pseudo-Jonathan zu Gen 6,11** :

IM 600. LEBENSJAHR NOACHS, IM 2. MONAT ..., AM 17. DES MONATS, AN JENEM TAG BRACHEN ALLE QUELLEN DER URFLUT AUF. Da legten die Söhne der Gibborim ihre Söhne dorthin und verstopften sie. Und erst danach OEFFNETEN SICH DIE FENSTER DES HIMMELS. (67)

Dass die Giganten die Sintflut verhindern wollten, erzählen auch andere Texte. In PRE 22 treten sie mit ihren Riesenfüssen auf die Erdspalten, aus denen das Wasser emporkommt, während sich die "Generationen der Sintflut" nach bSanh 108b mit eisernen Platten gegen die Wasser der Erde und mit einem ^cQS genannten Saugmittel (Schwamm ?) gegen die Wasser des Himmels schützen zu können meinen (68). Der Meturgeman zu Gen 6,11 hingegen hatte eine Gigantentradition zur Hand, mit welcher er den ersten Teil der Sintflut meistern konnte : Die Enkel der Wächter werden in die Erdspalten gestopft und verhindern so die Ueberschwemmung. Erst anschliessend muss Gott zu den Fenstern des Himmels greifen ! Diese Gigantentradition rechnete also offensichtlich mit einer zweiten Generation von Giganten.

Von diesen Vergleichsmaterialien (69) her muss man sagen, dass MILIKs und BEYERs Rekonstruktion des Textes 4QHenGig-a 8,7f durchaus in der gedanklichen Linie der Giganten-Tradition liegt, auch wenn der paläographische Befund zweifel-

67 GINSBURGER 13; Le DEAUT, Targum I 212; vgl. BOWKER, Targums 161.166.

68 Vgl. FRIEDLANDER, Pirke 162; GOLDSCHMIDT VII 486.

69 Anders gelagert aber doch in diesem Zusammenhang erwähnenswert ist der Sachverhalt, dass in der LXX durch den Gebrauch des Wortes *gígas* für GBWR, NFJLJM, ^cNQ und RP^cJ der Eindruck entsteht, dass seit Nimrod, "der begann, ein Gigant auf Erden zu sein" (LXX Gen 10,8), immer wieder neue Gestalten *ék tōn āpogōnōn tōn gígántōn*, "aus den Nachkommen der Giganten" entstanden,

haft ist : Das Gigantenbuch rechnet mit zwei bis drei Gigantengenerationen und damit offensichtlich auch mit entsprechend vielen Gigantenfrauen. Die Wächter und die Giganten werden ja samt ihren Frauen wegen ihren "Werken" angeklagt. Und diese Werke werden in Z. 9 als ZNWT, "Unzucht, Hurerei" gebrandmarkt. So finden sich denn die Frauen in diesem Gigantenbuch-Text in ein langjähriges unzüchtiges Geschehen involviert, aus welchem immer wieder neue Giganten hervorkommen. Da ja keine Giganten-Mädchen geboren werden, geschieht die sexuelle Verbindung vorstellungsmässig immer zwischen den riesenhaften Männern und den schönen irdischen Mädchen. Männliche Riesenhaftigkeit und weibliche Schönheit, monumentale Zeugungs- und unwiderstehliche Verführungskraft verbinden sich so zu einer eindrücklichen Vorstellung von Unzucht, die die Erde zum Himmel schreien lässt (Z. 9b).

16.5.3 "Aus den Frauen – die Dämonen"

Der dritte Text, in welchem die Frauen genannt werden, liegt im Traum Hahjas (= mittelpers. Nariman) und in dessen Deutung durch Henoch vor, dies jedoch nur in der Kombination der aram. mit den mittelpers. Texten.

Nach **4QHenGig-b 1 ii 6-12b Par** (= Szene e) hat Hahja einen Traum, in welchem er die Welt als Baumgarten sieht mit vielen Bäumen und mit "Gärtnern, die sie bewässerten" (Z. 7), so dass die Bäume gediehen und "sehr viele Schösslinge aus ihrem Stamm kamen" (Z. 8) (70).

vgl. LXX 2Kön 21,11 (Dan).22 (vier); 1Chron 20,4 (*Saphouít*). Dass Og, der König von Basan, "einer der letzten Refaiter" (hebr.), nach der LXX "übriggelassen wurde von den Giganten", ist doch auch in jener Rezeptionslinie der Henochliteratur zu situieren, wie sie sich bei Pseudo-EUPOLEMOS, Fragm. 1,2f (WALTER, Historiker 141) spiegelt und in rabbinischen Texten wie bNidda 61a (GOLDSCHMIDT IX 918f), vielleicht auch im sogd. Exzerpt M 500n (HENNING, Giants 70) vorhanden ist.

Nach PRE 22 (FRIEDLANDER 167) rettete sich Og aus der Sintflut, indem er sich auf der Aussenseite der Arche an einer Leitersprosse oder einem Brett festhielt.

70 MILIK, Enoch 305, sieht schon hier "a fairly clear reference to the birth of the Giants issuing from the union of the women and the two hundred Watchers..." Die folgende Deutung geht aber andere Wege, da die Vorstellung von einem anfänglich geordneten, fruchtbaren Bereich ("Garten"), in welchen die Unordnung hineingebracht wird, in der biblischen Erzählung (Gen 6,1a), in den Henochtexten, aber auch hier in M 101 und im Midrasch Schemchasai und Azazel konstitutiv ist.

mp. M 101j, Z. 39-42 lauten :

39 Vernichtung -- Naziman sah einen Gar[ten voll von]
 40 [Bäu]men, Reihe an Reihe -- [Zwe]ihund[ert]
 41 kamen heraus, Bäume [...]
 42 h[....] (71)

Hahja sah also einen in bester Ordnung gehaltenen Baumgarten oder Park. Dann "kamen 200 [...?...] (72) heraus". Damit können nur jene 200 Dämonen (= Wächter) gemeint sein, die nach persischen Vorstellungen aus jenem Gefängnis "herauskommen" konnten, in welchem seit der Schaffung der Welt die rebellischen Geister festgehalten wurden (73). Diese Dämonen werden mit dem anschliessenden Wort "Bäume [... " näher qualifiziert, vielleicht im Sinne der Beschreibung der Giganten in der Damaskusschrift : KRWM RZJM GBHM, "wie die Höhe der Zedern war ihre Grösse" (2,19). In der Damaskusschrift spielt jedenfalls auch – was noch niemandem aufgefallen ist – die Baum-Metapher eine Rolle.

Diese metaphorischen "Bäume" stellen also jene unheilvollen Grössen dar, welche die Unordnung in den Weltengärten gebracht haben. Sie bedurften deshalb auch vorrangig der Deutung durch Henoch, da mit ihnen der Schlüssel zur gesamten bildlichen Verschlüsselung des Traumes von Hahja gegeben ist. So versteht man, dass Henoch bei seiner Auflösung der Metaphorik bei diesen 200 baumgestaltigen Wesen beginnt, dies sowohl im folgenden mittelpers. Text wie auch im nur mit dessen Hilfe rekonstruierbaren aram. Text aus 4QHenGig-b.

71 Nach HENNING, Giants 57 und 60.

72 Es stand wohl eine botanische Metapher für "Dämonen" = "Wächter" im Text.

73 Dies ergibt sich aus dem Gesamtkontext von MANI's Dämonen und Wächtertheorie, vgl. HENNING, Giants 53 : "The story of the fallen angels and their giant sons needed little adaptation to be fitted into Mani's system. Of course, the heavenly origin of the Bene-ha-Elohim of Gen 6,2.4, the *Egrégoroi* of the Book of Enoch, did not square with Mani's conviction that no evil could come from good. Therefore he transformed them into 'demons', namely those demons, that when the world was being constructed had been imprisoned in the skies, under the supervision of the Rex Honoris. They rebelled and were recaptured, but two hundred of them escaped to the earth."

74 Nach HENNING, Manichäisches Henochbuch 29; Giants 66. Ebd. 60, Anm. 8, schlägt HENNING vor, das Fragm. M 625 nach M 101j einzufügen.

75 Vielleicht gehören die Wächter von Kol. I zum Flug des Mahawai, vgl. 4Q Hengig-b 1 ii 4f.

76 Vgl. Hen 106,13 = 1Q GenAp 3,3; Sync-a Hen 6,6; Jub 4,15.

mp. M 625c lautet (74) :

recto I

- 1d] raussen
- 2] .. und
- 3] links
- 4 un]d (75)

recto II

- 1 "...] den Traum, den wir
- 2 gesehen haben, deute !"
- 3 vacat
- 4 vacat
- 5 Darauf Henoch so

verso I

- 1 und die Bäume, [die]
- 2 herausgegangen sind, das
- 3 sind die cyr und die k^w ,
- 4 die aus den Frauen
- 5 hervorgegangen sind und

verso II

- 1 üb[er
- 2 wird hinaufge[zogen
- 3 über [.....
- 4 w[.....

Hinter diesem Text steht offensichtlich eine aram. Tradition, wie sie in 4QHenGig-b 1 iii 10f sehr fragmentarisch noch erhalten ist. Da bittet Mahawai den Henoch :

10 [...N]ND[?] MNK PSRH[W]N [
["... lasst uns] wissen von dir [de]ren Deutung !"]

Von der Antwort Henochs ist nur ein kurzes, aber so bezeichnendes Satzstück erhalten, dass sich daraus die Gesamtdeutung ersehen lässt :

11 [...]NJN DJ MN ŠMJN N[.....
["...NJN, welche vom Himmel her [.....

Der Ausdruck "welche vom Himmel herabgestiegen sind" (N[HTW]) ist quasi titulare Umschreibung für die Wächter, wie das hebräische Wortspiel JRDW BJMJ JRD, "sie stiegen herab in den Tagen Jareds" zeigt, das im aram. Text von Hen 7,6 beibehalten wird, obwohl "herabsteigen" aramäisch NHT heisst, das Wortspiel also nicht mehr spielt (76). Es ist deshalb nicht angeraten, den Ausdruck mit N[PQW ..., "sie kamen heraus" zu ergänzen, weil es so in M 625 steht, da man dadurch die typische persische Vorstellung vom Herauskommen der dämonischen Wächter aus ihrem Gefängnis (s. Anm. 73) in den frühjüdischen Text einträgt.

Die mittelpers. Parallele in M 625c braucht jedenfalls das aram.-syr. Fremdwort cJR , "Wächter" bei der Deutung der "Bäume, [die] herausgegangen sind". Damit

sollte zusätzlich klar sein, dass der Beginn der Z. 11 mit [... ׀JL]NJN, "Bäume", in Kombination mit M 101 j Z. 40f (s.S.195) vielleicht mit [M׀TJN ׀JL]NJN, "zweihundert Bäume", zu ergänzen ist (77). So kann mit doch recht grosser Sicherheit gesagt werden, dass die Unordnung, die in den Weltengarten kam, durch (200) einbrechende Himmelsbäume geschildert war (in der Lücke von 4QHenGig-b 1 ii 11-12a), mit welchen die Wächter und im weiteren Sinn dann auch die Giganten (= die "k>w (78), die aus den Frauen hervorgegangen sind") bezeichnet werden.

Diese aus dem Himmel gekommenen Wächter und diese aus den Frauen gekommenen Giganten brachten also die Zerstörung des Gartens durch Trockenheit und Feuer (4QHenGig-b 1 ii 9f) mit sich. Nach 6Q 8 (Hen Gig) 2,3 und 5,1 blieb vom "ganzen Garten" und von "allen Gärtnern" nichts übrig ausser "seine drei Schösslinge" (2,1). Wer diese drei Schösslinge und natürlich auch ihr Träger-Stamm sind, gehörte dann zur weiteren Deutung Henochs. Diese ist aber weder in aram. noch in mitteliranischen Texten erhalten. Dafür hat der Midrasch von Schemachasai und Asael diesen Schluss besonders gut erhalten, auch wenn die Aussage der Träume der beiden Giganten durch die Verkürzung der Metaphorik und durch theologische Verschiebungen inhaltlich umgestaltet ist (79) :

Sefer ha-Zichronot

*Eines Nachts sahen im Traum
die Söhne Schemichasas
HJJ[׀] und ׀HJJ[׀]
und sie sahen beide Träume.
Einer sah einen grossen Stein...
Und der andere sah
einen Park,
in seiner Gänze bepflanzt
mit Baumarten
und vielerlei Köstlichkeiten (80).
Und ein Engel stieg vom Firmament
mit einer Axt in seiner Hand
und fällte (die Bäume),
und keiner blieb darin übrig*

Jalqut Schim'oni I,44

*In der Nacht sahen
HJW[׀] und HJJ[׀]
beide Träume.
Einer von ihnen sah einen grossen Stein...
Und der andere sah
einen grossen Park,
lobenswert bepflanzt
mit allen Baumarten.
Und es kamen Engel
mit Aexten in ihren Händen
und sie fällten alle Bäume,
und keine blieben übrig darin*

77 Dies ist der wichtigste Grund gegen BEYERs phantasievolle Ergänzung des Ausdrucks mit [...LŠ]NJN, "(Feuer-)Zungen" (s.o. Anm. 23).

78 Vgl. dazu HENNING, Manichäisches Henochbuch 29f.

79 Die Engel sind z.B. schon als Richterengel verstanden.

80 MJNJ MGDJM, vgl. bSchab 127b (GOLDSCHMIDT I 630, Z. 18). MILIK, Enoch 328, übersetzt mit "with (many) kinds of precious stones".

*ausser ein Baum mit drei Zweigen.
Als sie von ihrem Schlaf erwachten,
standen sie voll Entsetzen auf
und gingen zu ihrem Vater
und erzählten ihm die Träume.*

Er sagte zu ihnen :

*Bereit ist der Heilige,
eine Flut auf die Welt zu bringen
und sie zu zerstören.*

*Und er wird niemanden darin übrig lassen
ausser einen Menschen und seine drei
Söhne. (81)*

*ausser ein Baum mit drei Zweigen.
Als sie erwachten,
standen sie voll Entsetzen auf
und gingen zu ihrem Vater.*

Er sagte zu ihnen :

*Bereit ist der Heilige, gepriesen sei er,
eine Flut zu bringen.*

*Und er wird niemanden übrig lassen
ausser Noach und seine Söhne. (82)*

(Der Text im Midrasch Bereschit Rabbati
ist quasi identisch.)

Durch die Verbindung und Konfrontation der drei aus so verschiedenen Bereichen stammenden Texte kann somit der Traum Ahjas in seinen wesentlichen Zügen wieder gefunden werden. Die traditionsgeschichtliche Beharrlichkeit dieses Textes ist erstaunlich und erlaubt – einmal mehr – einige Zuversicht im Gebrauch der späteren Quellen für das Verständnis früher, z.T. nur sehr fragmentarisch erhaltener Texte. Diese Zuversicht ist für den nächsten und letzten Text geradezu Voraussetzung!

Das eigentlich Bedeutsame an diesem Text ist jedoch, dass mit ihm eine neue allegorische Umschreibung jener alten Erzählung von den Göttersöhnen (Gen 6,1-4) oder den Wächtern (Hen 6-8) und den Menschentöchtern vorliegt. Das allegorische Material ist dabei aus der Welt der Botanik genommen, im Unterschied zur allegorischen Darstellung im Traumbuch, wo die Tierwelt erhalten musste. Innerhalb der Allegorie haben die Frauen allem Anschein nach keine Erwähnung bekommen. In der Deutung durch Henoch stehen sie jedoch in einem Parallelismus, der sie in eine sehr üble Perspektive bringt :

Aus dem Gefängnis – die Wächter (עַיִר)

Aus den Frauen – die Dämonen (קִדּוֹן)

Während in den "Henochtraditionen" (Hen 12-16) die bösen Geister aus den Leibern der hingschlachteten Gigantensöhne als deren ewige Komponenten entsteigen (s.o. Kap. 13.5.4), kommen die Dämonen hier "aus den Frauen". Durch die

81 Uebers. nach MILIK, Enoch 385 (linke Sp.); vgl. UHLIG, Henoch 762.

82 HYMAN/LERRER/SCHILONI I 155.

“Unzucht” mit den Giganten (s. Kap. 16.4.2) werden die Frauen somit zur fortwährenden Quelle der Dämonie des Bösen auf der Erde.

16.5.4 Der mörderische Kampf um die Frauen

Eine letzte Textgruppe weist darauf hin, dass die Frauen in den Giganten-Traditionen eine aktivere, dramatische Rolle gespielt haben, als dies bei den bis jetzt besprochenen Texten zu ersehen war.

Diese Texte runden in etwa das bis jetzt Erarbeitete ab, indem sie einen dramatischen Grund für die Probleme abgeben, die die Giganten miteinander haben. Um diesen Sachverhalt aber überhaupt in Sicht zu bekommen, müssen die Fragmente 4QHenGig-a 1-3 und 5 enger mit dem mittelpersischen Fragment M 101j zusammen-gesehen werden, als dies bis jetzt der Fall war.

In den Texten von Szene a (bes. Gig-a) werden mehrere Wächter und Giganten vorgestellt und der Kontext von Gewalt an den Menschen und Tötung erweckt. Dies entspricht dem, was in Hen 6,8-7,6 erzählt wurde, war aber offensichtlich weiter entfaltet anhand einzelner Giganten. Nach Hen 6,8-7,6 war das Wüten der Giganten einzig von ihrem unersättlichen Hunger geleitet : Sie frassen alle Pflanzen, dann Tiere, dann Menschen und schliesslich sich selbst. Auf diese Weise konnte man allerdings kein ausführliches Buch über die Giganten schreiben, das mit mehreren Gigantengenerationen rechnete (s.o.). Das Wüten der Giganten bis zum Kannibalismus in der alten “Schemichasa-Tradition” Hen 6,8-7,6 war auf Kürze hin angelegt und rechnete mit der baldigen, im Traumbuch mit der gegenseitigen Abschachtung der Giganten. Das Wüten der Giganten musste im Gigantenbuch einen anderen Grund haben, denn es musste trotz seiner Grausamkeit eine zeitliche Fortdauer der Giganten ermöglichen.

Im Paralleltext **M 101j Z. 23-28** findet sich die überraschende Antwort auf dieses dramatische Postulat :

23 ...]b [Vir]ogda [d ...

24 ...]t --Hob(a)bisch (raubte) dem Arq[... (83) ...]

25 ...-]nxtg, seine Frau. -- Dar(auf)

26 begann]en die Giganten einander -- zu töten un(d) (84)

27 zu entführen de]ren [Frauen]. -- Die Geschöpfe begannen auch

28 ein]ander zu töten. -- Sam ...

83 Aus HENNINGSs Wiedergabe von Zeile 24 :]t -- hwb(²)byš ²w ²hr. [(S. 67), wird allerdings nicht klar, woher das Wort “robbed” in seiner Uebersetzung (S.

Auch hier werden zuerst Wächter genannt : Virogdad = Baraq^{el}, der Vater Mahawais und vielleicht auch andere. Dann folgen die Giganten Hobabisch und Adk.[..], welche in einem Gespräch, oder wie HENNING übersetzt, in einer Kampfsituation sind. Streitobjekt scheint jedenfalls -nxtg, die Frau des Giganten Adk.[..] zu sein. Darauf folgt ein Kampf auf Tod und Leben unter den Giganten, wobei es offenbar um einen kostbaren Besitz der Giganten geht. Im pers. Text ist leider nur [>pw]drn, “[de]ren” erhalten, so dass HENNINGS Ergänzung einzig im unmittelbar vorher genannten Zusammenhang einen Grund hat. Der mörderische Kampf der Giganten scheint dann auch auf die anderen Geschöpfe überzugreifen (vgl. Hen 100,2b).

Das Auftreten Sams (= Ohja) mit seinen hölzernen Tafeln (85) (Z. 28b-39a) und darauf der Traum Narimans (= Hahja) vom Weltengarten (Z. 39b-42) verändern dann offensichtlich die Situation, so dass die erschreckten Giganten (4QHenGig-b 1 ii 20) den Mahawai auf die Reise zu Henoch schicken, um über ihr Schicksal Auskunft zu bekommen.

In der Annahme, dass im mittelpers. Fragment M 101j etwas aus dem aram. Original erhalten geblieben ist, was in den erbärmlich zugerichteten Fragmenten von Qumran (vgl. 4QHenGig-a 1-6 und 9-13) verloren ging, kann man sagen, dass im Gigantenbuch der selbstmörderische Kampf der Giganten wegen der schönen Menschentöchter entbrannte, um deren “Besitz” man sich stritt. Die dramatische Rolle, die hier die Frauen endlich zu spielen bekommen, ist klassisch : Ihre von Begierde blinden Verehrer lassen sich auf Mord und Totschlag ein, um ihre Frauen zu bekommen oder zurückzubekommen. Die romanhafte Literatur aller Zeiten hat dieses Thema mannigfach variiert und so – wie PHILO die Weltgeschichte überblickend sagt – “die meisten und grössten Kriege durch Liebesaffären, Ehebrüche und die Verführung der Frauen” entstehen lassen (86).

60) kommt. Ist etwas ausgefallen ? – Für den fragmentarischen Gigantennamen hat HENNING im Haupttext ^hhr.[, in der Fussnote dazu die Alternativvorschläge ^hhrm[, ^hhrq[, ^hhrb[oder ^hhrn[. MILIK, Enoch 311, wählt ^hhrq[, nimmt eine Verlesung von Daled als Resch an und erreicht so eine überraschende Identität mit ^hDK.[von 4Q HenGig-a 3,3 (s.o. S. 353).

84 HENNING, Giants 57, hat nur pers. ^ww, “zu”; nach seiner Uebers. S. 60 hat er aber ^wwd, “und” gelesen.

85 Zu *taxtag* als “Tafel” und nicht als Gigantename s. die Korrektur MILIKs, Enoch 334 und 328 an HENNING Giants 57, ad 25; 60, Anm. 7.

86 S.o. S. 39, Anm. 84.

16.6 Die dramatische Aktivierung der Frauen zur Fortzeugung des Gigantisch-Dämonischen

Das narrative Ziel der Giganten-Traditionen war es erstlich, die dramatische Lücke auszufüllen, die in den alten Wächtertexten und deren Rezeption bis in die 2. Hälfte des 2. Jh.a in bezug auf die Giganten bestand. Die Henoch-Tradition hatte da theoretisch zwar schon die gedankliche Hauptarbeit geleistet (s.o. Kap. 13) und mit ihren speziellen Interessen am Dämonologischen bestimmte Geleise für die weitere Beschäftigung mit den Wächtersöhnen (bis hinein in die Gedankenwelt MANIs) gelegt. Lebendige, erzählbare Gestalten sind die Giganten aber erst in den Texten des Gigantenbuches geworden, wo sie Namen haben, sich in einem bestimmten dramatischen Rahmen bewegen, lieben, kämpfen und sterben. Mit diesen Kindern und Kindeskindern der Wächter bekamen offensichtlich auch deren Frauen und Mütter mehr dramatische Farben und erzählbares Profil. Die Fragmente lassen zwar nur ansatzhaft erkennen, dass die Frauen im Schlepptau ihrer gigantischen Männer und Söhne etwas Eigenleben bekommen haben; so ist es auch nicht erstaunlich, weshalb noch niemand nach ihnen gefragt hat.

Die dramatische Aktivierung der Frauen wird an zwei bezeichnenden Stellen bewerkstelligt. Als erstes wird die Werbung um die Frauen sowohl bei den Wächtern wie bei den Giganten als aggressives Geschehen dargestellt : Die Wächter kommen "wie Angreifer" herab, es geschieht Raub und Entführung, schliesslich ein Kampf auf Leben und Tod unter den Giganten. Die schönen Frauen wurden von den Autoren des Gigantenbuches zum Anlass von Mord und Totschlag und Krieg umgestaltet.

Als zweites werden die "Werke" der Frauen (zusammen mit denjenigen der Wächter und Giganten) als fortwährende "Unzucht" (ZNWT) bezeichnet. Dadurch kommt die erotische Komponente in das übliche Zwielficht, wird aber hier durch die zeitliche Erstreckung noch negativer gezeichnet und bekommt vorstellungsmässig jene Lüstertheit, die die Vereinigung von Riesenhaftigkeit und Schönheit in sich hat. Ein frühjüdischer Gigant war kein King Kong, der seiner schönen Geliebten nur einmal aus Ungelegenheit das Collier und die Bluse zerreisst, sonst aber ein bis ins Absurde zärtliches Ungeheuer bleibt, das sich für seine Liebe umbringen lässt. Ein frühjüdischer Gigant hat vielmehr sexuellen Kontakt mit seiner kleinen Frau und zeugt sich fort – und damit auch das, wofür er als mythologische Chiffre steht : Die Dämonien der Welt, wie sie sich in Krieg und Unzucht exemplarisch darstellen.

Es ist deutlich : Die dramatische Aktivierung der Frauen ist im Gigantenbuch konsequent aus männlicher Perspektive gestaltet. Dies entspricht natürlich der dramatischen Situierung der Frauen innerhalb eines Buches, in welchem die Giganten die Hauptakteure sind.

Eine "Frauen-Tradition" innerhalb der Henochliteratur, in welcher die Frauen im dramatischen Brennpunkt stehen und mit eigenem Namen (87) und erzählbarem Profil agieren, muss noch geschrieben werden. Ein erstaunlicher und mutiger Ansatz ist im Midrasch von Schemchasai und Asael enthalten, in welchem durch eine Frau die ganze Wächter- und Gigantenwelt – mindestens für einen Augenblick – durcheinander gerät :

Da sah Schemchazai ein Mädchen, dessen Name Esther (פֶּסְטֵרָה, aus griech. ἰστέρ, "Stern") (war); er warf seine Augen auf sie (und) sprach zu ihr : "Hör auf mich !" Sie sprach zu ihm : "Ich werde nicht auf dich hören, bis du mich den Namen lehrest, durch den du hinaufsteigst zum Firmament zu der Zeit, wenn du ihn aussprichst." Da lehrte er sie den unaussprechlichen Namen. Was tat sie ? Sie sprach ihn aus und stieg durch ihn zum Firmament auf.

Der Heilige sprach : "Da sie sich von der Uebertretung (פֶּבְרָה) abgesondert hat, geh und setze sie unter die Sterne."

Sie ist (es), die einen hellen Glanz inmitten der sieben Sterne der Plejaden verbreitet, so dass sie stets daran erinnert wird, wie sie der Heilige sofort unter die Sterne versetzt hat. (88)

Im Unterschied zu Lilit, die im Roten Meer solange eine dämonische Existenz inmitten ihrer dämonischen Kinder führen muss, bis sie sich wieder zu ihrem Mann zurückbegibt, prangt seitdem Estera am Himmel als "Beispiel" (DWGM², griech. : *dóγμα*) (89). Es ist zwar auch keine Lösung der Probleme, irgendwo in der Milchstrasse in metaphorischer Schönheit und Unberührtheit zu strahlen – denn unterdessen treiben Schemchazai und Azazel auf der Erde mit den Frauen ihr Unwesen (90) – aber die Anleitung zur List, zur Initiative und zum Widerstand, die in diesem fast erratisch frauenfreundlichen Stück Henoch-Literatur liegt, muss heutzutage nicht mehr unbedingt in den Sternen enden.

87 In mp. M 101j, Z. 25, findet sich erstmals ein wenn auch verstümmelter Frauenname ... *Jnxtg* (HENNING, Giants 57.60). Zu Naama, der Verführerin der Wächter in den mittelalterlichen Midraschim, s. GINZBERG, Legends I 150; V 171f.

88 Sefer ha-Zichronot, bei MILIK, Enoch 323f, linke Spalte; dt. Uebers. : UHLIG, Henoch 761f. – Vgl. Noëras Widerstand gegen die Archonten, die "sie verführen wollten" im Wesen der Archonten (NH II/4; Gnosis II 58); auch den ersten erfolglosen Versuch der Engel des Demiurgen Jaldabaot im christlichen Apokryphon des Johannes, u. Kap. 20.3.

89 Zusatz im Midrasch Bereschit Rabbati (ALBECK 30).

90 Der Midrasch fährt fort : "Als Schemchazai und Aza²el dies sahen, erhoben sie sich und nahmen sich Frauen und zeugten Söhne. Schemchazai zeugte zwei Söhne und deren Namen waren HJJ² (Hejja) und P-HJJ² (Ahejja). Und Aza²el wurde eingesetzt über alle Arten der Farbtinkturen und über alle Arten des Schmucks der Frauen, mit denen sie die Söhne der Menschen zu bösen Gedanken der Uebertretung (פֶּבְרָה) verführten" (UHLIG, Henoch 762).

17. EIN EINSAMER KONTRAPUNKT

Die Kritik am Uebel "von oben" im Brief des Henoch (Hen 98,4f; 91,15; 100,4)

Der Henochbrief ist eine Art Abschiedsrede oder Testament und besteht vor allem aus Ermahnungen und Warnungen, Weherufen und Trostworten (1) und der sogenannten "10-Wochen-Apokalypse" (93 u. 91, 12-17) (2). In diesen Texten sind an drei Stellen Anspielungen auf die Engel/Wächter und deren Taten und Schicksal zu finden. Sie zeigen, dass dem Autor die alte Geschichte von den Wächtern zwar bekannt war, dass er aber bei der Bestimmung der Funktion der Wächter innerhalb der Unheilsgeschichte der Menschen eine pointiert gegenteilige Position einnahm.

17.1 Texte

Aramäisches Fragment aus Qumran

4QHen-g 1 iv 22f

enthaltend Hen 91,15

MILIK, Enoch 266.36 1; Pl. XXIII, Fragm. c; KNIBB, Enoch II 220.

-
- 1 Vgl. AALEN, St. Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch; NICKELSBURG, The Apocalyptic Message of 1 Enoch 92-105; Riches, the Rich and God's Judgment in 1 Enoch 92-105; The Epistle of Enoch and Qumran Literature, bes. 334-345.
 - 2 Zur Selbständigkeit der Apokalypse 92,1acd u. 93,3b-10 u. 91,11 (aram)-17, vgl. DEXINGER, Die 10Wochenapokalypse, bes. 98-109; NICKELSBURG, Apocalyptic message 313, Anm. 15; jedoch MILIK, Enoch 255f: "No serious evidence exists to disprove that the author of this apocalypse of Weeks is the same author as composed (sic) the rest of the Epistle, towards the end of the second century or at the beginning of the first century B.C."

Griechische Texte

Chester Beatty Papyrus 100, 8r (*16') 1-12	enthaltend	Hen 98,4f.
Michigan Papyrus 5552, 10v (*19') 10-16	enthaltend	Hen 100,4.

Ed. : C.BONNER, The Last Chapters of Enoch in Greek, London 1937, 34-37. [48f] = BLACK, Apocalypsis 38.40 (mit inkohärenter Klammern-Setzung) = KNIBB, Enoch I 366.380.

Photographien : F.G.KENYON, The Chester Beatty Biblical Papyri VIII : Enoch and Melito. Plates, London 1941, Pl. 2 u. 5.

Aethiopische Texte (s.o.S. 232)	enthaltend	Hen 91-105
--	------------	------------

17.2 Datierung

Der Terminus ante quem des Henochbriefs ergibt sich aus der Paläographie der beiden Manuskripte 4QHen-c.g, die beide um 50a datieren und durch sprachliche Indizien auf eine Vorlage aus der 2. Hälfte des 2. Jh.a hinweisen (vgl. Tab. I, o. S. 225)(3). Diese Datierung entspricht der gängigen Ansetzung in die Zeit des Alexander Jannäus (103-76a) oder des Johannes Hyrkanus I. (134-104a) (4). Als obere Grenze ist die Entstehungszeit des Traumbuches (163/62a; s.S. 303ff) zu setzen, mit welchem jene Henoch-Trilogie vollendet war, welche sowohl der Autor des Jubiläenbuches (Jub 4,17-22) wie auch der Autor des physiognomischen Porträts Noachs (4Q Noach ar-a 1,5) um die Mitte des 2. Jh.a kannte (5). MILIKs Ansetzung um 100a, also an der unteren Grenze des paläographisch Möglichen, entspricht seiner Wertung des Henochbriefes als eines bewusst gestalteten fünften Bandes in Nachahmung des Deuteronomiums. Diese Wertung verlangt, dass zwischen dem Henochbrief (= 5. Henochbuch) und dem Traumbuch (= 3. Henochbuch) noch genügend Zeit anberaumt wird, in welcher das Gigantenbuch (= 4. Henochbuch) entstehen konnte. Auch wenn man die Abfolge der Henochbücher eher als biographische Rekonstruktion versteht, gehört der Henochbrief als "Testament" "recht eigentlich an das Ende der Henoch-Kollektion" (6). Diese Anfügung ist aber in beiden Fällen ein redaktioneller Prozess und lässt sich nicht mit Entschiedenheit für eine Fixierung

3 Vgl. MILIK, Enoch 138 (für Kopie c); 48f.246 (für Kopie g).

4 CHARLES, Enoch (Text) 222; MARTIN, Hénoch XCVI; NICKELSBURG, Resurrection 113 u.v.a.

5 Dazu s. die Kap. 14.2 und 18.2.

6 So DIMANT, Biography of Enoch, bes. 26.

der Abfassungszeit gebrauchen. Es ist wohl sachgerechter, wenn man das Gigantenbuch und den Henochbrief gemeinsam in die 2. Hälfte des 2. Jh.a datiert (7).

17.3 Hen 98,4f : "Die Sünde wurde nicht auf die Erde geschickt"

Umrahmt von zahlreichen Wehe-Sprüchen (97,7-10 : 2x; 98,9-9,2: 7x) stehen in 98,1-8 drei durch Schwurformeln eingeleitete "autoritative religiöse Reden" (8). Das Thema des mittleren Redestückes ist die wahre Herkunft des Bösen in dieser Welt, ein Thema also, das mit den Erzählungen von den Wächtern eng verbunden ist. Hen 98,4f geht aber radikal auf Kollisionskurs mit der in der Henoch-, Giganten- und Noach-Literatur der 2. Hälfte des 2. Jh.a florierenden Mythologie vom "Engelfall".

Der Text ist in einer kurzen äthiopischen und einer langen, aber fragmentarisch erhaltenen griechischen Version erhalten geblieben. Bevor die beiden verglichen werden können, muss der griechische Text diskutiert werden :

Pap. Chester Beatty, Inv. 100, 8r 1-12

BONNER (34-37)

- | | |
|----|--|
| 1 | ἐπὶ τὴν [γῆν οὐκ ἀπεστάλη ἀλλ' (αὐτὴν) οἱ ἄνθρω- |
| 2 | ποι ἄφ' ἑαυτῶν [ἔκτισαν καὶ εἰς κατάραν |
| 3 | μεγάλην ἀψίξονται οἱ ποιοῦντες [αὐτήν. |
| 4 | καὶ δουλεία (στεῖρα pap.) γυναικὶ οὐκ ἐδόθη ἀλλ[λὰ δι- |
| 5 | ὰ (τὰ) ἔργα τῶν χειρῶν· ὅτι οὐχ ὠρίσθη δο[ύλην |
| 6 | εἶναι {εἰ} δούλην· ἄνωθεν οὐκ ἐδόθη |
| 7 | ἀλλὰ ἐκ καταδυναστείας ἐγένετο. ὁ[μοίως |
| 8 | οὐδὲ ἡ ἀνομία ἄνωθεν ἐδόθη ἀλλ' ἐκ |
| 9 | παραβάσεως. ὁμοίως οὐδὲ στεῖρα |
| 10 | γυνὴ ἐκτίσθη ἀλλ' ἐξ ἰδίων ἀδικημά- |
| 11 | των ἐπετιμήθη ἀτεκνία (καὶ) ἄτεκνος |
| 12 | ἀποθανεῖται. |

7 NICKELSBURG hat neuerdings eine Datierung "früh im 2. Jh.a" (Jewish Literature 150) vorgeschlagen, indem er Jub 4,18a ("er schrieb als erster ein Zeugnis") auf den Henochbrief bezieht. Jub ist nach ihm "um das Jahr 169a" entstanden (Ebd. 78f.150). Zum Problem der Datierung des Jubiläenbuches s.u. Kap. 18.2.

8 BECKER, Formgeschichte 54.

MILIK, Enoch 53

- 4 καὶ στεῖρα γυναικεὶ οὐκ ἔδόθη ἄλ[οχος δι-]
 5 ἃ ἔργα τῶν χειρῶν. ὅτι οὐκ ἠρίσθη δο[ῦλον]
 6 εἶναι[εἴη] δοῦλην ἄνωθεν οὐκ ἔδό[θη]
 7 ἀλλὰ ἐκ καταδυναστείας ἐγένετο. ὁ[μοίως]
 8 οὐδὲ ἦ ἀνομία ἄνωθεν ἔδόθη ἀλλὰ ἐκ
 9 παραβάσεως. ὁμοίως οὐδὲ στεῖρα
 10 γυνὴ ἐκτίσθη ἀλλὰ ἐξ ἰδίων ἀδικημά-
 11 των ἐπετεμήθη· ἀτεχνία ἀτεχνος
 12 ἀποθανεῖται.

Zu Z. 1-3 (bei BONNER): Ergänzungen sind Rückübersetzungen aus dem Aeth.; vgl. *ēš katáran megalēn* in Pl. 1, Z. 19 (= Hen 97,10).

Zu Z. 4f: BONNER ersetzt nach vielem argumentativem Zögern *steira* mit *douleia*, "Knechtschaft" und ergänzt *ἄλ[λὰ δι]ὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν*, "und 'Knechtschaft' wurde der Frau nicht gegeben, son[dern dur]ch die Werke der Hände (erg. hat sie sich diese selbst zugezogen)". Damit erreicht BONNER eine inhaltliche Einheit "Ueber die Herkunft der Sklaverei" (Z. 5-7). – MILIKs Lesung *ἄλ[οχος δι]ὰ*, "eine Die[nerin (nur) zu]r Handarbeit" entspricht zwar dem Textbestand besser, ist aber irgendwie zu verzwickt. MILIK versteht den Text darin, dass eine sterile Frau keine "Dienerin" habe, die ausschliesslich für die tägliche Handarbeit gebraucht werden könne. Wegen der Sterilität der Herrin ist die Dienerin eine mögliche Konkubine, die dem Herrn an ihrer Stelle einen Erben geben kann. Dieses Gedankenexperiment ist unnötig, wenn man (s.u.) die Struktur des Textes analysiert und einbezieht. Zudem ist das Wort *ἄλοχος*, mit welchem alles steht und fällt, in keinem der klassischen Lexiken und in keinem der Speziallexiken zu den Papyrusurkunden und Inschriften mit der Bedeutung "Dienerin" zu finden. Es heisst stets "Bett-Genossin" (*léchos* u. *ἄ copulativum*), einmal auch Bettgenosse (9), und diese im Sinn einer dauernden Geschlechtsgemeinschaft als Konkubine oder als Ehefrau. Zudem wird es nur in poetischen Texten gebraucht. – Als Ergänzung mit ähnlichem Sinn wäre eher möglich: *ἄλ[καρ ἀλλὰ τ]ὰ* oder *ἄλ[κὲ ἀλλὰ τ]ὰ* oder *ἄλ[ἐχῆμα ἀλλὰ τ]ὰ*, mit dem Sinn: "Einer unfruchtbaren Frau wurde keine Schu[tzwehr/Hilfe] gegeben [ausser di]e Werke ihrer Hände; oder einfacher *ἄλ[λο ἔ] τ]ὰ* (10), "nichts an[deres als di]e Werke..." Dies alles

9 Auf dem Grabepigramm einer Domneina von Milano (CIG III/2, Berlin 1853, Nr. 6762) "*ἄλοχος pro marito more dictum*" (G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca* 291); fehlt in LIDDELL/SCOTT/JONES 73; vgl. RENEHAN, *Greek Lexicographical Notes* 23.

10 Die Trennung des Artikels *tà* zu *t-à* ist durchaus möglich: BONNER, *Last Chapters* 69, p. 9,4f: *οὐ-κ* (vgl. 49, p. 5, 1f: *οὐ-κ*); 85, p. 12, 8f: *ἔ-ρ*.

ist aber nicht nötig. Die Lesung BONNERs (ohne *tà*) ergibt genügend Sinn, ja wird sogar von der Struktur des Textes verlangt. Andererseits ist BONNERs Ersetzung von *steíra* durch *douleía* auch unnötig, da sich *steíra* als Substantiv verstehen lässt ("eine Unfruchtbare [zu sein] wurde der Frau nicht gegeben"). Besser ist jedoch eine vorausgesetzte gedankliche Ergänzung des Lesers anzunehmen, etwa: "Und der unfruchtbaren Frau wurde (dieses Uebel; Kinderlosigkeit; Unfruchtbarkeit) nicht gegeben..." *â[teknía*, "Kinderlosigkeit" am Ende von Z. 4 zu ergänzen (KENYON, bei BONNER 36), scheitert am Platzmangel.

Zu Z. 5f: BONNERs Lesung und Abtrennung der Satzteile ergibt: "denn nicht wurde bestimmt, dass eine Skl[avin] 6 sei {...} eine Sklavin; von oben wurde dies nicht gegeben...". MILIKs Lesung entspricht besser dem Textbestand und der Struktur des Textes (s.u.).

Zu Z. 11: BONNER trennt: "ist sie bestraft durch Kinderlosigkeit. Kinderlos wird sie...". MILIK findet einen semitisierenden Abschluss durch folgende Zeichensetzung: "... ist sie bestraft. Durch Kinderlosigkeit kinderlos wird sie sterben." Die Struktur des griech. Textes verlangt aber eine Abgrenzung vor *êpeteimêthe* (s.u.).

Danach ergibt sich folgende Uebersetzung, die sich sehr präzis mit der äth. Version vergleichen lässt, wie die synoptische Darstellung zeigt. Einige Details der Uebersetzung werden allerdings erst aus der anschliessend gebotenen strukturierten Textgestalt voll überzeugend.

11 MS Kebran 9/II (ISAAC, 1 Enoch 78) hat: "Warum ist einer Frau nicht gegeben (erg. ein Kind)? Wegen der Werke ihrer Hände stirbt sie kinderlos." Der griech. Text unterstützt jedoch die Lesung aus Ryl. Eth. MS 23 (= EMML 2080).

Aeth. Hen 98,4f (nach KNIBB II 231; ISAAC 78)

- 4 *Ich schwöre euch, Sünder :*
Wie ein Berg nicht wurde und nicht werden wird ein Sklave,
und nicht eine Anhöhe die Sklavin einer Frau,
so wurde auch die Sünde auf die Erde nicht geschickt,
sondern die Menschen haben sie aus ihrem eigenen geschaffen.
Und die sie begehen, werden dem grossen Fluch verfallen
- 5 *Und Unfruchtbarkeit (11) wurde einer Frau nicht gegeben,*
sondern wegen der Werke ihrer Hände

stirbt sie kinderlos.

Griech. Hen 98,4f (nach KENYON 2. Pl.; BONNER 34-37)

- 1 *auf die [* *Men-*
2 *schen [haben (sie)] aus ihrem eigenen [* *]*
3 *dem grossen, werden gelangen die Tueden [* *]*
- 4 *Und einer unfruchtbaren Frau wurde (dies) nicht gegeben,*
s[ondern we-]
5 *gen der Werke ihrer Hände. Denn nicht wurde bestimmt,*
dass ein Skl[ave]
6 *sei; {ē} oder eine Sklavin wurde nicht von oben gege[ben,]*
7 *sondern aus der Unterdrückung entstand (es). Aeh[nlich]*
8 *wurde die Gesetzlosigkeit nicht von oben gegeben, sondern*
9 *aus der Uebertretung. --- Aehnlich wurde nicht eine un-*
fruchtbare
10 *Frau geschaffen, sondern aus ihren eigenen Ungerechtigkei-*
11 *ten. Bestraft wird sie durch Kinderlosigkeit; kinderlos*
12 *wird sie sterben. ---*

Da sich die beiden Texte offenbar ohne Probleme miteinander verbinden lassen, wobei die Eigenheiten der beiden Varianten erst deutlich und rezeptionsgeschichtlich situierbar werden, kann folgende, beide Versionen wiedergebende, rekonstruierte und strukturiert dargebotene Uebersetzung gegeben werden :

4 *Ich schwöre euch, Brüder :*

- A a *Wie ein Berg nicht ein Sklave wurde oder je wird,*
 b *und eine Anhöhe nicht die Sklavin einer Frau, (11)*
- B a *so wurde auch die Sünde nicht auf die Erde geschickt,*
 b *sondern die Menschen haben sie aus ihrem eigenen geschaffen,*
 c *– und zu einem grossen Fluch werden ihre Täter gelangen.*
- C a *5 Und einer Unfruchtbaren Frau wurde (dies) nicht gegeben,*
 ba *sondern wegen der Werke ihrer Hände.*

[Denn :

- A' a *Nicht wurde bestimmt, dass ein Sklave sei,*
 b *oder eine Sklavin wurde von oben nicht gegeben,*
 c *sondern aus der Unterdrückung entstand es.*
- B' a *Aehnlich wurde die Gesetzlosigkeit nicht von oben gegeben,*
 b *sondern aus der Uebertretung (entstand sie).*
- C' a *Aehnlich wurde keine unfruchtbare Frau geschaffen,*
 b *sondern aus ihren Ungerechtigkeiten (entstand es).*
- c *Bestraft wird sie durch Kinderlosigkeit –]*
 d(=Cbβ) *kinderlos wird sie sterben.*

12 Das etwas schwierige Bildwort, das ähnlich wie Jub 37,20-25; vgl. Jer 13,23 (weiteres bei KEEL/KUECHLER, Orte und Landschaften II 717) Unvereinbares sich gegenüberstellt, meint : Der "Berg" (HR; mask.) als der Hohe, Unverrückbare, Gebietende ist dem "Sklaven" als dem Niedrigen, stets zu Diensten Eilenden und Gehorchenden gegenübergestellt. Die "Anhöhe" (GB^cH, fem.) als Gegenüber zur Sklavin ergibt sich aus dem formalen Bedürfnis des synthetischen Parallelismus.

Der griechische Text ist durch ein zentrales "Denn" in einen begründeten Teil (A-C) und einen begründenden Teil (A'-C') strukturiert, welche beide ihrerseits drei Sinneinheiten aufweisen. Hat man diese (doppelte) Dreierstruktur erkannt, so erübrigen sich die Konjekturen, die BONNER und MILIK zu Beginn von Vers 5 (in C) vornahmen, um einen einzigen Gedankengang zum Thema "Sklaverei" von A bis A' zu erreichen. Es geht zwar durchaus um ein einziges Thema, aber dieses wird an drei Beispielen abgehandelt (A-C) und dreimal begründet (A'-C'), wobei zwischen abhandelnden und begründenden Teilen eine ungezwungene Entsprechung besteht: A // A'; B // B'; C // C'.

Auffällig ist, dass für die begründende Hälfte A'-C' im äth. Text keine Entsprechung vorhanden ist. Erst im Schluss-Satz "Kinderlos wird sie sterben" trifft man sich wieder. Folgende Gründe sprechen dafür, dass der griech. Text eine den Sinn des ursprünglichen kürzeren Textes verstärkende Erweiterung darstellt (13): A'-C' ist inhaltlich repetierend, in seiner stereotypen "nicht wurde ... sondern"-Form weniger dramatisch als die flüssige gedankliche Entwicklung in A-C (mit Schluss-Satz Cbβ) (14). Unterschiedliches Vokabular findet sich im dreifachen *ék*, "aus" in A'-C', vgl. das *apò* und *dià* in B und C. Das zweimalige *ánōthen*, "von oben" ist eine unnötige Verdeutlichung des passiven *divinum* *ēdóthē*, "wurde gegeben" in C. Zudem entspricht die Technik der Einfügung dem, was sich auch am hebräischen Text der Bibel und der Septuaginta beobachten lässt (15): Man unterbricht einen Gedanken- oder Erzählgang, um ihn zu verstärken und versucht dann den Anschluss wieder zu finden, indem man das Thema, das man verlassen hat (die unfruchtbare Frau in C), wieder aufnimmt (in C'), um einen möglichst präzisen Anschluss zu bekommen (hier durch Gestaltung eines chiasmischen Abschlussverses, dessen zweite Hälfte (16) der ursprüngliche Abschluss ist). Gedanklich wird dadurch nichts Neues eingebracht. Das Thema jedoch ist inhaltlich und formal durch das Mehr an Stoff und die Stilfigur der repetitio viel deutlicher und einprägsamer geworden.

13 Vgl. KNIBB, Enoch II 231: "a long addition which is perhaps an alternative version of vv. 4f. – hence the somewhat illogical sequence of thought noted by BONNER." Nicht so MILIK, Enoch 54f. Die Diskussion dieser Stelle am *souper biblique* des Biblischen Instituts der Universität vom 31. Jan. 1985 hat mir die folgenden Argumente aufbereitet.

14 Der Zweizeiler A ist erster Teil des Vergleichs; die Zeile Ba dessen zweiter Teil; Bb ist Antithese zu Ba; Bc eine weiterführende Androhung der eschatologischen Verdammnis (vgl. JEREMIAS, Beobachtungen 123, Mal 2,2LXX; Hebr 6,8). C (a-bβ) ist ein paralleles Beispiel zu Ba-b, mit einem trostlosen Abschluss in Cbβ, der an Bc erinnert.

15 Vgl. PISANO, Additions and Omissions, bes. Kap. 1.1.

16 Falls der aram. Text den semitischen Pleonasmus "durch Kinderlosigkeit kinderlos" (vgl. MILIK) aufwies, hat der Grieche diese Doppelung zum Bau seiner chiasmischen Struktur benutzt.

Das Thema, das beiden Versionen somit gemeinsam ist, lautet : Die üblen Zustände auf der Erde sind nicht "geschickt" (vgl. Jub 5,6), nicht "gegeben" (vgl. Ijob 1,21) und nicht "geschaffen" von Gott, sondern die Menschen haben die Zustände der Sklaverei, der Gesetzlosigkeit und der Unfruchtbarkeit selbst geschaffen oder verschuldet. Die menschlichen Unterdrückungsmechanismen (*katadynasteía*), die Gesetzesübertretungen (*ánomía*) und die Ungerechtigkeiten (*ádikémata*) sind der Grund, dass im sozialen und körperlichen Bereich böse Zustände herrschen.

Der Autor dieser durch einen Schwur verstärkten religiösen Rede sieht somit das Böse radikal innerweltlich. Er steht damit natürlich im Gegensatz zu den zentralen Aussagen von Hen 6-8 und allen ähnlichen Versuchen seiner Zeit, das Böse als himmlische "Schickung" und dadurch ja auch als etwas Unvermeidliches, letztlich Gottgewolltes zu erklären und bestehen zu lassen. Diese Abschaffung des mythologischen Hintergrundes bringt jedoch die grausame Logik mit sich, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang auf allen Ebenen der Wirklichkeit als ehernes Gesetz und als einziges Erklärungsprinzip gelten kann. Dies hebt zwar die göttliche Ahndung nicht auf, nur ergeht der "grosse Fluch", von dem in den beiden anderen Texten Hen 91,15 und 100,4 als "grosses Gericht" die Rede ist, nicht mehr an die Engel oder Wächter, sondern an die Menschen, die "Täter der Sünde". Die Engel oder Wächter werden zwar auch bestraft, wie wiederum die beiden Texte 91,15 und 100,4 bezeugen, aber der Grund ist ein anderer (s.u. S. 395).

Dies ist ein Indiz dafür, dass der Autor des Henochbriefes (nicht nur von Hen 98,4f) ganz bewusst einen Gegenkurs gegenüber den üblichen Henoch-, Giganten- und Noach-Texten einschlägt (17). Folgende Beobachtung möchte ich als Unterstützung zufügen, auch wenn das Argument nur von der Tiefenstruktur des Textes und den entsprechenden Hintergründen des Autors her seine Kraft hat. Es gibt eine parallele Struktur in Hen 6-8 und in Hen 98,5f :

6-8 : "Berg Hermon" – "grosse Sünde" – Frauen – Giganten
 98,4f : "Berg" – "Sünde" – Frauen – Kinderlosigkeit

Gemeinsam sind die ersten drei Stichworte und die insgesamt abfallende Linie vom "Berg" zur Monstruosität. Bezeichnend verschieden ist das abschliessende Stichwort. In der Verschiedenheit zeigt sich aber gerade die radikal entmythologisierende Tendenz des Autors : Nicht Monstren werden gezeugt, die die Menschen verschlingen, sondern es geschieht die Monstruosität der Unfruchtbarkeit !

17 Vgl. MILIK, Enoch 53.

18 Ebd. 269, ad L. 22f; KNIBB, Enoch II 220, ad 51,15. Die anderen äth. MSS sind durch Glossen auf die "Wächter" (Ryl; fast alle von Familie II) oder die "Wächter des ewigen Himmels" (Abb. 35; Kebran 9/II; BM 486) verdeutlicht. Da auf je-

Dieses Bild enthält einerseits Züge grosser theologischer Aufgeklärtheit, die auch einen modernen Menschen staunen lassen, andererseits ist es auch für einen modernen Menschen erschütternd, welche grausame Konsequenz sich daraus ergibt. Mit den traditionellen Bildern vom Fall des ersten Menschenpaares (Gen 3) oder der Göttersöhne (Hen 6-8) kann man relativ geruhsam in einer bösen Welt leben, weil man da zwar schuldig ist, aber nichts dafür und somit auch nicht viel dagegen kann. Mit der Aussage vom Menschen als selbstverantwortendem "Täter der Sünde" wird man schuldig und kann zudem alles dafür.

Das Beispiel von der unfruchtbaren Frau ist dabei besonders hart. In der ursprünglichen Version (äth. = C u. Cbβ) schon gereicht die Verwerfung des Mythos zu einer Verschärfung der Schuldhaftigkeit der Frau. Ihr Körper wird zum unausweichlichen Zeugen ihres ungerechten Tuns und der kinderlose Tod ist die Besiegelung der Verfehlungen. In der erweiterten griech. Version (C'a-d) ist dies alles noch verstärkt, einmal durch die Verdoppelung (C u. C'), insbesondere aber durch die Ausgestaltung des Schlusses zu einem Chiasmus (Cbβ u. C'c), der einprägsam wirkt und an dieser semantisch wichtigen Position sozusagen den Schlusspunkt setzt. Die Rezeption des aram. (= äth.) Textes hat hier im griech. Text zu Ungunsten der Frauen gearbeitet. Vielleicht war dies nur ein nicht beabsichtigtes Resultat der redaktionellen Erweiterung A'-C'; vielleicht war es bewusste Verschärfung – jedenfalls gereichte die "Entmythologisierung" der Wächtergeschichte der Frau hier wiederum zum Schaden: Ihr kinderloser Tod steht parallel zum grossen Fluch über den Sünder!

17.4 Hen 91,15 und 100,4 : Das Gericht an den Engeln, "die dem Unrecht zu Hilfe kamen"

Der erste Text **Hen 91,15** gehört zur 10-Wochen-Apokalypse und nennt das Gericht an/unter den Engeln als Ereignis der 10. Woche. Der aram. Text von 4QHen-g zeigt durch die Platzverhältnisse an, dass unter den äth. Texten die kurze Variante des Manuskripts BM 491 dem Original am nächsten kommt (18) :

4QHen-g 1 iv 22f

- 22 *Und danach [die 10. Woche,
im Teil sie]ben :*
23 *Ein ewiges Gericht und der Zeit-
punkt des grossen Gerichts
[wird in Rache vollführt inmit-
ten der Heiligen].*

äth. BM 491 (vgl. 485; Berl)

- Und danach in der 10. Woche,
im siebten Teil,
wird das grosse ewige
Gericht sein,
in welchem er Rache nimmt unter/an
den Engeln.*

den Fall (auch bei MILIK) das Gericht an den Engeln gemeint ist, sind die Probleme bei DEXINGER, 10Wochenapokalypse 115.142, nicht recht einzusehen.

Der zweite Text **Hen 100,4** erzählt "das grosse Gericht" etwas ausführlicher, obwohl er ein Résumé von bemerkenswerter Kürze bleibt. Die beiden Versionen, die erhalten sind, weichen dabei recht stark voneinander ab.

Papyrus Michigan 5552, 10v 10-16

10 ... *vacat Kai katabēsontai āg^ogeloi*
 11 *katadýnontes eĩs tà āpókrypha èn hēmè-*
 12 *ra ēkeínē hoĩtines èboēthoun tē ādikía*
 13 *kai systraphēsontai eĩs hēna tópon kai*
 14 *ho hýpsistos ègerthēsetai èn hēmēra kri-*
 15 *seōs poiēsai èk pántōn krisin me-*
 16 *gálēn, ...*

Zu Z. 10f : *katabainomai* hat meistens den intransitiven Sinn "hinabsteigen", *katadý(n)o* hingegen meist transitiven "versenken". Beidmale muss hier wegen der Satzkonstruktion in Z. 12 (s. dort) der weniger gebräuchliche Sinn angenommen werden.

Zu Z. 12 : Die Relativkonstruktion *hoĩtines èboēthoun* bezieht sich eindeutig auf das Subjekt des Satzes : *āggeloi*, "Engel" (Z. 10), welche dadurch als böse Engel = Wächter definiert sind. BONNER 49 versteht unter dem Einfluss der äth. Texte (s.u.) die *āggeloi* von Z. 10 als zum Gericht "herniedersteigende" (intrans.), gute Engel und muss deshalb vor *hoĩtines* (Z. 12) jenes *kai* einfügen, das er zu Beginn der Z. 13 streicht. Dadurch ergibt sich in Z. 12 nach *ēkeíne* ein neuer Satzanfang mit neuem Subjekt, nämlich den bösen Engeln.

Die wörtliche Uebersetzung lautet somit :

10 ... --- Und hinabgestossen werden die Engel, 11 versinkend in die versteckten (Orte) an jenem Ta- 12 ge, welche zu Hilfe kamen dem Unrecht; 13 und sie werden zusammengedrängt an einen Ort. Und 14 der Höchste wird sich erheben am Tag des Ge- 15 richtes, zu machen über alle ein grosses Ge- 16 richt ...

Dies ist die Kurzfassung dessen, was in grellen Farben über das vorläufige und endgültige Schicksal der Wächter in Hen 19 und 21 beschrieben ist. Die äth. Texte haben die Verben zu Beginn anders verstanden und dadurch eine andere Szene, nämlich diejenige vom Herabstieg der Strafengel zum endgültigen Gericht, bekommen.

äth. Hen 100,4

In jenen Tagen werden die Engel in Verstecke hinabsteigen und versammeln an einen einzigen Ort alle jene,

var. 1 : welche dem Unrecht geholfen haben.

var. 2 : welche das Unrecht heruntergebracht haben.

Und der Höchste wird sich an jenem Tag erheben, um das grosse Gericht über alle Sünder auszuführen.

Die erste Variante entspricht genau dem griech. Text und ist wohl, wie der griech. Text insgesamt, als ursprünglicher anzusehen. Die zweite Variante ist offenbar eine Verlesung von *jerade³ewā*, "sie haben geholfen" zu *jāwaredewā*, "sie haben heruntergebracht" (19), stellt also eine *lectio facillior* dar, welche von der gängigen Vorstellung zeugt, dass die herabsteigenden Engel das Böse auf die Erde herabgebracht hätten.

Hier ist allerdings die *lectio difficilior* vorzuziehen, denn sie passt genau in den Gedankengang des in Kap. 17.3 behandelten Textes Hen 98,4f, in welchem die Herkunft des Bösen "von oben" mit aller Deutlichkeit als falsche Lehre gekennzeichnet wird.

Die beiden Texte Hen 91,15 und 100,4 bezeugen somit, dass der Autor des Henochbriefes sehr wohl um den Mythos vom "Fall" der Engel wusste (20), dass er aber stets vermieden hat, damit das Aufkommen der Sünde und die schlimmen Zustände der Sklaverei, der Gesetzlosigkeit und der Unfruchtbarkeit zu erklären. Diese seine bemerkenswerte und in Hen 98,4f mit Polemik vorgebrachte Position vom Menschen "als fons et origo des... Bösen" (21) steht wie ein Kontrapunkt in der Rezeptionsgeschichte der Henochtraditionen. Zur Zeit der wuchernden Ausgestaltungen des Henochstoffes bis hinein in die Gigantenbücher steht da einer und sagt, dass dem allem nicht so ist. Zur Zeit, als die Frauen in den Texten daran waren, mehrere Generationen von Dämonen in die Welt zu setzen, schreibt da einer, dass nicht diese mythologisch-böse Fruchtbarkeit der Frauen bedeutsam ist, sondern deren "natürliche" Unfruchtbarkeit als Bezeugung ihrer eigenen Bosheit.

19 Vgl. BEER, Henoch 305, Anm. d.

20 MILIK, Enoch 52f, sieht zusätzlich in Hen 100,1-3 eine Anspielung auf das gegenseitige Massaker der Giganten (doch vgl. 99,6) und in 97,4 gar "an explicit quotation recapitulating En 13,2 and 16,3" !

21 Ebd. 53.

Rückblick auf die Kap. 10-17

Mit den Henoch-Texten und den damit verbundenen Lamech-Noach-Traditionen liegt ein Stück Literatur des Frühjudentums vor, das in seiner Entwicklung und rezeptionalen Umgestaltung vom 3. Jh.a an bis ins 1. Jh.p hinunter verfolgt werden kann. Im Unterschied zum biblischen Résumé von Gen 6,1-4, in welchem die israelitische Version des alten Stoffes gesehen werden muss, die das Verhältnis von Macht und Schönheit urgeschichtlich-repräsentativ darstellt (vgl. Kap. 10), befinden wir uns bei den Erzählungen von Schemichasa und Asael, von Henoch, Lamech und Noach, von Mahawai, Ahja und Hahja, Gilgamesch, Chobabesch und Adk[] und all den anderen Engeln, Wächtern, Gibborim, Nefilim, bösen Geistern und Dämonen in einer äusserst lebendigen Ueberlieferung frühjüdischer Art, in welcher anhand der Mächtigen (Göttersöhne, Wächter usw.) und der schönen Frauen dem fundamentalen Problem des Bösen nachgegangen wird.

Die Schemichasa-Tradition (vgl. Kap. 11) und die Asael-Tradition (vgl. Kap. 12) weisen auf, wie das Böse in den beiden Gestalten der Begierde und des schlechten Wissens in die Welt kam. Die "schönen Frauen" werden dabei als irdische Faktoren eines transzendent dimensionierten Geschehens, für welches die "Wächter" und "Heiligen" als Chiffre stehen, eingesetzt. Dieses Geschehen ist die frühjüdisch-apokalyptische Version des Sündenfalls, dessen israelitische Version in Gen 3 in ganz anderer Gestalt zu finden ist. War dort die dem Auge und dem Mund gefällige Frucht der Auslöser der Begierde, so ist hier die Frau selbst jener berühmte Apfel. Die schöne weibliche Gestalt steht hier als narrativer Drehpunkt mitten im todernten Geschehen der Herkunft des Bösen, welches zwei dunkle Seiten hat: Unstatthafte sexuelle Begierde und falsches Wissen um Waffen (für die Männer) und um Schmuck und magisch-mantische Praktiken (für die Frauen). Dabei werden die Frauen – zuerst in zögernden Ansätzen, dann immer deutlicher – im Bereich der Begierde als Verführerinnen dargestellt, die ihre natürliche Schönheit durch Gold- und Silberschmuck, Schminke und prächtige Kleider verstärken, und im Bereich des Wissens als exklusive Geheimnisträgerinnen jener Sparten, die den Hexen vorbehalten ist: der Magie und der Mantik. Die Unterbindung solcher Lehrtätigkeit und die Verhinderung solcher Verführung sind somit implizite Anliegen der Schemichasa- und Asael-Traditionen. Sie sind die frühjüdisch-apokalyptische Version dessen, was in den urchristlichen Vorschriften zu Schweigen, Schmuck und Schleier gesagt ist.

Die Henoch-Tradition (Kap. 13), die Noach-Vita in ihren vielfältigen Formen (Kap. 15) und die Gigantenliteratur (Kap. 16) widmen sich dann dem Aufweis, weshalb das Böse in seinen aggressiven und verführerischen Gestalten in der Welt und Geschichte der Menschen fortbestht. Während die Henoch-Tradition die theoretische Grundlagen gibt, indem sie aus der Bestimmung des Wesens der

Wächter und der Wächtersöhne das Weitergehen der Verfehlung in den bösen Geistern ermöglicht, erzählen die beiden anderen Textgruppen auf plastische, konkrete und dramatische Weise, was sich da in der Weiterpflanzung des Bösen abgespielt hat, einmal aus der Perspektive der Männer und einmal aus der Perspektive der gigantischen Söhne und Enkel der Wächter. Die "schönen Frauen" werden dabei in eine immense Bilderwelt dämonologischer und gigantischer Farben eingebunden, wobei sie zusehends eine aktivere dramatische Rolle einnehmen. Mit der Erstreckung der Zeit vor dem Endgericht entstand Raum für die erzählerische Entfaltung des Entstehens und des Treibens von mehreren Giganten- und Geister-Generationen, wobei wiederum Aggressivität und Sexualität treibende Kräfte darstellen. Innerhalb dieser Fortzeugung der Dämonie der Welt als Krieg und Unzucht stehen die Frauen nicht mehr so sehr in ihrer Qualität als schöne Verführerinnen im Zentrum, sondern stärker als Gebärerinnen der unheilvollen Gestalten der Geister und Giganten. Die Gigantentexte erzählen dabei einfach hin das, was die Noach-Vita voraussetzt, wenn nach der Herkunft des strahlenden Kindes gefragt wird. Beidemale sind die Frauen als mögliche Sexualpartnerinnen der Engel und Dämonen vorgestellt, und dies – nach dem Zeugnis des Genesis Apokryphon – bis ins 1. Jh.p hinein, in welchem auch geschrieben wurde, dass sich die Frauen "wegen der Engel" verschleiern sollen !

Diese Vorstellungen waren allgemein verbreitet und entwickelten jene volkstümlichen literarischen Gattungen der Erzählung, der Vita, des Märchens und der Legende, wie wir sie in den späteren Stationen der Henoch-Rezeption antreffen. Ein einzelner Theologe konnte da wohl anderer Ansicht sein und eine (hoffnungslose) Attacke gegen die Propagierung des "Uebels von oben" reiten (vgl. Kap. 17); die Bilderwelt der henochschen Apokalypse war viel stärker.

Im Verhältnis zu den Texten der Genesis über die Herkunft und das Verbleiben des Bösen in der Welt (Gen 1-11) spielen die Frauen in den apokalyptischen Texten der Henochliteratur eine bedeutend stärkere Rolle : Sie sind selbst das Ziel der Begierde, welche das Unheil herabbrachte, und sie tun das Ihrige, damit das Unheil sich hier unten halten konnte. Diese zentralere Funktion der Frauen liegt in der Grundstruktur der Henoch-Mythologie begründet. Darüber hinaus werden aber einzelne Punkte so weiterentwickelt, dass der frauenfeindliche Aspekt der Erzählung vielfach verstärkt wird : Das Verführerische der weiblichen Schönheit wird betont, die Unreinheit des Geschlechtsverkehrs wird hervorgestrichen und in den Zusammenhang mit der Menstruation gesetzt, der unzüchtige Charakter der Verbindung der Frauen mit den Wächtern, aber auch mit den Wächtersöhnen und -enkeln wird angezeigt und die Gefährdung, in welcher die Frauen von seiten der dämonischen Welt steht, wird dramatisch herausgearbeitet.

Fragt man nach dem Grund dieser Verschiebungen, die in der Henoch-Literatur erst in ihren Anfängen zu beobachten sind (s.u.), so bieten die Texte selbst die

plausibelste Antwort an. In der Allegorie des Traumbuches (vgl. Kap. 14) wird der alte Wächter- und Gigantenstoff gebraucht, um jenes kriegerische und kulturelle Geschehen in seiner ganzen Negativität darzustellen, welches durch die um sich greifende Hellenisierung des Lebens, Denkens und politischen Handelns stattfand. Als Produkt des Widerstandes zu einem Zeitpunkt der intensivsten kriegerischen Konfrontation (162a) spiegelt diese Allegorie auch die Interpretation der widerständischen Gruppen wieder, so dass man sagen kann, dass in der Reaktion der traditionsbewussten Kreise des Judentums der 1. Hälfte des 2. Jh.a jene Veranlagung zur frauenfeindlichen Wendung zu suchen ist, die wir in der Henoch-Literatur insgesamt beobachten können.

Im neuen, die Tradition verwüstenden Wissen und in der freieren Lebensweise des Griechentums, welche beide unheimlich starke propagandistische Sogwirkung hatten, und auch in der zermalmenden Kraft der seleukidischen (und ptolemäischen) Heere sahen die Verfasser der Henochtexte das Böse handgreiflich am Werk. Die schönen fremden Frauen, die bis in die höchsten Kreise des Judentums hineinverheiratet wurden und mit ihrer Kosmetik, Mode und Kultur das traditionelle Frauenbild der jüdischen Gesellschaft untergruben, sind dabei offensichtlich als wichtige Faktoren der Perversion des jüdischen Lebens empfunden worden. Ihre tödlich-verführerische Schönheit zu brandmarken, ihr Wissen und Können zu disqualifizieren und sie in grösste Nähe zum Dämonischen zu bringen lag deshalb nahe. Der Erotisierung wurde die Dämonisierung der Frauen zugefügt.

*

Gesamtverschiebungen in der Interpretation eines Textes sind ein vielschichtiges Geschehen, in welchem sich unabsehbar viele Faktoren eines kulturgeschichtlichen Prozesses die Hand reichen. Deshalb trifft man die Verschiebungen zwar an zahlreichen Stellen unentwegt an : Wörter werden ausgetauscht, Bilder werden verschoben, die Handlungen werden umgestaltet, neue Figuren eingefügt usw. Den präzisen Grund für all dies anzugeben, ist aber unmöglich, nicht einfach, weil Präzision in der exegetischen und historischen Wissenschaft nur eine oberflächliche Form von Wahrheit darstellt, sondern auch weil es den einen Grund als solchen nicht gibt. Verschiebungen in der Interpretation eines wichtigen Textes signalisieren vielmehr grössere Verschiebungen in der gängigen Art, die Welt zu sehen, zu verstehen und darzustellen.

Einen solchen Prozess spiegeln auch die Henoch- und Noach-Texte wieder : Deren bis jetzt (Kap. 10-17) ausgiebig beschriebene Veränderungen kleinen und grossen Ausmasses zeigen ein frühes Judentum, das mitten in eine der grössten Verschiebun-

gen der Kulturgeschichte, nämlich den Hellenismus, geraten ist; ein Judentum, das sich im Rekurs auf seine Traditionen und in kreativer Neugestaltung dieser Traditionen wehrt, um seine Identität nicht zu verlieren.

Eine solch globale Begründung ist wohl einzusehen, sie reicht aber in sich kein einziges Mal aus, um diesen Wechsel im Wort, jene Aenderung der Handlung, diese neue Metapher und jene Umfärbung der Stimmung zu erklären. Der globale Grund ist zu gross, um als Argument für kleine literarische Verschiebungen schlagkräftig eingesetzt zu werden.

Für die vorliegende Untersuchung soll er aber genügen. Es geht hier ja nicht darum, den Grund für die frühjüdisch-neue Art der Bibelinterpretation im Detail aufzuspüren und (soziologisch, psychologisch, politologisch) zu beschreiben, sondern vielmehr darum, diese frühjüdisch-neue Art der Exegese zu beschreiben und als Grund für die neutestamentlichen und frühchristlichen Texte aufzuweisen.

Die beiden folgenden Kapitel 18 und 19 bleiben deshalb deskriptiv, gehen aber einen argumentativen Schritt weiter, indem sie ausserhalb der Henoch- oder Noachliteratur ansetzen und von dorthier einen anderen Blick auf die innerhenochschen Verschiebungen erlauben. Am Jubiläenbuch (Kap. 18) lässt sich der Prozess der Verschiebung und das Ueberhandnehmen der Frauenfeindlichkeit analytisch am Text verfolgen und dann mit den Beobachtungen an den Henochtexten verbinden. Die Texte aus den Testamenten der 12 Patriarchen (Kap. 19) stehen dann jenseits der Wende und weisen auf, was mit einer biblischen Tradition an Frauenfeindlichkeit geschehen kann, wenn sie dezidiert jenseits der henochschen Veränderung ansetzt und von dort her weiterentwickelt wird. Kap. 20 ist dann nurmehr ein Ausblick auf jene gefährlichen Wucherungen, die sich aus der frauenfeindlich pervertierten Version von Gen 6,1-4 bis ins Mittelalter hinauf ergaben.

18. VON DEN GUTEN ENGELN ZU DEN BOESEN WAECHTERN

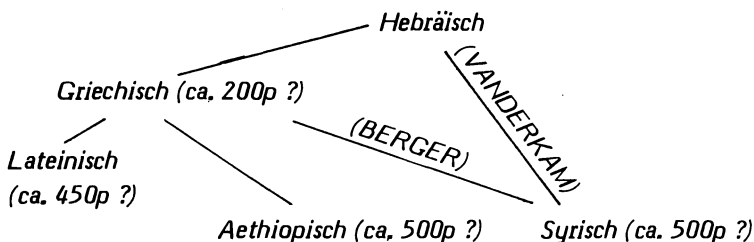
Der Verlust einer positiven (Frauen-)Geschichte im Jubiläenbuch

18.1 Einleitungsfragen

18.1.1 Texte

Das Jubiläenbuch ist in fünf antiken Sprachen bezeugt : In kärglichen hebräischen Fragmenten aus Qumran, in einigen griechischen Auszügen und Zitaten, in einer ca. einen Viertel des Textes umfassenden lateinischen Uebersetzung, in 17 syrischen Fragmenten aus einer anonymen Chronik des 12. Jh.p und in über 20 vollständigen äthiopischen Texten.

Nach den beiden neueren Textuntersuchungen von VANDERKAM und BERGER verhalten sich die verschiedenen Texte nach folgendem Stemma (1) :



Obwohl der älteste, vollständig erhaltene Text nur in äth. Manuskripten aus dem 15. Jh.p vorliegt, "reproduziert er den hebräischen Text ... wörtlich und genau in nahezu allen Fällen" (2), so dass die (über einen griechischen Vermittlertext gelaufene) Tradierung – im Unterschied zu den Henochtexten – als mustergültig zu beurteilen

- 1 VANDERKAM, Studies 15; BERGER, Jubiläen 294.
- 2 VANDERKAM, Studies 94.
- 3 Vgl. die weiteren Angaben zu unpublizierten Texten aus 4Q und Masada bei VANDERKAM, Studies 5, Anm. 10f, und BERGER, Jubiläen 286, Anm. 1.

ist. Der äth. Text kann somit als getreue Replik seiner hebräischen Vorlage angesehen werden. Die griech. und syrischen Auszüge sind Textbearbeitungen von ganz unterschiedlicher Qualität und werden nur beigezogen, um hin und wieder die Rezeption des Jubiläenbuches bis in die byzantinische Zeit hinauf zu verfolgen.

Die lateinische Version kommt hier nicht zur Sprache, weil sie erst Textpartien ab 13,10 umfasst, also nicht zum hier besprochenen Textbestand gehört.

Folgende Editionen und/oder Uebersetzungen werden hier gebraucht und zitiert :

Hebräische Fragmente

Bis jetzt sind sieben verschiedene Qumran-Manuskripte publiziert worden (Erstausgaben s. Kap. 18.1.2) und weitere Fragmente wurden verschiedentlich signalisiert (3). Den hier benutzten Texten entsprechen :

11Q Jub 1	enthaltend	Jub 4,7-11
11Q Jub M 2 und 3	enthaltend	Jub 4,13f.16f
11Q Jub 2 und 3	enthaltend	Jub 4,29f; 5,1bf
11Q Jub 6	enthaltend (?)	Jub 6,12

A.S. VAN DER WOUDE, *Fragmente des Buches Jubiläen aus Qumran Höhle XI (11Q Jub)*. In : *Tradition und Glaube (s. dort)*, Göttingen 1971, bes. 142ff (Fragm. 1-3); MILIK, *A Propos de 11QJub : Biblica 54 (1973) 77f (Fragm. M 2f; 6)*. Wichtig dazu : VANDERKAM, *Textual and historical Studies in the Book of Jubilees*, bes. 18-39.98f (mit Parr aus den äth. (A-D), syr und lat. Versionen). – Dt. Uebers. in BERGER, *Jubiläen (kursiver Haupttext)*.

Griechische Fragmente

Ed. : DENIS, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca 70-104*, bes. die *Fragm. k-w (= Jub 4,9-10,9)*; zu ergänzen durch MILIK, *Recherches sur la version Grecque du Livre des Jubilés : RB 78 (1971) 545-557*. Dt. Uebers. : In den Anm. bei BERGER, *Jubiläen*.

Syrische Fragmente

Ed. u. franz. Uebers. : E.TISSERANT, *Fragments syriaques du Livre des Jubilés : RB 30 (1921) 55-86.206-232*; bes. die *Fragm. 5-8.11 (= Jub 5,1; 4,25f; 4,17ff.21; 5,1f.9; 8,2-4)*. Dt. Uebers. : In den Anm. bei BERGER, *Jubiläen*.

Das (sogen.) hebräische Noachbuch

Ed. : JELLINEK, *Bet ha-Midrasch III 155-160* = CHARLES, *Jubilees (Ed.) 179 (Appendix I; nur S. 155f)*. *Dt. Uebers.* : WUENSCHKE, *Lehrhallen III/2 201-210; verarbeitet in den Anm. bei BERGER, Jubiläen.*

18.1.2 Datierung

Zur Festlegung der Entstehungszeit des Jubiläenbuches dienen die Textfunde von Qumran, inhaltliche Erwägungen und der literaturgeschichtliche Vergleich.

Die publizierten Qumranfunde sind paläographisch alle zwischen 75/50a (= "spät-hermonäisch") bis 68p (= "spätherodianisch") zu datieren.

11Q Jub 1-4.5 u. 8.[6.7]; Milik 1 u. 2	"(spät)herodianisch", d.h. 50-68p (4)
3Q 5, 1.[2].3.[4]	1. Jh.p (DJD 3, 97)
2Q 20	1. Jh.p (DJD 3, 78)
2Q 19	"herodianisch", d.h. um 50p (DJD 3, 78)
1Q 17	"früh-herodianisch" d.h. 75/50-25a (5)
1Q 18, 1-2.[3]	"spät-hermonäisch" " " "
4Q 221 (Jub-f)	in der gleichen Schreibtradition stehend wie 4Q Ps 89 (aus der Zeit 175-125a), jedoch herodianisch. (6)

Das hebräische Original, das den Qumrantexten sicher sehr nahe stand, hat nach VANDERKAM/CROSS seinen klaren terminus ante quem jedoch in den beiden unpublizierten Fragmenten 4Qm 16 (Jub-a) und 4Qm 17 (Jub-b), welche paläographisch um 100a anzusetzen sind. (7)

-
- 4 VAN DER WOUDE, Fragmente des Buches Jubiläen 140; vgl. MILIK, A propos de 11QJub, 78.
 - 5 Keine Angaben in DJD I 82ff; nach VANDERKAM, Studies 75, Anm. 101; 81, Anm. 104, wobei er unter "spät-hermonäisch" ca. 75-50a versteht (ebd. 215; vgl. CROSS, Development 138, Line 3; 149, Line 4 : 50-25a).
 - 6 MILIK, Fragment d'une source du psautier 102f; präzisiert von VANDERKAM, Studies 215 (beraten von CROSS, vgl. 216, Anm. 20).
 - 7 VANDERKAM, Studies 216; auch Anm. 20; ich nehme an, dass das nirgends erklärte m auf MILIK als zukünftigen Herausgeber verweist, da Masada normalerweise mit Mas abgekürzt wird.

Die nähere Abgrenzung vor 100a wird mit inhaltlichen Gründen vollzogen. Als obere Grenze wird allgemein die Unterdrückung durch Antiochus IV. Epiphanes (ab 169a), oft auch der Ausbruch der Makkabäerkriege gesehen, weil in Jub mehrfach (bes. 37,1 - 38,14) Anspielungen auf die kriegerischen Expeditionen des Judas Makkabäus in den Jahren 163a und 161a zu finden seien (8).

Ob man als untere Grenze das Jahr 152a annimmt, in welchem Jonatan das intersacerdotium durch Uebernahme der Hohenpriesterwürde beendete (9), oder bis vor die Gründung der Hasmonäerdynastie durch Simons Erhöhung zum "Hohenpriester, Feldherrn und Volksfürst" im Jahre 141a geht (10), ist für unsere rezeptionsgeschichtliche Fragestellung nicht von grosser Bedeutung.

Zwischen 162a und 150-125a muss die Endredaktion des Jubiläenbuches auch aus literaturgeschichtlichen Gründen angesetzt werden, da es in 4,17-23 die alte Henochtrilogie "Hen astr.-Wächterbuch-Traumbuch" voraussetzt, die im Jahr 162a vollendet wurde, das bald darauf entstehende Gigantenbuch aber noch nicht kennt (s. Tab. I u. II, o.S. 225.227).

Auf den folgenden Seiten wird sich aber ergeben, dass die innere Schichtung des Jubiläenbuches notwendig vor die Zeit der Endredaktion zurückweist, der Entstehungsprozess des Jubiläenbuches tendenziell also in die 1. Hälfte des 2. Jh.a hinauf weist. Damit ist auch verstehbar, dass die Verfolgungssituation unter Antiochus IV. Epiphanes im Jubiläenbuch vielfach präsent ist und den notwendigen Hintergrund für den im Jubiläenbuch anzutreffenden Prozess der "Identität durch Abgrenzung" (11) bildet.

-
- 8 VANDERKAM, *Studies* 217-241; BERGER, *Jubiläen* 300. Vgl. jedoch NICKELSBURG, *Jewish Literature* 78f, der 168a als Datum der Apokalypse von Jub 23 und des ganzen Buches annimmt; ähnlich GOLDSTEIN, *The Date*. SCHWARZ, *Identität durch Abgrenzung* 99, "verortet" das Jubiläenbuch ebenfalls unter Antiochus IV Epiphanes (175-164a), indem er weitgehend STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (1967) 158f, und DAVENPORT, *The Eschatology of the Book of Jubilees* (1971) 10-18, berücksichtigt, jedoch die neueren Arbeiten von MILIK (1976), VANDERKAM (1977) und BERGER (1981) nicht einmal anführt.
- 9 VANDERKAM, *Studies* 283f.
- 10 HENGEL, *Judentum und Hellenismus* 411; BERGER, *Jubiläen* 300.
- 11 Das inhaltliche Anliegen des Buches von E. SCHWARZ mit diesem Titel muss – auch wenn man mit der Datierung nicht eins geht – voll gewahrt werden. Der Prozess der Hellenisierung war ja mit dem Beginn der Makkabäerrevolte nicht einfach abgebrochen.

18.2 Die ältere Jubiläenbuch-Tradition von den guten "Engeln" und deren Scheitern

18.2.1 Die positiv beginnende Erzählung in Jub 4f

a) Der "Herabstieg" als Sendung (Jub 4,15; 5,6)

Im Jubiläenbuch ist eine Charakterisierung des Auftrags der Engel des Herrn zu lesen, die unvereinbar mit dem ist, was in den Henochbüchern steht. Für die auch in der Henoch-Literatur vorhandene etymologische Herleitung des Patriarchennamens Jared vom hebr. Stamm JRD, "herabsteigen" (12) wird da folgende Erklärung gegeben.

Jub 4,15

Denn in seinen Tagen stiegen die Engel des Herrn [; welche Wächter heissen,] auf die Erde herab, damit s i e die Menschenkinder lehrten und damit s i e Recht und Ordnung auf Erden vollbrächten.

Jared trägt also seinen Namen in Erinnerung an ein Geschehen, das "in seinen Tagen" geschehen sein soll. Damit ist besagt, dass der Herabstieg der Engel als v o r der Namengebung Jareds geschehen vorgestellt ist. Wie lange dieser Herabstieg dauerte, ist nicht zu ersehen, da die Zeit vor der Geburt Jareds unbestimmbar und die Lebenszeit Jareds nirgends angegeben ist. Da Jared jedoch genau in der Mitte der Setiten-Genealogie steht, die in Jub 4,11-33 entfaltet wird (s. u.S. 416), wird der in seinem Namen angedeutete Sachverhalt wohl als typisches Ereignis für die gesamte Zeit der Entfaltung der Setiten bis hin zur Sintflut dargestellt (13).

Die herabsteigenden himmlischen Wesen werden als "Engel des Herrn" bezeichnet und dann mit einem speziellen Namen versehen, der sie offenbar von anderen Engeln dieses Typs ("des Herrn") unterscheiden sollte. Geht man den angelologischen Vorstellungen des Jubiläenbuches nach (14), wie sie in Jub 2,2 als Liste systematisch dargeboten werden, so findet man dort zwar die beiden "grossen Klassen" (2,18) der "Engel des Angesichts" und der "Engel der Heiligung" und ein ganzes Geschwader von weiteren "Engeln der Geister" von astronomischen und meteorologischen Phänomenen, aber keine "Engel des Herrn, welche Wächter heissen". Die Wächter sind

-
- 12 Hen 6,6 nach 4Q Hen-a 1 iii 4 : BMJ JRD = Sync-a; vgl. Anm. 13, und o. S. 247, Anm. 51.
 13 In Hen 106,13 wird BJWJM JRD, "in den Tagen Jareds" (4Q Hen-c 5 ii 17) mit *ēn tē geneâ Jāred*, "im Geschlechte Jareds" im gleichen Sinn übersetzt.
 14 Vgl. MARTIN, Hénoch XXVI-XXXI; BIETENHARD, Die himmlische Welt, bes. 210f.

vielmehr ganz typische Gestalten der Henochliteratur, welche die Autoren des Jubiläenbuches, wie noch vielfach aufzuzeigen ist, kannten. Man merkt, wie hier die angelogische Systematik des Jubiläenbuches durch die Erwähnung der "Wächter" gestört wird. Lässt man den Satzteil "welche Wächter heissen" weg, so ist der Anstoss behoben. Damit legt sich aber auch der Verdacht nahe, dass dieser identifizierende Satzteil eine nachträgliche Eintragung ist, die die "Engel" des Jubiläenbuches mit den "Wächtern" der Henochliteratur verbinden. Dieser Verdacht wird sich an weiteren Stellen bestätigen (vgl. 4,22; 5,1; und Kap. 18.3).

Der Herabstieg der Engel wird hier erstaunlicherweise und im Gegensatz zur Henochliteratur grundsätzlich positiv gewertet. Dies zeigt sich in den beiden höchst anspruchsvollen Aufträgen, mit welchen die Engel von Gott "auf die Erde *gesandt*" (Jub 5,6) werden.

b) Der "Lehr"-Auftrag und dessen Gelingen (Jub 4,15b.17ff.21; 4Q 227,1-3a)

Die Engel sollen als erstes "die Menschenkinder *l e h r e n*" (Jub 4,15b). Da schon Adam im Paradies von Engeln belehrt worden war (Jub 3,25b) im "Ausführen alles dessen, was sich auf die Bebauung (der Erde) bezieht" (3,15), die Menschen seit Adam diese Kenntnisse also schon besitzen, kann hier nur der kulturelle Bereich gemeint sein. Diesen Lehrauftrag haben die Engel nach Jub 4,17-19 mindestens einmal, bei Henoch, mit grossem Erfolg ausgeübt, der als "erster Schreiben und Wissenschaft und Weisheit lernte" (4,17a) und aufgrund dieses Wissens astronomische, kultische, kalendarische und geschichtliche Werke verfasste (15). Als erster der Menschen hat Henoch dieses Wissen logischerweise nicht von anderen Menschen vermittelt bekommen, sondern eben von den zur Lehre auf die Erde gesandten Engeln. In diesem Sinn

15 Vgl. 4Q Jub M 3,2 : va]cat ZH RJ²Š[WN LMD SPR, "dieser als erst[er lernte schreiben". (MILIK, A propos de 11Q Jub, 78; VANDERKAM, Studies 29f). Griech. Fragm. n (CEDRENUŠ) :

"Dieser lernt und lehrt als erster die Buchstaben und wird der Offenbarung von göttlichen Geheimnissen gewürdigt" (DENIS, Fragmenta 83). Syr. Fragm. 7 : *"Und Henoch ist der erste, der die Kunst des Schreibens und der Wissenschaft und Weisheit lernte und der die Zeichen des Himmels in ein Buch schrieb, um die Menschen die Veränderungen (vgl. Hen 72, 1) der Zeiten und der Jahre gemäss deren Gesetze und gemäss deren Monaten zu lehren. Und er liess erkennen die Tage des Jahres und er bestimmte die Berechnung der Monate. Und er sah in einer Schau seines Schlafes alles, was gewesen ist und was ist, auch alles, was für die Menschenkinder kommt in ihren Generationen bis zum Tag des Gerichts."*

(TISSERANT, Fragments syriaques 77f). Zur negativen Tradition im griech. Fragm. m, s.u. 437f).

versteht man 4,17-19 unmittelbar, wenn man sie im Kontext von 4,15f liest. Genau so ist auch die zweite Etappe der Ausbildung Henochs – nach dem Unterbruch wegen der Heirat mit Edna und der Geburt Lamechs – zu verstehen.

Jub 4,21

Und Henoch war bei den Engeln Gottes sechs Jubiläen an Jahren (= 294 Jahren). Und sie zeigten ihm alles, was auf der Erde und was im Himmel, die Herrschaft der Sonne. – Und er schrieb alles auf.

Es sind hier die “Engel Gottes”, die den Henoch unterrichten, und diese Engel sind in der 3. Pers. Plur. vorgestellt.

Damit konkurriert nun aber die an den langen Vers 4,18 angehängte Notiz : “... wir w i r es ihm wissen liessen”. Da beanspruchen plötzlich die “Wir-Engel” (16) des Jubiläenbuches (vgl. Jub 1,27; 2,1-3) die Vermittler des Wissens an Henoch zu sein. Dieser Wechsel von der sachlich beschreibenden Ebene (in 4,15,21) der 3. Pers. Plur. zur subjektiven der 1. Pers. Plur. ist auffällig. Wurden in 4,15 die auf göttlichen Befehl herabsteigenden Engel durch Identifikation mit den “Wächtern” der Henochliteratur grundsätzlich negativ charakterisiert (in Spannung zur Angelologie des Jubiläenbuches), so wird hier den schon auf “Wächter” eingefärbten Engeln ihre positiv geschilderte Lehrtätigkeit entrissen und den “Engeln des Angesichts” zugeschrieben. Lässt man den angehängten Satzteil “wie wir es ihm wissen liessen” weg, so ist der Anstoß beseitigt und die Erzählung läuft rund. Damit ist aber auch deutlich, dass mit diesem Satzteil die Verbindung der alten Tradition von der positiven Lehrtätigkeit der herabgestiegenen Engel mit der angelologischen Systematik des Jubiläenbuches erreicht werden will. Die den Henoch damals instruierenden Engel sind die gleichen, die dem Mose das Jubiläenbuch diktieren !

Diese nachträgliche Verankerung von Henochs Belehrung durch Engel in die Engellehre des Jubiläenbuches ist durchaus verständlich, wenn man die Lehrinhalte betrachtet, die Henoch mitgeteilt werden : Im ersten Lehrschub vor der Heirat (Jub 4,17-20) werden ihm Astronomie/-logie, Kalenderwissenschaft und Weltgeschichte beigebracht (17). Im zweiten Schub, nach der Erfüllung seiner ehelichen Pflichten,

16 Nach Jub 1,5.7.26 befiehlt Gott dem Mose zu schreiben, nach 1,27 einem “Engel des Angesichts”, während in 2,1 letzterer dem Mose zu schreiben befiehlt. In 2,2. 3.17ff.21.30; 3,1.4.9.12.15; 4,2.6.18.23; 5,6; 10,10-13 (usw.) spricht dieser Engel stets in der 1. Pers. Plural von sich. Er schliesst wohl jeweils seine ganze “Klasse” (2,18) mit ein. Ich brauche im Folgenden für sie den vereinfachten Ausdruck “Wir-Engel”.

17 Dem entsprechen in der Henochliteratur das Astrologische Buch (4Q Hen astr a-d; Hen 72-82) und weitere astrologisch-kalendarische Texte wie 4Q 180 und 181;

bekommt Henoch fast 300 Jahre lang jene grundlegende kosmologische Kenntnis vermittelt, die zum Heiligsten der Heilslehre des Jubiläenbuches gehört, nämlich die "Herrschaft der Sonne", das heisst : den die Festzeiten absolut regierenden solaren Kalender (18). Solche heilsgeschichtlichen Zentralwahrheiten können natürlich nicht durch die "Engel des Herrn welche Wächter heissen", sondern nur durch die höchst-qualifizierten Offenbarungsenkel vermittelt werden.

Im Paralleltext **4Q 227** wird dies denn auch unzweideutig gesagt (19) :

1 ... HJN^WK ²HR ²SR LMD(N)WHW

2 ...]...]ŠŠH JWBLJ ŠNJM

3a ... J²RŠ ²L TW²H BNJ H²DM ... (20)

1 ... *Henoch, nachdem wir ihn belehrt hatten*

2 *(über Erde und Himmel während) sechs Jubiläen an Jahren,*

3a *(kehrte zurück zur) Erde unter die Menschenkinder ...*

Hier ist die Spannung des Jubiläenbuches zwischen den lehrenden Engel Gottes und den "Wir-Engeln" aus der Welt geschafft und die Offenbarungsqualität der an Henoch mitgeteilten Dinge ohne Zögern ausgesprochen. Umso auffälliger ist aber gerade die Doppelung des Jubiläenbuches !

Hat man einmal die beiden Satz-Partikel "welche Wächter heissen" (Jub 4,15) und "wie wir es ihn wissen liessen" (Jub 4,18) als Eintragungen erkannt, die die herabsteigenden Engel negativ mit den Wächtern und die dozierenden Engel positiv mit den "Wir-Engeln" des Jubiläenbuches zu verbinden versuchen (unter Hintansetzung der eigenen systematischen Engellehre) und so gleichzeitig die Engel in zwei gegnerische Gruppen aufspalten, so ersieht man in Jub 4,15-21 eine ältere Version der Geschichte von den herabsteigenden und lehrenden Engel, deren positive Gestalt dem Bild der Henochliteratur zuwiderläuft und mit den Engeln des Jubiläenbuches konkurriert.

Fazit : Das Jubiläenbuch hat in 4,15-21 eine alte positive Variante vom Herabstieg und von der Lehrtätigkeit der Engel Gottes bewahrt, die sie ungeschickt sowohl

-
- 4Q 247; 4Q 260B.293.319-37 usw., sowie das Traumbuch (Hen 83-90). Auf das Wächterbuch ist in 4,22 angespielt. Vgl. KUECHLER, Weisheitstraditionen 108f.
 18 Vgl. Jub 6,32-38; 11Q Ps-a DavComp 27,6; bes. 1Q pHab 11,4-8; FITZMYER, Dead Sea Scrolls 131ff; SCHWARZ, Identität durch Abgrenzung 111-125.
 19 Vorläufige Edition bei MILIK, Enoch 12 (vgl. 25); dt. bei BERGER, Jubiläen 343, Anm. 17b. Es bestehen keine Angaben zu Alter und Schreibtyp. – Das hochgestellte Nun ist von einer zweiten Hand eingefügt.
 20 Fortsetzung u.S. 410.

den Henochttexten (durch "die Wächter") wie auch der eigenen Angelologie (durch die "Wir-Engel" anzupassen versucht. In 4Q 227 ist die Integration sowohl in die Engellehre (Zeilen 1-3a) wie auch die Abstimmung auf die Henochttexte (Zeilen 3b-6; s. u. 410) dann so gut vollzogen, dass das Zusammenwachsen der Traditionen nicht mehr zu erkennen ist (21).

c) Der ethische Auftrag und dessen Scheitern (Jub 4,²²; 5,1; 4Q 227,3-6)

Der zweite Auftrag der Engel des Herrn besteht nach Jub 4,15b darin, "Recht und Ordnung auf Erden zu vollbringen". Von der Ausführung dieses Auftrages wurde bis Jub 4,21 nichts berichtet. Erst nachdem die Wächterengel sechs Jubiläen lang ihre Lehren an Henoch vermittelt hatten, als demnach die wichtige Phase der Wissensvermittlung abgeschlossen war, wird das weniger erfreuliche Thema des zweiten Auftrages angegangen.

Zwei dublettenartige, konkurrierende Texte behandeln das Thema der "Vereinigung" der Engel mit den irdischen Mädchen :

Jub 4,22

Und er (Henoch) bezeugte den Wächtern, welche sündigten mit den Töchtern der Menschen. Denn jene fingen an, sich zu vereinigen, so dass sie sich verunreinigten mit den Töchtern der Menschen. – Und es bezeugte Henoch in betreff ihrer aller.

Nach diesem ersten Text, der sehr schwerfällig (22) gebaut ist und innerhalb der Chronologie des Jubiläenbuches am falschen Ort steht, da er ein Geschehen aus dem 18. Jubiläum erzählt (s. Tabelle u.S. 416), trifft der nach ca. 300 Jahren Zurückgezogenheit bei den Engeln des Herrn zu den Menschen zurückkehrende (vgl. 4Q 227,3a) Henoch offenbar Verhältnisse an, die sich schon seit geraumer Zeit auf Erden breitgemacht haben. Die "Wächter", die da ganz klar von den "Engeln Gottes" dissoziiert werden (vgl. 4,15), haben sich in den langen Jahren der Abwesenheit Henochs mit den irdischen Frauen "vereinigt". Dies ist das neutrale Wort für den Tatbestand, der hier aber gleich mit den beiden Vokabeln "sündigen" und "sich verunreinigen" qualifiziert wird. In Jub 7,21, dem paränetischen Rückblick Noachs zuhanden seiner Söhne (s. Kap. 18.3.2), wird dieser "Anfang der Unreinheit" auch als "Unzucht" bezeichnet. Henoch hat deshalb sofort gegen sie anzutreten, indem er ein "Zeugnis"

-
- 21 AUCH MILIK, Enoch 14.60, nimmt Abhängigkeit des Textes 4Q 227 von Jub an.
 22 Er enthält Doppelungen inhaltlicher Art : Henoch bezeugt zweimal. Die Vereinigung wird im ersten und zweiten Satz beschrieben, wobei die zeitliche Koordination unklar ist.

gegen sie ablegt, d.h. nach dem Sprachgebrauch der Henochliteratur, "eine Offenbarung prophetischen Charakters" (23) über Verhalten und Schicksal, Sünde und Bestrafung der Wächter äussert.

Schon die Vokabeln dieses Verses zeigen klar, dass der ganze ungeschlachte Vers 4,22 von Henoch-Texten her formuliert ist: "Wächter", "bezeugen", "sündigen", "verunreinigen", "Unzucht". Gleichzeitig ist mit diesem Vers eine Anspielung auf das "Wächterbuch" Hen 1-36 gegeben (24). Diese ist hier (chronologisch offensichtlich zu früh) eingefügt worden, um innerhalb der "Henoch-Passage" des Jubiläenbuches (Jub 4,12-26) die damals bekannte Henoch-Trilogie (Astrologisches Buch, Wächterbuch, Traumbuch) unterzubringen und so den Bericht über die literarische Tätigkeit Henochs abzuschliessen.

In **4Q 227** ist diese Einarbeitung, soweit sich dies ersehen lässt, viel harmonischer geschehen (25):

3 ... ʔJRŠ ʔL TWḤBNJHʔDM WJʕD ʕL KWLM
 4 ...] WGM ʕL HʕJRJM WJKTWB ʔT KWL
 5 ...H]ŠMʔM WʔT DRKJ ŠBʔM WʔT[HḤWD]ŠʔM
 6 ... ʔŠR LWʔ JŠGW HŠ[DJQJM ?]

3 (*kehrte zurück zur*) *E]rde unter die Menschenkinder und 'zeugte' gegen sie alle...*
 4 *...] und auch gegen die Wächter. Und er schrieb alles...*
 5 *... die] Himmel und die Wege ihrer Heere und die [Mona]te ...*
 6 *... d]amit nicht irgehen die G[erechten ?]*

Dieses Fragment setzt also voraus, dass die Menschen und die Wächter während der Abwesenheit des Henoch sich vergangen haben. Vielleicht war dies in einem vorausgehenden Text auch beschrieben, denn die "Sünde" der Wächter und der Menschen wird hier nicht mehr genannt. Es wird nur mehr die prophetische Invektive Henochs gegen die Misstände angeführt (Z. 3b-4). Anschliessend hat Henoch alles aufgeschrieben, offenbar auch seine kosmologischen Erkenntnisse über den Gang der Gestirne und den Lauf des Monats (= Z. 5). Nach Jub 4,17 lernte Henoch diese Dinge während seiner ersten Lernphase vor der Verheiratung (s. Abschn. b). 4Q 227 hatte also die Vorstellung, dass auch jene Dinge während eines Aufenthaltes bei den Engeln gelernt worden waren und sehr wahrscheinlich sogar während des in Z. 2 angeführten

23 GRELOT, Enoch et ses écritures 484.

24 Vgl. ebd. 490ff; La légende d'Hénoch 18; MILIK, Enoch 12f; BERGER, Jubiläen 343, Anm. 17b; KUECHLER, Weisheitstraditionen 73.

25 Angaben und Z. 1-3a, o.S. 408.

Aufenthaltes von 6 Jubiläen. Obwohl der Text von Jub 4,17 dies nicht ausdrücklich sagt, setzt er es – wie ich oben S. 406f aufgewiesen habe – logischerweise voraus.

4Q 227 kann somit mit Recht als Pseudo-Jubiläenbuch (PseuJub) bezeichnet werden, da es hier auf ähnliche Weise wie das Jubiläenbuch die Geschichte von Henoch und den Wächtern erzählt, aber eine schon viel weiter gediehene Integration des Jubiläenbuch-Stoffes in die Henochliteratur aufweist. Der sekundäre Charakter von Jub 4,22 im Verhältnis zu den umgebenden Jub-Texten (bes. 5,1) wird dadurch noch stärker hervorgehoben.

Der zweite Text zum gleichen Thema setzt nun offensichtlich den vorausgehenden ersten nicht voraus :

Jub 5,1

Und es geschah, als die Menschenkinder begannen, sich zu vermehren auf dem Antlitz der ganzen Erde und Töchter ihnen geboren wurden, da sahen die Engel des Herrn sie am Anfang dieses (scl. 25.?) Jubiläums, dass sie schön zum Anschauen waren. Und sie nahmen sich zu Frauen aus ihnen allen, die sie wählten. Und sie gebaren ihnen Kinder. [– Sie sind die Nefilim (11QJub 3,1 : [HN]P̄[JL]JM.)] (26)

Nach diesem zweiten Text machen die "Engel des Herrn", die seit vielen, vielen Jahren (vgl. Jub 4,15 : seit Ende des 10. Jubiläums) auf der Erde sind, lehren und jedenfalls (noch) nicht gegen "Recht und Ordnung" verstossen, die Entdeckung der Schönheit der immer zahlreicher werdenden irdischen Mädchen. Sie nehmen sich, welche immer sie wollen, und bekommen von ihnen Kinder. Es ist die gleiche objektive (3. Pers. Plur.), moralisch nicht qualifizierende Sprache wie in Jub 4,15b und 4,21, wo vom Herabstieg der Engel Gottes und von der Unterweisung Henoch bei den Engeln die Rede ist. Dabei folgt der Text des Jubiläenbuches fast wörtlich der Erzählung aus Gen 6,1f.4b, wobei auffälligerweise gerade jene Textteile (6,3.4a.c) fehlen, die in der o. S. 221 strukturiert gebotenen Uebersetzung von Gen 6,1-4 als sekundäre Teile

26 BERGER, Jubiläen 349. 11Q Jub 3 (VAN DER WOUDE, Fragmente 143) fährt fort :

- 1 N]F̄[JL]JM̄; und es vermehrte sich ...
- 2 bis zum] Vieh und bis zu den [Tieren
- 3 sie] verderbten ihren Wandel und began[nen (J]H̄[LW])
- 4 all]er Menschen[(KW]L̄ 2DM̄[

VANDERKAM, Studies 35 und 37 liest am Ende von Z. 3 : WH[QTM, "und [ihre] Or[dnung]" (=äth), und die Z. 4 9]L H²R[§, "auf] der Erd[e". Syr. Fragm. 5 : "Und sie nahmen sich als Frauen aus allen, die sie wählten; und diese gebaren ihnen Söhne, die Riesen (gnbr²) (TISSERANT, Fragments 72).

(27) gekennzeichnet sind. Nicht die Henochtradition, sondern der nüchterne biblische Text steht hier Pate.

Ein "unzüchtiges Geschehen" kann man hier deshalb nur finden, wenn man unter dem Eindruck des vorausgehenden henoch-artigen Einschubs von Jub 4,22 steht. Interpretiert man Jub 5,1 aber von seiner biblischen Vorlage her, so ergibt sich ganz deutlich, dass die Pointe nicht in der moralischen Abqualifizierung der geschlechtlichen Vereinigung als solcher liegt, sondern in der Art und Weise, wie diese Vereinigung bewerkstelligt wurde. Die Betroffenheit der Wächter von der Schönheit der Mädchen und Frauen lässt die Engel Grenzen überschreiten, die nicht überschritten werden dürfen. Sie verschaffen sich aus Machtfülle alle Schönheit, "die sie wählen" (28). Gerade dadurch verstossen sie ganz zentral gegen ihren zweiten Auftrag, der auf Recht und Ordnung ausgerichtet war. Dadurch sind die Engel nach der im Jubiläenbuch älteren Tradition (wie schon in der Bibel) schuldig geworden. Weil sie sich, wie Herrschende es tun, willkürlich und rücksichtslos ihre Frauen nahmen, werden sie – man versteht jetzt die Wortwahl – "aus all ihrer Herrschaft" (Jub 5,6) ausgerottet.

Vergleicht man Jub 5,1 mit seiner biblischen Vorlage (Text o. S. 221), so fällt als Abweichung die Nennung der "Nefilim" (29) in der abschliessenden Identifikationsformel auf. Damit wird Gen 6,4c ("Das sind die Gibborim") abgeändert und das Wort Nefilim aus 4a eingesetzt. Dies entspricht genau dem, was im späteren Résumé der Wächter- und Gigantengeschichte Jub 7,22 (s. Kap. 18.3.1) geschrieben steht, in welchem ich einen ältesten Reflex der entstehenden Gigantenbuch-Literatur sehe (s.o. S. 349). Was liegt hier näher als anzunehmen, dass – ähnlich wie schon mit den "Wächtern" in 4,15 – auch hier eine kleine Veränderung eingetragen wurde, durch welche die vorliegende Tradition diskret in Richtung auf die typisch henochsche Gigantenliteratur gewendet wurde. Die ganze Identifikationsformel, oder mindestens die Benennung "Nefilim" ist deshalb ein weiteres Indiz für die schon zweimal festgestellte Ueberformung der alten positiven Engel-Tradition durch die Henoch-Literatur.

27 Gen 6,3 folgt in Jub 5,8 als Strafbestimmung an die Menschen (allerdings inkohärent zur Strafausführung der Sintflut).

28 Vgl. o. Kap. 15.3.2 das Exempel der Bat-Enosch, der Frau des Noach.

29 Die Lesung in 11Q Jub 3,1 (vgl. Anm. 26) ist nach VAN DER WOUDE, Fragmente 143, Anm. a "eine so gut wie sichere Ergänzung". Vom entscheidenden Buchstaben Pe ist "ein Teilchen des unteren Striches... noch zu sehen". Das Teilchen könnte allerdings auch vom unteren Strich eines Bet stammen, wie ein Buchstabenvergleich zeigt. Dann müsste allerdings HG]B̄[WR]JM̄, "die Gibborim" gelesen werden! Ein Zweifel bleibt; s. auch die Vermutung u. Anm. 53.

Was stand denn ursprünglich anstelle der Nefilim ? In Jub 5,7 werden die Kinder einfach "Söhne" genannt, ebenso auch, wie aus den "Vätern" von 5,10 zu schliessen ist, in 5,9. Obwohl im Jubiläenbuch nichts geschrieben ist über das Aussehen und das Verhalten dieser Nefilim, müssen diese etwas Ausserordentliches an sich gehabt und sich auch nach der Art ihrer Väter verhalten haben, da sie ja eine ähnliche Strafe erdulden müssen (vgl. Jub 5,9). Die Fragmente der frühjüdischen Noach-Vita (s. Kap. 15), die im ungefähr gleichen Zeitraum entstand, geben als Alternative zu den riesenhaften Gibborim (oder Nefilim) strahlende Kinder mit körperlicher, psychischer und religiöser Frühreife (s.u. Kap. 18.2.4). Dies würde sehr gut in die positiv beginnende Wächtergeschichte des Jubiläenbuches passen.

d) Die Strafen (Jub 5,6-11; 5,19 - 6,2)

Weiterhin eng dem biblischen Text folgend und deshalb wie dieser ohne unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vorausgehenden, wird nun im Jubiläenbuch das Ueberhandnehmen der menschlichen Bosheit geschildert (30), so dass schliesslich von Gott die radikale Vernichtung aller Menschen und "allen Fleisches" beschlossen wird (5, 2-5). So folgt die dreifache Ansage des Unheils an alle drei betroffenen Gruppen.

Jub 5,6ff

- 6 Und auf seine Engel, die er auf die Erde gesandt hatte, zürnte er sehr, so dass er sie ausrotten wollte aus all ihrer Herrschaft [...] (31)
- 7 Und auf ihre Söhne erging eine Stimme von seinem Angesicht aus, dass er sie durchbohren wolle mit dem Schwert und sie vertreiben wolle unter dem Himmel.
- 8 Und er sagte : Nicht soll mein Geist ewig auf den Menschen bleiben. Denn sie sind Fleisch. Und ihre Tage sollen 120 Jahre sein (= Gen 6,3).

30 Dies ist im syr. Fragm. 8 noch ausgeprägter, da zwar Jub 5,1a zitiert wird, dann aber die Sache mit den Menschentöchtern (= Fragm. 5; s. Anm. 26) überspringt und mit einer Kombination von Jub 5,2b und 5,9 das Anwachsen der menschlichen Gewalttätigkeit in symbolstarken Bildern schildert :

In dieser Zeit begannen die Menschen sich zu vermehren (= Jub 5,1a) und alles Fleisch verderbte seinen Weg (aus Jub 5,2b). Gott gestattete, dass sie (die Menschen) sich gegenseitig verfolgten durch Krieg, so dass sie sich gegenseitig mit dem Schwert umbrachten, Tausende und Zehntausende, bis die Erde, auf der sie sich bekämpften, von ihrem Blut getränkt war. Ihre Gebeine häuften sich auf und bildeten durch ihre Menge grosse Hügel (TISSERANT, Fragments 79).

31 Ausgelassen ist : "Und er sagte uns, dass wir sie fesseln sollten in den Abgründen der Erde. Und siehe, sie sind gefesselt mitten darin und allein." Ein typischer "Wir-Engel"-Einschub, der vorausnimmt, was erst in 5,10 geschieht.

Die Strafen werden nun eine nach der anderen in die Tat umgesetzt, wobei die Aenderung in der Abfolge (Söhne, Engel, Menschen) auch hier ihren Grund darin hat, dass die Bestrafung der Söhne schon einen ersten Teil der Strafe an deren "Vätern", den Engeln, darstellt :

Jub 5,9-11

9 Und er schickte sein Schwert mitten unter sie (scl. die Söhne) (32), damit je einer seinen Nächsten töte. Und sie fingen an, einer den andern zu töten, bis sie alle gefallen waren durch das Schwert und getilgt waren von der Erde.

10 Ihre Väter aber (scl. die Engel) sahen zu. Und danach wurden sie gefesselt in den Abgründen der Erde bis zum Tag des grossen Gerichts. Und es wird Gericht sein über alle, die verdorben haben ihre Wege und ihre Werke (var. : Pläne) vor dem Herrn.

11 Und er vertilgte sie alle von ihrem Ort, und nicht einer wurde übrig gelassen, den er nicht richtete wegen all ihrer Bosheit.

Die Menschen gehen dann (5,19 - 6,2) in der Sintflut unter, so dass einzig Noach und seine Sippe einen "neuen und gerechten" (vgl. Jub 5,12) Anfang machen können.

Dieses radikale Ende, das einen radikalen Neuanfang fast messianisch-eschatologischer Art ermöglicht, ist typisch für die positive Variante. Noach als "zweiter Adam", die Sintflut als "Erneuerung der Welt" und die Menschen nach der Sintflut als "anderes Geschlecht, rein von Schlechtigkeit" (JOSEPHUS, Ant. 1,75) (33) sind typologische Echos dieses Abschlusses aus späterer Zeit. Das Jubiläenbuch selbst konnte dieses radikale Ende nicht durchhalten (vgl. Kap. 18.3).

e) Zusammenfassung

Bei einer solchen sorgfältigen Lektüre der Texte des Jubiläenbuches, welche sowohl der Einordnung des "Engel"-Stoffes in die Angelologie des Jubiläenbuches ("wir"-Texte) Rechnung trägt, wie auch die Einwirkungen der in der Henoch-Literatur vorhandenen Variante des Stoffes mitbedenkt, kann man die wichtigsten Züge der im Jubiläenbuch älteren Tradition von den guten Engeln wiederfinden : Diese kamen im Auftrag Gottes auf die Erde, um Kultur und Ethos zu bringen und durchzusetzen. Während sie ihrem kulturellen Auftrag mit der Belehrung Henochs Genüge

32 Diese Ergänzung ergibt sich klar aus Vers 10 : "ihre Väter". Im syr. Fragm. 8 sind die Menschen gemeint, dies jedoch wegen der Verschiebung dieses Verses direkt nach 5,2 (s. Anm. 30), was bei BERGER, Jubiläen 351, Anm. 9b, nicht ersichtlich ist.

33 Belege bei BERGER, Jubiläen 351, Anm. 12b.

taten, scheiterten sie am ethischen Auftrag. Nicht weil sie sexuelle Bedürfnisse hatten, sondern weil sie ihre Bedürfnisse nach Genuss der weiblichen Schönheit nachkamen, indem sie ihren eigenen Willen zum Masstab des "Nehmens" machten. Dieser Verstoss gegen "Recht und Ordnung", der typisch ist für die Mächtigen (34), bringt die Engel zu Fall. Sie werden deshalb zu Gefangenen gemacht und für das endgültige Gericht in peinvollen Gewahrsam genommen. Ihre "Söhne" bringen sich gegenseitig um, und die Menschen gehen, ausser Noach, in der grossen Flut unter.

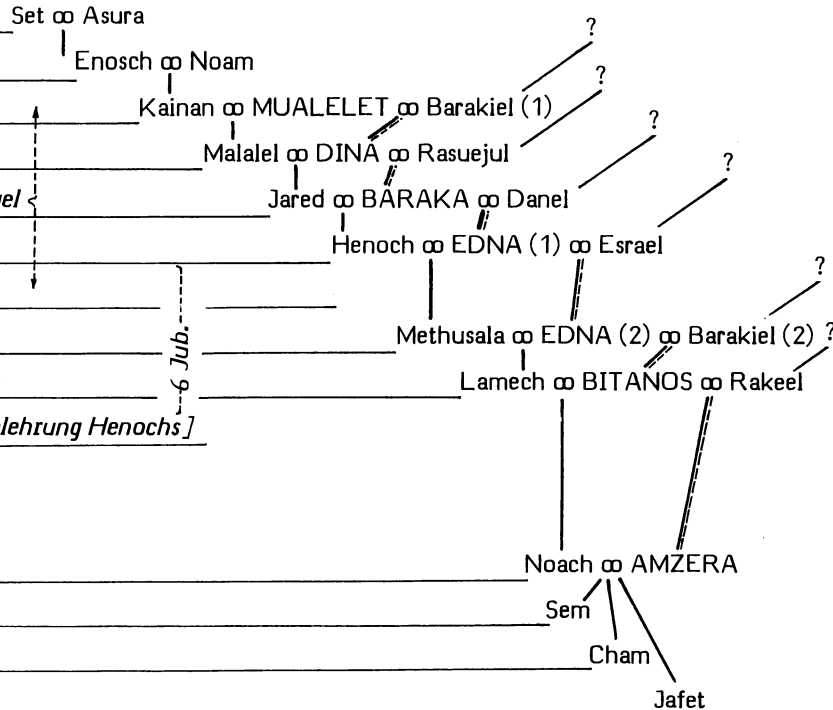
18.2.2 Die angelisch erweiterte Setiten-Genealogie in Jub 4

Dass es eine solche, positiv beginnende Geschichte von den Engeln und den Menschentöchtern gab, lässt sich auch noch auf eine andere Weise am Jubiläenbuch aufzeigen. P. SCHAEFER hat in einem ingenüösen Artikel zum "Götzendienst des Enosch" einen Sachverhalt in Jub 4 herausgearbeitet, der zwar nicht nahtlos in die vorhin erörterte positive Variante hineinpasst, der aber von einer neuen Seite her die Existenz von positiven alten Erzähltraditionen widerspiegelt. Stellt man nämlich den Stammbaum der Setiten von Set bis Noach, also jener Zeit, die als "Tage Jareds" bezeichnet werden können (s.S. 405), aus Jub 4 zusammen, so ergibt sich folgendes Bild (35) :

34 S.o. Kap. 8 und 10.1.

35 Dabei müssen erstens in 4.15.16.20.27.28.33 mit Recht die äth. Texte mit der Formel "Tochter der *Schwester* seines Vaters" zugrunde gelegt werden. Die Randscholien des MS Basil 1 (DENIS, *Fragmenta* 82 : Fragm. 1 zu Jub 4,15; 83 : Fragm. o zu Jub 4,16.20.27.28; 84 : Fragm. q zu Jub 4,33), die stets *patrádelphos*, "Vaterbruder" lesen, und der Gebrauch von *dada*, "Onkel" in der syr. Liste der "Namen der Patriarchenfrauen" (CHARLES, *Jubilées* [Ed.] 183), haben da weniger textkritisches Gewicht (trotz WINTERMUTE, *Jubilees* 61).— Zweitens ist die einzige vernünftige Interpretation des Ausdrucks "Schwester seines (also : des Mannes) Vaters" diejenige, dass damit "*die Frau* seines Vaters" gemeint ist, da in der Setitengenealogie des Vaters Frau stets auch dessen (Halb-) Schwester ist. Zum Ganzen vgl. SCHAEFER, *Götzendienst des Enosch* 143-147.

Jub	JWo	Jahr	
5.	5.		
7.	3.		<i>JHWH-Name</i>
8.	(7.)		
9.	1.	3.	
11.	4.		<i>Herabstieg der Engel</i>
12.	7.		
		6.	<i>* des Methusala</i>
14.	3.	1.	
15.	3.		<i>* des Noach</i>
[18.]	7.	6.]	<i>[Ende der Engelbelehrung Henochs]</i>
19.	7.	6.	<i>Tod Adams</i>
		7.	<i>Tod Kains</i>
25.	5.	1.	
		3.	
		5.	
	6.	1.	



Die sieben Frauen MUALELET, DINA, BARAKA, EDNA/i (1), EDNA (2), BITANOS und AMZERA haben alle (ausser Mualelet) Väter und (ausser Amzera) Männer, die fremdartige, aber unter sich ähnliche Namen tragen (36) :

Barakiël (Berakeel, Barachiel) (1) : Hebr./aram. BRQPL : “Blitz Gottes” oder “Gott blitzte”; vgl. Hen 6,7 : 4QHen-a 1 iii 8; Hen 8,[3] : 4QHen-a 1 iv [2]; 6Q 8 (Gig) 4; 4QHenGig-a 1,2 : Der neunte der zwanzig Wächter, der vierte der acht/(neun?) lehrenden Wächter, Vater des Giganten Mahawai. – OrSib 2,215 (Φ) : *Barakiël*, ein eschatologischer Richterengel.

Rasuëjul (-jol, Asouel) : Hebr. RŠWPL = aram. R^cWPL, “Geliebter Gottes” oder “Wohlgefallen Gottes”; vgl. slaw. Hen 33,6 : Rasouil/Ragula, einer der kosmischen Führerengel Henochs; griech. Hen 20,4; 23,4 (Panopolitanus) : *Ragouël* aus aram. R^cWPL, vgl. 4QHen-d 1 xi [5] : “einer der heiligen Engel” mit kosmologischem Auftrag, Führer des Henoch auf der visionären Reise in den Westen.

Danel : Hebr./aram. : DN(J)PL, “Gott ist Richter” oder “Gottes-Richter”; vgl. Hen 6, 7 : 4QHen-a 1 iii 8; -c 1 ii 26(?); Pan-a : *Daneiël*, der siebte der zwanzig Wächter. – Vgl. Ez 14,14.20 : ein Weiser wie Noach und Ijob; 28,3. – Zum ugaritischen Dnii vgl. MUELLER, Magisch-mantische Weisheit 87-94.

Erael (Ezriel, Esriel, Azrijah) : Hebr. <ZR(J)PL, aram. : <DR(J)PL, “Gottes Hilfe, Gott hilft, Gotthelf”; vgl. äth.Hen 69,6 : Gadriel (aus aram. <Adriel, griech. : *Gadriël*), einer der fünf Engel in der alternativen Liste des Parabelbuches 69,2a.4-14, der “die Eva verführt und den Menschen die tödlichen Waffen gezeigt hat”. Vgl. die biblischen Personennamen : Adriël, Asriël, Azarjahu, Asarja, Esra; vielleicht auch der Völkerengel aus äth.Hen 10,1 (nur Abbadianus 35) : *ʿsreʿel ʿyzerʿ*.

Barakiel (Barakeel, -uel, -iil) (2) s. Barakiel (1)

Rakeel (Rakuel) : Wahrscheinlich aus aram. ʾRQJPEL, “Gottes-Erde” (eine Variante von ʾR^cTQP, “die Erde ist Kraft”, “das Land des Mächtigen”) : vgl. griech. Hen 6,7 (Syncellus) *ʾArakiël*, als dritter der zwanzig Wächter, der nach 8,3 die “Zeichen der Erde” lehrt; Pan-a nennt als vorletzten der 20 Wächter einen *Rakeiël*.

36 Für die folgende Liste wurden benutzt : MILIK, Enoch 152-156 (“Table of angels, chiefs od decadarchoi”); 159f (“List of angel-teachers”); BEYER, Aram. Texte 499-728 (“Wörterbuch”); BLACK, The Twenty Angel Decadarchs; Enoch 118-124; MARTIN, Hénoch (Register); SCHAEFER, Götzendienst 146; vgl. auch BARTON, The Origin of the Names of Angels and Demons 156-159.162-166.

Es ist ohne Zweifel : Alle Namen sind von "Wächtern" oder "Engeln" belegt, welche in der Henoch-Literatur eine wichtige Rolle spielen. Dass diese himmlischen Wesen in den Henoch-Texten positive und negative Rollen spielen, hier aber in einer nüchternen genealogischen Liste vereint sind, lässt vermuten, dass der Autor dieser Liste die klare Unterscheidung zwischen negativen Wächtern und positiven Engeln (noch) nicht machte, sondern sie alle als positive Grössen gebrauchte. In seinem Sinn sind sie alle "Engel".

Von Kainan bis Lamech dringen also Engelnamen in die Setiten-Genealogie ein, so dass die genealogischen Glieder dreiteilig werden, da jeweils die gleiche Frau einen Sohn von einem Setiten und eine Tochter von einem Engel bekommt. Auffälligerweise ist diese Einwirkung auf den Setitenstammbaum strikt und künstlich auf die weibliche Seite beschränkt. Dadurch kommt angelisches Wesen unter die Menschen, ohne dass die Verheissungslinie des Stammbaums von Set über Noach zu Abraham unterbrochen wird und in direkte Abhängigkeit von den Engeln geriete (37).

Diese mythologischen Sachverhalte werden in einer Liste von Namen mittradiert, ohne dass dazu eine Erklärung oder Entschuldigung gegeben, ein moralisches Urteil gefällt oder eine Anklage erhoben würde (38). Die Liste der Namen bringt somit nebenbei und implizit eine unabhängige Traditionsschicht ins Jubiläenbuch, "in der in positiver Weise vom Einwirken göttlicher Mächte (der Engel) auf die Nachkommen Seths die Rede war" (39).

Dass diese traditionsgeschichtlich von Jub unabhängige Schicht sich nicht mit allen Aussagen der unter Abschnitt a aufgewiesenen positiven Traditionsschicht deckt (Zeit der Herabkunft; Charakterisierung der Nachkommen), stört nicht nur nicht, sondern ist geradezu ein willkommener Hinweis darauf, dass in der Zeit der Entstehung des Jubiläenbuches verschiedene Varianten einer positiv beginnenden Wächtergeschichte existierten. Welche der positiven Varianten ursprünglicher ist oder ob die negative oder positive Variante zuerst vorkam, lässt sich meines Erachtens nicht entscheiden. Offensichtlich haben beide in der Zeit von 150/40a, der Entstehungszeit des Jubiläenbuches und dem Abschluss der alten Henoch-Trilogie, nebeneinander bestanden.

37 Dies ist vielleicht die Pointe der Lamech/Bat-Enosch/Noach-Geschichte, s.o. Kap. 15.3.2.

38 Dies gehört zur Eigenart der literarischen Gattung "Genealogie". Nur wer die Geschichten kennt, die in der lebendigen Tradition mit den Namen verbunden sind, kann die neutrale Darbietung von Zeugungszusammenhängen narrativ aufbrechen. Unregelmässigkeiten in den Genealogien haben gerade die Funktion, auf etwas aufmerksam zu machen, vgl. die ntl. Genealogien mit ihren "Fehlern" bei Mt 1,2-17; Lk 3,23-38.

39 SCHAEFER, Götzendienst des Enosch 147.

Ab 150/40a jedoch scheint die positive Traditionsschicht immer mehr an Bedeutung und Wirkkraft zu verlieren. Die Henoch-Traditionen mit ihrer grundsätzlich negativen Wertung setzen sich durch, wie gerade das Jubiläenbuch mit Stellen wie 4,22 und das bald schon entstehende Gigantenbuch dokumentieren.

18.2.3 Der "Götzendienst des Enosch"

Die übermächtig werdende Rezeption der negativ beginnenden Wächtergeschichte lässt sich auch anhand einer weiteren Beobachtung SCHAEFERs im Zusammenhang der Setitengenealogie belegen (40). Es ist auffällig, dass in der frühjüdischen und rabbinischen Exegese durchwegs ein Verdikt über die Zeit "seit Enosch" gefällt wird. Denn obwohl es im hebräischen Text von **Gen 4,26**, nach der Geburt und Namengebung Enoschs heisst :

Damals fing man an, JHWH beim Namen zu nennen/rufen.

ⲡⲪ HWⲚⲘ LQRⲡ BŠM JHWH,

und obwohl alle alten Uebersetzungen diesen Sinn mehr oder weniger (41) bewahrt haben, ist der Satz im Frühjudentum und nachher durch Textänderungen oder gewaltsame Exegese gerade in sein Gegenteil verkehrt worden. Der Grund für diese Verkehrung ist höchstwahrscheinlich aus Traditionen zu verstehen, die, wie die beiden oben genannten, für die Zeit nach Enosch positivere Töne anschlugen, als dies in späteren Zeiten noch erlaubt war.

a) Die idolatrische Version

Sämtliche Targumim weisen eine negative Lesung von Gen 4,26 auf. Der babylonische (42) **Targum Onqelos** verkehrt den Sachverhalt einfach, indem er HWⲚⲘ, "man begann" nicht von ⲘⲘⲘ, sondern von ⲘⲘⲘ/ⲘⲘⲘ, "schwach sein, schwach werden, abstehen" herleitet :

In jenen Tagen hörten die Menschen auf (ⲘⲘⲘ), im Namen Gottes anzubeten.

40 Ebd. 134-142; kritisiert bei FRAADE, Enosh and his Generation 109-127, bes. 126f, Anm. 49.

41 Auch die LXX mit ihrer Lesung *hoûtos êlpisen* (aus ZH HWⲚⲘⲘⲘ), "dieser hoffte..." ist eine positive Deutung. Aquila, Symmachus, Vulgata, Samaritanus, Syr und Arab haben wörtlich Gen 4,26 (vgl. WALTONUS, Biblia Sacra Polyglotta I 18f).

42 Zum palästinischen Ursprung der meisten Materialien, vgl. LE DEAUT, Introduction 86f; BOWKER, Targums 22-26.

Die palästinischen Targumim hingegen ergänzen und verändern den Text Gen 4,26 alle so, dass darin von einer götzendienerschen Handlung gesprochen wird :

Neofiti 1	Fragment-Targum P	Pseudo-Jonatan
<p><i>DANN BEGANNEN (ŚRW) DIE KINDER DER MENSCHEN, sich Idole zu machen und sie zu BENENNEN MIT DEM NAMEN der Memra^c JHWHs. (DIEZ-MACHO I 27)</i></p>	<p><i>In diesen Tagen, DAMALS, BEGANNEN (ŚRW^N) DIE MENSCHEN, fremde Kulte zu verehren und sie ZU BENENNEN MIT DEM NAMEN der Memra^c JHWHs. (KLEIN I 48)</i></p>	<p><i>Das ist die Generation, in der SIE BEGANNEN (ŚRJ^PW), sich zu irren; und sie machten sich Idole und BENANNTEN ihre Idole MIT DEM NAMEN der Memra^c JHWHs. (GINSBURGER 10)</i></p>

Die Veränderung des biblischen Textes ist doppelt. Zuerst wird mit "beginnen" die Herstellung von Götzen verbunden, dann wird der Ausdruck LQR² BŠM JHWH in einem neuen Sinn verstanden als "mit dem Namen JHWHs" etwas anderes "benennen", wobei das andere natürlich die vorher gefertigten Götzen sind. Die Perversion der Generation Enoschs besteht also darin, dass sie ihre Götzen selbst fabrizierten und den göttlichen Namen auf diese ihre Eigenfabrikate legten. Die Parallele zwischen der Vereinnahmung des göttlichen Namens für ein menschliches Produkt und der Hereinnahme des göttlichen Namens in die menschliche Genealogie (wie in Jub 4) kann da zwar schon gesehen werden, ist aber doch noch zu wenig klar, um aus sich selbst viel zum hier besprochenen Sachverhalt abzugeben.

b) Die anthropologisch gewendete Version

Dass diese Parallele aber früh schon deutlich gesehen wurde, zeigt eine Textgruppe, deren ältester Vertreter die **Mechilta de Rabbi Jischma²el, Traktat Bachodesch VI 33-39 (ad Ex 20,3)**, ist (43). Darin wird mehrmals der in der Setitengenealogie des Jubiläenbuches dokumentierte Sachverhalt direkt (44) angesprochen und für die negative Zeichnung der Zeit nach Enosch benutzt wird : Es geht um die Bedeutung des Ausdrucks "andere Götter" im Verbot von Ex 20,3 : "Du sollst keine anderen

43 FRAADE, Enosh 120f, nach MS München Cod Hebr 117,73r und Oxford 151 pt.2, 125r; vgl. LAUTERBACH, Mekilta II 238ff; HOROVITZ/RABIN, Mechilta 223,11-16. Dt. Uebers. bei SCHAEFER, Götzendienst 135, Anm. 6; FRAADE, Enosh 120, Anm. 31.

44 Vorsichtiger SCHAEFER, Götzendienst 139; FRAADE, Enosh 127, Anm. 49, verweist auf jüdische Autoren seit dem 16. Jh.p bis hin zu SCHAEFER, sieht darin aber ein "misunderstanding of the Mekilta".

Götter neben mir haben !” Liegt nicht im Verbot das heimliche Geständnis, dass es solche “andere Götter” in Wirklichkeit gibt ? Warum gesteht die Bibel ihnen denn den Namen Elohim, den sie auch für den Gott Israels braucht, überhaupt zu ? Rabbi Jose (b. Chalafta [?]; um 150p) gibt die subtile und wortspielerische Antwort :

Damit es den Völkern der Welt nicht gegeben ist, den Mund aufzureissen :

“לֹא נִקְרָא בְשֵׁם הַיְהוָה – כִּבְרַת הַיְהוָה בְּחֵם שְׂרָק”.

“Wenn sie mit seinem Namen genannt werden, – bereits liegt auf ihnen eine ‘Notwendigkeit’”

וְהָרַחֵם נִקְרָא בְשֵׁם הַיְהוָה – וְכִי יִבְרַח בְּחֵם שְׂרָק.

Doch sieh, sie werden mit seinem Namen genannt, – und nicht (liegt) auf ihnen eine ‘Notwendigkeit’.

D.h. : “Die Bibel kann es wagen, Götzen ‘Götter’ zu nennen, ohne damit deren Existenzberechtigung anzuerkennen” (45). Sie teilt eben grundsätzlich die Meinung der Völker der Welt nicht, mit dem Nennen eines Gottesnamens, und sei es auch Elohim, sei die Wirklichkeit eines Gottes bewiesen. Die Götzen bleiben Götzen, auch wenn man sie mit den heiligsten Namen versieht ! Die Bibel braucht den Namen “Götter” in Ex 20,3 eben souverän und entzieht (nach der Meinung des Rabbi Jose !) dadurch den Völkern der Welt das lauthals verkündete Argument, sie würde implizit die Wirklichkeit ihrer Götter anerkennen, indem sie sich bemüht, diese Wörter zu meiden !

Die Völker der Welt aber, so muss man e contrario folgern, sind der Ansicht, sie würden göttliche Wirklichkeit für ihre Götzen schaffen, wenn sie diese mit dem Gottesnamen Israels, nämlich JHWH, benennen. So versteht man den Fortgang des Midrasch (46) :

Und wann wurden sie (scl. die Götzen) mit seinem Namen benannt ?

In den Tagen des Enosch, des Sohnes des Set, wie es heisst : DAMALS WURDE ANGEFANGEN (HWHL), MIT DEM NAMEN H’ (= JHWH) ZU BENENNEN (Gen 4,26). Zu jener Zeit stieg der Ozean empor und überflutete einen Drittel der Welt.

Es sprach zu ihnen ‘der Ort’ (= JHWH) :

Ihr habt ein neues Werk getan und euch selbst (עֲשֵׂמְכֶם) (47) {Tanch. : mit meinem Namen; Jalq. : Götter} benannt.

Auch ich werde ein neues Werk tun und mich selbst (עֲשֵׂמִי) (47) {Tanch. : mit mei-

45 SCHAEFER, Götzendienst 135.

46 In geschwungenen Klammern stehen die Ergänzungen aus Tanchuma (bei HOROVITZ/RABIN) und Jalqut Schim’oni (bei LAUTERBACH), s. Anm. 43.

47 Als Uebersetzungen sind auch möglich “eure Besitztümer” (von עֲשֵׂמֶם) oder

nem Namen; Jalq.: JJ (= JHWH)} nennen, wie es heisst : DER DIE WASSER DES MEERES RUFT UND SIE UEBER DIE OBERFLAECHE DER ERDE AUSGIESST, JHWH IST SEIN NAME (Am 5,8 = 9,6).

Der erste Teil ist die bekannte Verkehrung von Gen 4,26, versehen mit der Dublette einer vorgezogenen, nur partiellen Sintflut. Darauf folgt ein Spruch JHWHs, der beide Ereignisse theologisch deutet. Das in Gen 4,26 beschriebene Neue der Menschen besteht darin, dass sich diese den göttlichen Namen selbst zugelegt hätten; die partielle Sintflut dagegen ist Gottes neues Werk, womit er sich als einzig mit Recht und Macht den Namen JHWH tragend erweist. Damit hat das legendarische Motiv vom "Götzendienst des Enosch" eine Wende ins Anthropologische genommen : Die Götzen des Enosch sind die Menschen selbst, insofern sie sich selbst durch Beilegung eines göttlichen Namens mit göttlicher Wirklichkeit zu versehen trachten. Der Ausdruck "sich selbst mit dem Namen Gottes benennen" als Umschreibung der Grundform des Götzendienstes ist nun meines Erachtens am Besten auf dem Hintergrund dessen zu verstehen, was in der Setiten-Genealogie dokumentiert ist (s. Kap. 18.2.2) (48). Weil die rabbinischen Autoren die Implikationen der Setiten-Genealogie kannten, vielleicht über das Jubiläenbuch, vielleicht über andere pseudepigraphische Schriften, haben sie den biblischen Text Gen 4,26 so radikal in sein Gegenteil verkehrt und anthropologisch gedeutet (49). Diese Verkehrung des heiligen Textes ist umso leichter zu verstehen (50), wenn man bedenkt, dass für die Rabbinen die positiven Traditionen vom Herabstieg der Engel, ihrer Vereinigung mit den Menschentöchtern und ihrem kulturellen Auftrag seit langem jener Wendung ins radikal Negative erlegen waren, wie sie für die sich im 1. Jh.a durchsetzenden Henoch-Traditionen typisch sind.

"eure Kräfte" (von $\text{C}\text{o}\text{S}\text{eM}$); FRAADEs Ergänzung $\text{L}\text{C}\text{S}\text{M}\text{K}\text{M}$, "für euch selbst" steht jedoch seinerseits nicht in der Mechilta, sondern in Sifre Dtn 43 zu Dtn 6,14 (FINKELSTEIN 97,3).

48 Ebenso MIRKIN, Midrasch rabba I 180, Anm. zu $\text{P}\text{T}\text{M}\ \text{C}\text{S}\text{J}\text{T}\text{M}\ \text{C}\text{S}\text{M}\text{K}\text{M}\ \text{C}\text{B}\text{W}\text{D}\text{T}\ \text{K}\text{W}\text{K}\text{B}\text{J}\text{M}$.

49 GenR 23,7 zu Gen 4,26 (MIRKIN I 180) schafft die Verbindung zwischen den Targumim und der Mechilta :

R. Acha (ca. 330p) sagte : Ihr habt Götzendienst getrieben ($\text{C}\text{S}\text{J}\text{T}\text{M}\ \text{C}\text{B}\text{W}\text{D}\text{H}\ \text{Z}\text{R}\text{H}$) und sie (die Götzen) nach eurem Namen angerufen ($\text{W}\text{Q}\text{R}\text{P}\text{T}\text{M}\ \text{L}\text{S}\text{M}\text{K}\text{M}$). Auch ich will das Meer nach meinem Namen ($\text{L}\text{M}\text{J}\ \text{H}\text{J}\text{M}\ \text{L}\text{S}\text{M}\text{J}$) rufen..." Vgl. WUENSCHKE, BR I/2 109; anders FRAADE, Enosh 126, Anm. 49.

50 Weitere rabbinische Motivationen für diese Verkehrungen bei FRAADE, Enosh 195-227.

51 Vg. die Anspielungen bei BERGER, Jubiläen 342, Anm. 15b, und SCHAEFER, Götzendienst 142.

52 MILIK, Enoch 58 : $[\text{M}]\text{T}\text{Q}\text{L}\ \text{T}\text{Q}\text{L}\text{J}\text{N}\ \text{T}\text{L}\text{T}\ \text{M}\text{P}\text{H}$, aus zwei unpublizierten Fragmenten.

18.2.4 Die strahlenden Engelkinder der Noach-Vita

Eine weitere interessante Einsicht (51) ergibt sich aus dem Vergleich mit den aramäischen und hebräischen Fragmenten der Noachvita, wie sie in 4Q Noach ar-a, 4QHen-c 5 i u. ii (= aram Hen 106f), 1Q 19 Noach hebr und 1QGenAp 1-17 erhalten sind (s.o. Kap. 15). Die Angst des Vaters Lamech vor dem wunderbar strahlenden Baby Noach hat nach allen Texten ihren Grund im "andersartigen" Aussehen des Kindes. Diese Andersartigkeit wird aber mit überaus positiven Attributen beschrieben: körperliche Schönheit, strahlendes Aussehen, Weisheit und Frömmigkeit gleich nach der Geburt (so nach Hen 106f und 1Q Noach hebr und 1Q Gen Ap) oder farblich oder formmässig auffallende Gestaltung der Haut (in 4Q Noach ar-a). Von einem *riesenhaften* Kind ist keineswegs die Rede, vielmehr ist Noach – wie uns glücklicherweise ein Text wissen lässt – ein Baby von "300 Schekeln Gewicht" (52), das sind ca. 3 1/2 kg. Trotzdem hat Lamech den Verdacht, dass es "aus (ἐξ) einem Engel" gezeugt sei (Hen 106,6) oder "aus (MJN) den Wächtern ... oder den Heiligen [...] und zu den Nefilim (LNFJL[JN])" gehöre (1QGenAp 2,1). Dieser Verdacht ist erzählerisch überhaupt nur plausibel, wenn im Genesis Apokryphon unter Nefilim nicht "Riesen", sondern ausserordentliche Wesen von besonders strahlendem Aussehen vorgestellt sind.

In 1Q 19 (Noach hebr) 3,2f waren die Leute bei der Geburt Noachs ja erstaunt, weil "ein Erst]geborener wie die Strahlenden (KJ NKBDJM) (53) geboren war" (Text o.S. 334). In den aramäischen Fragmenten und im griech. Text von Hen 106 wird aufgrund der Strahlen (*aktînes toû hēliou*; 106,5), die vom Gesicht des Buben ausgehen, gesagt: Er ist "nicht den Menschen ähnlich, sondern den Kindern der Engel des Himmels". Diese indirekte Beschreibung der "Engelkinder" anhand des Noachknaben ist nun doch frappierend inkongruent zur Beschreibung der Wächtersöhne in Hen 7,2ff. Sie muss traditionsgeschichtlich aus jener positiven Tradition stammen, wie sie in Jub 4f noch zu finden ist (54).

Zusammenfassung (Kap. 18.2.1-4)

Die positive Variante der Wächtergeschichte lässt sich somit auf vier verschiedene Weisen in der frühjüdischen Literatur finden:

53 Stand in 11Q Jub 3,1 (s.o. Anm. 26 und 29) ursprünglich vielleicht anstelle von HN]P̄[JL]JM oder H]Ġ[BR]JM ein HN]K̄[BD]JM, "die Strahlenden"?

54 Dies schliesst nicht aus, dass Hen 106 und 1Q GenAp *insgesamt* in der negativen Wächtertradition stehen, vgl. Hen 106,13f Par 1Q GenAp 3,3[ff]. – S.o. Kap. 15.3.2.

Erzählt in jenen Stücken von Jub 4f, die (noch) nicht von der Henochliteratur verdrängt oder überformt sind (Kap. 18.2.1).

Mitgenommen in der Setitengenealogie von Jub 4 (Kap. 18.2.2).

Bekämpft in der frühjüdischen und rabbinischen Interpretation von Gen 4,26 als Beginn des Götzendienstes der Menschen in den Tagen des Enosch (Kap. 18.2.3).

Vorausgesetzt für das erzählerische Funktionieren der Erzählungen von der Geburt und dem Aussehen Noachs in der Lamech-Noach-Literatur (Kap. 18.2.4).

Da die Setiten-Genealogie ein Stück Listenwissenschaft darstellt, das in das Jubiläenbuch verarbeitet wurde, liegt in ihr jener Text vor, in welchem der alte mythologische Stoff von den guten Engeln unberührt von der negativen Variante der Henoch-Literatur mit-überliefert ist. Die Erzähltexte aus Jub 4f hingegen sind auf doppelte Weise in einen weiteren Kontext eingebunden: Mit den "Wir-Engel"-Texten, in die spezielle Angelologie des Jubiläenbuches und mit einigen inhaltl. Zusätzen in den Wächterstoff der Henoch-Literatur. Die Lamech-Noach-Texte stehen dann schon grundsätzlich im Erzählrahmen der Henoch-Literatur, haben aber bei der Beschreibung der Geburt und des Aussehens Noachs ein erzählerisches Detail aus der positiven Variante bewahrt. Die jüdischen Traditionen vom Götzendienst des Enosch schliesslich stehen so definitiv in der negativen Variante, dass sie nicht nur die Jubiläenbuch-Traditionen bekämpfen, sondern auch den biblischen Text (Gen 4,26) im negativen Sinn umzudeuten versuchen.

Die Tendenz zum immer stärkeren Einbezug der Sicht der Henoch-Literatur ist offensichtlich. Bevor nun jene Texte des Jubiläenbuches zur Sprache kommen, in welchen die negative Variante vorrangig ist, sei auch hier wieder nach der Rolle und dem Schicksal der Frauen in der positiven Variante gefragt.

18.2.5 Die Rolle und das Schicksal der Frauen

Es ist ein auffälliger Sachverhalt des Jubiläenbuches, dass es viel mehr Namen von Patriarchenfrauen kennt als die Bibel, welche nur für Adam die Eva, für Lamech die Ada und Zilla, für Abraham die Sara, für Isaak die Rebekka und für Jakob die Rachel und Lea vorgesehen hat. Das Jubiläenbuch nennt für Lamech die Bat-Enosch und hat zusätzlich 17 weitere, also insgesamt 18 neue Frauennamen.

Diese Frauennamen wurden in der Vergangenheit öfters exzerpiert und als "Verzeichnisse der Patriarchenfrauen" (*Tabulae Patriarcharum Mulierum*) selbständig publiziert. Solche Verzeichnisse liegen in armenischer, syrischer, zweimal in griechischer und dreimal in hebräischer Sprache vor (55). Die folgende Tabelle ist eine Reproduktion der Ueberblicksliste von W.L.LIPSCOMB (56):

<i>Line</i>	<i>Jub.</i>	<i>Patriarch</i>	<i>Eth</i>	<i>Arm</i>	<i>Syr</i>	<i>Gk</i>	<i>HA</i>	<i>HD</i>	<i>HM</i>
3	4:11	Seth	ʾAzûrâ	Azerah	ʾzwrʾ	Azoura	ʿzwrh	Pṭwrh	Pṭrh
	4:13	Enosh	Nôâm	Nuenah	Nʾwm	Nōa	Nw ^c m	N ^c ym	N ^c ymh
5	4:14	Kenan	Mûalêlêth	Małaledah	Mhllwt	Maōlith	Mhwllʾwt	Mḥwllt	Hwllt
	4:15	Mahalalel	Dînâh	Dinah	Dynʾ	Dina	Dynh	Dynr	Dynh
	4:16	Jared	Bâraka	Barak ^c ah	Brkʾ	Baracha	Brkh	Brkyh	—
	4:20	Enoch	Ednâ	Yadnerah	ʾdny	Eani	ʿdnh	ʿrky	ʿdny
	4:27	Methuselah	Ednâ	Yet ^c nah	ʾdnʾ	Edna	ʿdnh	ʿdnh	ʿdnh
10	4:28	Lamech	Bêtênôs	Bet ^c hah	ʾnwšy	Bethenōs	Brwnwš	Btʾnwš	Btʾnwš
	4:33	Noah	ʿĔmzârâ	Zarah	ʾmyzrʾ	Emzara	ʾmzr ^c	Mzr ^c	Mgby ^c
	7:16	Shem	Sêdêqêtelêbbâb	Gelekaliiat ^c ah	Zdqtnbb	—	Mḥlh	Mḥltybn	Mḥltyhn
	8:1	Arpachshad	Râsûʾ ěja	Ārabuiah	Rwsʾ	—	Ršwyh	Ršwyh	—
	8:6	Shelah	Mûʾak	Suk ^c ah	Mʾkʾ	Mōacha	Mlkh	Mlkh	—
15	8:7	Eber	ʾAzûrâd	Zurah	ʾzwrʾ	Azoura	ʿzwrh	—	—
	10:18	Peleg	Lômna	Zubnah	Mnʾ	Dymna	Lbnh	—	—
	11:1	Reu	ʾÔrâ	Suriah	ʾrwʾ	Ôra	ʾwrh	—	—
	11:7	Serug	Mêlkâ	Melk ^c ah	Mlkʾ	Melcha	Mlkh	—	—
	11:9	Nahor	ʾIjâskâ	Yesk ^c ah	ʿsqʾ	Iestha	Yšgh	Yskh	—
20	11:14	Terah	ʾĔdnâ	Yet ^c nah	ʾdnʾ	—	ʿdnh	ʾmtlʾ	—

55 Editionen o. Kap. 18.1.1; MILIK, *Recherches* 551, verweist noch auf einen lat. Text (ohne Angaben).

56 A Tradition 152.

Diese Eigenartigkeit des Jubiläenbuches wurde also durchaus schon seit langem gesehen. Meines Wissens ist aber noch niemand der Frage nachgegangen, weshalb das Jubiläenbuch diese im Vergleich zum biblischen Text überschüssigen Frauen aufbringt und so dem weiblichen Element innerhalb der Genealogie ein stärkeres Gewicht verleiht.

Die Frage muss weniger auf der Ebene des Jubiläenbuches, als vielmehr auf derjenigen der genealogischen Liste gestellt werden, welche das Jubiläenbuch offensichtlich (57) gebraucht hat. Weshalb wurde in der Zeit vor 150a/40a (= Entstehungszeit von Jub) eine Genealogie geschaffen, in welcher sich Patriarchen und Patriarchenfrauen im Gleichgewicht hielten? Ohne direkt Antwort auf diese Frage zu geben, die sowieso äusserst hypothetisch ausfallen würde, kann man folgende beiden Punkte als weiterfragende Teilantworten festhalten:

- Die Genealogie bezeugt ein besonderes Interesse an den Namen der Frauen, das sich im 3./2. Jh.a in der Konstruktion einer "frauenfreundlichen" Version der biblischen Vorlage äussert. Welche soziologischen Zusammenhänge könnte man in dieser Zeit dafür verantwortlich machen?
- Diese Listen geben nicht nur den Frauen grösseres Gewicht, sie bringen auch die Engel-Namen und dadurch eine Erweiterung der genealogischen Zweierliste zu einer Dreierliste für die Zeit von Kainan bis Lamech, kolportieren also in Listenform die alte mythologische Tradition vom Herabstieg und der Vereinigung der guten Engel. Gibt es vielleicht einen Zusammenhang zwischen der grösseren Betonung der Frauen und der positiven Darstellung der "Wächter"-Geschichte? Und gibt es diesen vielleicht zwischen der Verdrängung der Frauen und deren negativen Darstellung in der Henochliteratur? (58)

57 Dies ergibt sich aus den Unterschieden zwischen dem im Stammbaum vorliegenden und den in Jub 4f erzählten mythologischen Stoffen.

58 Darauf deutet der Sachverhalt hin, dass in der rabbinischen Literatur, die die Setiten so stark mit Götzendienst belastet (s. Kap. 18.2.3), gleichzeitig die Frauen der Setiten verschwiegen werden (vgl. LIPSCOMB, Tradition 156). Erst im Mittelalter beginnen im Judentum die Namen wieder aufzutauchen: Im Midrasch von Schemchasai und Azael die Wächterfrau Estera (Text o. S. 383); im Sefer ha-Jaschar (DRACH 55-61) und in den drei genannten hebr. Listen (s.o. Kap. 18.1.1).

18.3 Die junge Jubiläenbuch-Tradition vom "Anfang der Unreinheit" (Jub 7,21) durch Wächter, Giganten und Dämonen

Die Ueberformung der alten Jubiläenbuch-Tradition von den guten Engeln wurde im vorausgehenden Kapitel an drei Stellen schon gekennzeichnet :

- In Jub 4,15 werden die "Engel" durch eine Identifikationsformel mit den "Wächtern" gleichgesetzt, obwohl dadurch unlösbare Probleme mit der inneren Angologie des Jubiläenbuches entstanden.
- Mit Jub 4,22 steht chronologisch vorgezogen und als Dublette zu Jub 5,1 ein "Wächter"-Einschub, dessen tragende Wörter aus den Henoch-Traditionen kommen und dessen inhaltliche Verbindung zu Jub 7,20f in die Augen springt.
- In Jub 5,1 (Ende) werden die Kinder der Engel durch eine angehängte Identifikationsformel mit den Nefilim gleichgesetzt, in Abweichung zum sonst wörtlich gefolgten biblischen Text Gen 6,1f.4b und im Unterschied zu Jub 5,7(9), wo die Kinder nur "Söhne" genannt werden, jedoch gleich wie in Jub 7,22.

Es geht bei den drei Stellen darum, die Namen der Hauptakteure der Jubiläen-Tradition ("Engel", "Söhne") mit denjenigen der Henochliteratur ("Wächter", "Nefilim") durch Identifikationsformeln zu verbinden oder das Geschehen der "Vereinigung" in jene negative Fassung zu bringen, gegen welche Henoch seine "Bezeugung" vorbringen kann. Es kann somit ohne Zweifel gesagt werden, dass an den drei Stellen die für das Jubiläenbuch ältere Tradition von den guten Engeln durch jüngere Elemente bearbeitet ist, welche aus der henochschen Welt kommen.

In den folgenden Wächter-(Engel)-Texten des Jubiläenbuches ist diese Welt dann vorherrschend. Sie können zu vier thematischen Einheiten zusammengefasst werden.

18.3.1 Ein ängstliches Résumé der Wächter- und Gigantengeschichte (Jub 7,22)

Jub 7,22

Und sie (die Wächter) zeugten Kinder, die Nafidim. Und sie alle waren ungleich. Und sie frassen ein jeder den andern. Und die Giganten töteten den Nafil. Und Nafil tötete den Eljo und Eljo die Menschenkinder und ein Mensch den anderen.

Dieser Satz, der innerhalb der Paränese des Noach (siehe 18.3.2) wie eine mit Details überladene Zusammenfassung einer bekannten Geschichte wirkt, referiert in kurzen Sinneinheiten wesentliche dramatische Schritte der Wächtergeschichte : Die

Zeugung der Nafidim (= Nefilim ?), deren gegenseitiger Kannibalismus und dann – neu ansetzend – eine Kette von Morden von Gruppen an Gruppen. Dies alles ist sehr seltsam.

Versteil 22a ist eine Geschichte für sich und handelt von der Zeugung der Nafidim, deren Ungleichheit und deren Ende durch gegenseitiges Auffressen. Man kann hierin zur Not die Eskalation der Gewalt von Hen 7 wiederfinden.

Versteil 22b grenzt dann zuerst die Giganten (59) von den Nafidim ab (durch das “und”) und bietet dann eine vom je Stärkeren zum je Unterlegenen absteigende Reihe von Totschlägern : Giganten, Nafil, Eljo, Menschenkinder, (Einzel-)Mensch. Diese logische Gruppierung läuft den Inhalten diametral zuwider, denn da erschlägt eine Gruppe immer jene, die nachher noch eine andere erschlägt ! Die Reihe muss inhaltlich von hinten gelesen werden :

Ein Mensch tötet den andern.
 Eljo tötet die Menschenkinder.
 Nafil tötet den Eljo.
 Die Riesen töten den Nafil.

Mit diesem Kunstmittel der Verschränkung wird der Eindruck erweckt, dass da eine grosse gegenseitige Abschlächterei im Gange war, in welcher jeder gegen jeden mordete. Dabei werden vier feindliche Gruppen gegeneinander gesetzt, deren Abfolge und deren Charakterisierung in der gesamten sonst bekannten Engel- oder Wächter-Literatur unbekannt sind. Niemand weiss, woher dieser Eljo herkommt, den das Syncellus-Fragment c in seinem Zusatzvers Hen 7,[2] als ³*Eliouéd* kennt und der in der Tierallegorie des henochschen “Traumbuches” wohl als <RDJ>, “Esel” wiederkommt (s.o. S. 311f). Es ist jedoch klar, dass damit eine dritte Generation von gigantenähnlichen Wesen gemeint ist, die nach den “Giganten” und dem Nafil geboren wurden (s.o. Kap. 16.4.2).

Jub 4,22b gibt somit einen kurzen aber schlaglichtartigen Einblick in ein Stück Wächtergeschichte, die sonst noch nicht bekannt war. Meines Erachtens liegt hier der älteste Reflex einer beginnenden Gigantenliteratur vor, wie sie dann bald im henochschen Gigantenbuch ausgestaltet wird.

-
- 59 LITTMANN, Jubiläen 53, übersetzt das äth. *jerbah*, “Riese” oder kollektiv “Riesen” als Eigenname, so dass sich die Triade Jerbach - Nephil - Eljo ergibt. Dies ist etwas künstlich, denn ein solcher Eigenname ist sonst nirgends belegt.
- 60 Zwischen dem “Anfang der Unreinheit” von Vers 21(Ende) und dessen Fortsetzung in Vers 23 (“Und ein jeder fuhr fort, Unrecht zu tun”) steht der Vers 22 wie ein erratischer Block von seltsamen Gigantenaussagen, an deren Ende eigentlich niemand mehr am Leben ist (s.o. Kap. 18.3.1).

18.3.2 Die Wächter als paränetische Exempla für Unzucht (Jub 7,20-25; 20,5)

In Jub 7,20-39 hält Noach seinen Kindern eine lange Mahnrede, deren Leitmotiv "Gerechtigkeit, Recht und Ordnung" sind (vgl. 7,20.26.34.37), also just jene Bereiche, die früher zum ethischen Auftrag der Engel gehört haben, und an welchen sie gescheitert sind. Die erste inhaltliche Einheit der Paränese dreht sich um "Unzucht, Unreinheit und alle Ungerechtigkeit" (7,20-25), die zweite um Blutvergiessen und Blutgenuss (7,26-33), die dritte um verschiedene Abgaben (7,34-37). Die erste Paränese verwendet nun als Anschauungsmaterial die Geschichte von den Wächtern und den Giganten.

Jub 7,20f.23-25

20 Und im 28. Jubiläum begann Noach, den Kindern seiner Kinder zu gebieten die Ordnungen und alles Gebot, das er kannte. Und er verordnete, ... dass ein jeder ... bewahre seine Seele vor Unzucht und Unreinheit und aller Ungerechtigkeit. 21 Denn wegen diesen drei war die Sintflut über der Erde.

Denn wegen der Unzucht, die die Wächter getrieben haben gegen das Gebot ihrer Satzung hinter den Töchtern der Menschen her. Und sie nahmen sich, die sie erwählten.

Sie machten den Anfang der Unreinheit. [22] (60)

23 Und ein jeder fuhr fort, Unrecht zu tun [und], dass sie viel Blut vergossen. Und es wurde die Erde voll von Ungerechtigkeit...

Die "Vereinigung" der Wächter wird hier (wie schon im Einschub von Jub 4,22) als "Anfang der Unreinheit" gebrandmarkt, wie dies in der uralten Schemichasa-Tradition seit je gemacht wurde (Hen 7,2; 9,8; 10,11), und gleichzeitig als unzüchtiges Geschehen, durch welches die Wächter ihr Wesen verraten haben, wie sich Aehnliches in der Asaël-Tradition (Hen 8,2) und in der Henoch-Tradition (Hen 12,4; 15,3-7) findet.

Die gleichen Wörter findet das Jubiläenbuch auch in der Abschiedsrede Abrahams, in welcher die Strafe des Feuertodes für eine unzüchtige Frau (trotz Gen 38,24; Lev 21,9) folgendermassen illustriert wird :

Jub 20,5

Und er (Abraham) erzählte ihnen das Gericht über die Giganten und das Gericht Sodom's, wie sie gerichtet wurden wegen ihrer Schlechtigkeit, wegen der Unzucht und Unreinheit und Verdorbenheit untereinander und todeswürdiger Unzucht.

Hier ist die Geschichte von den Wächtern mit jener von Sodom verbunden, eine Doppelung, die – gerne noch durch die rebellische “Rotte Korachs” (Num 16) erweitert – in frühjüdischer Zeit zu einer stehenden Figur wird : Sir 16,6ff; 3Makk 2,4; Test Naftali 3,5 (s.u. S. 440); JOSEPHUS, Bell 5,566; Lk 17,26-29; 2Petr 2,4-10; Jud 6f u.ö. (61). Dadurch gerät die Wächtergeschichte vollständig unter den Leitgedanken der Unzucht. Die Strafe der Sodomiten durch Feuer und Schwefel (Gen 19,24) gibt ohne Zweifel eine gute erzählerische Folie für eine gerichtliche Verbrennung ab; die Bestrafung der Giganten hingegen wäre eher für eine Hinrichtung durch das Schwert geeignet ! Nur dadurch, dass man die Giganten unter dem Leitgedanken der Unzucht mit den Sodomiten verband, ergab sich eine Verwendung der Wächtergeschichte für die Begründung der Feuerstrafe an der unzüchtigen Frau – wiederum ein Hinweis darauf, dass die ältere Jubiläenbuch-Geschichte von den Engeln nachträglich in die fremden Dienste der Unzuchtsparänese genommen wurde.

18.3.3 Die unerklärte Herkunft der Dämonen (Jub 10,1; 11,5)

Mit der Bestrafung der drei schuldigen Gruppen, den Engeln, deren Söhnen und den Menschen durch “Fesselung in den Abgründen der Erde”, durch “sein Schwert” und durch die Sintflut (Jub 5,9-11) wurde in der älteren Jub-Tradition der anwachsenden Ungerechtigkeit (Jub 5,2) ein radikales Ende gesetzt : “Nicht einer (der Engel-Väter) wurde übrig gelassen” (Jub 5,11), “alle (ihre Söhne) waren gefallen ... und getilgt von der Erde” (5,9) und “alles, was auf ihr (der Erde) war, war vernichtet” (6,2). Und trotzdem geschieht das Unbegreifliche :

Jub 10,1

Und in der dritten Jahrwoche dieses (33.) Jubiläums begannen unreine Dämonen, die Söhne Noachs in die Irre zu führen und sie zu betören und sie zugrunde zu richten. 2 Und die Söhne Noachs kamen zu Noah, ihrem Vater, und erzählten ihm über die Dämonen, welche in die Irre führten und verdunkelten und töteten die Kinder seiner Kinder.

Noach hatte dies zwar in Jub 7,27 vorhergesagt. Damit ist aber keineswegs geklärt, woher diese dämonischen Wesen kommen, da ja mit den genannten Strafmassnahmen auf der Erde tabula rasa gemacht worden war. Trotzdem werden in 10,5 die Wächter “Väter dieser Geister” genannt. Dies ist aus dem Jubiläenbuch allein nicht verständlich. Man muss Hen 15,9 - 16,1 und 19,1 (s. Kap. 13.5.1f) gelesen haben, um zu wis-

61 Vgl. auch die Triade : Hermon - Leviathan - Sodom und Gomorrhä, auf den aram. Beschwörungsschalen-Texten 2,6 und 6,9 (ISBELL, Corpus 19f; 29).

sen, in welchem Sinn die Wächter "Väter" der Dämonen genannt werden können und weshalb die Dämonen überlebt haben.

Man merkt aber in den langen Ausführungen Jub 10,1-13; 11,2-6 (vgl. 17,16; 22,17), dass im Jubiläenbuch eine schon recht weit ausgestaltete Dämonologie vorliegt: Es gibt eine Hierarchie mit Satan (10,11) oder "Mastema, dem Fürsten der Geister" (10,8; 11,5; 17,16) an der Spitze (62), der über die anderen Vollmacht hat und auch gegenüber Gott als Bittsteller auftreten kann (10,8f). Vor allem aber gibt es eine stark ausgeprägte Theologie der Bosheit, in welcher die Dämonen "zum Verderben und zur Verführung" der Menschen (10,8) bestimmt sind und dem Mastema dazu dienen, die "Herrschaft seines Willens unter den Menschen zu vollziehen" (10,8). So lässt denn Gott trotz der Bitte Noachs um Vertilgung der bösen Geister einen Zehntel davon übrig – und der Lauf der Welt kann weitergehen, wie er eben geht und wie er schon vor der Sintflut ging: Krieg, Waffen, Tyrannen, Sklaven, Götzen, Sünde und Unreinheit (11,2-4).

Jub 11,5

Und der Herrscher Mastema war stark, dies alles zu tun. Und er schickte durch Geister, die unter seine Hand gegeben waren, alle Gottlosigkeit und Sünde, und jedes Vergehen zu tun, zu vernichten und zugrunde zu richten und Blut auf der Erde zu vergießen.

Für den Autor des Jubiläenbuches ist die Herrschaft Mastemas und seiner dezimierten Geisterscharen typisch für die Weltsituation, in welcher sich die Gerechten durch Abgrenzung und Einhaltung bestimmter Gebote zu halten haben (63). Erzählerisch ist aber das Aufkommen der Dämonen im Jubiläenbuch nicht gemeistert, weil es nicht erzählt, sondern vorausgesetzt wird. Die erzählerische Grundlage ist die Schilderung des Henochbuches von der Entstehung der Geister aus den Leibern der hingeschlachteten Giganten und die entsprechende Theorie, dass das pervertierte *pneûma* der Wächter über die Giganten (als "Geister aus Geistern und Menschen", Hen 15,8) in den bösen Geistern weitergeht bis zum Endgericht. Die übermächtig werdende dämonologische Erklärung des Bösen in nachsintflutlicher Zeit hat die erzählerische Inkonsequenz erstehen lassen, dass trotz der radikalen Wegschaffung des Bösen (in der älteren Jubiläenbuch-Tradition) über böse Geister unbekannter Herkunft das Böse (in der jüngeren Jubiläenbuch-Tradition) wieder vollmächtig in der Welt am Wirken ist.

62 Beleg für das Aufkommen Mastema's seit frühjüdischer Zeit bei BERGER, Jubiläen 379, Anm. 8a.

63 SCHWARZ, Identität durch Abgrenzung, hat dies als eines der Grundanliegen des Jubiläenbuches herausgearbeitet.

18.3.4 Das gerettete Wissen der Wächter/Engel (Jub 10,10-14; 8,2ff)

Die Lehrtätigkeit der guten Engel hat sich nach der alten Jubiläenbuch-Tradition in den Henochbüchern (Astrologische Bücher, Traumbuch) und in kalendarischen Texten niedergeschlagen und ist über die männliche Linie der Setiten weitergegeben worden (s.o. S. 406). Die erste Mitteilung an Henoch geschah, bevor die Engel ihren ethischen Auftrag verfehlten und deshalb dem Zorn Gottes verfielen; das heisst : Die beiden Henochbücher und die henochsche Kalenderwissenschaft beinhalten die himmlische Lehre noch in ihrer reinsten Gestalt.

Es scheint nun aber, dass da auch noch anderes Wissen vorhanden war, das man gerettet haben wollte. Denn die "Wir-Engel" des Jubiläenbuches bekommen mit dem Befehl, neun Zehntel der bösen Geister zu fesseln, auch folgenden unmotivierten Auftrag :

Jub 10,10

Und zu einem von uns sagte er (Gott) : "Wir wollen den Noach lehren alle ihre (der Geister) Heilung." Denn er wusste, dass sie nicht in Geradheit wandeln und nicht zur Gerechtigkeit streiten.

Das Wissen um die Heilkräfte der Natur, das nach der Asael-Tradition von Hen 8,3 das Lehrgebiet des Wächter-Lehrers Schemichasa darstellt und nach dem zusammenfassenden Einschub von Hen 7,1b (Pan-a; äth.; S.236) die Lehrtätigkeit der Wächter insgesamt charakterisiert, ist hier als bei den Dämonen erhalten gebliebenes Wissensgebiet vorgestellt, das ebenfalls für die Nachwelt gerettet werden soll. Dies geschieht durch ein sehr bemühtes Manöver : Bevor die Dämonen zu neun Zehntel vernichtet werden, teilen die heiligen "Wir-Engel" dem Noach das botanisch-pharmazeutische Wissen der Dämonen mit. Man sieht nicht ein, was dies eigentlich soll, denn das dämonische Wissen blieb einerseits sowieso bei dem nicht unschädlich gemachten einen Zehntel der Dämonen den Menschen zur Verfügung, und andererseits scheinen es die "Wir-Engel" auch zu kennen, sonst könnten sie es ja den Menschen nicht mitteilen.

Wie schwierig diese Wissensvermittlung so spät in der erzählten Geschichte noch unterzubringen war, zeigt sich vor allem aber in der folgenden Ausführung des göttlichen Auftrages.

64 Griech. Fragm. t (SYNCELLUS; DENIS, Fragmenta 85) : *Und er (Kainan) fand die Schrift der Giganten und versteckte sie bei sich.* Vgl. die griech. Anonyme Chronik (MILIK, Recherches 555) : *Als er (Sala) ging, ... fand er Buchstaben, die auf einigen Felsen eingeritzt waren. Das waren aber die Ueberlieferungen der Wächter. Sala schrieb sie ab und ver-*

Jub 10,12ff

12 Und die Heilung für ihre (der Menschen) Krankheiten alle erzählten wir dem Noach, mit ihren (der Dämonen) Irrungen (!), damit er sie (die Menschen) heile mit den Pflanzen der Erde.

13 Und Noach schrieb alles, wie wir es ihn gelehrt hatten, in ein Buch über alle Arten der Heilungen ... 14 Und er gab alle Bücher, die er geschrieben hatte, dem Sem, seinem ältesten Sohn.

Dieser Satz besagt völlig eindeutig, dass die dem Noach von den "Wir-Engeln" mitgeteilten botanisch-pharmazeutischen Kenntnisse die "Verirrungen" der Dämonen noch enthielten. Diese Vorstellung ist zwar grotesk aber letztlich eine recht treffende Charakterisierung dieser Art von Wissen, um welches man zwar nicht herumkommt, das aber nicht an der endgültigen Klarheit der ursprünglichen Engel-Lehren (an Henoch) teilnimmt, sondern etwas Zwielfichtiges behält. Indem Noach dieses Wissen in seinem "Buch über die Heilpflanzen" festhält und an Sem weitergibt, zeugen sich sozusagen auch die Verirrungen der Wächter und Dämonen in die nachsintflutliche Zeit fort !

Erzählerisch stimmt dies nicht mehr, denn wieso haben die sonst alles seit dem ersten Schöpfungstag (Jub 2,2) wissenden "Wir-Engel" das pharmazeutische Wissen nicht purgiert ? Darin zeigt sich jedoch der traditionsgeschichtlich komplexe Sachverhalt, dass eine ursprünglich positiv beurteilte Vermittlung pharmazeutischer Kenntnisse, die für die Menschen lebenswichtig sind, durch die "Engel" innerhalb der negativen Variante von den die himmlischen Geheimnisse an die Frauen verratenden "Wächter" nur mehr gebrochen erzählt werden konnte. Es ist infiziertes Wissen, auch wenn es notwendig ist ! Es ist heilsames Wissen, aber für Verirrungen (= Verführungen) anfällig !

Noch ein weiteres zentrales Wissensgebiet der Antike galt es zu retten : Die Astrologie. Dies wird aber auf eine ganz andere Weise bewerkstelligt :

Jub 8,2ff (64)

8,2 Und der Sohn (Kainam) wurde gross, und sein Vater (Arfaksad) lehrte ihn die Schrift, die die Früheren auf einem Felsen eingeritzt hatten. Und er ging, sich einen Ort zu suchen, an dem er sich eine Stadt nehmen könnte.

sündigte sich selbst an ihnen und er brachte den anderen die in ihnen (enthaltene) Verkehrtheit (ἀτομία) bei. Syr. Fragm. 11 (TISSERANT, Fragments 206) : Und er fand eine Inschrift, die die Alten auf einen Felsen geschrieben hatten; und er las sie, machte eine Abschrift und wurde durch sie irregeführt, denn das was

3 Und er fand eine Schrift, die die Früheren auf einem Felsen eingeritzt hatten. Und er las, was darin war, und übertrug es, und irrte aufgrund ihrer, wie denn die Lehre der Wächter in ihr war, durch die sie sahen die Wahrsagekunst von Sonne und Mond und Sternen und in allen Zeichen des Himmels. 4 Und er schrieb sie auf, und er redete nicht darüber, denn er fürchtete, zu Noach zu reden darüber, damit er nicht deswegen über ihn erzürnt werde.

Hier wird mit dem literarischen Trick eines wiedergefundenen Textes der "Früheren" (65) in die Zeit vor die Sintflut zurückgesprungen und dadurch das illegale Ueberleben jener Wissenssparte erklärt, die in der Asael-Tradition von Hen 8,3 (s.265) als Lehrgebiet der Lehrer-Wächter Baraqel, Kokabel, Seqel, Artaqof, Schamschiel und Sahriel genannt sind und in Konkurrenz zur Kosmologie der Henoch-Tradition (Hen 12-16) mit ihrer wahren Erkenntnis steht. Genau diese Doppelung der meteorologisch-astrologischen Wissens wird hier nachträglich in den Erzähl Ablauf des Jubiläenbuches eingetragen. Da der Sippe des Arfaksad nach Jub 9,4 "das Gebiet der Chaldäer östlich des Eufrat" zugeteilt wird, ist gleichzeitig geklärt, wie die Chaldäer so früh zu ihrer weltweit bekannten Astrologie kamen (vgl. Jub 11,8) (66), und andererseits klargestellt, dass diese Astrologie die "Irrtümer der Wächter" in sich enthielt.

Auf diesen beiden Wegen blieben der Nachwelt die Pflanzenkunde und die Astrologie erhalten und fanden gleichzeitig die Irrtümer der Wächter über die Sintflut hinaus ihren Weg in die Welt und die Geschichte. Erzählerisch ist beides nachgetragen, einmal mit Hilfe des den plötzlich auftauchenden Dämonen extrahierten Wissens, das zweite Mal anhand der die Sintflut überdauernden Schriftzeichen. So brauchte man die Erzähltraditionen, die vor der Sintflut spielten und grundsätzlich zur positiven Traditionsschicht gehören, nicht zu verändern und konnte doch die für die Henochliteratur so typische Doppelung von heilsnotwendiger, guter Wissensmitteilung durch Henoch

darin geschrieben stand, war die Lehre der Alten, um Horoskope aus der Sonne, dem Mond, den Sternen und aus allen 'Konstellationen' des Himmels herzustellen. Doch er sagte niemand etwas ... (Vgl. KUECHLER, Weisheitstraditionen 109).

- 65 Vgl. JOSEPHUS, Ant 1,70f : Die Setiten "ersinnen die Weisheit betreffs die Himmelskörper und deren geordneten Lauf". Um diese Kenntnisse zu retten, halten sie sie auf zwei Säulen fest, auf einer wasserfesten (Sintflut !) aus Stein und einer feuerfesten (Feuerflut !) aus Backsteinen. Die steinerne "steht übrigens heute noch im Land Seiris" (vgl. Richt 3,26; CLEMENTZ, Jüd. Altertümer 25 : "Syrien"). Vgl. GUNDEL/GUNDEL, Astrologumena 54.
- 66 Vgl. die bemühte Kombination bei Pseudo-EUPOLEMOS (Samaritanus), Fragm. 1,3a und 8, wo Abraham die Astrologie und die chaldäische Kunst zuerst allein erfindet (3b), dann zusammen mit den Babyloniern, obwohl Henoch sie "als erster erfunden habe" (8; WALTER, Historiker 141f; KUECHLER, Weisheitstraditionen 119f).

und illegaler Wissensvermittlung durch die Wächter an die Frauen in das Jubiläenbuch einbringen. Auch dies ist wieder deutliches Zeichen dafür, wie im Jubiläenbuch schliesslich die positive Traditionsschicht dem vielfältigen Beschuss durch Partikel aus der negativen Traditionsschicht erliegt.

18.3.5 Die verschwiegenen Frauen

Die Frauen der Wächter werden in der negativen Traditionsschicht nirgends erwähnt, sondern kommen innerhalb der Erzählhandlung nur als jene passiven Grössen vor, an denen sich die Wächter verunreinigt haben und die Anlass zur Unzucht waren (67). Dies entspricht den Henoch-Texten. Das Jubiläenbuch geht aber mit seiner Verschwiegenheit einen Schritt weiter, indem es die Frauen aus dem ganzen Bereich der illegalen Wissensvermittlung der magisch-mantischen Künste heraushält und das Weitergehen dieses Wissens unter den Menschen in nachsintflutlicher Zeit mit allerhand Tricks bewerkstelligt. Damit wird die Frau als "Kulturträger" eliminiert.

Dies darf aber eigentlich nicht als negative Qualifizierung der Frauen verstanden werden, da innerhalb der Henoch-Texte diese Weiterverbreitung illegalen Wissens etwas Grundböses darstellt. Mit dem Verschweigen dieses Aspekts verweigert zwar das Jubiläenbuch den Frauen jegliche Rolle in der Wissensvermittlung, rettet sie aber gleichzeitig vor dem weit verbreiteten Vorwurf, sie würden schlimmes Wissen verbreiten. Die verschwiegenen Frauen des Jubiläenbuches schweigen, sind dadurch aber auch keine Hexen!

Ein Detail fällt im Gesamtzusammenhang dieser Untersuchung auf: In der Abschiedsrede Abrahams wird die Strafmassnahme des Feuertodes für eine unzüchtige Frau mit dem Hinweis auf "das Gericht über die Giganten" und das Gericht Sodoms" (Jub 20,4f) begründet. Die im Verhältnis zu Lev 21,9, wo es nur um Priestertöchter geht, verschärfte Bestrafung "jeglicher Frau" mit dem Feuertod bekommt also ihre Begründung durch Beizug einer alttestamentlichen Stelle in ihrer typisch frühjüdischen, hier henochschen Interpretationsweise. Eine unbiblische Bestimmung gegen die Frauen bekommt eine pseudo-biblische Begründung! Die Parallele zu den neutestamentlichen Bestimmungen ist hier zu bedenken.

67 Schon die ältere Jub.-Tradition hat in 5,1 eine kleine zusätzliche Betonung der körperlichen Schönheit der Frauen: "Sie waren alle schön zum Anschauen" (vgl. Targ. Neofiti I zu Gen 6,1: "im Aussehen" [HJZW = HZJW; s. BEYER, Aram. Texte 576]), in welchem man Gen 3,6 mithört: Die Paradiesesfrucht ist für Eva ja nicht nur "gut zum essen" (TWB LMPKL), sondern auch "eine Lust für die Augen" (T²WH L^cJNJM) und deshalb "begehrtest" (NHMD). Vgl. dazu Hen 6,1 o.S. 249f.

18.4 Das Jubiläenbuch als rezeptionsgeschichtlicher Wendepunkt für die Wächtertraditionen

Die himmlischen Wesen, die im Jubiläenbuch auf die Erde herabsteigen, haben zwei Gesichter, dasjenige von Engeln und dasjenige der Wächter. In den vorausgehenden beiden Kapiteln wurde aufgewiesen, dass die unterschiedlichen Zeichnungen der Wesen auf dem traditionsgeschichtlichen Sachverhalt beruhen, dass da eine alte positive mit einer jüngeren negativen Variante der Geschichte verbunden wurde. Innerhalb des Jubiläenbuches ist die negative Wächtervariante eindeutig die jüngere, denn sie hat an zahlreichen Stellen die positive Engel-Variante direkt (4,15; 4,22; 5,1) oder durch Nachträge (s. Kap. 18.3.3) überformt.

Während die drei direkten Eintragungen der notdürftigen Verbindung der beiden Varianten dienen, stellen die vier Nachträge eine spannungsvolle Weiterführung der älteren Tradition dar. Sie führen nämlich die positive Engeltradition weiter in die negative Wächter-Tradition hinüber, indem sie jene Tradition nachträglich mit einigen Grundanliegen der Wächter-Geschichte verbinden :

- a) Das Résumé von Jub 7,22 (s. Kap. 18.3.1) erzählt die Engel-Geschichte ein Stück weiter in die Richtung dessen, was im Gigantenbuch (s. Kap. 16) in der zweiten Hälfte des 2. Jh.a dann ausführlich beschrieben wird.
- b) Die Paränesen in Jub 7,20f.23-25 und 20,4f (s. Kap. 18.3.2) stellen die Geschichte von den Engeln in den Dienst der moralischen Belehrung und Abschreckung vor der Unzucht und machen so erstmals die negative Variante zum paränetischen Argument im vielfach zu beobachtenden Kampf des Frühjudentums gegen die Verbreitung sexueller Freizügigkeit (68).
- c) Die dämonologischen Ausführungen in Jub 10,1-13 und 11,2-6 (s. 18.3.3) schaffen es, das Scheitern der Engel in dessen negativen Auswirkungen über deren radikale Ausmerzungen hinaus weitergehen zu lassen und so den schlimmen Lauf der Dinge der Jetzt-Zeit in jener mythologischen Grundbosheit, dem henochschen Sündenfall der Wächter, zu verankern : Die Gegenwart ist voller dämonischer Kräfte, weil damals die Wächter durch ihren Umgang mit den Frauen das Dämonische in die Welt hineingezeugt haben.

68 Vgl. das Traumbuch, welches das "Unzuchts"-Motiv in eine allegorische Geschichtsschreibung verpackt (o. Kap. 14.4.2). In Sir 16,7 (Hebr A und B) sind die "Anführer der Vorzeit" Beispiele von "Widerspenstigkeit" (A : HMWRJM) und "Auflehnung" (B : HMWRDJM) verstanden. Desgleichen die Giganten in Weish 14,6; 3Makk 2,4. In Bar 3,26ff ist es die Torheit (*ābouliā*), die die Giganten zugrunderichtet.

- d) Bei der Bewahrung der Heilkunde und Astrologie in Jub 10,10-14 und 8,2ff geht es um die Rettung jener Wissenschaftszweige, um die man wegen ihrer allgemeinen Verbreitung und gesamt menschlichen Bedeutung nicht herum konnte, die aber von ihrer illegalen Mitteilung her als irreführendes Wächterwissen gebrandmarkt werden und deshalb nur mit grosser Vorsicht zu geniessen sind.

Das Jubiläenbuch zeigt somit, wie auf den Ebenen der Erzählung (a), der Paränese (b), der Theologie (c) und der Wissenschaft (d) die ältere positive Variante durch Beizug relevanter Passagen aus der negativen Variante der Henochliteratur weiterentwickelt wurde. Diese vierfach aufgewiesene Weiterentwicklung bezweckte offensichtlich, die Aussagen der Henochtexte mit ihrer im 2. Jh.a besonders aktuellen Polemik über die Aussagen der positiven Variante des Jubiläenbuches zu legen und damit deren in der Kampfsituation des 2. Jh.a weniger brauchbare Relevanz zu verringern. Dass diese Umpolung des Jubiläenbuches auf die Henochtexte gut gelungen ist, bezeugt die weitere Rezeptionsgeschichte (s.u.) und ist der Grund, weshalb man bisher nicht sah, wie wenig versteckt in Jub 4f eigentlich eine ganze Engel-Erzählung vorliegt, deren positiver Grundzug – auch in Bezug auf die Frauen – heute eine eigene Relevanz bekommen könnte und sollte.

In diesem Sinn ist das Jubiläenbuch ein rezeptionsgeschichtlich äusserst wichtiges Zeugnis zu den Wächter-Traditionen, denn es demonstriert sozusagen das Ueberhandnehmen der negativen Tradition in der frühjüdischen Literatur. Der Erfolg der Henochliteratur zeigt sich also nicht nur darin, dass sie selbst im Lauf der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte (im jüdischen Bereich) und in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten (im christlichen und persischen Bereich) stattlich anwuchs, sondern auch, dass sie die parallelen Traditionen in anderen Werken in ihrem Sinn umformte.

– Dies zeigt schon 4Q 227 (PseuJub), in welchem die Verbindung der beiden Varianten konsequent zugunsten der Henoch-Traditionen durchgeführt worden ist (s.o. S. 408.410).

– Dies weist auch die Noach-Vita (s. Kap. 15.3.2 und 18.2.4) auf, deren dramatischer Anfang erzählerisch die positiv beginnende Variante impliziert, deren dramatische Lösung durch Henoch aber ganz in der negativen Variante besteht.

– Im griech. Fragm. m (EPIPHANIUS, Haer.) zu Jub 4,15 wird an die "Nachfolge Kainan, Maleleel, Jared" folgende "Ueberlieferung" (*parádoxis*) angefügt :

"Von da an begann unheilstiftendes Treiben (kakomēchanía) in der Welt zu sein : Zwar von Anfang an durch den Ungehorsam Adams, dann durch den Brudermord des

Kain, jetzt aber in den Zeiten des Jared auch (durch) jene (berühmte) Zauberei und Magie, Zügellosigkeit, Ehebruch und Unrecht“ (69).

Hier werden Traditionen aus dem Jubiläenbuch mit solchen aus der “Asael-Tradition“ des Henochbuches geradewegs zusammengeschlossen (vgl. Hen 7,1b; 8,2f).

– Im hebräischen Noach-Buch schliesslich, das eine späte Rezeption von Jub 10 ist, sind Erzähldetails direkt aus Henoch eingetragen, so Rafael als heilender Engel gegen die Dämonen (vgl. Hen 10,4-7) und die Bezeichnung “Bastardengeister“ (RWḤWT HMMZRJM) für die Dämonen (vgl. Hen 10,15) (70).

So kann man beobachten, wie die alte positiv beginnende Erzählung von den guten Engeln und deren kulturschaffenden Verbindung mit den Menschentöchtern immer mehr in Vergessenheit geriet (71). Mit der Verdrängung dieser Version ging gleichzeitig auch eine sehr alte positive Frauentradition des Frühjudentums verloren. Die Mitte des 2. Jh.a kann man deshalb als jenen Zeitpunkt festhalten, wo die Frauensagen des Jubiläenbuches beobachtbar in die Frauenanklagen der Henoch-Noach-Literatur übergingen, und so zu einem Paradigma in der Unzuchtspäranese werden konnten, anhand dessen verschärfte Regeln zum Verhalten der Frauen begründet wurden : Die Feuerstrafe für jede unzüchtige Frau ! (Jub 20,4f).

69 DENIS, Fragmenta 82f.

70 WUENSCHKE, Lehrhallen III/2 207.

71 Vgl. jedoch Pseudo-CLEMENS, Homilien 8,12f (REHM/IRMSCHER/PASCHKE, Pseudoklementinen I 126) : *Die am höchsten Ort wohnenden Engel ... wollten zum Leben der Menschen gehen, um diese im intensiven Umgang mit ihnen ihrer Fehler zu überführen und durch ein heiliges Leben zur Heiligkeit anzustiften* (vgl. PG I 231-234). – Schwingt vielleicht im Zusatz des Pseudo-JONATHAN zu Gen 6,3 noch etwas Positives mit, wenn Gott sich über die Generationen der Sintflut fragt : *Habe ich nicht in sie meinen Geist der Heiligkeit gelegt, damit sie gute Werke vollbringen ?* (GINSBURGER 11; LE DEAUT, Targum I 115).

19. BEZAUBERTE WAECHTER, BEGEHRLICHE FRAUEN UND BETROGENE EHEMAENNER

Die Wende zur expliziten Frauenfeindlichkeit in den Test XIIPatr

19.1 Texte, Datierung

In den Testamenten der zwölf Patriarchen (Text XIIPatr) finden sich zwei Texte, in denen die Geschichte von den Wächtern für die Paränese gebraucht wird. Im Test Naftali 3,5 innerhalb einer "Ordnungs"-Paränese und in Test Rub 5,6f innerhalb einer "Unzuchts"-Paränese. Beide Texte stellen Stücke aus weisheitlichen Lehrvorträgen dar, in welchen das Leben der beiden Patriarchen auf dessen paränetische Relevanz hin vorgetragen wird.

Es ist für die beiden Abschnitte nur der griech. Text vorhanden, der jetzt in der Edition von M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text (PsVTGr I/2)*, Leiden 1978, vorliegt (1).
Dt. Uebers.: J. BECKER, *Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSRZ III/1)*, Gütersloh 1974; vgl. dazu seine Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Test XIIPatr (AGSU 8), Leiden 1970.

Die beiden Texte gehören zu jener weisheitlichen Schicht der Test XII Patr, die seit der Hälfte des 2. Jh.a "bis weit in das 1. Jahrh. n. Chr." (2) hinein zur Grundschicht hinzugewachsen ist und aus zwei grossen Blöcken von Laster- und Tugendparänesen besteht (3). Zeitlich befinden wir uns also jenseits jener am Jubiläenbuch (um 150/ 40a) demonstrierten Phase des Ueberhandnehmens der Henochtraditionen über alle anderen Weisen, den Herabstieg der Engel und deren Vereinigung mit den

-
- 1 Von den beiden strukturierten Abschnitten findet sich der griech. Text in strukturierter Form auch bei KUECHLER, *Weisheitstraditionen* 443f (ohne Test Ruben 5,6f) und 507f.
 - 2 BECKER, *Untersuchungen* 376; zu den Einleitungsfragen vgl. KUECHLER, *Weisheitstraditionen* 415-441.
 - 3 Vgl. ebd. 442-445 (mit Lit.-Angaben zu den einzelnen Themen).

Menschentöchtern zu erzählen. An den beiden Texten lässt sich aber auch inhaltlich aufzeigen, dass wir bei ihnen mitten in einer Weiterentwicklung typisch henochscher Anschauungen stehen (4).

19.2 Test Naftali 3,4f : Die Wächter und die Sodomiter

Test Naftali 3,4f ist ein weiteres Beispiel für die im Frühjudentum gängig werdende Doppelung "Wächter - Sodom" (s.o. S. 429f zu Jub 20,5). Es bringt rezeptionsgeschichtlich nichts Neues und wird hier deshalb nur kurz vorgestellt.

Test Naftali 2,8f u. 3,2-5 sind zwei sich ergänzende Lehrtexte über die göttliche "Ordnung" (*táxis*) und die menschliche "Unordnung" (*ãtaxía*). Während die göttliche Ordnung am menschlichen Körper (2,8[b]) und an den Gestirnen aufgezeigt wird, wird die Unordnung der Menschen am Götzendienst der Völker (3,3) aufgewiesen. Daran schliesst sich folgendes Mahnwort :

3,4 Ihr aber nicht so, meine Kinder, die ihr am Firmament, an der Erde und am Meer und an allen Schöpfungswerken den Herrn, der dies alles gemacht hat, erkennt, damit ihr nicht werdet wie Sodom, das die Ordnung seiner Natur (phýsis) veränderte. 5 Gleicherweise verkehrten aber auch die Wächter die Ordnung ihrer Natur (phýsis), die der Herr auch bei der Flut verfluchte und deretwegen er die Erde ungestlich herrichtete für menschliche Bewohnung und für die Früchte.

Die Sodomiter und die Wächter können hier als Beispiel für eine schlimme Veränderung der "Ordnung der Natur" gebraucht werden, weil in beiden Texten eine Transgression erzählt wird : In Sodom wird die Schranke zwischen Männern durchbrochen, bei den Wächtern zwischen himmlischen und irdischen Wesen.

Durch die Parallelisierung kommt die Wächtergeschichte wiederum unter erotische Vorzeichen. Zugleich wird deutlich, dass die langen Ausführungen in der "Henoch-Tradition" (Hen 15,2b-7; s. Kap. 13.5.1) zur Natur der Wächter und der Verkehrung dieser Natur den Hintergrund für das Funktionieren des Vergleichs bilden.

4 Literarisch wird der Henochliteratur beständig Reverenz erwiesen (vgl. Test Simeon 5,4; Test Levi 10,5; β 14,1; β 16,1; Test Juda β 18,1; Test Seb β 3,4; Test Dan 5,6; Test Naf 4,1; Test Benjamin 9,1), doch "(hat) die bekannte Henochliteratur ... nirgends eindeutige Parallelen" (BECKER, Untersuchungen 43, Anm. 4a; vgl. 174f).

19.3 Test Ruben 5,1-7 : Die Frauen (der Wächter) als Zauberinnen und Ehebrecherinnen

19.3.1 Text, Kontext und Inhalte von Test Ruben 5,6f

Innerhalb der Lasterparänese von Test Ruben 4,6-6,4, die schon oben bei der Rezeption der Ruben-Bilha Perikope (Kap. 8.3) und der Josef-Erzählung (Kap. 7.4) unter der Formel "Unzucht bringt Verderben – Frauen bringen Unzucht" als eine der frauenfeindlichsten Paränesen des Frühjudentums vorgestellt wurde (5), findet sich auch eine überraschend neue Version der Wächtergeschichte.

Test Ruben 5,6f

- 6 *So nämlich bezauberten sie die Wächter vor der Flut :
Diese schauten sie ohne Unterbruch an,
gerieten in Begierde nach ihnen
und empfangen im Sinn die Tat.
Und sie verwandelten sich zu Menschen
und beim Geschlechtsverkehr ihrer Männer erschienen sie ihnen.*
- 7 *Und jene begehrten im Sinn deren Erscheinungsbilder
und gebaren Riesen.
Die Wächter erschienen ihnen nämlich als bis zum Himmel reichende.
[und als überaus (k) schöne erschienen sie (d)]. (6)*

Diese Illustration steht innerhalb des imperativischen Teiles (5,5-6,4) der ganzen Lasterparänese, welcher drei konkrete Verhaltensregeln für die Männer aufweist, von denen aber zwei die Frauen betreffen. Das Schmücken des Gesichtes (Haartracht und Schminke) wird kategorisch verboten (5,5), weil es zu den weiblichen Machenschaften der Unzucht gehört (vgl. 5,1-4), und beständiges Sich-Treffen wird gebrandmarkt (6,2f), weil es die Reinheit des Sinnes gefährdet, an den Rand der Freveltat führt, unheilbar krank macht und erst noch den Männern zur Schande gereicht. Den Männern hingegen wird völlige Enthaltensamkeit empfohlen (6,1). Diese paränetischen Regeln kann man alle schon mit dem Paradigma des thetischen Teiles (4,6-5,4) vom keuschen Josef und der geilten Aegypterin verbinden. Sie sind deshalb auch oben in jenem Kontext (Kap. 7.4.2) behandelt worden. Das Wächterparadigma 5,6f ist zur nochmaligen Verstärkung zwischen die Imperative 5,5 und 6,1f eingeschoben.

5 Vgl. Ebd. 442-447; BECKER, Untersuchungen 182-203.

6 DE JONGE, Testaments 10; vgl. BECKER, Testamente 39.

Das auffallendste Merkmal von TestRuben 5,6f ist die starke Betonung der Eigeninitiative der Frauen : Zuerst verzaubern sie die Wächter, so dass diese ihre Blicke nicht mehr von ihnen abwenden können, von Begierde gepackt und sozusagen schwanger werden (*kaì synélabon*). So verändern auch sie ihre Gestalt (*meta-schēmatízō*; vgl. *schēma* in 5,1.2.4 von den Frauen) (7), werden zu Menschen und wohnen als solche der Beiwohnung der Frauen bei. Dies war offenbar der Zweck der ganzen Verzauberung, denn jetzt konnten die Frauen sie ihrerseits begehren, indem sie dem Körper nach bei ihren Männern lagen, dem Sinn nach (*τῆ² dianoíā*) aber die Erscheinungen (*tàs phantasías*) der Wächter beehrten. Diese Konzentration auf die überdimensionalen Wächtererscheinungen beeinflusste dann die Gestalt ihrer Kinder.

Es war zwar schon mehrfach zu beobachten, dass der verführerische "Aspekt" der Frauenschönheit in der Rezeption von Hen 6,1 stets etwas verstärkt wurde. Dies war aber doch eher ein diskretes Herausstreichen jener (gottgegebenen) Qualitäten der Frauen, welche die menschliche Erotik überhaupt in Gang bringen. Hier hingegen wird, erstmals in der Rezeptionsgeschichte von Gen 6,1-4 und Hen 6-19 (8), die alte Geschichte zu einer bewussten verführerischen Aktion der Frauen umgestaltet. Wie gewaltsam der Autor dabei vorgeht, zeigen die Unmöglichkeiten seiner neuen Version, in welcher wegen der "Verzauberung" der Wächter alles verkehrt läuft.

19.3.2 Der Zauber der Frauen als Verführung und Unterwerfung

Mit dem einleitenden Wort *thélgein*, "bezaubern, durch einen Zauber verwandeln" u. Aehnli. in 5,6 werden jene Vokabeln zusammengefasst, mit welchen in der vorausgehenden Deskription des Verführungsvorgangs das Treiben der Frauen geschildert ist :

TestRuben 5,1-4

1 Böse sind die Frauen, meine Kinder.

Da sie keine Macht oder Gewalt über den Mann haben,
umgarnen sie (ihn) mit (ihrer) Figur (*schēma*),
um ihn zu sich hinzuziehen.

-
- 7 Vgl. PHILO, Quaestiones in Genesim 92 : *Geistig ist das Wesen (oūsía) der Engel. Oft aber gestalten sie sich dem Bild der Menschen gleich und verwandeln sich für unmittelbare Bedürfnisse, wie etwa um Frauen zu 'erkennen', um Haiks (= armen. : Riesen) zu zeugen* (LCL Suppl. I 60f [armen.]; II 191 [griech.]; auch das sogd. Fragm. T ii (= M 7800) o.S. 371. – Weiteres bei SCOPELLO, La chute des anges 223f.
- 8 Zum SYNCELLUS-Zusatz in Hen 8,1 und zur äth. Textkorrektur in Hen 19,2, s.u. S. 461f.

- 2 Und wen sie durch ihre Figur (schēma) nicht völlig bezaubern können,
den zwingen sie durch Verführung nieder.
- 3 a [Denn auch über sie sprach der Gottesengel zu mir und unterrichtete mich :
b Die Frauen unterliegen dem Geist der Unzucht eher als der Mann.
c Im Herzen schmieden sie Ränke gegen die Männer.
Dann verwirren sie durch den Schmuck zuerst deren Gedanken,
säen dann durch den Blick das Gift ein,
und machen sie schliesslich durch die Tat zu Gefangenen]. (9)
- 4 Denn eine Frau kann einen Mann nicht offen bezwingen,
sondern mit unzüchtigem Gebaren (schēmata) (+n : und teuflischen Blicken)
überlistet sie ihn. (10)

Zwei semantische Felder überschneiden sich hier : Das Feld der Verführung (unterpunktirt) und das Feld der Unterwerfung (unterstrichelt), welche beide im Wort thélgein umfasst sind. Man lese nach, was den Gefährten des Odysseus bei Kirke geschieht : Sie werden von der "Göttin mit den herrlichen Flechten" (*theà kalliplo-kámoios*) angezogen und bezaubert (thélgein), durch ein Gift (jón) in Schweine verwandelt und von der Göttin mit einem Stecken in den Schweinekoften getrieben. Odysseus hingegen kann dank eines Gegengiftes, das ihm Hermes vorher verabreicht, der Verwandlung entgehen, die Leidenschaft der Göttin entflammen und ihr dann auch "innigst verbunden im Lager der Liebe" nachgeben (vgl. HOMER, Odyssee 10,281-347). – Auch die Sirenen bezaubern (thélgein) die Schifffahrer, locken sie an Land, wo Berge von weissen Knochen das grausige Ende der Verführten dokumentieren (vgl. Ebd. 12,40-45). Die oben beschriebenen "Ränke der verruchten Frau" von 4Q 184 Par Spr 7,5-27 (s. Kap. 9) bestehen ebenso in einem planvollen Einsetzen der Reize des Körpers, um den Mann über die "Verführung durch Schmeicheleien" (11) "in die Grube" zu bringen (4Q 184,28; vgl. auch 3 Esra 4,26f).

- 9 Vers 3 unterbricht mit einer neuen Engellehre (a) und einem Grundsatz (b) und einer eigenen Kette von verderberischen Handlungen der Frauen (Ränke, Schmuck, Blick, Tat) (c) den Zusammenhang der Verse 1f.4. – Vgl. BECKER, Untersuchungen 190ff.
- 10 Text von 4b nach a (= nchij), der einzig einen vernünftigen Zusammenhang bietet. Die anderen Texte haben nur : *Denn eine Frau kann einen Mann nicht bezwingen*. – DE JONGE, Testaments 9f; BECKER, Testamente 37.
- 11 Den Ausdruck LPTWT BH̄LQWT in 4Q 184.28b könnte man fast mit griech. thélgein übersetzen, wenn man dessen Grundbedeutung umschreiben kann mit "streicheln; dah. von den verschiedenen, durch Streicheln hervorgebrachten Wirkungen, bes. bezaubern ... überlisten, täuschen, blenden, das lat. *mulcere*, von jedem süssen und schmeichelnden Gefühl, das eine unwiderstehliche, meist ver-

Dieser Prozess der Anziehung und Vernichtung ist in TestRub 5,1-4 mit aller gewünschten Deutlichkeit beschrieben. Die beigelegte Illustration dazu in 5,6f hingegen läuft nicht so gradlinig ab, da dem Erzähler dieses frauenfeindlichen Paradigmas die alte Geschichte aus der Bibel, die eigentlich frauenfreundlich ist, und auch noch die schon vehementere Version aus dem henochschen Wächterbuch so viele inhaltliche Hürden in den Weg legen, dass er eine neue, völlig verkehrte Version zu bieten genötigt ist. Diese seine neue Geschichte lässt die Frauen doppelt böse sein: Als Hexen verzaubern sie die Wächter und als Ehebrecherinnen täuschen sie ihre Männer mitten im Vollzug der Ehe. Die Wächter hingegen werden möglichst aus dem Geschehen herausgehalten, indem ihnen sowohl die Initiative wie das reelle Plaisir genommen wird.

19.3.3 Der Ehebruch der Frauen mit den Erscheinungsbildern der Wächter

Um die Frauen doppelt mit der Bosheit zu belasten und die Wächter jeglicher tatsächlicher Schuld zu entledigen, benutzt der Autor von Test Ruben 5,6f ein ganz neues Motiv: Die verzauberten Wächter sind nicht realiter in den sexuellen Akt einbezogen, sondern "erscheinen" als überdimensionierte Männer, die nur den Frauen sichtbar sind, sozusagen als stimulierende Kulissenbilder (*phantasíai*). Als Objekt der weiblichen Begierde beeinflussen sie dadurch die Gestalt der Kinder, ohne selbst sexuell aktiv zu werden. Sie dimensionieren nur, was die Frauen von ihren Männern empfangen.

Dass das, was in der Vorstellung des Weibchens vor sich geht, einen unmittelbaren Einfluss auf die Gestalt der empfangenen Jungen ausüben kann, hat schon der listige Jakob gewusst. Er kam ja dadurch zu seinen gefleckten und gesprenkelten Schafen, dass er die Mutterschafe einen hell-dunkel präparierten Stecken bei der Tränke fixieren liess, während sie besprungen wurden (vgl. Gen 30,39-42). Der Autor von TestRuben 5,6f verrät jedoch nirgends, dass er diese biblische Szene zur Veränderung seiner Wächtergeschichte beigezogen hätte. Es sind dazu auch keine alten, vorderorientalischen Parallelen bekannt (12). Die im folgenden Kapitel gebotenen Vergleichs-

derbliche Gewalt über die Vernunft oder die gesunden Sinne ausübt... dah. überhaupt durch irgend ein sanftes Mittel unmerklich wozu bereden, verlocken, verführen..." (ROST/PALM, Handwörterbuch I 1384). – AQUILA und THEODOTION übersetzen übrigens PTH mehrfach direkt mit *thélgein*.

- 12 WESTERMANN, Genesis I/2 589, verweist grosszügig auf "die weltweit verbreitete Ansicht, dass visuelle Eindrücke im Augenblick der Empfängnis ('sich versehen') sich bei Tieren auf die Frucht auswirken." GUNKEL, Genesis 339: "Solche Züchtungsmittel waren den Antiken bekannt, vgl. Tuch-Arnold-2 zur Stelle". In Weiland Dr. Friedrich Tuch's ... Kommentar über die Genesis, Halle 1871, 390, findet man aber nur PLINIUS, Historia Naturalis (s.u. Kap. 19.4.3), OP-

texte aus hellenistisch-römischer Zeit, denen in der Geschichte der Erforschung der Test XIIPatr seltsamerweise noch niemand nachgegangen ist (13), legen vielmehr nahe, dass das Motiv hier aus der wissenschaftlichen oder eher noch der romanhaften Literatur der griechisch-römischen Welt hereingenommen worden ist. Die Einsicht in diese Vergleichsmaterialien erlaubt, die Traditionsveränderung, die in TestRuben 5,6f vorliegt, näherhin zu situieren und zu verstehen.

19.4 Zum Ehebruch "unter dem Mann" – Zeitgenössische Vergleichstexte

Geht man den Vergleichstexten im Umkreis der Entstehungszeit der Test XIIPatr, zweite Schicht, nach, so wird man in zum Teil recht entlegene Winkel der Literaturgeschichte und in die verschiedensten Bereiche menschlichen Denkens geführt. Um eine künstliche Gruppierung in wissenschaftlich oder romanhaft, profan oder religiös oder nach Sprachgruppen zu vermeiden (14), sind die vergleichbaren Texte im Folgenden rein chronologisch geordnet und abschliessend in einem Ueberblick typisiert.

19.4.1 EMPEDOKLES von Agrigent (bei AETIUS)

Unter den Lehrmeinungen zur wissenschaftlich-philosophischen Frage : Wie entstehen Kinder, die Anderen gleichen und nicht den Eltern ? findet sich bei Pseudo-PLUTARCH, De placitis philosophorum 5,12 (15) und bei Pseudo-GALENUS, De historia philosophica 32 (16), welche beide Epitomen der um 100p entstandenen AETII Placita sind (vgl. V. 12,2) (17), folgendes Axiom und folgende Illustration des EMPEDOKLES von Agrigent (ca. 500-430a) :

PIANUS, Kynegetica (s.u. Kap. 19.4.7) und HIERONYMUS, Quaest. in Gen. (s.u. Kap. 19.4.11), also alles Autoren aus christlicher Zeit !

- 13 Als Fundgruben haben sich zwei sehr verschiedene Autoren herausgestellt : Das Kapitel über die *Miracula in Ovibus a Deo facta* bei S. BOCHARTUS, Hierozoikon, Lib. II, Cap. XLIX, S. 536-551 (Frankfurt am Main 1675), und die Anm. 4 bei ROHDE, Der griech. Roman (1900) 476. Vgl. auch die "Noten zu Midrasch Bemidbar rabba" von Rabbiner Dr. J. Fürst, in : WUENSCHKE, BR IV/1 577, zu S. 185, Z. 4.
- 14 Diese Gruppierungen sind künstlich, weil sich romanhafte Elemente auch in der wissenschaftlichen Literatur und profane Weisheiten auch in religiöser Literatur finden. Zudem sind die Texte z.T. Uebersetzungen aus anderen Sprachen.
- 15 BERNARDAKIS V 357; vgl. u. Anm. 17.
- 16 C.G. KUEHN, Claudii Galeni Opera Omnia XIX, Leipzig 1830 (Nachdr. Hildesheim 1965) 327f (vgl. Anm. 17).
- 17 H. DIELS, Doxographi Graeci, Berlin 1879 (Nachdr. 1958) 423 (Pseudo-PLU-

Dem Phantasiegebilde (phantasiá) der Frau bei der Empfängnis gestaltet sich die Leibesfrucht gleich.

Oft nämlich empfinden die Frauen Begierde (êrâsthēsan) nach (männlichen) Statuen (ândriás) und Bildern und gebären dann jenen ähnliche (Kinder). (18)

19.4.2 DIONYSIOS von Halikarnassos

DIONYSIOS von Halikarnassos (lehrte ca. 30-9a in Rom), *De imitatione* II,1 (= *Fragm. VI*), illustriert seine Ansicht, dass man von dem, was man liest und ansieht, auch selbst geformt wird (= Grund zur Lektüre der alten Schriftsteller), mit folgender Geschichte (*mýthos*) :

Ein Bauer von hässlichem Angesicht hatte Angst, Vater von (ihm) ähnlichen Kindern zu werden. Dieser Schrecken lehrte ihn folgende Technik, schöne Kinder zu bekommen (téchneñ eũpaidías) : Er zeigte wohlgestaltete Bilder vor und gewöhnte seine Frau, darauf zu blicken. Als er danach mit ihr zusammenkam (syngenómenos aũtē), glückte ihm die Schönheit der Bilder. (19)

Schon aus vorchristlicher Zeit ist also das *Résumé* einer landläufigen Geschichte belegt, in welcher die Not des Lebens und die List des Bauern eine *téchne* hervorbrachten, die man eugenische Kosmetik nennen könnte.

19.4.3 PLINIUS

Dass die Frage nach dem Einfluss vielerlei Faktoren bei der Zeugung auf das Aussehen des Nachwuchses auch die wissenschaftliche Literatur dieser Zeit beschäftigt hat, bezeugt erstmal PLINIUS (um 50p) in seiner *Historia Naturalis* 7,52 :

TARCH); 642 (Pseudo-GALENUS). – Ital. Uebers. : L. TORRACA, *I Dossografi Greci* (Pubbl. dell'Istituto Universitario di Magisterio di Catania. Serie Filosofica – Testi e Documenti 5), Padova 1961, 203 (Pseudo-PLUTARCH); 422 (Pseudo-GALENUS Nr. 116). – Zum Autor AETIUS, vgl. PRE I/1 703.

18 DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* I 300, Z. 19-22 (Lehre A 81, als Aëtius-Zitat). Das Axiom könnte ein Spezialfall des allgemeineren Axioms des ARISTOTELES sein, das o. S. 86 zitiert ist.

19 H.USENER/L.RADEMACHER, *Dionysii opuscula* II/1 (BT), o.J. [1904?] 202; bei ROHDE, *Der Griechische Roman* 476, Anm. 4, zitiert als *De veteribus Scrip-toribus censura* 1.

Anblick, Gehör, Gedächtnis und Bilder, die im Moment der Empfängnis (sub ipso conceptu) aufgenommen werden. Auch ein Gedanke, der den Geist eines von beiden (Zeugenden) plötzlich durchfliegt, vermöge eine Aehnlichkeit hervorzubringen oder zu verwischen. (20)

Dies ist die objektivste Formulierung des Sachverhaltes in der antiken Literatur. Sie umfasst Mensch und Tier, Mann und Frau und vermeidet die negative Psychologisierung des Empedokles-Zitats.

19.4.4 QUINTILIANUS

In der zweiten Hälfte des 1. Jh.p soll der Rhetor QUINTILIAN eine römische Ehefrau (*matrona*) verteidigt haben, die ein schwarzes Kind geboren habe (*Aethiopem peperit*) und deshalb des Ehebruchs beschuldigt worden sei. Sein Argument der Verteidigung habe im Aufweis bestanden, dass dies durchaus im Rahmen "der Natur der Empfängnisse" (*hanc conceptum esse naturam*) liege, da die Frauen im Moment der Empfängnis auch für andere Einflüsse besonders empfänglich seien (21).

19.4.5 Flavius JOSEPHUS

Bei JOSEPHUS, Ant 5,276-284 findet sich eine Erzählung, die ein Mittelding zwischen den Verkündigungstexten von Mt und Lk (s.o. S. 340f) und dem Text aus Test Ruben 5,6f darstellt :

-
- 20 Ed. u. dt. Uebers.: R.KOENIG/G.WINKLER VII, Darmstadt 1975, 44-47. PLINIUS fährt fort: *Man findet deshalb beim Menschen öfters Unterschiede (zwischen den Zeugenden und dem Gezeugten), weil die Flinkheit der Gedanken, die Schnelligkeit des Geistes und die vielförmige Verschiedenheit des Einfalls Merkmale einprägen (notas imprimunt), während bei den übrigen Lebewesen der Geist unbeweglich ist und alle einander und jedes dem anderen in seiner Art gleicht.*
- 21 Referiert bei HIERONYMUS, Quaestiones in Genesim 30,32.33 (s.u. S. 454). – Eine ähnliche Geschichte findet sich beim christlichen Neuplatoniker ELIAS aus Armenien (6. Jh.p) im Kommentar zu ARISTOTELES, Categoriae (9a 28): *Und eine Frau gebar einen Aethiopen, obwohl sie weder mit einem Aethiopen zusammen war noch selbst eine Aethiopierin war, sondern weil sie im Moment des Beischlafs: (ἐν τῷ καιρῷ τῆς συνουσίας) von einem Aethiopen phantasiert hat (phantastheîsa).*(Eliæ [olim Davidis] in Aristotelis Categoriae Commentarium 8; ed. A. BUSSE [Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII/1], Berlin 1900, 231, Z. 16ff).

Manoach, ein vornehmer Daniter "besass ein ausserordentlich schöne Frau, die alle ihre Altersgenossinnen an Statur übertraf", aber kinderlos war. ... "Als die Frau einst allein zu Hause war, erschien ihr ein phántasma, ein Engel Gottes, in Gestalt eines schönen und grossen Jünglings" und kündete ihr die Geburt Samsons, eines "schönen und überaus starken Sohnes" an. Nachher erzählt sie ihrem eifersüchtigen Mann, "was sie von dem Engel vernommen hatte, (noch) ausser sich vor Staunen über die Schönheit und Grösse des Jünglings, so dass sie ihn ob seiner Eifersucht in Schrecken versetzte und wegen der leidenschaftlichen Beschreibung in ihm Verdacht hochsteigen liess." Erst eine zweite Erscheinung in Anwesenheit des Mannes mag dann die Situation beruhigen. (22)

Die Erzählung aus Richt 13,1-23 ist hier mit den Motiven der wunderschönen Frau, des prachtvollen Jünglings, des eifersüchtigen Gatten und besonders des Phantasma-Engels in eine erotisierte Form gebracht (23), wobei die Vorstellung vom sexuellen Akt zwischen einer Frau und einem Engel konstitutiv ist und eine typische Korrelation zwischen dem Aussehen des Engels und des Kindes besteht.

19.4.6 SORANOS und GALENIUS

In den gynäkologischen Traktaten des SORANOS aus Ephesus (um 100p) und des grossen GALENIUS (129-199p) wird durchaus mit der Möglichkeit äusserer Beeinflussung des Fötus im Moment der Empfängnis gerechnet, wenn z.B. der beste Zeitpunkt für eine Empfängnis erörtert wird. Beide Aerzte führen aber keine eigenen Beobachtungen an, sondern bringen als medizinische "Evidenzen" eigener Art folgende Anekdoten :

SORANOS, *Perì gynaikeiôn* 39 (Kap. X) :

So sind einige Frauen mit affenähnlichen Kindern schwanger geworden, weil sie während des Beischlafs (ἐν τῷ συνουσίᾳ) Affen anschauten. Der schlechtgeformte Herrscher der Kyprier aber, der die Frau zwang, auf eine wunderschöne Statue zu blicken während des Beischlafs (κατὰ τοὺς πῆσιασμοῦς), wurde Vater wohlgestalter Kinder. (24)

22 LCL V 124-129; vgl. CLEMENTZ, Jüd. Altertümer 300f.

23 Vgl. BRAUN, Griech. Roman 18.

24 V. ROSE, Sorani Gynaeciorum Vetus Translatio Latina nunc primum edita cum additis Graeci Textus Reliquiis a Dietzio Repertis atque ad ipsum codicem Parisiensem nunc recognitis a V.R. (BT), Leipzig 1882, 204.

Eine ähnliche "alte Geschichte" (*lógos tīs árchaiōs*) zitiert GALENIUS, *De the-riaca ad Pisonem* 11 :

Ein ungestalter Herrscher, der einen schönen Knaben zeugen wollte, liess auf einer Holzplatte einen anderen wohlgestalteten Knaben zeichnen und befahl seiner Frau beim Geschlechtsverkehr (symplekómenos/inter coëundum), jene gemalte Gestalt anzublicken. Diese schaute dann unablässig (átenés) und richtete sozusagen ihre ganze Aufmerksamkeit darauf. Danach gebar sie ein Kind, das nicht dem Zeugenden, sondern dem Gezeichneten ähnlich war. (25)

19.4.7 OPPIANUS von Apameia

OPPIANUS bringt eine direkt mit der Praxis des Patriarchen Jakob vergleichbare Information. Im 1. Buch seiner *Kynegetika* ("Zur Jagd"), die er zwischen 212 und 217p geschrieben hat (26), beschreibt er in ca. 30 schwierigen Hexametern, wie man die Zucht von Pferden und Tauben dadurch beeinflussen kann, dass man ihnen farbige Stoffe und Gegenstände in den Stall oder ins Nest legt (vgl. I, 328-357). Dass diese eugenetische Methode auch bei Menschen in ähnlicher Weise und mit Erfolg benutzt wurde, illustriert er dann am Beispiel der Lakonier (= Spartaner) :

358 *Und mehr ! Die Lakonier fanden ein ausgeklügeltes Mittel*
 359 *für ihre lieben Frauen, die schwangeren Leibes waren.*
 360 *Sie zeichneten herrliche Bilder und legten sie nahe zu ihnen,*
 361 *von jungen Männern, die ehemals strahlten unter uns Menschen.*
 362-365 *(Beispiele : Nireus, Narzissus, Hyacinthus, Castor, Polydeukes, Phoebus,*
Dionysos u.a.)
 366 *Da genossen sie es, die viel-lieben Bilder zu sehen :*
 367 *Schöne Söhne gebaren sie, umgaukelt gewesen von Schönheit !*
 (368 *Soviel über die Pferde...)* (27)

25 KUEHN (s.o. Anm. 16) XIV 253f.

26 Vgl. DER KLEINE PAULY IV 315f; MAIR, *Oppianus XIII-XXIII*. (s. Anm. 27).

27 Ed. u. engl. Uebers. : A.W. MAIR, *Oppianus Colluthus Tryphiodorus (LCL)*, London, Cambridge Mass. 1968, 38f. — Auch HIERONYMUS kennt solche Züchtungspraktiken "in den spanischen Pferdeherden" (*Quaestiones in Genesim* 30, 32.33; s.u. Kap. 19.4.11).

19.4.8 PHILIPPUS-Evangelium

Diese gnostische Schrift aus der "2. Hälfte des 2. Jh.n.Chr." (28) bringt unter den vielfachen verarbeiteten Spruchmaterialien auch folgende Feststellungen :

112(a) Dem, den die Frau liebt, gleichen die, die sie gebären wird. Wenn es ihr Gatte ist, gleichen sie ihrem Gatten. Wenn es ein Ehebrecher ist, gleichen sie dem Ehebrecher.

(b) Oftmals, wenn eine Frau gezwungenermassen mit ihrem Gatten schläft, ihr Herz aber bei dem Ehebrecher ist, mit dem sie Verkehr hat (koinōneîn), gebiert sie den, den sie gebären wird, dem Ehebrecher gleichend.

[(c) Ihr aber, die ihr mit dem Sohn Gottes seid, liebt nicht die Welt, sondern liebt den Herrn, damit die, die ihr zeugen werdet, nicht der Welt ähnlich werden, sondern sie dem Herrn ähnlich werden !] (29)

Die weisheitliche Aussage im Spruchteil (a) dieses Logions ist offenbar die Formulierung eines allgemein einsichtigen Sachverhaltes, ähnlich der Evidenz des Empedokles (siehe 19.4.1). Das Beispiel, das in (b) angeführt wird, rekurriert auf einen "oftmals" auftretenden Sachverhalt, wiederum ähnlich wie bei Empedokles. Dass es hier aber um Ehebruch geht, da das Objekt der weiblichen Begierde ein Mann ist, mit dem sie auch sonst Ehebruch begeht, verschärft zwar die Situation, ist aber wohl erstlich vom anschliessenden Imperativ (b) her zu verstehen, in welchem ja die "Welt" und der "Herr", also eine unreine und eine reine Grösse, einander gegenübergestellt sind.

19.4.9 HELIODORUS von Emesa

Der *locus classicus* für die Verarbeitung des philosophisch (Empedokles), naturwissenschaftlich (Plinius), medizinisch (Soranos, Galen), rhetorisch (Dionysius) und juristisch (Quintilianus) interessanten Sachverhaltes der "générations par partenaire interposé" (30) in einen romanhaften Kontext ist der Liebesroman HELIODORS von Charikleia und Theagenes (geschrieben zw. 232/3 und 250p) (31). Der dramatische Knoten der überaus keuschen Liebes- und Abenteuergeschichte, der sich im Laufe einer verwirrenden Abfolge von Geschehnissen entwirrt, ist gerade eine Variante dieses Sachverhaltes. Er findet sich am klarsten zusammengefasst auf der Stirnbinde der

28 Die Gnosis II (1971) 94; eher später, ins 3. Jh.p, datiert MENARD, L'évangile selon Philippe 69.

29 Die Gnosis II 117f.

30 SCOPELLO, Le mythe de la chute 223, Anm. 9.

31 WEINREICH, Zum Verständnis des Werkes 237ff, in R.REYMER, Die Abenteuer der schönen Charikleia (s. Anm. 32).

Charikleia, auf welcher die äthiopische Königin-Mutter Persinna die Verzweiflungstat der Aussetzung ihrer Tochter begründet :

1b Ich, Persinna, Königin von Aethiopien, schreibe meiner Tochter, wie sie auch einmal heissen möge und der ich nur Mutter sein durfte, bis ich sie in Schmerzen gebar, als letztes Vermächtnis diesen Brief der Tränen. 2. ...

Dass ich nicht ein schuldiges Weib (ädikoûsa) war, als ich dich gleich nach der Geburt ausgesetzt und den Augen deines Vaters Hydaspes entzogen habe, dafür rufe ich unsern Stammvater Helios als Zeugen an. Um mich trotzdem vor dir, meiner Tochter, für den Fall, dass du gerettet wirst, vor deinem Retter, falls dir die Gottheit einen solchen schickt, und vor dem ganzen Menschengeschlecht zu rechtfertigen, enthülle ich den Grund, aus dem ich dich aussetzte.

3. Unser Geschlecht stammt göttlicherseits von Helios und Dionysos, von den Heroen Perseus und Andromeda und ferner von Memnon ab. Mit Darstellungen aus ihrem Leben schmückten seinerzeit die Erbauer unseren königlichen Palast. Die Bildnisse (εἰκόνας) und Taten der andern liessen sie in den Männerräumen und offenen Hallen malen; in den Schlafgemächern war die Liebesgeschichte (ἔρōσις) von Perseus und Andromeda dargestellt. 4. Dort nun – zehn Jahre waren es her, dass Hydaspes mich zur Frau gemacht hatte, ohne dass wir Kinder bekommen hatten – geschah es, dass wir in der Mittagsstunde eines Sommertages ruhten. Da wohnte mir dein Vater bei (προσμίει). Ein Traumbild, wie er versicherte, hatte ihn dazu aufgefordert. Sehr bald merkte ich, dass ich empfangen hatte. 5. ...

Als ich dich gebar, ein weisses (leukén) Kind, also von einer Hautfarbe, die den Aethiopiern nicht eigen ist, war mir die Ursache klar: Während der Beiwohnung meines Gatten hatte ich meine Augen auf das Bildnis der nackten Andromeda geheftet, das zeigte, wie Perseus sie vom Felsen herabführt, und durch diesen unseligen Umstand gestaltete sich das 'Gesäte' ebenbildlich (homoioeidés) zu jener.

6 Da fasste ich den Entschluss, mich selbst vor Schmach und Tod zu retten – denn deine Farbe musste mir die Beschuldigung des Ehebruchs eintragen, und niemand würde meiner Erklärung Glauben schenken – und dich einem ungewissen Schicksal auszuliefern, welches immer noch besser wäre als der sichere Tod und der Schimpf der unehelichen Geburt. Ich redete also meinem Gatten ein, du seiest gleich nach der Geburt gestorben, setzte dich heimlich und ohne davon zu reden aus und gab dir so viele Kostbarkeiten, als ich konnte, zum Lohn für deinen Retter mit. Dabei schmückte ich dich ausser mit anderen Gegenständen auch mit dieser Binde und gab sie dir mit. In sie habe ich unglückliche Mutter unter blutigen Tränen über dich, mein erstgeborenes Kind, die traurige Geschichte deines und meines Schicksals gestickt... (32)

32 Aethiopica IV,8,1-5; R.M.RATTENBURY/T.W.LUMB/L.MADER, Héliodore, Les Ethiopiques II, Paris 1935, 15f; R.REYMER, Die Abenteuer der schönen Charikleia. Ein griechischer Liebesroman (Rororo Klassiker der Literatur und der

Diese zufällige Zeugung eines weissen Mädchens durch ein äthiopisches Elternpaar ist als Bild deshalb so stark, weil es den Gegensatz von Weiss und Schwarz, der in der logischen Literatur der Griechen stets an den (hässlichen) Aethiopiern aufgezeigt wird, benutzt und mit "dem raffinierteste(n) Trick des E(uripides)" (33) verbindet, "dass mitten in dem an und für sich schon seltsam berührenden Milieu des fabelhaften Aethiopenlandes und der äthiopischen Umgebung Andromeda allein mit weisser Haut und Gesichtsfarbe auftritt..." (34). Was schon vor ihm dem ACHILLES TATIUS (172-194p) im Liebesroman "Leukippe und Kleitophon" III. 7,4f (35) und dem zweiten PHILOSTRAT (um 200p) in seinen "Bildbeschreibungen" I,29 (36) aufgefallen ist, wird hier von HELIODOR dramatisch genutzt und zu einer Geschichte gestaltet, die eine gewaltige Resonanz für die Nachwelt bekam (37).

19.4.10 Rabbinische Traditionen

Auch im rabbinischen Schrifttum ist diese Resonanz zu finden. Nach den bis jetzt angeführten Texten unterliegt es wohl keinem Zweifel, dass die beiden folgenden Texte aus dem jüdischen Midrasch in Abhängigkeit zu den genannten Erzähltraditionen und besonders der Geschichte des HELIODOR stehen. Dabei ist zu beobachten, wie diese Geschichte dadurch in die eigene Tradition eingebunden wurde, dass sie mit der List des Patriarchen Jakob in Gen 30 (s.o. 444) in Zusammenhang gebracht wurde.

Genesis Rabba 73,10 zu Gen 30,37ff

Es war einmal ein Kuschit, der eine Kuschitin heiratete und aus ihr einen weissen Sohn zeugte. Da nahm der Vater den Sohn und ging zu Rabbi und sagte : Dieser ist

-
- Wissenschaft. Griechische Literatur 5), o.O. (= BAW, Zürich 1950), 76f. – In X. 14,7-15,2 (RATTENBURY/LUMB/MADER II 94f; REYMER 201) wird Charikleia dann direkt mit dem Andromedabild verglichen und dadurch gerechtfertigt.
- 33 EURIPIDES, *Andromeda*, Fragmente, in : A. NAUCK, *Euripidis Perditarum Tragoediarum Fragmenta (Euripidis Tragoediae III)*, Leipzig 1892, 25-36 (Fragm. 114-156).
- 34 Edw. MUELLER, *Die Andromeda des Euripides* : *Philologus* 66 (1907) 56f.
- 35 *Die Unterarme des Mädchens, deren Weiss vollkommen rein ist (ἄκρατον τὸ λευκόν) ... weiss ist das Kleid, der Stoff ist dünn wie Spinnweben* (E.VILBORG, *Achilles Tattius, Leucippe and Clitophon (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 1)*, Stockholm 1955, 54; dt. Uebers. : K.PLEPELITS, *Achilleus Tattios, Leukippe und Kleitophon (Bibliothek der griechischen Literatur 11)*, Stuttgart 1980, 118).
- 36 Ed. und dt. Uebers. : O.SCHOENENBERGER, *Philostratus, Die Bilder (Tusculum Bücherei)*, München 1968, 164f : *Das Mädchen ist schön, weil es eine Weisse in Aethiopien ist (ἑδεῖα ἡότι λευκὴ ἐν Αἰθιοπία).*
- 37 WEINREICH, *Der griechische Liebesroman* 56-71.

vielleicht nicht mein Sohn. Jener fragte : Hast du Bilder im Innern deines Hauses ? Dieser sagte : Ja. Jener sagte : Schwarz oder weiss ? Dieser : Weiss. Jener sagte ihm : Davon hast du einen weissen Sohn. (38)

Ein Paralleltext in Numeri Rabba erzählt in einem anderen Kontext (s.u.) die gleiche Geschichte von einem Kuschiten, der "König der Araber" ist, beschreibt aber den schwierigen Uebertragungsvorgang in der nun genugsam bekannten Art :

Numeri Rabba 9,34 zu Num 5,20 (Fluchwasser)

Als du dich mit ihr 'beschäftigtest' (MT^cSQ), hatte sie ihre Augen auf die weissen Figuren gerichtet (NTNH ^cJNJH B-) und so gebar sie (Kinder) gleich wie jene. Wenn dich dies erstaunt, so lehre von den Schafen unseres Vaters Jakob, die vor den Stäben brünstig wurden, wie geschrieben steht... (Gen 30,39) (38a)

In diesem Text rettet Rabbi Aqiba der schwarzen Frau das Leben, denn sie stand – wie die Matrone bei QUINTILIAN und Persinna bei HELIODORUS – im schweren Verdacht, Ehebruch mit einem andersartigen Mann getrieben zu haben. Dabei benutzt Aqiba die Doppeldeutigkeit der Anklage des Araberkönigs: "Sie hat 'unter mir' Unzucht getrieben (ZNTH THTJ)". Anstatt den Ausdruck "unter mir" im Sinn der Definition der verheirateten Frau als "unter der Gewalt des Mannes stehend" (39) zu verstehen, nimmt er ihn wörtlich als "unter dem Manne liegend"!

Im todernsten Kontext dieser Illustration geht es gerade um die Deutung dieser Ausdrucksweise : Num 5,19-22 bringt die Beschwörung, die der Priester über die der Unzucht verdächtige, mit aufgelöstem Haar vor ihm stehende Frau zu sprechen hat, bevor er ihr das Fluchwasser zu trinken gibt (40). Dabei spricht der Priester : "Wenn du untreu warst unter deinem Mann (THT ²JŠK)", dann ... Obwohl im biblischen Text der Sachverhalt des Ehebruchs der verheirateten Frau anvisiert ist, legten auch hier "die Rabbinen" die Formel "unter dem Mann" im wörtlichen Sinn aus :

Es lehrten unsere Rabbinen :

Wenn eine Frau sich mit ihrem Mann vereinigt und ihm die eheliche Pflicht leistet (ŠMŠ^cM), ihr Herz ist aber bei einem anderen Mann, den sie auf der Strasse gesehen hat : Keinen grösseren Ehebruch gibt es für sie ! Wie geschrieben steht : DIE EHE-

38 MIRKIN III 140; WUENSCHKE, BR I/2 258; MIDRASH RABBAH, Genesis II 674 (in Klammern).

38a MIRKIN IX 212f; WUENSCHKE BR IV/1 184f; MIDRASH RABBAH, Numbers I 308f.

39 Vgl. o. Kap. 4.6.1.c.

40 S.o. S. 82.

BRECHERISCHE FRAU NIMMT UNTER (THT) IHREM MANN ANDERE (Ez 16,32). (41)

Gibt es denn das : Eine Frau, die unter ihrem Mann die Ehe bricht !? Sicher. Jene Frau nämlich, die einen anderen Mann trifft (PG^c) und ihre Augen auf ihn richtet, und deren Herz bei jenem ist, während sie ihrem Mann die eheliche Pflicht leistet.

19.4.11 HIERONYMUS

Unter rabbinischem Einfluss stehend, behandelt auch HIERONYMUS in seinen kurz vor 400p geschriebenen *Hebraicae quaestiones ad Genesim* 30,32.33 das Problem. Während in den Kommentaren der griechischen Väter in der Praxis des Jakob ein von Gott gewirktes Wunder gesehen wurde (42), folgt Hieronymus der gängigen 'physiologischen' Interpretation :

Es liegt selbstverständlich (non mirum) in der Natur der Frauen, dass sie, was sie erblicken oder im Sinn "empfangen" bei der äussersten Glut der Wollust (in extremo voluptatis aestu), in welcher sie empfangen, solchen Nachwuchs erzeugen, wie dies auch in den spanischen Pferdeherden noch gemacht werde. (43)

Hieronymus erklärt hier sozusagen den physiologischen Vorgang : Die Glut der weiblichen Leidenschaft komme bei der Empfängnis eines Kindes zu ihrem Höhepunkt. Wenn eine Frau in diesem Moment über das Auge oder in Gedanken das Bild eines anderen Mannes "empfängt", so werde dieses quasi eingeschmolzen in die Konstitution des gezeugten Kindes.

19.4.12 Ueberblick

Der Ueberblick über dieses Vergleichsmaterial erlaubt folgende Feststellungen :

Das Geschehen als solches wird praktisch immer als in der Natur der Frauen oder der Empfängnis liegend bewertet. Die Disponiertheit der Frau spielt dabei natürlicherweise die entscheidende Rolle.

41 Vgl. auch Midrasch Tanchuma B I 10 Par. 40 (BIETENHARD, Tanchuma B I 38) : *R.Berechja sagte : Es steht nicht geschrieben : UND SIE GEBAREN (von ihnen), sondern UND SIE GEBAREN IHNEN. Allein, das lehrt, dass eine Frau einen von (ihnen) sah, (und) sofort entbrannte sie ihm gegenüber (KNGDW), gleichwie Ezechiel sagt : DAS EHEBRECHERISCHE WEIB (nimmt sich Fremde unter ihrem Mann) (Ez 16,32).*

42 Vgl. BOCHARTUS, Hierozoikon, Lib. II, Cap. XLIX, Sp. 544.

Der Effekt kann dabei auf drei verschiedene Weisen eintreten :

Es kann ein unbeabsichtigter Zufall gewesen sein wie bei HELIODOR, wo Persinna eine weisse Frau anschaut und erst bei der Geburt merkt, was geschehen ist.

Es kann aber auch eine Züchtungsstrategie sein, eine *téchnē eūpaidías* wie bei DIONYSIOS, OPPIANUS, SORANOS und GALENIUS, mit welcher man einen Mangel vermeiden oder einfach bessere Qualität erreichen will, dies bei Mensch und Tier. Dabei führt der Mann die technischen Bedingungen herbei und hält die Frau an, ja zwingt sie sogar, die eugenetische Massnahme über sich ergehen zu lassen.

Es kann aber auch eine Phantasieleistung der Frau selbst sein, die am Koitus mit ihrem Partner vorbei einen anderen Mann "im Kopf hat". Bei diesen Fällen stellt sich erst die Frage nach der Schuld der Frau, denn das Bild des anderen Mannes kann, wie PLINIUS sich ausdrückt, "den Geist plötzlich durchfliegen" oder auch, wie GALENIUS schreibt, "sozusagen die ganze Aufmerksamkeit" der Frau beanspruchen. Ein rechtlich gültiger Vorwurf des Ehebruchs konnte offenbar, wie QUINTILIANUS und Rabbi AQIBA zeigen, gegen eine Frau weder im einen noch im anderen Fall erhoben werden, auch wenn der Verdacht des Ehebruchs bestand. Nur die biblisch-jüdische Zeremonie des Fluchwassers, welche speziell für die im Verdacht des Ehebruchs stehende Frau konzipiert war, konnte durch ihr Gottesurteil auch hier noch Klarheit schaffen. In der rabbinischen Auslegung, wie sie in Numeri Rabba vorliegt, gilt das Ordal ja auch für jene Frau, die, "unter ihrem Mann" liegend, an einen anderen denkt. Dass darin die schlimmste Form des Ehebruchs bestehe, ist eine (mindestens verbale) Verschärfung der Tora, die ans Unerhörte grenzt.

19.5 Die frauenfeindliche Wende in Test Ruben 5,6f und ihre Folgen

Versucht man nun, die Szene aus Test Ruben 5,6f in die Palette dieser Möglichkeiten einzuordnen, so kann man erst richtig erkennen, was da eigentlich mit der alten Geschichte von den Wächtern und den Menschentöchtern geschehen ist. Test Ruben 5,6f ist evidenterweise weder ein Zufall noch ein eugenetischer Trick, sondern eine gewollte Eigenleistung der Frauen. Dass diese Leistung schwer schuldhaft ist, zeigt der Kontext, der mit "ewiger Züchtigung" droht (5,5). Test Ruben benutzt also nicht nur die der ursprünglichen Geschichte fremde Vorstellung von der fremd-dimensionierten Zeugung, sondern er wählt unter den zur Verfügung stehenden Varianten jene aus, die die Frauen am schwersten belastet und schuldhaft werden lässt.

43 Ed. : P. de LAGARDE, CChrLat 72 (S. Heronymi Presbyteri Opera Pars I/1), Turnholti 1959, 37f.

Doch nicht nur das. Die alte Erzählung bringt es mit sich, dass die Frauen zuerst noch aktiv werden müssen, um die begehrten Lustobjekte erst in den Bereich ihrer Begierde zu bringen. Denn die Wächter stehen ja nicht einfach, wie die gemalten Bilder, oder ein Aethiopier oder ein Mann von der Strasse der Vorstellungskraft zur Verfügung. Sie müssen zuerst in eine Form gebracht werden, die sie den Frauen zugänglich macht. Dies wird durch einen "Gestaltwandel" (*metaschēmatízonto*) der Wächter bewerkstelligt. Dieses Problem fehlt in der biblischen Tradition vollständig; in der henochschen weiss man wohl, dass die Wächter ihren Ort ("den Himmel") verlassen und ihr Wesen ("männlich, ewig, heilig") verraten haben (vgl. Hen 15,3-7a) und einer "grossen Sünde schuldig" wurden (vgl. Hen 6,3), aber stets tun dies die Wächter aus freien Stücken, ja gegen ihre eigene Angst. Hier in Test Ruben hingegen sind es noch einmal die Frauen, die als Hexen diesen Schritt der Wächter provozieren. Sie brauchen diese nicht nur als animierende Lustobjekte während des Geschlechtsverkehrs mit ihren eigenen Männern, sie präparieren sie vorher auch noch durch Verzauberung zu diesem Zweck.

Die Frauen begehen somit nicht nur schlimmsten Ehebruch, sie bringen durch Verzauberung auch die Engel zu Fall.

Literarisch gesehen geschieht hier die Hereinnahme eines Motivs aus den erotischen Erzählungen und Romanen der hellenistisch-römischen Zeit, wie dies schon bei der Josef-Geschichte in Test Josef der Fall war (s.o. Kap. 7) und bei Flavius Josephus besonders gut an der Umgestaltung der Geschichten von der Frau des Manoach (Richt 13) und der Nebenfrau des Leviten aus Betlehem (Richt 19) zu beobachten ist. Der Zweck ist hier jedoch nicht, eine bessere dramatische Aufbereitung des Stoffes für ein Publikum mit verändertem Geschmack zu erreichen, sondern vielmehr ein drastisches Paradigma mehr im Kampf gegen den veränderten Geschmack des Publikums herzustellen, das heisst konkret, ein eindrucksvolles und abschreckendes Bildwort im Kampf gegen den Schmuck der Frauen und deren erotisch animierendem Auftreten zu bekommen.

Drastische Bilder schlagen in der Moralpredigt manchmal mächtig ein, manchmal schlagen sie aber in anderer Hinsicht vieles kaputt. Dies ist hier der Fall, denn mit der Veränderung des Bildes von den Göttersöhnen, die sich nach Belieben Frauen nehmen, zum Bild von den Frauen, die sich ihre Wächter mit allen Mitteln der Verführungskunst zu Diensten machen, verändert der Autor von Test Ruben 5,6f die frühjüdische Lehre von der Herkunft des Bösen. Dadurch, dass die Frauen die (doppelte) Initiative ergreifen, werden sie zur Ursache alles dessen, was an Bösem aus der Wächtergeschichte folgt: Die schlechte Weisheit der zivilisatorischen Errungenschaften, welche nur zur Verführung und Erotisierung des Lebens oder zum Krieg führten (vgl. die Asael-Tradition; Kap. 12), der Ausbruch des gewalttätig-Bösen, dessen Symbole die giganti-

schen Kinder dieser Frauen sind (vgl. die Schemichasa-Tradition; Kap. 11; das Gigantenbuch, Kap. 16) und die Perpetuierung dieses Bösen, wie sie durch die Entstehung der Dämonen und bösen Geister aus den Leichen der Giganten dargestellt ist (vgl. bes. die "Henoch-Traditionen", Kap. 13).

Der unheilvolle Lauf der Weltgeschichte, wie die frühjüdischen Apokalyptiker ihn sehen, hat so seinen neuen Ausgangspunkt weder bei der Schlange im Paradies, noch bei den Wächtern des Himmels, sondern bei den schönen Frauen der Menschen dieser Erde.

Dieser Wechsel in der Perspektive des Unheils stellt jene frauenfeindliche Wende in der Rezeption von Gen 6,1-4 und Hen 6-9 dar, von welcher her einige weitere Verschiebungen in der weisheitlichen und apokalyptischen Literatur des Frühjudentums verstanden werden können :

– In Test Ruben 5,6f liegt die narrative Radikalisierung "der negativen Sicht jener Weisheitsperikopen" vor, "welche *porneía* und *ponēria* so nahe zur Frau rücken, dass beide leicht zusammengesehen werden. Im Unterschied zum Spruchbuch (vgl. 11,16; 12,4), zu Sirachs Frauenspiegel (25,13-26,18.19-27) oder auch den ambivalenten Urteilen Kohelets (vgl. 7,26 mit 9,9), welche wohl zwischen guter und böser Frau, zwischen Ehefrau und Dirne oder fremder Frau zu unterscheiden wissen, stehen in Test Ruben 4,6-6,4 die Frauen unterschiedslos als Versucherinnen zur Unzucht da. Den plastischen Hintergrund liefern dazu Stellen, die das Treiben der Hure schildern (Spr 5,3-6; 7,5-27; vgl. 4Q 184), die jedoch in Test Ruben 4,6-6,4 auf die Frau als solche angewendet werden" (44). "La misogynie devient chez eux (scl. les auteurs des Testaments) une obsession, et non plus une attitude satirique, comme dans certains passages des Proverbes ou dans l'Ecclesiaste et le Siracide" (45). Von daher ist verstehbar, weshalb Frau und Dirne oft so nahe beieinanderstehen und in der Paränese allzu schnell miteinander identifiziert werden (vgl. u. S. 472f, De Sampson). Ebenso ist einzusehen, weshalb in der Beschreibung der Frauen der ganze Bereich der positiven Erotik ausfällt. Sobald von Frauenschönheit, geschlechtlicher Anziehung oder erotischem Spiel die Rede sein soll, fehlt die positive Sprache und fällt das stets gleiche Wort von der Unzucht. Und als drittes ist verständlich, dass für "Unzucht" vorrangig das Wort *porneía*, eigentlich "Hurerei" gebraucht wird, wie UBIGLI überzeugend aufgewiesen hat (46). Die Verarmung der Sprache in diesem Bereich trotz der Uebernahme von Techniken und Motiven aus der erotischen Literatur ist eine fast notwendige Folge aus all diesem.

44 KUECHLER, Weisheitstraditionen 466.

45 EPPEL, Le piétisme juif 156.

46 Alcuni Aspetti della concezione della Porneia.

– Die Gefährlichkeit der Frau und natürlich vor allem der schönen oder schöngemachten Frau für die Tugend des Mannes, wie sie in vielen paränetischen Texten des Frühjudentums betont wird, hat hier ihren tiefen Grund. Sie kommt daher, dass die Frauen versuchen, durch ihre körperlichen Reize die Blicke der Männer auf sich zu ziehen: Weil die bezauberten Wächter die Frauen “ohne Unterbruch anschauten”, gerieten sie in Begierde. Das immer wieder gebrandmarkte “Erheben der Augen” zur Schönheit der Frau (z.B. bei Josef o. Kap. 7,3) ist der Anfang des Falles der Männer und wird deshalb immer wieder als Grundübel gebrandmarkt: “Wenn nämlich die Augen den Jagdtrieb zum Berater genommen und durch häufiges Hinsehen die Begierde genährt haben, schlagen sie ins Innere der Seele eine Wunde. Die verwundete Seele wird zwar von frommen Bedenken geplagt, gibt aber (schliesslich) zugunsten der Sinnlichkeit jedes Schamgefühl und jeden Anstand auf” (De Sampson 22) (47). Das “Gift” der Sünde wird ja durch “die Blicke eingesät” (Test Ruben 5,3).

Weitere paränetische Forderungen stehen im Dienst dieser Abwendung der Gefahr: Das ‘zufällige’ Zusammentreffen, das Alleinsein mit einer anderen Frau, das Sprechen mit den Frauen, die Beschäftigung mit der *prâxis gynaiķōn*, den “Frauenangelegenheiten” (welche immer das sind!) u. Aehn. (48). Der Rat zur völligen Abstinenz, der in Test Ruben 6,1 erstmals in der frühjüdischen Literatur gegeben wird, hat seine moralisierende Radikalität in diesem Kontext.

– Das weisheitliche Axiom “Viel Frauen – viel Zauberei” in Abot 2,7 (49) ist gut verständlich auf dem Hintergrund der Vorstellung, dass die Frauen diese okkulten Wissenschaftszweige wie die Astrologie, die Mantik, die Heilkunde und die Beschwörungen durch ihr provozierendes Handeln auf die Erde gebracht haben. Das “altjüdische Zauberesen” (50), das “über die ganze Antike Welt verbreitet” (51) war, hatte so auch wieder seinen weiblichen Ursprung, auch wenn es meist von Männern ausgeübt wurde: Simon der Magier in Samaria (Apg 8,9ff); Elymas von Zypern (Apg 13,6), die sieben Söhne eines Hohenpriester Skeuas (Apg 19,13), “fast alle Juden” (ORIGENES, Contra Celsum 4,33; Schr 136, 266-269) (52).

47 SIEGERT, Drei hellenistisch-jüdische Predigten 65; weitere Texte daraus, u. Kap. 20.2.2.

48 Vgl. Test Ruben 3,10; Abot 1,5; AbRNA 7 (GOLDIN 48f), B 9.15.35 (SALDARINI 82f.108ff.286).

49 Vgl. AbRN B 31 (SALDARINI 183f); auch PHILO, Op Mund 165 (LCL I 130f).

50 Titel des Buches von L.BLAU; vgl. SCHUERER, Geschichte III 407-420; HENGEL, Rabbinische Legende 19, bes. Anm. 23.

51 BHH III Sp. 2205.

52 In Aegypten fand schon in der 2. Hälfte des 2. Jh.a nach der Eulogie des jüdischen Volkes in OrSib III 216-247 (RIESSLER 1020f) eine vehemente Abgrenzung gegenüber dieser Vorstellung statt: *Die “Gerechten Männer” des Judentums*

– In den paränetischen Texten des Neuen Testaments und des Frühjudentums ist immer wieder aufgefallen, dass neben der Frau oder hinter der Frau sehr schnell die personifizierten Mächte des Bösen auftauchen und im Kontext der Erotik sehr leicht von der Präsenz des Teufels gesprochen wird. Da der Einbruch der Dämonen in die Welt nach Test Rub 5,6f ja schliesslich ebenfalls den Frauen zu verdanken ist, ist die besondere Nähe der Frauen zum Dämonischen gut zu verstehen (53).

Bevor im folgenden Abschnitt an einigen bezeichnenden Texten, die jedoch den hier gesetzten und benötigten zeitlichen Rahmen weit überschreiten, die auswuchernde Rezeption von Hen 6-11 im Sinne von Test Ruben 5,6f angedeutet sei, muss mit Nachdruck gesagt werden, dass in den bis jetzt behandelten Texten nicht das ganze Frühjudentum und noch weniger das ganze klassische Judentum zur Sprache kommt.

Bei PHILO ist zum Beispiel eine andere Entwicklung zu finden, da er Gen 6,1-4 unberührt von der Henochliteratur in seine Doppelung von Geistigkeit und Sinnlichkeit einbaut: Da vereinigt sich das verdunkelte Licht des Denkens mit den Leidenschaften, "welche Töchter der Menschen genannt werden" (Quod Deus Immutabilis sit 3) (54). Obwohl auch da ganz klare wertende Töne eingebracht sind, die die Frauen benachteiligen, bleibt die Initiative doch bei den "falschen Engeln". Gnostische Texte haben an solchen Spekulationen angeknüpft (55).

Aber auch in der rabbinischen Literatur gibt es zahlreiche Texte zu Gen 6,1-4, die die dramatische Wende, wie sie hier beschrieben ist, nicht mitmachen, sondern den biblischen Text in der gewohnten Manier hin und her drehen und bald Altes, bald Neues herausholen (56). Die alten Bibelübersetzungen, alle Targumim ausser Targum Pseudo-Jonatan (s.u. 462ff) und Nacherzählungen wie die Antiquitates Biblicae 3,1f

"sinnen nicht dem Kreislauf der Sonne und des Mondes nach ... Sie geben nichts auf Weissager und Zauberer, nichts auf Beschwörer ... noch deuten sie aus den Sternen wie die Chaldäer" (bes. 219ff.225.227).

53 Die Weiterführung dieses Gedankens u. Kap. 21.

54 LCL III 10f; vgl. auch De Gigantibus 6-18, bes. 17f (LCL II 448-455).

55 S. bes. SCOPELLO, Le mythe de la "chute" des Anges dans l'Apocryphon de Jean (II.I) de Nag Hammadi, bes. 224; JANSSENS, Le thème de la fornication des anges 488-495. S. u. Kap. 20.3 den gnostischen Text.

56 Vgl. z.B. GenR 26,4-7 zu Gen 6,1-4 (MIRKIN I 193-200; WUENSCHKE, BR I/2 116-120); oder Midrasch Tanchuma B I 10 Par. 33: *UND ES SAHEN DIE GOTTESSOEHNE usw. DIE MENSCHENTOECHTER (Gen 6,2), das sind die Jungfrauen. DASS SIE SCHOEN WAREN, das sind die Ledigen. UND SIE NAHMEN SICH FRAUEN, das sind die Ehefrauen. WELCHE SIE NUR WOLLTEN, also auch Männer und Vieh. R. Huna sagte im Namen von R. Idi: Der Gerichtsbeschluss über das Geschlecht der Flut wurde erst versiegelt, als sie Eheverträge für Männer und Vie schreiben* (BIETENHARD, Tanchuma B 35).

des Pseudo-Philo (57) oder die *Antiquitates Judaicae* 1,73 des JOSEPHUS (58), die beide "in Reserve gegenüber der Apokalyptik" (59) stehen, haben überhaupt kein spezielles Interesse an diesen Traditionen.

Es ist demnach nur eine der vorhandenen Ausprägungen des Judentums in den Jahrhunderten um die Zeitenwende, die in den hier besprochenen Texten zur Sprache kommt. Diese Ausprägung kann apokalyptisch-eschatologisch bezeichnet werden und umfasst Gruppen, die von der in den Henochbüchern dokumentierten Geschichtsvision durchdrungen sind und in einer vehementen Widerstandshaltung gegen die kulturelle und ethische Durchdringung des Judentums durch den Hellenismus stehen (60). Diese Gruppen gehören jedoch zu den tragenden Kräften des Frühjudentums. Wegen ihrer theologischen Radikalität und naiven Traditionsverbundenheit konnten sie zwar als politische Kraft die Wirren der jüdischen Kriege nicht überstehen (wie die Pharisäer), haben aber grundsätzlich jene Rettung des Frühjudentums in das klassische Judentum hinein ermöglicht, welche die Pharisäer verwirklicht haben. Auch die Jesus-Bewegung und das frühe Christentum waren aufs engste mit den theologischen Anschauungen jener Gruppen verbunden, haben aber sehr schnell deren nationale und nationalistische Enge verlassen und damit ihre eigene Destruktion vermieden. Im klassischen Judentum und im frühen Christentum gingen aber wegen dieser traditionellen Verbundenheit mit den Radikalen des Frühjudentums zahlreiche Traditionen frühjüdischer Prägung weiter und entfalteten da ihre eigene, z.T. vehement frauenfeindliche Wirkungsgeschichte.

57 In 3,1 geschieht nur die seit Hen 6,1 übliche diskrete Betonung der Schönheit der Frauen : *filie speciose nate sunt eis et pulcherrime*.

58 Er betont die Schlechtigkeit der Menschen und nennt die Verunreinigung der "Engel Gottes" mit den Frauen ein Zeichen dafür. Neben der "Ruchlosigkeit" (*hybristai*) der Giganten als Hauptthema wird die "Wollust auf böse Dinge" (*hēdonē tōn kakōn*) nur nebenbei genannt. Die Frauen spielen dabei keine Rolle.

59 DIETZFELBINGER, *Antiquitates Biblicae* 98.

60 PHILONENKO, *Essénisme et misogynie*, nennt den "Essenismus" als hauptsächlich schuldige frühjüdische Bewegung, wobei er im Anschluss an 4Q 184 (s.o. Kap. 9) jedoch so ferne Dinge zitiert wie griech. und armen. Texte zu Achikar, eine Geschichte aus dem Leben des "schweigenden Philosophen Secundus" zur Frage, ob jede Frau eine Dirne sei, ein Pamphlet "gegen die Dirnen" aus BOISSONADEs undatierbaren griechischen Logiensammlungen (*Anecdota Graeca* IV, Paris 1832, 464ff) und schliesslich aus den "Fragen und Antworten" von ANASTASIUS SINAITA (gest. kurz nach 700p).

20. MELANOME

Späte rezeptionsgeschichtliche Wucherungen am Wächter/Frauen-Stoff

(Ausblick)

Melanom das, sehr bösartige Pigmentgeschwulst mit massenhafter Ablagerung von Melaninen in den Geschwulstzellen (Melanosarkom oder -karzinom). M. kommen an der Haut, am Auge, seltener an den Hirnhäuten vor. Die Haut-M. können sich aus einem Muttermal entwickeln...
Behandlung: Röntgenbestrahlung und radikale chirurgische Massnahmen.

(BROCKHAUS XII 1971 367)

Die dramatische und dramaturgische Wende von den Wächtern zu den Frauen als die eigentlich aktiven handelnden Personen, durch welche die Frauen an den Grund des Uebels rücken, hat schon innerhalb der Henochtraditionen späte Spuren hinterlassen. Ich habe sie früher schon an den beiden entsprechenden Stellen signalisiert. Es handelt sich um den SYNCELLUS-Zusatz zu Hen 8,1 (vgl. o. S. 263f) :

Und die Menschensöhne machten dies sich selbst (nämlich Waffen) und ihren Töchtern (nämlich Schmuck und Schminke). Und diese kamen auf Abwege und verführten die Heiligen (καὶ ἐπλάνησαν τοὺς ἁγίους).

Der zweite Text ist die äth. Version von Hen 19,2, die eine bezeichnende Veränderung des griech. Panopolitanus-Textes aufweist (vgl. o. S. 296f) :

PANOPOLITANUS-a

*2 Und ihre Frauen,
der überschreitenden Engel,
werden zu Sirenen werden.*

Aethiopischer Text

*2 Und ihre Frauen,
die die Engel des Himmels verführten,
werden friedlich.*

(461)

<http://hdl.handle.net/10900/56116>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-56116>

V.IRAT III-KUE 1986 (Schweigen)

Beide Male wird ganz inkonsequent zum übrigen Verlauf der Handlung eine verführerische Aktion der Frauen eingeführt, die nicht in den Vorlage-Texten zu finden war. SYNCELLUS hat ganz offensichtlich ein neues Detail angeführt und deshalb auch die nachfolgende Erzählung etwas verändert. Der äthiopische Abschreiber scheint eher die zu seiner Zeit gewohnte Sicht der Dinge in den Text einzutragen, ohne sich der frauenfeindlichen Veränderung bewusst zu werden, der er die Gattinnen der "über-tretenden Engel" unterwirft.

Auf den folgenden Seiten werden nun noch einige Texte aus drei Bereichen vorgestellt, in welchen die Motive, die sich in Test Ruben 5,6f gezeigt haben, weiter aus-gestaltet werden und manchmal fast zu einem Eigenleben gedeihen. Sie illustrieren die beiden in Test Ruben 5,6f erstmals auftauchenden Gedanken, dass die Frauen alles unternehmen, um ihren Körper zur Verführung und Vernichtung der Männer einzusetzen, und dass die Wächter/Engel sich den Frauen erst nach einer Verwandlung (in die Gestalt ihrer Männer oder sonstiger Männer) nähern (oder überhaupt nähern können).

20.1 Rabbinische Texte

20.1.1 Targum Pseudo-Jonatan zu Gen 6,2ff

6,2 Doch DIE SOEHNE der Grossen (RBRBJ>) SAHEN, DASS DIE MENSCHEN-TOECHTER SCHOEN WAREN, mit geschminkten Augen und frisiereten Haaren und herumgehen mit entblösstem Fleisch. Und sie empfangen im Sinn (HRHJRW; Pilp. von HRR/HRH, "empfangen" (1) Unzucht zu treiben (LZWNW), UND SIE NAHMEN SICH FRAUEN AUS ALLEN, DIE SIE WAEHLTEN.

6,3 Und ES SAGTE DER HERR durch sein Wort : Keine der bösen Generationen, die in Zukunft erstehen werden, wird (mehr) nach der Ordnung des Gerichts an der Generation der Sintflut gerichtet werden, welche zerstört und aus der Welt vernichtet wird. Habe ich nicht meinen GEIST der Heiligkeit (RWH QDŠJ) in sie gelegt, auf dass sie gute Taten täten ? Aber siehe, ihre Taten sind schlecht. Und zudem : Ich habe ihnen eine Erstreckung (der Lebenszeit) von 120 JAHREN gegeben, auf dass sie Umkehr (TTWBH) täten, aber sie haben (sie) nicht getan.

4 Schemchasai und Asael – diese beiden sind vom Himmel gefallen (NFLW) – WA-REN IN DIESEN TAGEN AUF DER ERDE, UND AUCH DANACH, ALS DIE SOEHNE DER GROSSEN ZU DEN MENSCHENTOECHTERN GEGANGEN WAREN UND DIESE IHNEN KINDER GEBORN HATTEN. DAS SIND JENE, DIE GIB-BORIM DER VORZEIT, MAENNER DES NAMENS, genannt werden.

Ed. : GINSBURGER, Pseudo-Jonathan 11.

Franz. Uebers. : LE DEAUT I 115; Engl. Uebers. : BOWKER, Targums 151.

Pseudo-Jonatan hat als einziger Targum hier die Eintragung von Schminke, Haarschmuck und Entblössung in 6,2 und die Nennung von Schemchasai und Asael in 6,4. Es lässt sich aus beidem gut ersehen, das der Meturgeman versucht hat, eine Henoch-Tradition hier einzubringen, indem er – nicht ohne Widersprüchlichkeiten (2) – die beiden Erz-Wächter (als Nefilim) nennt. Die Ausgestaltung der Schönheit der Frauen durch die drei tadelnswerten Praktiken nimmt dabei die frühjüdischen Paränesen (vgl. Test Ruben 5,4) auf und gestaltet sie zur Deskription um, die sich fast wörtlich in den weiteren Texten wiederfindet. Hat hier der Meturgeman die Predigt-Gelegenheit ergriffen, um anhand von Gen 6,1-4 eine Ermahnung an die Adresse der im Gottesdienst anwesenden Frauen zu halten, welche sich geschminkt hatten, einen auffälligen Haarschmuck trugen und vielleicht zu leicht bekleidet waren? Dann allerdings ist eine frappierende Parallele zwischen Pseudo-Jonatan und 1Kor 11,3-16; 1Tim 2,8-15 vorhanden.

20.1.2 Pirqe de Rabbi Eliezer, Kap. 22

Rabbi Meir sagte : Die Generationen Kains entblössen ihr Fleisch und gingen nackt umher, Männer und Frauen wie die Tiere. Und sie verunreinigten sich mit jeder Unzucht (BKL ZNWT), ein Mann mit seiner Mutter oder Tochter, oder mit der Frau seines Bruders, geheim und öffentlich und auf den Plätzen, aus böser Neigung (JZR HR<), wie geschrieben steht... (Gen 6,5).

RABBI sagte : Die Engel, die von ihrem heiligen Ort im Himmel herunterfielen (NPLW), sahen die Töchter der Generationen Kains, entblössen Fleisches und nackt, mit geschminkten Augen wie Dirnen (KZWNW[TJ]), und sie irrten hinter ihnen her ab und nahmen Frauen aus ihnen, wie geschrieben steht ... (Gen 6,2).

Rabbi Joschua (ben Korcha) sagte : Die Engel sind flammendes Feuer, wie geschrieben steht ... (Ps. 104,4). Und (dieses) Feuer kam zum Beischlaf von Fleisch und Blut, verbrannte aber den Körper nicht !? Darum : als sie vom Himmel fielen, wurden ihre Kraft und ihre Gestalt wie (jene der) Menschensöhne (KH̄N WQWMTN KBNJ ³DM), und ihre Kleider waren Schollen von Staub (GWŠ̄<PR), wie geschrieben steht : MEIN FLEISCH IST BEKLEIDET MIT WUERMERN UND SCHOLLEN VON STAUB (Ijob 7,2).

Rabbi Zadok sagte : Von ihnen wurden Anakim geboren, von hohem Wuchs, welche ihre Hände nach jeder Art Raub und Gewalttat ausstreckten und Blut vergossen, wie geschrieben steht ... (Num 13,33; Gen 6,4).

-
- 1 Die wörtliche Entsprechung im Griech. findet sich in Test Ruben 5,6 : *synélabon tē̄ dianojā.*
 - 2 Schemchasai und Azael werden etymologisch durch NFLW als Nefilim vorgestellt; ihr Verhältnis zu den "Söhnen der Grossen" ist unklar, da diese die Göttersöhne aus Gen 6,2 ersetzen.

Rabbi Levi sagte : Sie gebaren ihre Söhne und nahmen zu und vermehrten sich wie ein grosses Reptil (SRS GDWL), sechs Kinder bei jeder Geburt.

Ed. : C.M. HOROWITZ, Pirqe de Rabbi Eliezer. A complete critical edition of PRE as prepared by C.M.Horowitz but never published, Jerusalem 1972, 77, Sp. I, 29 – Sp. II, 50.57ff (hat als Grundtext MS Venedig 1544).

Vgl. die engl. Uebersetzung : FRIEDLANDER, Pirqe de Rabbi Eliezer, London 1916 (Nachdr. New York 1971), 159-161 (nach MS Abraham Epstein von Wien).

Vgl. die franz. Uebers. : A.-A. OUAKNIN/E.SMILEVITCH, Pirqe de Rabbi Eliézer (Collection "Les Dix Paroles"), 11220 Lagrasse, France, 1983, 127ff ("les traducteurs ont utilisé l'édition Eschkol, Jérusalem 1973, et l'édition Louria, réimpression de Varsovie 1852" [p. 18]).

Im ersten Abschnitt ist die sexuelle Verderbtheit der Menschen weiter ausgestaltet : Unter den Kainiten (3) herrscht vollständig "die böse Neigung"(4), so dass sie sich wie Tiere benehmen und "jegliche Unzucht" begehen, ohne die Inzestregeln zu respektieren oder ein Schamgefühl zu kennen.

Im zweiten Abschnitt findet sich die gleiche Szene wie bei Pseudo-Jonatan : Die "Engel" (MLPKJM), etymologisch ebenso durch NFLW als Nefilim vorgestellt, sehen die "wie Dirnen" aufbereiteten Frauen und irren ab. Der provokative Charakter des Verhaltens der Frauen ist hier durch den Vergleich mit den Dirnen einzigartig verdeutlicht. Aus den "schönen Mädchen der Menschen" in Gen 6,1f sind also Prostituierte geworden.

Im dritten Abschnitt wird das Problem gelöst, wie eine geschlechtliche Vereinigung zwischen Engeln, deren Wesen Feuer ist, und irdischen Frauen "aus Fleisch und Blut" möglich sei. Die Engel haben eben ihre Wesensgestalt aufgegeben, so wie oben schon "den heiligen Ort im Himmel" (vgl. Hen 15,3), und haben sich mit dem einmal verfaulenden und zu Staub zerfallenden Fleisch der irdischen Männer "bekleidet" (vgl. Hen 15,4-7a). Was in Test Ruben sich noch im Bereich der *phantasia* abgespielt hat, ist hier als reales Geschehen beschrieben (5).

-
- 3 Die Kainiten-Setiten – Interpretation, wie sie die Schatzhöhle (s. nächster Text) ausgestaltet vorweist, ist hier nur zur Hälfte gediehen : Die Bösen sind die Kainiten, die Verführten aber noch die "Engel", nicht die Setiten.
- 4 Vgl. dazu Test Ascher 1,8f; HADOT, Penchant mauvais, bes. 23-31.47-63; KUECHLER, Weisheitstraditionen 521f.
- 5 In Hen 15,3-7 wird den Wächtern auch die Veränderung des Ortes und des Wesens vorgeworfen, ohne dass ein Verwandlungsprozess auch nur angedeutet ist. Die Wächter sind eben sexuierte männliche Wesen mit menschlicher Gestalt (s.o. S. 282f).

Die beiden letzten Abschnitte beschreiben dann noch die als "Anakim" vorgestellten Kinder : Ihre Mütter stossen sie wie die Reptilien gleich sechsfach aus (6). Sie sind sehr gross, gewalttätig und blutrünstig.

20.2 Pseudepigraphe Texte

20.2.1 Die syrische "Schatzhöhle" 10,14-15,8 (in Auswahl)

Par Kitab al-Magall 105a-108b

A. Der Beginn des Falls der Kinder Sets (10,14-16)

10,14 Und IN DEN TAGEN JAREDS, in seinem fünfhundertsten Jahre, übertraten die Kinder Sets die Eidschwüre, durch welche ihre Väter sie beschworen hatten, und FINGEN AN HINABZUSTEIGEN von dem heiligen Berge in das Lager der Schlechtigkeit der Kinder Kains, des Mörders; und auf diese Weise geschah der Fall der Kinder Sets. Und im vierzigsten Jahre Jareds war das Ende des ersten Jahrtausends, welches von Adam bis Jared dauerte.

B. Das wüste Treiben unter den Kainiten (11,1-12,8)

(11) Und in diesen Jahren erschienen Handwerker der Sünde und Schüler des Satans. Denn dieser war ihr Lehrer, fuhr in sie und wohnte in ihnen, und er goss in sie aus die Wirkung des Irrtums, wodurch der Fall der Kinder Sets bewirkt wurde. Jubal und Tubal-Kajin, zwei Brüder, Söhne Lamechs des Blinden, der Kain getödet hatte, verfertigten und machten alle Arten von Musik : Jubal machte Flöten und Cithern und Pfeifen, da fuhrten die Dämonen in sie und wohnten darinnen, und wenn man in dieselben hineinblies, so sangen die Dämonen aus den Flöten heraus und gaben eine Stimme von ihnen. Und Tubal-Kajin machte Cymbeln und Klappern und Trommeln.

Und es mehrte sich die Lasterhaftigkeit und Unzucht der Kinder Kains, und sie hatten keine andere Beschäftigung als allein die Unzucht, ordneten sich den Abgaben nicht mehr unter und hatten kein Haupt und keinen Leiter, sondern (es war) nur Fressen und Saufen und Völlerei und Trunkenheit und Tanzen und Singen und teuflisches Lachen und das Gelächter, welches den Teufeln Ruhe schaffte, und das wahnsinnige

6 Der groteske Vergleich wird auch zu Beginn von PRE 24 bei den Leuten gemacht, die den Turm von Babel bauen. Neben der "'oriental' exaggeration" (FRIEDLANDER, Pirqe 174, Anm. 2) ist hier doch auch eine negative Wertung eingetragen : Sie leben wie Tiere und werfen ihre Jungen wie Tiere.

Geschrei der Männer, welche hinter den Weibern herwieherten. Und dass der Satan eine Veranlassung gefunden hatte zu dieser Einwirkung des Irrtums, darüber freute er sich sehr, weil er dadurch die Kinder Sets fort- und herabbrachte von dem heiligen Berge. Denn sie hatten dort anstatt jener Schar, die abfiel, gedienet und waren geliebt worden von Gott und geehrt bei den Engeln und waren Kinder Gottes genannt worden; wie der fromme David von ihnen psalmirt und spricht : "Ich habe gesagt, dass ihr Götter seid und allzumal Kinder des Höchsten". (vgl. 7, 1- 14)

(12) Und es herrschte Unzucht unter den Töchtern Kains, und ohne Scham liefen die Weiber den Männern nach, und sie vermischten sich mit einander wie eine Herde in Wildheit; und sie trieben vor einander Unzucht, offen, ohne Scham. Und zwei und drei Männer fielen über ein Weib her, und so liefen auch die Weiber hinter den Männern her, deshalb weil dort, in diesem Lager, alle Teufel versammelt waren, und die unreinen Geister waren in die Weiber gefahren. Und die alten von ihnen waren noch wütender als die jungen. Die Väter und Söhne besudelten ihre Mütter und Schwestern, auch kannten die Söhne ihre Väter nicht, und die Väter unterschieden ihre Söhne nicht. Der Satan aber war der Leiter dieses Lagers geworden. Sie bliesen unter Gejöl die Flöten und spielten die Cithern durch die Einwirkung der Dämonen und schlugen die Trommeln und Klappern durch die Wirkung der bösen Geister, und die Stimme des Gelächters wurde oben in der Luft vernommen und stieg über den heiligen Berg empor.

C. Die 100 Setiten (12,9-20)

a) Der Beschluss, hinabzusteigen (9-13)

Und als die Kinder Sets das starke Geschrei hörten und das Gelächter, welches im Lager der Kinder Kains war, da versammelten sich von ihnen HUNDERT STARKE, KRAEFTIGE MAENNER UND FASSTEN DEN BESCHLUSS, HINABZUSTEIGEN ins Lager der Kinder Kains. Und als Jared ihre Worte hörte, geriet er in grosse Verwirrung, und er beschwor sie und sprach zu ihnen : "Ich beschwöre euch bei dem reinen Blute Habels (=Abel), dass keiner von euch hinabsteige von diesem heiligen Berge; seid eingedenk der Eidschwüre, durch die uns unsere Väter beschworen haben : Set, Enosch, Kenan und Mahalaleel !" Und abermal redete zu ihnen Henoch : "Höret, ihr Kinder Sets ! jeder, der das Gebot Jareds und die Eidschwüre unserer Väter übertritt und herabsteigt von diesem Berge, der soll auch nicht wider hinaufsteigen ewiglich !"

b) Der Abstieg und das Verbleiben (14-20)

Sie aber wollten nicht hören auf das Gebot Jareds und die Worte Henochs, sondern erdreisteten sich, übertraten das Gebot und stiegen hinab, hundert Männer, Recken der Kraft.

Und als sie die Töchter Kains sahen, welche schön waren von Ansehen und OHNE SCHAM IHRE SCHANDE ENTBLOESSTEN, da entbrannten die Kinder Sets im Feuer der Lust. Und als die Töchter Kains die Schönheit der Kinder Sets sahen, da hefteten sie sich an sie wie reissende Tiere und besudelten ihren Körper, und es stürzten sich die Söhne Sets ins Verderben durch die Unzucht mit den Töchtern Kains.

Und als sie wider hinaufsteigen wollten auf den heiligen Berg, nachdem sie herabgestiegen und abgefallen waren, da waren die Felsen des heiligen Berges in ihren Augen wie Feuer; und Gott liess sie nicht mehr hinaufsteigen nach dem heiligen Orte, nachdem sie sich verunreinigt hatten mit dem Schmutze der Unzucht.

D. Der Fall von "vielen weiteren" (12,21)

Und widerum erdreisteten sich VIELE ANDERE NACH IHNEN und stiegen herab, und auch sie fielen ab.

[13, 1-10 : Die Abschiedsrede Jareds; Tod und Begräbnis in der Schatzhöhle.]

E. Verirrung und Hinabstossung des "Rests" (13,11f; 14,1)

13,11f Und Henoch stand auf zum Dienst vor Gott in der Schatzhöhle. Und die Kinder Sets irrten vom rechten Weg ab und wollten hinabsteigen. Da trauerten um sie Henoch und Metusala und Lamech und Noach.

[13, 13-19] : Henochs Abschiedsrede und Entrückung]

14,1 Und es blieben von allen Kindern Sets nur diese drei Erzväter übrig auf dem Berg der Triumphe : Metusala, Lamech und Noach. Der Rest aber wurde hinabgestossen in das Lager der Kinder Kains.

[14,2-17 : Noachs Jungfräulichkeit und Heirat; Offenbarung über die Sintflut, Bau der Arche; Geburt der Söhne Sem, Cham und Jafet; Lamechs Tod und Bestattung in der Schatzhöhle.]

F. Der Fall von "allen Kindern Sets" (15,1-3)

(15) Und Methusalah und Noah blieben allein übrig auf dem Berge, weil ALLE KINDER SETS HINABGESTIEGEN WAREN von den Grenzen des Paradieses nach der Ebene zu den Kindern Kains. Und es vermischten sich die Kinder Sets, die Männer, mit den Töchtern Kains, und die wurden schwanger und gebaren von ihnen riesenhafte Männer, ein Geschlecht von Riesen, wie Türme.

G. Der Irrtum der "früheren Schriftsteller" betreffs die Engel (15,4-8)

Und deshalb haben frühere Schriftsteller einen Irrtum begangen und haben geschrieben : die Engel seien vom Himmel herabgestiegen und hätten sich mit den Menschen begattet, und von ihnen seien jene Riesen erzeugt worden. Und dies ist nicht wahr, weil sie ohne Einsicht so gesprochen haben. Sehet aber zu, o meine Brüder, die ihr dies leset, und wisset, dass derlei nicht in der Natur der Geisterwesen liegt ! Auch die Teufel, welche unrein sind und Uebeltaten vollbringen und den Ehebruch lieben, haben dies nicht in ihrer Natur; denn es gibt unter ihnen keine männlichen und weiblichen Geschlechter, und sie sind nicht vermehrt worden in ihrer Zahl, seitdem sie abgefallen sind, auch nicht um einen. Wenn die Dämonen sich mit den Weibern begatten könnten, so würden sie keine einzige Jungfrau im ganzen Menschengeschlecht gelassen haben, ohne sie zu verderben !

Ed. u. dt. Uebersetzung : C. BEZOLD, Die Schatzhöhle I (syr.); II 14-18 (dt.); vgl. RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum 955-959.

Der Kitab al-Magall ("Buch der Rollen") weist folgende wichtigere Abweichungen auf :

ad A : "Einer nach dem andern begann hinunterzugehen..." (105a)

ad B : Der Text ist viel kürzer, aber dem Sinn nach genau gleich.

ad C.b : "Als sie die Töchter Kains sahen, welche ..., da begingen sie Unzucht mit ihnen und zerstörten deren Seelen." (106a)

ad D : Anderer Text : "Ein anderer Stamm (der Setiten ??), der nichts von den (brennenden) Steinen wusste, wünschte auch eine Verbindung mit ihnen (den Kainiten). Sie stiegen hinunter und verunreinigten sich an ihrer Unreinheit." (106a)

ad E (13,11f; 14,1) : *“Gott verwarf die anderen Kinder Sets wegen ihrer Liebe zur Sünde. Siebzig versammelten sich und waren geneigt, hinabzusteigen. (106b) ... Dann entfernten sich die Kinder Sets vom heiligen Berg zum Lager Kains und dessen Kinder. Keiner blieb auf dem Berg ausser Metusala, Lamech und Noach.” (107a)*

ad F : *Nur : “Die Töchter Kains empfangen von den Söhnen Sets und gebaren Giganten-Söhne.” (108b)*

ad G : *Anfügung : “Da sie (die Dämonen) dies nicht tun können, ändern sie ihre Natur zu diesem Zweck. Sie raten es den Menschen an und bringen sie dazu, es zu lieben.” (108b, Ende)*

Ed. u. engl. Uebersetzung : GIBSON Margaret Dunlop, Apocrypha Arabica (Studia Sinaitica 8), London 1901, 21-25 (engl.); 20-24 [arab. Zählung] (arab.).

Das unzüchtige Geschehen kommt hier in aller Breite zum Zug, wobei im Lager der Kainiten das ausgelassene Treiben einer Orgie geschildert wird, das die Setiten-Söhne so stark anzieht, dass sie trotz der beständig wiederholten Mahnungen der “Väter” mehrfach hinabsteigen : Zuerst einzeln und zögernd (in A), dann eine Gruppe von 100 Recken (in C) und schliesslich ein “weiterer Stamm” (in D; Buch der Rollen) oder “viele andere” (Schatzhöhle), so dass sie schliesslich (von Gott ?) hinabgestossen werden (in E). Der Abstieg der 100 ist dabei der alten Geschichte am ähnlichsten; rund um diesen Kern geschieht dann eine lustvolle Dramatisierung der Kräfte, die zwischen dem (langweiligen) heiligen Berg und dem (so interessanten) Lager Kains hin und hergehen.

Die Handlung ist dezidiert aus der Engelwelt herausgenommen und als Geschichte zwischen den Setiten und Kainiten dargestellt (vgl. schon o. PRE). Die ideologische Rechtfertigung für diese nachträgliche Veränderung wird in Abschnitt G gegeben : Auch die Teufel sind als Geistwesen asexuell obwohl voller Triebe. Ihre Zahl bleibt stets dieselbe. “Empirischer” Beweis dafür : Es gibt noch Jungfrauen ! Das “Buch der Rollen” fügt dann noch einen verschleierte Gedanken an, der zwar von der Vorstellung einer Verwandlung der Dämonen geprägt, aber so formuliert ist, dass schliesslich nur eine Anstiftung der Menschen herauskommt, die sexuelle Vereinigung gerne zu vollziehen.

Obwohl alle Kainiten unter “Satan, dem Leiter dieses Lagers” (12,6) standen und gemeinsam den verführerischen Lärm verursachten, mit welchem Satan “die Kinder Sets fort- und herabbrachte vom heiligen Berg” (11,9), finden sich doch einige speziell unvorteilhafte Schilderungen des Treibens der Frauen : Sie sind von den unreinen

Geistern besessen, wobei sich die alten noch wütender als die jungen gebärden (12,4). Die Töchter Kains "heften sich wie reissende Tiere" an die schönen Setiten "und besudeln ihren Körper" (12,16A) (7), während die Setiten sich dadurch "ins Verderben stürzen" (12,17). Dass die Frauen "schamlos ihre Schandeentblößen" (12,16b) wie schon im Targum Pseudo-Jonatan und in den Pirqe de Rabbi Eliezer ist auch hier der provokative Grund für das Entbrennen der Setiten "im Feuer der Lust".

Bemerkenswert ist auch die überbordende Dämonologie, die hier sozusagen den rasselnden Hintergrund und die treibenden Kräfte abgibt, während in den Henoch- und Jubiläen-Texte auf sehr ausgedachte Weise die Entstehung dieser Dämonen dargestellt wird.

20.2.2 Pseudo-PHILO, De Sampson, Kap. 1 und 33f

Dieses erst seit kurzem in deutscher Sprache zugänglich gemachte, armenisch erhalten gebliebene, ursprünglich griech. Pseudepigraphon wird vom Uebersetzer F. SIEGERT (8) nur sehr vorsichtig als "Werk eines Rhetors ohne tiefere philosophische Bildung" (2) vorgestellt, dessen Zeit und Ort "nur geraten" (9) werden können. Da eine "Uebertragung der ländlichen Szenerie in ein städtisches Milieu" festgestellt werden kann, bin ich versucht, für diese weisheitlichen Lasterparänesen eine ähnliche Herkunft zu postulieren wie für die Tugend und Lasterparänesen der Test XIIPatr und in ihnen "Zeugnisse frühjüdischer Laienfrömmigkeit" zu sehen, "welche die biblische Weisheit in hellenistischer Zeit im weniger gebildeten Teil der Bevölkerung weiterzutragen und durch Paränese und Lehre zu aktualisieren versuchten" (10).

Wie der Titel zu erkennen gibt, geht es um eine Auslegung der Geschichte von Samson (und Delila). Der biblische Aufhänger für die folgenden Lehren und Mahnungen über das Wesen und die Weisen der Verführungen durch die Frauen ist also ein anderer als in den vorausgehenden Texten. Die Ausführungen selbst sind aber zum grössten Teil unabhängig von der Samson-Geschichte konstruiert und entsprechen inhaltlich recht genau dem, was in den weisheitlichen Paränesen der Test XIIPatr an Moralität zu beobachten ist. In welcher zeitlichen Distanz zu den Test XIIPatr diese Texte zu situieren sind, ist nicht auszumachen.

-
- 7 Dieser Versteil fehlt bei RIESSLER, Schrifttum 956, ohne Begründung.
 8 Drei hellenistisch-jüdische Predigten 51-83 : "(Predigt) ohne Vorbereitung. Ueber Simson". Das Werk fehlt auch noch bei CHARLESWORTH, Pseudepigrapha and modern Research; Pseudepigrapha II und NICKELSBURG, Jewish Literature.
 9 LEWY, The pseudo-philonic De Jona I, sieht "asianische Rhetorik" am Werk (22), welche seit dem 3. Jh.a vorkommt, und vergleicht mit Johannes CHRY-SOSTOMUS (gest. 407p) als dem stilistisch am nächsten verwandten Autor (24).
 10 KUECHLER, Weisheitstraditionen 526-534, bes. 534.

Der terminus ante quem ist sicher ca. 500-550p, der Zeitpunkt der armen. Uebersetzung. Als terminus post quem nenne ich die Abfassung der zweiten Schicht der Test XIIPatr, die bis ins 1. Jh.p hineinreicht. De Sampson hat danach aber nicht die christliche Uebearbeitung der Test XIIPatr mitgemacht.

Im folgenden bringe ich vier Texte (11) mit einem Kurzkomentar, in welchem die wichtigsten traditions- und rezeptionsgeschichtlichen Punkte genannt werden.

(1a) Fortgerissen vom Strom der Sinnenlust und versunken in einen Abgrund der Begierde, konnte er (Samson) also nicht mehr aufblicken, sondern wurde ganz der Besitz seiner Begierde. Eine Frau zwang ihn, als wäre sie ein strenger Richter, zum Geständnis der Wahrheit.

Eine Frau errichtete die Begierde wie einen Balken, (um) daran die Triebe als Riemen (anzu)nageln (und) an ihnen den Gefangenen hochzuziehen. Wie sie ihn hochgezogen hatte und ihn mit listigen, zarten, verführerischen Worten löste, drang sie mit den Zwangsmitteln der Triebe dem jungen Mann bis ins Innerste der Eingeweide; und was ihm mit vernünftiger Ueberlegung leicht gewesen wäre, vermochte er, von der Begierde gefangen, nicht (mehr).

Das Treiben der Frau zur Verführung und Unterwerfung des Mannes wird hier mit der drastischen Bilderwelt des Gerichts und der Folterung dargestellt : Die Frau ist der Richter, der die Verfallenheit des Mannes an die Begierde schonungslos aufzeigt und dann auf dem Streckbett oder am Kreuz der Begierde bis zur Besinnungslosigkeit martert.

(1b) Die Frau, die ihn schamlos auf (ihren) Knien einschlafen liess, ruft den Haarschneider; und nachdem sie ihm erst den Anstand abgeschoren hat, stutzt sie (ihm) anschliessend auch die Stärke. Den sichtbaren Haarschneider begleitete nämlich auch der intelligible Barbier, Satan : dieser schnitt samt den Haaren auch die Stärke ab und machte (Simson) einem beliebigen sündigen Menschen gleich.

Mit der unmöglichen Allegorie von Satan als dem intelligiblen Barbier, der gleichzeitig mit dem sichtbaren Haarschneider agiert, wird die List Delilas zur Unterwerfung Samson als teuflische Machenschaft dargestellt. Die Doppelung Frau – Satan ist mit grosser Künstlichkeit bewerkstelligt.

11 Nach SIEGERT; Drei hellenistisch-jüdische Predigten; jedoch in den aus dessen Anm. 485-886 zu ersehenden wörtlichen Uebersetzungen. Ein fünfter Text (aus 22) wurde schon o. S. 458 zitiert. Vgl. auch LAB 43,5 (KISCH 227f).

33 So ist die Fremde, Simson : Zur körperlichen Vermischung ist sie allemal bereit und gewährt treulich Aehnlichkeiten von Liebe. In (ihrer) Seele jedoch bekämpft sie den, mit dem sie in körperlicher Vermischung zusammenlebt, und verteilt bereits ihr Erbe unter die Heiden (wörtlich : Geschlechter, ἔθνη). Mit dem Körper ist sie friedfertig, mit der Seele aber rebellisch. Ja, mehr noch : Nichts tut sie friedlich, sondern alles im Krieg. Keinen Menschen/Körper lässt sie heil davonkommen, ohne auf ihn, den sie umhegen sollte, einen Anschlag zu versuchen. Geschickt verheimlicht sie ihren Betrug (wörtlich : aber das bringt sie fertig zur Täuschung des Betrugs), damit (ihr Opfer) unter dem Anschein, etwas Wohltuendes zu erhalten, heimlich die tödlichen Folgen erntet (wörtlich : das verborgene Todbringende als Früchte erhält). So erweisen diejenigen, die Gift unters Essen (geknetet) mischen, an sich die Kochkunst zum Verrat – und (erweisen) die böse Tat eben jener Frau als Vergiftung (wörtlich : durch eben diese Frau als Gift genommen).

Die fremde Frau, die schnell ihren Körper gibt, bekämpft mit vielfachen Mittel den, der ihren Körper nimmt : Sie bekämpft ihn, verschleudert seine Güter (an Nicht-Juden), führt Krieg, macht einen Anschlag, betrügt, verheimlicht den Betrug, bringt den Tod. Die Bilderwelt des Untergrundkrieges illustriert also ihr Treiben. Schliesslich wird sie insgesamt als Giftmischerin dargestellt, deren Gift (vgl. Test Ruben 5,3) ihr eigener Leib ist.

(34) Grausam, Simson, und unberechenbar ist das weibliche Geschlecht. Es vermag den Starken weich und weibisch zu machen und die Kraft des Körpers durch den Betrug der seelischen Begierde zu überwältigen. Nur (Frauen) ist es leicht, das Geschlecht der Starken zu bändigen, denn nicht mit Waffen und mit Heldenmut ziehen sie in den Kampf, sondern

(ihr) Gesicht ist ihre Waffe

(ihr) Schwert die Stimme (wörtlich : das Wort)

Zärtlichkeit und Schmeichelei (ihr) Feuer. –

Was aber mehr als alles andere überrascht : In dem Moment, wo wir mit ihnen Frieden schliessen, siegen sie. Wenn wir über etwas zornig sind, gewinnen wir wieder die Oberhand; wenn wir aber für milde und gefällig gehalten werden wollen, werden wir zu Unterdrückten.

Vor allem aber : Wenn sie auch im Wundenschlagen schneller sind als jeder Pfeil, können sie doch denjenigen nicht treffen, der nicht will. Ihre Geschosse erweisen sich als wirkungslos und vergeblich, solange wir uns nicht selbst (in die Schussbahn) bewegen und die (Pfeile) selbst auf uns ziehen. Was heisst das ? Es begegnet dir ein hübsches Frauengesicht (wörtlich : Vorübergehend stand ein leuchtendes weibliches Gesicht) – wirkungslos ist diese Waffe, solange (du) sie unbeachtet lässt. Wenn du einfachen Sinnes an ihr vorüberziehst, kommst du unverwundet davon. Lässt du dich aber reizen, richtest Blick auf Blick und (versuchst), mit dem Gesicht das Gesicht der

Frau (zu) fesseln, geschieht das Gegenteil, dass nämlich die geistige Verlockung ihre Treffer empfängt. Ueberwunden von ihrer Waffe, trifft sie ins eigene Herz. So sind (unsere) Schwerter eine nutzlose und vergebliche Bewaffnung: wir gebrauchen sie gegen uns selbst, wenn wir sie von uns aus zücken.

Auffällig ist der unvermittelte Uebergang von der "fremden Frau" (in 33) zur Frau im allgemeinen, "dem weiblichen Geschlecht". Das Thema ist hier ähnlich wie in Test Ruben 5,1-4: Wie kann die Schwächere den Stärkeren bezwingen, den "Kampf" der Geschlechter zu ihren Gunsten entscheiden? Es sind die Waffen des Angesichts, der Blicke, der Stimme und der Umwerbung, gegen welche nur der männliche Zorn und die Abwendung der Augen helfen kann. Sonst wird man unterworfen und setzt sich selbst als Abschussobjekt vor (vgl. schon Par. 22). Die Misogynie dieser Beschreibung entspricht der Paränese von Test Ruben 4,6-6,4.

20.3 Ein gnostischer Text: Das Apokryphon des Johannes

Kurze Rezension:

Berliner Kodex BG 8502.2 p. 73,18-75,10
[Nag Hammadi Kodex III.1 p. 38,10-39,11]
(12)

*73,18b Er (der Demiurg Jaldabaot) fasste ' einen Entschluss mit seinen Engeln.
74,1 Sie schickten ihre ' Engel zu den Töchtern der ' Menschen, damit sie ' Nachkommenschaft aus ihnen aufkeimen liessen 5 ihnen zur Lust.*

Sie hatten ' zunächst keinen Erfolg.

Lange Rezension:

Nag Hammadi Kodex II. 1 p. 29,16-30,11
[Nag Hammadi Kodex IV.1 p.45,14-26,
23] (13)

29,16 Und er machte eine Ratsversammlung mit seinen Mächten. ' Er sandte seine Engel zu den Töchtern ' der Menschen, damit sie von ihnen empfangen ' und sie eine Nachkommenschaft erweckten 20 zu einer Lust für sie.

Und sie hatten keinen Erfolg ' beim ersten (Male).

-
- 12 Der Paralleltext NH III.1 hat folgende wichtigere inhaltliche Unterschiede:
zu 74,1 *er schickte seine Engel* (38,11f);
zu 74,9 *in Nachah[mung]* (38,19);
zu 74,14f *der in [ihnen] ist, [der] voll von Finsternis ist* (38,23f);
zu 75,1 *und sie [z]ogen sie in Ablenkungen (perispasmós)* (39,3).
- 13 NH IV.1 ist quasi identisch mit NH II.1.

Sie kamen ´

*(und) beschlossen alle, das ´
 ãntímimon pneûma (14) zu schaffen, ´
 indem sie gedachten des 10 Geistes,
 der herabkam (15). ´*

*Und die Engel veränderten ´ seine
 (sic) (16) Gestalt in das Aussehen ´
 ihrer Gatten [und] sättigten sie (17)
 mit ´ Geist, der sie 15 in der Finsternis
 quälte.*

*Aus Bosheit (18) ´ brachten sie ihnen
 Gold, ´ Silber, Geschenke und die Me-
 talle : ´ das Kupfer und ´ das Eisen und
 alle Arten, 75, 1 (und) führten sie in
 Versuchung, dass ´ sie nicht ihrer
 prónoia (19) gedächten, ´ die nicht wankt.*

*Und ´ sie nahmen sie und zeugten Kin-
 5 der aus der Finsternis durch ´ ihr
 ãntímimon ´ pneûma. Ihre Herzen wurden
 verschlossen, sie ´ wurden hart durch
 die Verhärtung ´ des ãntímimon pneûma
 10 bis jetzt.*

*Als sie nun keinen Erfolg hatten, ver-
 sammelten ´ sie sich wiederum mit-
 einander, Sie hielten ´ zusammen einen
 Rat ab, sie schufen einen ´ Geist, der
 widersätzlich ist (14) dem Aussehen
 des Geistes, der 25 herabgekommen
 war (15), so dass sie von ihm schwang-
 er wurde, ´ durch die Seele.*

*Und die Engel änderten sich in ihrem
 Aussehen ´ nach dem Aussehen ihres
 Paar ´ genossen, indem sie voll sind von
 Finsternis-Geist, ´ den sie gemischt hat-
 ten auf sie, und von Schlech- 30 tigkeit
 (18).*

*Sie brachten Gold und Silber ´ und ein
 Geschenk und Kupfer und Eisen ´ und
 Metall und jede Art ´ der Gestalt. Und
 sie zogen die Menschen in grosse Sorgen,
 30, 1 die ihnen gefolgt waren, indem
 sie sie ´ in vielen Betrug zogen.
 Sie wurden alt, indem sie keine Musse
 hatten. ´ Sie starben, nachdem sie keine
 Wahrheit gefunden und ´ den Gott der
 Wahrheit nicht erkannt hatten. Und 5
 so machten sie die ganze Schöpfung
 bis in Ewigkeit zum Sklaven, ´ seit der
 Erschaffung der Welt ´ bis jetzt.*

*Und sie nahmen Frauen ´ (und) zeugten
 aus der Finsternis Söhne nach ´ dem
 Aussehen ihres Geistes. Und sie ver-
 schlossen ihre Herzen, 10 und sie
 wurden hart aus der Härte ´ des wider-
 sätzlichen Geistes bis jetzt.*

14 In BG 8502.2 ist der griech. Fachausdruck erhalten geblieben für jenen Geist, der "ein Gegengewicht zum Geist des Lebens" darstellt (TILL, Gnostische Schriften [s.u.] 50). Vgl. Anm. 15.

15 "Das ist der göttliche Geist der aus der Lichtwelt in die irdische Welt herabkam" (TILL, Ebd. 189, ad 10).

16 Lies : "ihre".

17 Wörtlich : *Wobei ihre Gatten sie sättigten.*

Ed. und dt. Uebers. (BG) : W. TILL, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (TU 60), Berlin 1955, 187-191; vgl. DIE GNOSIS I (Zürich 1969) 160f (W. FOERSTER).

Ed. u. dt. Uebers. (NH) : M. KRAUSE/P.LABIB, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo (ADAI, Kopt. Reihe 1), Wiesbaden 1962, 104ff (NH III.1); 192-195 (NH II.1); 248f (NH IV.1).

Engl. Uebers. (NH II.1) : The NAG HAMMADI LIBRARY, Leiden 1977, 115.

Franz. Uebers. (NH II.1) : M. SCOPELLO, Le mythe de la "chute" des anges dans l'Apocryphon de Jean (II.1) de Nag Hammadi : RevSR 54 (1980) 221.

Die alte Geschichte von den Wächtern und den schönen Frauen ist hier (im 2./3. Jh.p) (20) völlig in die gnostische Konzeption von der Versklavung der Schöpfung "seit der Erschaffung der Welt bis jetzt" durch die Heimarmene, "le destin opporessif qui hante toute la pensée gnostique" (21), hineingenommen. Die himmlische Parallel-erzählung in Ap Joh NH II 28, 11-32 (Parr) macht dies völlig deutlich : "Er machte eine Versammlung mit seinen Mächten – das sind seine Kräfte – und sie brachen miteinander die Ehe mit Sophia und sie zeugten aus sich einen Gegenstand des Spottes, die Heimarmene – sie ist die letzte Fessel..." (KRAUSE/LABIB 189).

Dabei sind z.T. präzise Details aus dem Henochbuch und den Test XII Patr übernommen : So die Absicht der Engel, Nachkommen "zu ihrer Lust" zu zeugen, vgl. Hen 6,2; so auch die wörtliche Wendung : "wobei ihre Gatten sie sättigten" in BG 74, 13; vgl. Test Ruben 5,6f.

Andererseits sind Elemente völlig verwandelt vorhanden : Die Verwandlung der Engel geschieht in die Gestalt der Gatten der Frauen (BG), wobei jedoch die täuschen- de Gestalt des *antímon pneûma* das Aussehen der Kinder prägt. Oder : Die Metalle werden nicht gebracht, um daraus Waffen oder Schmuck herzustellen, sondern um die Menschen unter den Einfluss der Planeten und der Kräfte der Materie zu bringen.

Als neues Element dramatischer Art ist ein erster, erfolgloser Versuch der Engel eingebaut, zu Nachwuchs aus den Menschentöchtern zu kommen. Der dramatische Ort ist nach der Sintflut !

18 Nur unterschiedliche Satztrennung bei TILL und KRAUSE/LABIB.

19 = "ihre himmlische Herkunft"; vgl. SCOPELLO, Le mythe 225.

20 Nach RUDOLPH, Die Gnosis 47f; in der Zeittafel des Anhangs (S. 402) wird eine griech. Urform zwischen 100p und 110p angesetzt.

21 SCOPELLO, Le mythe 228; vgl. JANSSENS, Fornication des anges 490.

SCHLUSS

*“Tretet auf die Wege vom Ursprung !
Fragt nach den Pfaden der Vorzeit !
Welcher Weg des Guten !
So wandelt darin,
damit ihr Ruhe findet für euch.”*

(Jer 6,16)

“Vom Ursprung an war es aber nicht so.”

(Mt 19,8b)

Teil I zeigte an vier Texten aus der Briefliteratur des Neuen Testaments, dass bei den Bestimmungen über das Schweigen, den Schmuck und den Schleier der Frauen Begründungen im Alten Testament gesucht wurden. Die Texte aus dem Buche Genesis, besonders aus der Urgeschichte Gen 1-11, konnten aber nicht ihrer Eigenintention gemäss als Argumente gebraucht werden, sondern stets nur in einer frauenfeindlich eingefärbten Interpretation des Frühjudentums.

Teil II ging dann dementsprechend der noch nie gestellten Frage nach, welches Schicksal die schönen Frauen des Alten Testaments in den Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments und im sonstigen Schrifttum des Frühjudentums zu erleben hatten : Die Reise war lang und führte über viele Hindernisse zu zwei Grundgegebenheiten der frühjüdischen Rezeption :

Es geschieht eine **Erotisierung** jener biblischer Texte, in welchen Frauen als Sexualpartnerinnen in exponierten Situationen auftreten (Abschnitt A). Dem Mehr an Text, das die erotisierte Erzähleinheit bietet, entspricht dabei ein Weniger an Qualität, was die erotische Sprache angeht – ein Signal dafür, wie erotisches Interesse mit moralischen Bedenken im Text ihren Streit austragen. Der Verlust der erotischen Sprache verbindet sich mit der desaströsen Schilderung des Zusammenhangs aller menschlichen Grundverbrechen mit der von Frauen provozierten Erotik (Kap. 8) und verkehrt sich schliesslich in die apokalyptische Sprechweise, in welcher die Gefährlichkeit der Schönheit zu einer solch absoluten Grösse getrieben wird, dass hinter der Frau die Hure und hinter der Hure der Teufel auftaucht (Kap. 9).

Die **Dämonisierung** des Eros, die sich darin anmeldete, wurde dann (Abschnitt B) systematisch anhand der Rezeptionsgeschichte aufgezeigt, durch welche das urgeschichtliche Paradigma vom lebenszerstörenden Uebergriffs des Mächtigen auf den Schwachen (Gen 6,1-4) zum apokalyptischen Gemälde vom Sündenfall der Menschheit wegen der schönen Frauen wurde. Die Henochliteratur und die verwandten Werke aus dem gleichen Milieu des Frühjudentums zeigten in hundertfacher, hier nicht zu wiederholender Facettierung auf, wie die schönen Frauen zum Grund für die Präsenz und den Fortgang des Bösen in dieser Welt wurden.

Dabei wurden sie so in die phantastische Welt der Engel und Dämonen, der Giganten und der Geister eingebaut, dass sie als Verführerinnen, Mantikerinnen, Sirenen, Zauberinnen und Hexen bald einmal selbst Teil dieser Welt wurden.

Es sind zwei Pole, um welche sich die Erzählungen dabei drehen : Die Schönheit der Frauen in ihrer verführerischen Qualität und das Wissen der Frauen um die geheimnisvollen Kräfte der Natur (Kap. 11 und 12).

Die *Schönheit der Frauen* ist dabei als aggressive Grösse beschrieben, die die Dämonie der Begierde auslöst und wachhält. Es ist die Schönheit, die sich durch *Schmuck* oder durch *Entblössung* zur Agentin der Verführung und Unzucht macht. Nur so konnten aus den "schönen Menschentöchtern" von Gen 6,1 jene "Verführerinnen der Engel" (äthHen 19,2; Sync-a Hen 8,1) und jene "Verzauberinnen der Wächter" (Test Ruben 5,1-7) werden, wegen welchen die Welt ins Arge kam und weiterhin im Argen liegt. Die paränetischen Anweisungen, die stets daraus gezogen wurden, lauten entsprechend : Den Schmuck verbieten, die Augen niederschlagen, durch Gebet und Fasten der weiblichen Schönheit widerstehen, jeglichen Kontakt meiden u. Aehnli.

Das *Wissen der Frauen* ist eine grundsätzlich illegitime Kenntnis von Dingen, die dem Menschen besser entzogen wären, weil dadurch *Magie*, *Mantik* und *Zauberei* in der Welt sind. Diese implizite Verunglimpfung weiblichen Wissens hatte als Folge nicht nur die Zeichnung der Frauen als Zauberinnen, sondern auch die selbstverständliche Eliminierung der Frauen aus dem Bereich des "ordentlichen" Wissens der Männer.

Damit findet der Gedankengang zu den Problemen des Teils I dieser Untersuchung zurück. Der Frauen Schweigen, Schmuck und Schleier schreiben sich den mit den beiden Polen der frühjüdischen Texte gegebenen Hauptthemen genau ein :

frühjüdische Themen

illegitimes Wissen

— durch *Schmuck*

verführerische Schönheit

— durch *Entblössung*

neutestamentliche Bestimmungen

Schweigen, Lehrverbot

Schmucklosigkeit

Verschleierung

Die erotisierende Tendenz der frühjüdischen Texte wird dabei in den neutestamentlichen Bestimmungen (vgl. bes. Kap. 1 und 4) unreflektiert übernommen und zur Formulierung eines schlagenden Arguments gebraucht. Das erotisch angereicherte Verständnis biblischer Texte zu Mann und Frau bildet einen Teil jener Kraft, die das neutestamentliche Argument in der damaligen Situation überhaupt annehmbar und überzeugend machte. Gerade diese argumentative Kraft bleibt aber vom alttestamentlichen Grundtext her ungedeckt.

Ob sich auch die dämonisierende Tendenz der frühjüdischen Texte in den neutestamentlichen Bestimmungen zum Verhalten der Frauen niedergeschlagen hat, das war gerade die präzise Frage am Ende von Teil I (Kap. 4). Liegt in der Wahl des begründenden Symbolausdrucks "wegen der Engel" bei der so vehementen Forderung

nach dem Tragen des Schleiers der Frauen in den frühchristlichen Versammlungen (1Kor 11,10) ein solcher Niederschlag vor ?

Da der traditionsgeschichtliche Hintergrund des Frühjudentums jetzt so weit als möglich aufgearbeitet ist, kann die Frage umfänglicher beantwortet werden, als dies bis anhin der Fall war.

21. FRAUEN UND ENGEL IN KORINTH ?

21.1. Die interne Tendenz des Wächter/Engel-Frauen-Stoffes zur Aktualisierung bis ins 1. Jh.p

Es ist ein Grundanliegen der Henoch/Noach-Literatur, nicht nur das Kommen des Bösen in die Welt, sondern auch dessen Fortbestehen trotz des strafenden Eingriffs Gottes zu erklären. Die jeweilige Gegenwart des Schreibers und des Lesers sind ebenso im Blickfeld wie die urgeschichtlichen Anfänge. Dies zeigen die verschiedenen Schichten des Henoch-Korpus auf verschiedene Weisen auf :

Die Spekulationen der Henochtradition (Kap. 13) versuchen eine Erklärung vom Wesen der "heiligen Wächter" her, welches in den Wächtersöhnen (Gibborim, Nefilim, Giganten, Titanen), in den Wächterenkeln und in den "Gigantengeistern" pervertiert weiterwirkt. Der Krieg der Männer und die Verführung der Frauen kennzeichnen diese pervertierte Wirklichkeit.

Die Weltgeschichte selbst ist das böse Wächterdrama, lautet die These des Traumbuchs (Kap. 14), in welchem der Einbruch des Hellenismus und die darauf folgende, ganz negativ qualifizierte Transformation der Welt und des Judentums auf der Folie des Wächterdramas gesehen und in ihrer abgründigen Dimension aufgezeigt werden. Das akute Problem, das für jeden gläubigen Juden daraus entsteht, nämlich die Unterscheidung des Guten und des Bösen, die beide in strahlendem Gewande daherkommen, formulieren dann die frühjüdischen Noachtexpte (Kap. 15). Das frühe Judentum inmitten der griechisch-römischen Kultur, also der Jahrhunderte um die Zeitenwende, stand in dieser vitalen Auseinandersetzung, wobei die hier behandelte Textgruppe apokalyptisch-essenischer Prägung als einzige rettende Möglichkeit den Rekurs auf die Weisheit Henochs und die Moral der grossen Patriarchen angibt. Die wuchernden Gigantentraditionen, die in den frühjüdischen und manichäischen Gigantentexten anzutreffen sind (Kap. 16), überzeichnen dann mit viel erzählerischer Lust bis weit in die christliche Zeit hinauf die kriegerisch und erotisch aggressive Präsenz des Bösen

in der Welt. Man wird die Geister, die man in die Erzählung gerufen hat, nicht mehr los, versucht aber immerhin, sie durch Erzählen etwas in den Griff zu bekommen.

Alle diese Texte bezeugen ein Erstes : Das durch die Wächter und die schönen Frauen ausgelöste Böse (des Kriegs und der Verführung) ist keine vergangene mythologische Grösse, sondern ist auch die Bosheit der Gegenwart, mit welcher sich jeder gläubige Jude auf Tod und Leben auseinanderzusetzen hat. Mit grossem erzählerischem Aufwand und spekulativer Anstrengung wird da der Mythos in die Gegenwart hinein verlängert, um als deren akut-gefährliche Dimension aufgezeigt zu werden. Von der Intention der Texte her ist also das durch die Wächter und die schönen Frauen in die Welt gebrachte Böse auch für jene Zeit als virulent zu betrachten, in welcher Paulus (oder sein Schüler) die Frauen "wegen der Engel" verschleiern wollte.

21.2. Die traditionsgeschichtliche Präsenz des Wächter/Engel-Frauen-Stoffes im 1. Jh.p

Verfolgt man die traditionsgeschichtliche Entwicklung der Henoch-Noach-Traditionen auf einem chronologischen Raster (vgl. die Tab. I und II, o. S. 225 und 227), so ergibt sich folgendes Bild : Nach einer weit in die israelitische und vorderorientalische Mythologie zurückreichenden Anlaufphase erreicht die Ausarbeitung der Henoch/Noach-Traditionen einen ersten Höhepunkt zwischen 150 und 125a : Das Traumbuch, das Gigantenbuch, der Henochbrief, die ersten Noachtexpte und Abschnitte aus dem Jubiläenbuch dokumentieren eine literarische Explosion zu diesem Thema. Dieser erste Schub, der die alten Traditionen von Asael und Schemichasa im Frühjudentum zu ihrer Aktualität gebracht hat, löst dann eine intensive Kopiertätigkeit aus, die bis zum Beginn unserer Zeitrechnung anhand der Paläographie deutlich zu verfolgen ist. Während dann in Qumran das Interesse an diesen Stoffen erlahmt, finden diese ihren Weg in die weiteren Kreise des Judentums in Palästina und von dort in die christliche und manichäische Welt. Dabei geschieht offensichtlich eine stärkere literarische Beschäftigung mit den traditionsgeschichtlich sekundären Erzählelementen der Giganten-Traditionen, wodurch der Prozess der Ablehnung dieser Literaturgattung durch die Rabbinen und die Christen ausgelöst wurde. Im 1. Jh.p waren jedenfalls sämtliche, so vielfältige Geschichten über die Wächter, deren schöne Frauen und deren garstigen Nachwuchs im Umlauf. Sie gehörten zum literarischen Bestand des Frühjudentums des 1. Jh.p. Da der zensurierende Prozess der Ausscheidung verdächtiger Schriften zu diesem Zeitpunkt weder im jüdischen noch im christlichen Bereich schon lief, gehörten diese Texte zusätzlich zu den literarischen und oral-vermittelten Selbstverständlichkeiten der eigenen Tradition.

Traditionsgeschichtlich ist deshalb die Bemerkung von der Verschleierung "wegen der Engel" zuerst einmal innerhalb dieses ganzen Erzählkomplexes zu verstehen.

21.3 Die Präsenz des Wächter/Engel-Frauen-Stoffes in der Exegese des 1. Jh.p

Grundsätzlich präsent zu sein heisst auch in der Literatur noch lange nicht, auch tatsächlich präsent zu sein. Die Tatsächlichkeit muss zuerst aufgewiesen werden, und zwar nicht nur durch 1Kor 11,10, dessen tatsächliche Zugehörigkeit zum Wächter/Engel-Frauen-Stoff es ja gerade aufzuzeigen gilt.

1Kor 11,10 steht als Argument in einem exegetischen Kontext. Kann man für das 1. Jh.p aufweisen, dass der Wächter/Engel-Frauen-Stoff auch in der palästinischen Exegese des 1. Jh.p vorkam ?

Eine Art Exegese im weiteren Sinn stellt sicher schon der Targum dar. Es konnte dafür oben Kap. 16.5.2 schon ein Beispiel aus dem Targum Pseudo-Jonathan beigebracht werden, mit welchem die knifflige exegetische Frage nach den beiden Wasserquellen der Sintflut in Gen 6,11 beantwortet wurde. Exegese im eigentlichen Sinn ist dies jedoch nicht, da man die auf die Quellen der Urflut gestopften Gibborim-Söhne auch einfach als Erzählidee des Meturgeman, der um Anerkennung seiner Originalität kämpft, verstanden werden kann. Es heisst aber immerhin, dass man vor einem synagogalen Publikum ohne weiteres auf Giganten-Traditionen zurückgreifen konnte, um einem klassischen und allbekannten biblischen Text eine neue, interessante Wende zu geben.

Ein eigentliches Beweisstück in unserem Zusammenhang stellt aber ein Abschnitt aus dem "Buch der Zeitabschnitte" ("Book of Periods"; ehemals: "The Ages of Creation"). Der kombinierte Text **4Q 180 1,7-10 Par 181 2,3-6** lautet (1) :

- 7 [Und] ein Kommentar über Azaz²el und die Engel, d[ie gingen zu den Töchtern der Menschen]
 8 [Und sie] gebaren ihnen die Gibborim. Und über Azaz²el, [der Israel in die Irre führte,]
 9 [zu lieben] die Bosheit und zu vererben die Schlechtigkeit alle Z[eit der Siebzig Wochen,]
 10 [um sie vergessen zu lass]en die Bestimmungen. Und die Bestimmung des Rates [

Hier wird eindeutig in den Zeilen 7f der biblische Text Gen 6,4b und ca (s.o. Kap. 10.1) zum Ausgangspunkt eines Kommentars gemacht, wobei die "Göttersöhne" aus der Genesis direkt mit "Azazel und den Engeln (ML²KJM)" aus den Henoch/

1 Ed. princeps: DJD V 77-80 (J.M.ALLEGRO); korr. durch J.STRUGNELL, Notes en marge 252-255; Neued.: MILIK, Enoch 249-253 (danach zitiert). Hier ist 4Q 181 (unterstrichelt) in 4Q 180 eingefügt, wobei die Satzabfolgen von 4Q 181 nicht bewahrt sind.

Noach-Texten ersetzt sind. Der biblische Text liegt also in der henochschen Rezeptionslinie vor, innerhalb welcher dieser Kommentar somit zu verstehen ist. Das "Eingehen zu den Töchtern der Menschen" wird dabei als bösartig verführerische Aktion Azazels und der Engel an Israel gedeutet, um dieses während der 70 Wochen dauernden Weltzeit vom Gesetz abspenstig zu machen. Die Engel, zu denen Azazel als Anführer auch gehört, werden hier also als verführerische Kräfte angeführt, wobei das Bild vom Geschlechtsverkehr mit den Menschentöchtern für das Geschehen der Verführung steht.

Dass dieses Geschehen der Verführung in der Gegenwart gesehen wird, zeigt sich in der literarischen Gattung des Kommentars (P^SR), der ja den biblischen Text für die jeweiligen Zuhörer oder Leser auslegt. Wo wir uns innerhalb der symbolisch 70 Jahrwochen dauernden Weltzeit dabei befinden, zu welchen Leuten also gesprochen wird, kann aus der Abfassungszeit des Peschers entnommen werden. Der Pescher wurde zu Beginn des 1. Jh.p geschrieben. Der Schreiber hatte also Israeliten aus der ersten Hälfte des 1. Jh.p als Adressaten vor Augen, als er seine Aktualisierung des biblischen Textes verfasste.

Gerade in dieser Zeit bemüht aber der ehemalige Israelit, Hebräer und Pharisäerschüler Paulus argumentativ ebenfalls die Engel herbei, wenn er seine Christen zu einer Bestimmung anhalten will, die in seiner Sicht unbedingt eingehalten werden sollte. Sein kurzer Hinweis "wegen der Engel" im Zusammenhang mit der Verhüllung der Frauen kann deshalb mit gutem Grund als exegetisches Kürzel verstanden werden, mit welchem er die ganze Schleierfrage in jenen verführerischen Kontext stellt, der Engel und Frauen nicht nur im phantasievollen Midrasch, sondern auch in der Exegese seiner Zeit verbindet. 1Kor 11,10 ist somit als exegetisches Versatzstück zu verstehen, das in der Argumentation von 1 Kor 11 symbolstark eingesetzt wird. Dabei wird mit jener Selbstverständlichkeit dieses Bildes beim Hörer oder Leser gerechnet, die einen in den jüdischen Traditionen aufgewachsenen Juden des 1. Jh.p kennzeichnet (vgl. Kap. 21.1 und 2).

21.4 Die Präsenz der henochschen Geisterwelt in einem frühjüdischen Gebetstext

Ein wesentlicher Grund, dass man im Laufe dieses Jahrhunderts von der Deutung des Ausdrucks "wegen der Engel" auf die Göttersöhne von Gen und die Wächter/Engel/Heiligen/Geister aus der Henochliteratur abkam und durch die Schöpfungs- und Schutzengel (s. Kap. 4.7.2.a und b) nach der Entdeckung der Texte aus Qumran schliesslich durch die Kultengel (s. Kap. 4.7.2.c) ersetzte, bestand darin, dass man sich nicht vorstellen konnte, dass die begierlichen und aggressiven Engelwesen und deren Nachkommen in einer kultischen Versammlung oder in der Situation des "Betens

oder Prophezeiens“ präsent sein könnten. Deshalb mussten in 1 Kor 11,10 gute Engel gemeint sein, die um die Ordnung der Schöpfung und des Anstands und um die Reinhaltung der Kultgemeinde bemüht sind.

Dies kann man jetzt aber nicht mehr mit der gleichen Bestimmtheit sagen. Nicht nur hat BILLERBECK schon längst auf ein paar rabbinische Texte hingewiesen, in welchen die synagogale Versammlung von dämonischen Kräften belästigt oder mindestens in übermäßige Aufregung versetzt verstanden wird (2), es lässt sich jetzt vielmehr ein Gebetstext aus dem letzten Band der *Discoveries in the Judaeen Desert* anführen, der über den Verweis in die vielfache “altjüdische Dämonologie” hinaus einen präzisen Beitrag zum Problem, das hier gestellt ist, leisten kann (3) :

4Q 510 (Shir-a) 1 Par 4Q 511 (Shir-b) 10,1-8a

1 ... Lobpreisungen.

Segens[sprüche an den Kö]nig der Glorie.

Worte des Danks in meinen Psalmen.

2 ... Dem Gott der Erkenntnisse (und) der Herrlichkeiten der M[ächt]e, dem Gott der Götter, dem Herrn über alle Heiligen.

[Seine] Herrsch[ft] (geht) 3 über alle Gewaltigen der Kraft,

und vor der Kraft seiner Gewal[t] sind alle entsetzt und zerstreuen sich,

und sie fliehen vor der Erhabenheit der Wohn[statt] 4 der Herrlichkeit seines König-tums. (vacat)

Und ich, ein Weiser,

verkündige die Pracht seiner Herrlichkeit, um zu erschrecken und zu entset[zen]

5 alle Geister der Engel des Verderbens und Geister der Bastarden,

shed ʔaim, lilit, ʔoachim und [ziim

6 und die uxplötzlich “Zuschlagenden” zur Verführung des Geistes der Einsicht, und ihre Herzen zu verwüsten.

KWL RWḤJ MLᵀKJ ḤBL

WRḤWT MMZRJM

ṢD ʔIM LJLJT ʔḤJM W[ṢJJM ..]

WHPWGᵀJM PTᵀ PTᵀWM.

LTᵀWT RWḤ BJNH

2 bBerachot 6a : Abaje (gest. 338/9p) hat gesagt : Ihrer (der Mazziqin-Geister) sind mehr als wir, und sie umstehen uns, wie die Furchen ein Beet umgeben. Rab Huna (gest. 297p) hat gesagt : Jeder einzelne von uns hat tausend zu seiner Linken und zehntausend zu seiner Rechten. Raba (gest. 352) hat gesagt : Das Gedränge, das bei den Kalla-Vorträgen (im letzten Monat vor Passah und Neujahr) stattfindet, rührt von ihnen her (übers. von BILLERBECK IV/1 510).

3 DJD VII 215-218,225-227. In den Linien 5-9 überschneiden sich die beiden Texte 510 und 511. Die gemeinsamen Wörter sind unterstrichelt; Abweichungen in 511

*Ihr werdet [zerstreut ?] sein zur Zeit der Herrsch[ft] 7 der Bosheit
und in den Zeiten der Erniedrigung der Söhne des Lich[ts]
während der eine Zeit dauernden Schuld der vom Frevel Betroffenen. (4)
Zwar nicht zur ewigen Vernichtung ...,
8 [sondern fü]r die Zeit der Erniedrigung (wegen der) Sünde. vacat*

*Jubelt, Gerechte, im Gott des Wunders,
9 den Aufrechten meine Psalmen (5), (vacat)
Und den [..
...]jubeln soll[en] ihm al[l]e, die integer wandeln.
(unterer Rand) (6).*

Die Lobpreisung beginnt mit einer wortreichen Schilderung des mächtigen "Gottes des Götter" (= Dan 11,36; 1QM 14,16), der inmitten zahlreicher Engelwesen ("Heilige, Gewaltige der Kraft" [QDWŠJM; GJBWRJ KWHJ]) (7) seine Königsherrschaft ausübt, vor welcher alle anderen Kräfte zerstieben (Zeile 1-4a).

sind in den Anmerkungen 4-6 angegeben. – Beide Texte sind in herodianischer Kalligraphie geschrieben, anscheinend verwandt mit 1QM und 1QGenAp, und gehören in eine Sammlung von Gesängen, die starke Ähnlichkeiten zu 1QH aufweisen. Vielleicht zählt der Gesang zu jenen in 11QPs-a XXVII 9f genannten "vier Psalmen Davids zur Befreiung der "Geschlagenen" (PWW^cJM), vgl. 510 1,6; 511 11,4,8.

- 4 Ueber ^cW^NWT, "Freveltaten" steht NGW^c[J], "die Geschlagenen, Betroffene". NGW^cJ ist in 4Q 511 10,4 in den Text integriert.
- 5 In 511 10,7 ist THLJ als constructus verstanden und mit KBWDW verbunden: "die Psalmen seiner Herrlichkeit", doch vgl. 510 1,1.
- 6 4Q 511 fährt dann weiter: "10,8b auf der Leier des Heils. 9 [Oeff]nen mögen sie den Mund für die Erbarmungen Gottes. Suchen mögen sie sein Manna. – Komm zu Hilfe, Got[t], 10 [der behütet die Gna]de in Wahrheit für alle seine Werke und der richtet in Gerechtig[keit von] den ewigen Seienden (= Engel und Sterne) 11 [b]is zu den Seienden in zukünftigen Zeiten. Im Rat der Götter und Menschen richtet er. 12 In der Höhe der Himmel seine Züchtigung, und in allen Fundamenten der Erde die Urteile von Jod (= Gottesname)."
- 7 Vgl. die Engel-Listen bei STRUGNELL, Angelic Liturgy 327 §29; 332f. S. auch den weitergeführten Text von 4Q 511 10,8b-12 in Anm. 6.
- 8 ŠD ²JM ist eine Horrifizierung der ŠDJM (vgl. Dtn 32,17 Ps 106,37) durch Betonung der Wurzel ²JM, "Angst haben". – LJLJT, ²HJM und ŠJJM finden sich auch bei Jes 13,21; 34,14. Zu den "Anfallenden" s. Anm. 3; sonst zu allem BILLERBECK IV 501-535 (Exkurs: Die altjüdische Dämonologie).
- 9 Vgl. 1QM 8,11f: "Du hast Belial zum Verderber (ŠHT) gemacht, zum Engel (ML²K) der Feindschaft (oder Mastema; vgl. 4QM-e 2,3; DJD VII 36) ... Und alle Geister (RWHJ) seines Loses sind die Engel des Verderbens (ML²KJ HBL)..." (vgl. 1QS 4,12; CD 2,6). – Da Belial nicht in den Kreis der Engel der Henochli-

Der Beter von Qumran hingegen sieht sich von anderen Kräften umringt, gegen die er mit seinem Lobpreis angeht (Zeilen 4b-6a). Er betitelt sie zuerst insgesamt als "Geister der Engel des Verderbens" und "Geister der Bastarden" und gesellt ihnen dann eine Liste üblicher Geister bei (8). Kann man auch daran zweifeln, ob mit den "Geistern der Engel des Verderbens" die Wächtersöhne (= Giganten, Titanen) gemeint sind, welche in Hen 15,8 (Sync-b) "böse Geister auf der Erde" genannt werden (9), so sind wir mit den "Geistern der Bastarden" auf ganz sicherem henochschem Boden. Die Wächtersöhne werden ja in Hen 10,9 (Sync-b) "Bastarden (*mazēréous*, aus aram. MMZRJP), Zweideutige und Söhne der Unzucht" genannt (10). Der Name Bastard und die beiden angefügten qualifizieren die Wächtersöhne negativ, indem sie die geschlechtliche Verbindung der Wächter mit den schönen Frauen als illegitimes Verhältnis und unzüchtiges Geschehen darstellen. Die "Geister" dieser bastardischen Söhne der Unzucht sind demnach jene "verzehrenden, Unrecht tuenden, verderbenden, anfallenden und kämpfenden, sich auf die Erde werfenden und Läufe vollbringenden, hungrig nichts essenden, Phantasmen hervorbringenden (!), dürstenden und Anstoss erregenden" Geister, die aus den Leibern der hingeschlachteten Wächtersöhne stiegen (Hen 15,9-16,1; o. Kap. 13.5.4). Gegen dieses Heer von Geistern, welche die Präsenz des Dämonisch-Bösen darstellen, kämpft der Beter an, indem er die "Pracht der Herrlichkeit" seines übermächtigen Gottes "verkündet". So kann erst jener von den henochschen Dämonen befreite Raum entstehen, in welchem Gebet möglich ist.

Nach frühjüdischer Vorstellung konnten also die korinthischen Frauen beim Beten und Prophezeien durchaus den "Angriffen" (vgl. Hen 15,11f; bes. äth.Vers.; o. Kap. 13.5.5.b) der Gigantengeister ausgesetzt sein, wenn sie sich nicht entsprechend verhielten. Der Beter von Qumran bereinigt dabei das Feld, indem er Gottes Macht (GBWRH) herbeiruft – die korinthischen Frauen hingegen sind "verpflichtet, eine 'Macht' (*ēxousía*) auf dem Kopf zu tragen, wegen der Engel" (1Kor 11,10).

Ueberblickt man die frühjüdische Rezeption der alten Wächter/Frauen-Geschichte, so versteht man auch besser, weshalb sich die Frauen wegen der Engel verhüllen sollen. Es konnte ja eine eindeutige Tendenz aufgewiesen werden, die versucherischen Qualitäten der schönen Frauen immer stärker hervorstreichend. Diese erotisierende Tendenz auf Kosten der Frauen ist typisch für den gesamten frühjüdischen Umgang

teratur gehört, sollten auch die zu seinem Los gezählten "Engel des Verderbens" nicht einfach mit den Göttersöhnen oder Wächter/Engel identifiziert werden. 10 MMZRJM kommen in der Qumranliteratur noch zweimal vor: 4Q H Fragm. 6,3 und Fragm. 9,11, doch ist der Kontext nicht mehr genau zu bestimmen; vgl. SUKENIK, Dead Sea Scrolls Pl. 55. Auch im hebr. Noachbuch (JELLINEK, Bet ha-Midrash (3. Lief.) 155; Wünsche, Lehrhallen III 201) werden die Kinder der Wächter "Bastardengeister" genannt, wohl in Abhängigkeit von den alten Henochtraditionen.

mit schönen Frauen (vgl. Teil II, Abschnitt A), ist aber an den schönen Menschentöchtern der Genesis besonders drastisch gezeichnet. Je weiter die rezeptorische Umgestaltung der alten Geschichte fortschreitet, umso mehr entblößen sich die schönen Mädchen vor den "Heiligen des Himmels", bis sie schliesslich schamlos nackt und in dirnenhaften Posen vor ihnen stehen (vgl. Kap. 20.1 und 2).

Durch die Verhüllung der Frau wird dem entgegengewirkt. Die durch den Schleier der Erotik entzogene und ihrer eigentlichen "Macht" (scl. dem Mann) eingeordnete Frau bietet Gewähr, dass der Raum des Betens und Prophezeiens frei ist von jenen dämonischen Kräften, welche sich in der verführerisch aufbereiteten und erst noch ihr geheimes Wissen verkündenden Frau sonst anmelden würden (11).

21.5 Die "Engel" Henochs in 1Kor und bei den Korinthern/innen

21.5.1 Die "Engel" Henochs in 1Kor

Wenn man die frühjüdische Argumentation von 1Kor 11,10 auf dem Hintergrund der Henochliteratur liest, welche von ihrer Intention (Kap. 21.1) und von ihrer traditionsgeschichtlichen Entwicklung (Kap. 21.2) her die Gegenwart des 1. Jh.p mitanisiert und sowohl in der exegetischen Literatur (Kap. 21.3) wie auch in Gebetstexten (Kap. 21.4) vorhanden ist, so kann man die Wächter/Engel, die schönen Frauen und deren böse Kinder und Kindeskinde nicht mehr aus der Deutung des Ausdrucks "wegen der Engel" weglassen. Der Stoff ist grundsätzlich (Kap. 21.1-2) und tatsächlich (Kap. 21.3-4) zu präsent im Frühjudentum des 1. Jh.p, als dass er ignoriert werden könnte. Es besteht somit Grund genug anzunehmen, dass die henochsche Welt in 1Kor 11,10b wie ein argumentativer Stromstoss eingesetzt ist, der ein neues und – nach der Intention des Autors – abschliessendes Schlaglicht auf die Forderung des Schleiers für die Frauen werfen soll.

11 Dies ist noch immer mythologisch formuliert. Die entsprechende psychologische Interpretation findet sich bei THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* 161-180: Die "Hülle auf dem Kopf der Frau" hat über ihre soziale Funktion hinaus eine psychische Bedeutung: "Sie stabilisiert die Geschlechterrollendifferenzierung. Dabei betont sie nicht nur die soziale Überlegenheit des Mannes. Paulus relativiert seine diesbezüglichen Aussagen in V. 11f. Wichtiger ist, dass sie auch eine Abwehr unbewusster sexueller Impulse symbolisiert, teils heterosexueller Impulse, die sich bei einem bisher ungewohnten Anblick des anderen Geschlechts ohnehin leichter einstellen als sonst, teils latent in der Gemeinde vorhandene homosexuelle Tendenzen, die durch eine Verwischung der Geschlechterrollendifferenzierung hätten angesprochen werden können. Sie ist Zeichen einer Abwehrhaltung gegenüber nicht voll integrierten sexuellen Impulsen" (180).

In einem gewissen Mass – das gleich noch zu bemessen ist – wird dadurch die gesamte Argumentation von 1Kor 11,4-10 von jenen erotisierenden und dämonisierenden Tendenzen belangt, die der frühjüdische Teil dieser Arbeit anhand zahlreicher “Frauen-Texte” der Bibel aufgewiesen hat. Die Triade Frau-Dirne-Dämon, die diese beiden Tendenzen kennzeichnet, ist implizit auch hier vorhanden. Der Ausdruck “wegen der Engel” gehört also auch zu jenen neutestamentlichen Texten, in welchen in Teil I aufgrund einer frühjüdischen Interpretation eines alttestamentlichen Textes eine restriktive Massnahme gegen die christlichen Frauen argumentativ gestaltet wurde.

Wenn dies gesichert ist, kann man auch das bemessende “Aber” dazusetzen: Es ist keineswegs notwendig, die Schöpfungs-, Schutz- und Kultengel aus der Interpretation auszuschliessen. Legt man nämlich den Ausdruck “wegen der Engel” nicht auf eine künstliche Eindeutigkeit fest, die er ja – auch im henochschen Sinn – einfach nicht hat, lässt man ihn also offen für die verschiedenen Gruppen von Engeln, inklusiv der henochschen Wächter/Engel/Geister-Gruppen, so ergibt sich meines Erachtens eine noch nie erreichte Kohärenz der Interpretation des ganzen Verses 1Kor 11,10 im Kontext der exegetischen Beweisführung der Verse 11,4-10. Dann entspricht nämlich der Ausdruck “wegen der Engel” sehr gut den beiden leitenden Hauptgedanken dieser Argumentation, nämlich der “Unterordnung” und der “Abwehr” (s. Kap. 4.8):

Einerseits stellt dann der Ausdruck “wegen der Engel” ein weiterführendes Symbolwort dar, das die Situation des “Betens und Prophezeiens” der Frauen als eine Situation interpretiert, in welcher man mit den guten *und* bösen Vertretern der Engel- und Geisterwelt in besonders nahen Kontakt gelangt, so dass man den Ordnungsansprüchen der guten Schöpfungs-, Schutz- und Kultengel, wie auch den Annäherungen und Attacken der henochschen Wächter/Engel und Dämonen, die eine besondere Affinität zu schönen Frauen haben, Rechnung tragen muss.

Andererseits entspricht der so verstandene Ausdruck ebenso jenen beiden Bedeutungen des Schleiers als “Macht” (RŠWT; *ἔξουσία*), die in Kap. 4.6 herausgearbeitet wurden: Nämlich der Schleier als Symbol der schöpfungsmässigen Untergeordnetheit der Frau unter den Mann – damit kommt die verschleierte Frau den Erfordernissen der Schöpfungs-, Schutz- und Kultengel nach – und der Schleier als Schutz und Abwehr unerlaubter Annäherungsversuche – damit bewahrt er die Frau aktiv und passiv vor den bösen Engeln und Dämonen.

Der Leser von 1Kor 11,10b, der aus frühjüdischen Traditionen lebte, konnte deshalb im abschliessenden, begründenden Bildwort von den Engeln eine plastische Zusammenfassung der vorausgehenden Beweisführung sehen, die der Schande, Arroganz und Gefahr eines unbedeckten Frauenkopfes gegenüber den Schleier zum Symbol der Untergeordnetheit und der Abwehr zur Verpflichtung macht.

21.5.2 Die "Engel" Henochs in Korinth ?

Wenn die Wächter/Engel und die schönen Frauen aus den Henochbüchern im ersten Korintherbrief inhaltlich mitgegeben sind, so stellt sich sofort die Frage, was dieser Inhalt argumentativ den Adressaten, den korinthischen Christen und Christinnen, eigentlich zu bieten hatte. Es ist völlig klar, dass das Argument nur Schlagkraft aufwies, wenn man die *henochsche* Version der Göttersöhne und der irdischen Frauen aus Gen 6,1-4 im Ohr hatte. Sonst konnte man das Argument nicht im Sinne des Paulus (oder seines Schülers) verstehen. Wer nur in Gen 6,1-4 nachlas, konnte mit dem besten Willen keinen argumentativen Zusammenhang zwischen den betenden und prophezeienden Frauen und dem Schleiertragen finden !

Diese Ueberlegung weist einmal mehr auf, wie sehr die paulinische Argumentation neben, wenn nicht gar gegen den biblischen Grund-Text läuft. Sie hat ihre Kraft – das hat der ganze Teil I dieser Arbeit an den anderen Stellen 1Tim 2,8-15; 1Kor 33b-36 und 1Petr 3,1-6 schon gezeigt – nicht aus dem Alten Testament, sondern aus einer speziellen, frauenfeindlich gewendeten Interpretation desselben im Frühjudentum. Wer diese spezielle Wende nicht mitgemacht hat, wer nicht in den entsprechenden Texten bewandert war, für den war das Argument schlechthin esoterisch. Die Engel Henochs sind wohl in 1Kor als Argument, bei den Korinthern/innen konnte sie jedoch argumentativ nicht ankommen. Die *Kraft* des Arguments war für sie nicht vorhanden, und wenn sie in der Bibel nach dem *Recht* des Arguments Ausschau hielten, konnten sie in Gen 6,1-4 auch nichts finden. Die paulinische Argumentation, besonders jedoch deren Zuspitzung in 1Kor 11,10, musste so doppelt ins Leere gehen.

Das Problem dieser Argumentation muss aber noch innerhalb eines weiteren Rahmens gesehen werden. Schon bei der strikten Forderung des Schweigens wurde o. S. 15 darauf hingewiesen, dass Paulus in dem Sinne "anachronistisch" vorgeht, als er einer griechisch-römischen Personengruppe des 1. Jh.p in Griechenland ein Verhalten vorschreiben will, das ganz in den Vorstellungen des israelitischen Glaubens und der orientalisch-jüdischen Sitte verhaftet war. Gerade deshalb war Paulus in diesen konkreten Verhaltensfragen nicht fähig, die positiven Ansätze der damaligen griechisch-römischen Welt (12) aufzunehmen und so sein grosses Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau "in Christus" (Gal 3,27f; 1Kor 11,11) zu einer befreienden konkreten christlichen *Praxis* der Gleichheit umzusetzen. Was die Schleierfrage angeht, so hat THEISSEN auf originelle Weise (wie immer) anhand der Grabskulpturen von Palmyra über Kleinasien und Makedonien bis nach Rom ein "eindeutiges Ost-West-Gefälle" in dem Sinn nachweisen können, dass der Zwang zur Verschleierung von Ost nach

12 Vgl. jetzt POMEROY, Frauenleben im klassischen Altertum, bes. 181-225 (hellen. Frauen). 260-291 (röm. Frauen der Oberschicht).

Westen abnimmt und dies sowohl im jüdischen wie im ausserjüdischen Bereich (13). Der traditionelle und orientalische Zug der Schleierforderung des Paulus wird dadurch besonders deutlich – und man ist versucht, die Verzweiflung, die durch die paulinische Häufung der Argumente in 1Kor 11 weht, von der wohl gespürten Hoffnungslosigkeit des Versuchs herzuleiten, im westlichen Korinth einen östlichen Zwang zu Verschleierung plausibel zu machen.

Traditionsgeschichtlich lässt sich dies noch ganz anders formulieren : Die frauenfeindlich gewendete Interpretation alttestamentlicher Texte hat ihren historischen Hintergrund – wie das "Traumbuch" (Hen 83-90) deutlich machte – in der Ueberflutung des palästinischen Judentums durch die hellenistische Kultur und Kriegstechnik (s. Kap. 14). Sie stellte bis in die Zeit des Paulus hinein eine moderne Form der jüdischen Exegese biblischer Texte dar, durch welche man sich abgrenzend zur Identität finden konnte. Wenn nun aber diese aus dem anti-griechischen Affekt geborene Exegese und Ethik 200 Jahre später gerade in Griechenland als konkrete Vorschriften für die griechischen Christinnen eingeführt werden sollen, dann überkreuzen sich da Anlass und Folge anachronistisch so zum Paradox, dass für einsichtiges Argumentieren und Verstehen der Argumentation keine Chance mehr bestand.

-
- 13 Psychologische Aspekte 164-167. Interessante Einblicke ergeben auch die "Studien zur Ikonographie und gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphroditestatuen" von Wiltrud NEUMER-PFAU, wo die zunehmende Entblössung und die bewusstere Darbietung des weiblichen Körpers als in engem Zusammenhang zur Entwicklung der Stellung der Frau stehend aufgewiesen wird.

22. DER UNVERHUELLTEN FRAUEN SCHMUCK UND SPRECHEN

Da der Schleier als Gegenschmuck und als Zeichen der Unterordnung sozusagen das Kristallisationsobjekt für die Forderungen nach Schmucklosigkeit und Schweigen der Frauen darstellt, konnten an ihm Recht und Unrecht der neutestamentlichen Bestimmung besonders pointiert herausgearbeitet werden. Dadurch geschah eine methodisch bedingte Engführung des Gedankenganges auf das auch in 1Kor 11 so stark überbewertete Detail-Problem des Schleiertragens. Hat sich jedoch ein Detail als signifikant erwiesen, weist es von selbst über sich hinaus auf ein Gesamt.

Dies ist beim Schleier sicher der Fall, darum hat sich Paulus argumentativ auch so um ihn bemüht, denn in ihm waren die beiden in Teil I so oft aufgewiesenen Problemkreise der körperlichen und geistig-geistlichen Präsenz der christlichen Frauen symbolstark vereint : Die Abwehr der Erotik, wie sie die Forderung nach Schmucklosigkeit will, und die Unterordnung unter den Mann, wie dies die Forderung des Schweigens verlangt, vereint der Schleier unübersehbar auf sich.

So ist es nicht erstaunlich, wenn jetzt, am Abschluss des Gedankenganges, Schweigen, Schmuck und Schleier stärker als zu Beginn in ihrer gegenseitigen Verflochtenheit gesehen werden können. Mit allen dreien geschieht in den neutestamentlichen Vorschriften das gleiche, wenn sie anhand alttestamentlicher Texte argumentativ begründet werden : Sie werden an einen biblischen Text zurückgebunden (möglichst in die Urgeschichte) und von dorthin in ihrem Verpflichtungscharakter herausgestellt. Dabei wird aber jedes Mal nicht die Intention des biblischen Grund-Textes zum Leitfaden der Argumentation gemacht, sondern jene jetzt klar ersichtliche frühjüdische Interpretation dieser Texte, die eine deutliche erotisierende und dämonisierende Tendenz zu Ungunsten der Frauen aufweisen. Die Kraft der exegetischen Argumente in den neutestamentlichen Briefen kommt deshalb aus einer damals modernen Exegese und aus damals zirkulierenden, biblisch inspirierten Erzähltraditionen des Judentums.

Das Recht der Argumente steht deshalb bei allen drei Forderungen unter dem Kriterium der ursprünglichen Intention des biblischen Textes. Nehmen die Argumente die Inspiration der biblischen Texte nicht auf, so ist deren Begründung im Buchstaben des biblischen Textes hinfällig – so muss wohl schlussendlich auch die darauf gebaute Forderung fallen oder doch bezeichnend umformuliert werden.

Noch mehr : Im Rekurs auf die gleichen alttestamentlichen Texte muss man die Argumente anders bauen und entsprechend andere Forderungen aufstellen. Wie sähen denn die urchristlichen Bestimmungen zum Verhalten der Frau, was deren körperliche und geistig-geistliche Präsenz in den christlichen Versammlungen angeht aus, wenn man von den positiven Inspirationen der alttestamentlichen Texte her argumentierte ?

Der Versuch sei gewagt :

“1Tim 2,8-15” (vgl. o. S. 11)

- 2, 8 *Ich will, dass an jedem Ort ...*
- 9 *die Frauen geschmückt seien*
durch eine dezente und geschmackvolle Kleidung
nicht mit Haargeflechten, Gold, Perlen und Luxuskleidern
- 10 *und mit guten Werken,*
wie es sich für Menschen gehört,
die sich zu einem Gott bekennen,
der die Menschen liebt.
- 11 *Die Frau lerne zusammen mit dem Mann in gegenseitigem Respekt.*
- 12 *Zu lehren empfehle ich den Frauen sehr*
und sich dem Mann als ebenbürtiger Partner zu erweisen !
- 13 *DENN Adam wurde zuerst gebildet,*
und zum Glück daraufhin seine Eva.
- 14 *Und Adam wurde genau so verführt*
wie die Frau verführt wurde :
Gemeinsam taten sie den Schritt ins Unheil.
- 15 *Gerettet aber werden wir alle durch IHN,*
falls wir in Glauben und Liebe und Heiligung bleiben
mit Besonnenheit !

"1Kor 14,33b-36" (vgl. o. S. 55)

- 33b *Wie in allen Versammlungen der Heiligen (so gilt auch bei euch :)*
- 34a *Die Frauen sollen in den Versammlungen mitreden,*
- 34b *DENN :*
Nicht ist ihnen gestattet zu schweigen,
sondern gleichgeordnet sollen sie sein,
- 34c *wie es die göttliche Weisung will.*
- 35a *Wenn sie aber ihre Kenntnisse erweitern wollen,*
sollen sie es daheim gemeinsam mit den Männern tun,
- 35b *DENN :*
Eine Ehre ist es für die Frau,
in der Versammlung gut zu reden.
- 36 *Oder ist das Wort Gottes von euch Männern ausgegangen ?*
oder allein zu euch gekommen ?

“1Petr 3,1-6” (vgl. o. S. 64f)

- 3, 1a *Die Frauen seien den eigenen Männern zugetan,*
 b *damit diese durch die Haltung ihrer Frauen gewonnen werden*
 – *falls einige dem Wort nicht gehorchen –*
 2 *wenn sie eure angstfreie und liebevolle Lebensweise sehen.*
- 3 *Seid geschmückt,*
aber nicht mit oberflächlichem Haarzeug, Goldschmuck
und ständigem Wechsel von Luxuskleidern.
- 4 *Hebt vielmehr den unvergänglichen Schmuck hervor,*
der in eurer Person verborgen liegt :
Toleranz und Ausgeglichenheit.
Das ist letztlich allein von Wert !
- 5a *DENN so waren auch die grossen Frauen der Bibel geschmückt,*
 b *die mit einer irren Hoffnung auf ihren Gott*
 c *die Liebe zu ihren eigenen Männern verbanden.*
- 6 *Wie Sara*
die mit einem Lächeln über ihren ‘Herrn’
die Liebe zu ihrem Mann verband.
- b *Ihr ähnlich seid ihr, wie Töchter der Mutter,*
indem ihr gut lebt
und keine Einschüchterung fürchtet.

“1Kor 11,3-16” (vgl. o.S. 75)

- 3 *Ich will, dass ihr wisst :*
Jedes Menschen Haupt ist Christus,
das Haupt Christi aber ist Gott.
- 4 *Jeder Mensch, ob Mann oder Frau,*
betet und prophezeie erhabenen Hauptes
und in gegenseitigem Respekt,
- 5f *DENN nichts Schändliches gibt es an Euch zu verhüllen,*
wenn ihr mit erhobenem Kopf
Gott als euer Oberhaupt verkündet.
- 7 *DENN : Der Mensch ist Abbild und Gleichbild Gottes,*
ob Frau oder Mann,
und einen Schleierzwang gibt es für niemand.
- 8 *DENN die Schrift lehrt :*
Nichts ist der Mann ohne die Frau,
und nichts die Frau ohne den Mann,
- 9 *sondern beide sind für einander geschaffen,*
und gemeinsam sind sie Abbild Gottes.
- 10a *DESHALB : Die Frau ist frei wie der Mann,*
 b *als Abbild Gottes zu beten und zu prophezeien.*
Ihr einziges Haupt ist Gott.
 c *Dann freuen sich die Engel des Himmels*
und verzweifelt das Heer der Dämonen.
- 11 *Von Christus her gesehen ist es nämlich so :*
Weder ist die Frau anders als der Mann
noch der Mann anders als die Frau,
- 12 *DENN : wie die Frau aus dem Mann (Gen 2),*
so der Mann durch/wegen der Frau.

ALLES ABER AUS GOTT !

13-15 (Auch die Natur legt dies nahe : Sie gibt allen Menschen lange Haare)

16 *Will jedoch einer eigensinnig auf einer Einschränkung bestehen :*

*Wir kennen dafür keine Argumente,
die Gemeinden Gottes auch nicht.*

LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

(Es werden nur die abgekürzt zitierten Werke aufgeführt. Für die üblichen Abkürzungen vgl. S. SCHWERTNER, IATG Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin, New York 1974; vgl. TRE Suppl. 1976).

a = ante Christum natum, vor Christi Geburt.

AALEN Sverre, A Rabbinic Formula in I Cor 14,34. In : *Studia Evangelica* II (TU 87) Berlin 1964, 513-525.

— St. Luke's Gospel and the Last Chapters of I Enoch : *NTS* 13 (1966/7) 1-13.

ACHILLEUS Tattius, Leukippe und Kleitophon, Ed. : VILBORG (s. dort); dt. Uebers.: PLEPELITS, Leukippe (s. dort).

ACTA APOSTOLICAE SEDIS. *Commentarium officiale*, Roma 1- (1909-).

ADINOLFI Marco, Il velo e il silenzio della donna (1Cor 11,2-16), I : Il velo della donna (1Cor 11,2-16) : *Rivista biblica* 23 (1975) 147-173; = in : DERS., *Il femminismo* (s. dort) 261-285 (danach zit.).

— *Il femminismo della Bibbia* (*Spicilegium Pontifici Athenaei Antoniani* 22) Rom 1981, 343 S.

AILLOUD Henri, *Suétone. Vie des douze Césars*, 3 Bde (Coll. Univ. France) Paris 1931-32.

AISCHYLOS, *Tragödien und Fragmente*, Ed. und dt. Uebers. : WERNER (s. dort).

ALAND Kurt, *Neue neutestamentliche Papyri III* : *NTS* 20 (1974) 357-381.

— /ALAND Barbara, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1981, 342 S.

ALBECK Chanoch/JALON Chanoch, *SSH SDRJ MSNH*, 6 Bde, Jerusalem, Tel Aviv 1952-1956.

ALEXANDER Philip S., *The Targumim and Early Exegesis of "Sons of God" in Gen 6* : *JJS* 23 (1972) 60-71.

ALLBERRY C.R.C./IBSCHER Hugo, *A Manichaean Psalm-Book, Part II (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection II)* Stuttgart 1938, XXII u. 233 u. 48* S. u. 2 Taf.

ALLEGRO John M., *The Wiles of the Wicked Woman. A Sapiential Work from Qumran's Fourth Cave* : *PEQ* 96 (1964) 53-55 u. Pl. XIII.

AMANN Emile, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins (Documents pour servir à l'étude des origines chrétiennes. Les Apocryphes du Nouveau Testament)* Paris 1910, IX u. 378 S.

AOT = Altorientalische Texte zum Alten Testament, s. GRESSMANN H. u.a.

APAT = Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, s. KAUTZSCH E.

- APOT = The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, s. CHARLES R. H. APTOWITZER Viktor, Asenath, The Wife of Joseph. A Haggadic Literary-Historical Study : HUCA 1 (1924) 239-306.
- APULEIUS, Metamorphosen; Ed. u. fr. Uebers. : ROBERTSON/VALLETTE (s. dort).
- ARISTOTELES, Ethica Nicomachea, Ed. : BYWATER (s. dort).
- ASCHERMANN Hartmut, Die paränetischen Formen der "Testamente der zwölf Patriarchen" und ihr Nachwirken in der frühchristlichen Mahnung. Eine formgeschichtliche Untersuchung (Diss. theol., maschenschriftl.) Berlin 1955, 169 S.
- AUERBACH Moses/GROSSFELD Bernhard, Targum Onqelos on Genesis 49 (SBL Aramaic Studies 1) New York 1976, XIV u. 84 S.
- Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together With An English Translation of the Text (Based on A. Sperber's Edition), Denver 1982, 376 S.
- AUGUSTIN Matthias, Die Inbesitznahme der schönen Frau aus der unterschiedlichen Sicht des Schwachen und des Mächtigen. Ein kritischer Vergleich von Gen 12,10-20 und 2 Sam 11,2-27a : BZ 27 (1983) 145-154.
- Der schöne Mensch im Alten Testament und im hellenistischen Judentum (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 3) Frankfurt/M., Bern, New York 1983, 314 S.
- AVIGAD Nahman, The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents. In : Aspects of the Dead Sea Scrolls (Scripta Hierosolymitana 4) Jerusalem 1958, 56-87.
- /YADIN Yigael, A Genesis Apocryphon : A Scroll From the Wilderness of Judaea : Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXI, Jerusalem 1956, [48] u. [M], dazw. Abb. 1-4; nochmals dazw. 12 Pl. (unpaginiert).
- b (u. Name des Traktats) = babylonischer Talmud.
- Bab. (bei Rabbi-Name) = babylonischer Gelehrter.
- BABBIT F.C./HELMBOLD W.C. u.v.a., Plutarch, Moralia, 15 Bde (LCL) London, Cambridge Mass. 1960-1969.
- BACHER Wilhelm, Die Agada der palästinensischen Amoräer, 3 Bde, Strassburg 1892 u. 1896 u. 1899 (Nachdr. Hildesheim 1965).
- Die Agada der Tannaiten, 2 Bde, Strassburg I : 1903 (2. Aufl.), X u. 496 S.; II : 1890, XII u. 578 S. (Nachdr. Berlin 1965 u. 1966).
- Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. In zwei Teilen, Leipzig 1905, I : 1899, VIII u. 207 S.; II : 1905, VI u. 258 S.
- Die Agada der babylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud. Mit Ergänzungen und Berichtigungen, Frankfurt a.M. 1913 (2. Aufl.; Nachdr. Hildesheim 1967), XVI u. 151 u. 14 S.
- BALCH David L., Let the Wives be Submissive : The Domestic Code in I Peter (SBL Monograph Series 26) Ann Arbor Mich. 1981, 196 S.

- BARR James, Rez. : MILIK, The Books of Enoch (s. dort) : JThSt 29 (1979) 517-530.
- BARTCHY S. Scott, Machtverhältnisse, Unterordnung und sexuelles Selbstverständnis im Urchristentum. In : Die Bibel als politisches Buch. Beiträge zu einer befreienden Christologie hrsg. v. D. Schirmer (Kohlhammer/Urban Taschenbücher, T-Reihe 655) Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1982, 109-145.160-164 (engl. Erstveröffentlichung, Cincinatti/Ohio 1977).
- BARTHELEMY Dominique, Comment le Cantique des Cantiques est-il devenu canonique ? In : FS DELCOR (AOAT 215) Kevelaer 1985, 13-22.
- BARTON G.A., The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-canonical Apocalyptic Literatur to 100 AD : JBL 31 (1912) 156-167.
- BARTSCH Hans Werner, Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen (Theologische Forschung 34) Hamburg 1965, 180 S.
- BATIFFOL Pierre, Le livre de la Prière d'Aseneth. In : DERS., Studia Patristica. Etudes d'ancienne littérature chrétienne, Paris 1889f, 1-115.
- BARTELMUS Rüdiger, Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zu Gen 6,1-4 und verwandten Texten im AT und der altorientalischen Literatur (ATHANT 5) Zürich 1979, 220 S.
- BAUER Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1963 (durchgesehener Nachdr. der 5. Aufl.), XVI S. u. 1780 Sp.
- BAUMGARTEN J.L., On the Testimony of Women in 1QSa : JBL 76 (1957) 266-269.
- BEARDSLEE William A., The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels : Journal of the American Academy of Religion 25 (1967) 231-240.
- Uses of the Proverb in the Synoptic Gospels : Interpretation 24 (1970) 61-73.
- BECKER Jürgen, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 8) Leiden 1970, VI u. 418 S.
- Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSRZ III/1) Gütersloh 1974, 1-163.
- BEDALE Stephen, The Meaning of $\chi\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ in the Pauline Epistles : JThS NS 5 (1954) 211-215.
- BEEK Martin Adrian, Rahab in the Light of Jewish Exegesis. In : Von Kanaan bis Kerala (FS J.P.M. van der PLOEG) (AOAT 211) Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1982, 37-44.
- BEER Georg, Das Buch Henoch. In : APAT II (1900/1975) 217-310.
- BEKKER Immanuel, Harpokration et Moeris, Berlin 1833, IV u. 254 S.
- BENDZ Gerhard, Frontin. Kriegslisten. Lateinisch und Deutsch (Schriften und Quellen der Alten Welt 10) Berlin 1963, 262 S.
- BENGEL D. Johannes Albert, Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Editio tertia per filium superstitem M. Ernestum Bengelium quondam curata, quarto recusa adjuvante Johanne Steudel, Tubingae 1855, XL u. 1176 S.

- BERARD Victor, L'Odyssee. "Poésie homérique", 3 Bde (Coll. Univ. France) Paris 1924-1939.
- BERGER Klaus, Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in Mc 10,5 : ZNW 61 (1970) 1-47.
- Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3) Gütersloh 1981, SS. 275-575.
- Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. In : Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Reihe II, Bd. 25/2, Berlin 1984, 1031-1432. 1831-1885 (Register).
- Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 400 S.
- BERNARDAKIS Gregory N., Plutarchus, Moralia, 7 Bde (BT) Leipzig 1888-1896.
- BEYER Klaus, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Geniza, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung, Text, Uebersetzung, Deutung. Grammatik/Wörterbuch. Deutsch-aramäische Wortliste. Register, Göttingen 1984, 779 S.
- BEZOLD Carl, Die Schatzhöhle [Erster Theil : Uebersetzung]. Aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Leipzig 1883, XI u. 82 S.
- BIETENHARD Hans, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2) Tübingen 1951, VI u. 295 S.
- Midrasch Tanḥuma B. R.Tanḥuma über die Tora, genannt Jelammedenu, 2 Bde (Judaica et Christiana 5 u. 6) Bern, Frankfurt a.M., Las Vegas, I : 1980, 449 S.; II : 1982, 526 S.
- BILLERBECK Paul/(STRACK Hermann Leberecht), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde, München I : 1922; II : 1923; III : 1926; IV/1 u. 2 : 1928. (Bde V und VI s. bei JEREMIAS, Rabb. Index).
- BLACK Matthew, Apocalypsis Henochi Graece (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3) Leiden 1970, 1-44.
- The twenty angel dekadarchs at Enoch 6,7 and 69,2. In : Essays in Honour of Yigael Yadin (s. dort) 237-255.
- The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes. In Consultation with James C. VANDERKAM. With an Appendix on the 'Astronomical' Chapters (72-82) by Otto NEUGEBAUER (StVTPs 7) Leiden 1985, XV u. 467 S.
- BLAU Ludwig, Das altjüdische Zauberwesen (Jahresbericht für das Schuljahr 1897-98 der Landes-Rabbinerschule in Budapest) Strassburg 1898, Berlin 1914 (2. Aufl.; unver. Nachdr. Graz 1974), VIII u. 168 S.
- BLOCH Renée, Art. Midrash : DBS 5 (1957) 1263-1281.
- BOCHARTUS Samuel, Hierozoicon, sive bipertitum opus de animalibus S. Scripturae... editio tertia ex recensione Johannis Leusden, Lugduni Batavorum, Trajecti ad Rhenum 1692, I : 1094 Sp. (u. 91 S. Index); II : 888 Sp. (u. 79 S. Index).
- BOEHMER Julius, Die geschlechtliche Stellung des Weibes in Gen 2 und 3 : Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 79 (1935) 281-302.

- BOISSONADE Jean François, *Anecdota Graeca e codicibus regiiis descripsit annotatione illustravit*, 5 Bde, Paris I : 1829; II : 1830; III : 1831; IV : 1932; V : 1833.
- BONNER Campbell, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (Studies and Documents 8) London 1937, IX u. 106 S. u. 2 Pl.
- BORNHAEUSER D., "Um der Engel willen". 1Kor 11,10 : *Neue Kirchliche Zeitschrift* 41 (1930) 475-488.
- BOUSSET Wilhelm, *Der erste Brief an die Korinther*. In : *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt...* in dritter Auflage hrsg. von W. Bousset et W. Heitmüller II, Göttingen 1917 (3. verb. und verm. Aufl.), 74-167.
- /GRESSMANN Hugo, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21) Tübingen 1926 (3. Auflage; Nachdr. 1966), XII u. 576 S.
- BOWKER John, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge 1969, XXI u. 379 S.
- BOYCE Mary, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichung 45) Berlin 1960, XL u. 151 S.
- /ZWANZIGER Ronald, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian ... with a Reverse Index* (Acta Iranica 9a; 3ème série : Textes et Mémoires II – Supplément) Leiden 1977, 172 S.
- BR = Bibliotheca Rabbinica, S. WUENSCH A.
- BRAUDE William G., *The Midrash on Psalms. Translated from the Hebrew and Aramaic*, 2 Bde (Yale Judaica Series 13) New Haven 1959 (1960, 2. Aufl.).
- BRAUN Martin, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung* (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 6) Frankfurt a/M. 1934, 121 S.
- *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938, XIII u. 106 S.
- BRENOT Alice, *Phèdre. Fables* (Coll. Univ. France) Paris 1924, XVI u. 113 S.
- BROCK S.P., *A Fragment of Enoch in Syriac* : *JThS* 19 (1968) 626-631.
- BROSHI Magen, *Beware the Wiles of the Wanton Woman. Dead Sea Scroll Fragment Reflects Essene Fear of, and Contempt for, women* : *Biblical Archaeology Review* 9/4 (Washington DC 1983) 54-56.
- BROX Norbert, *Der erste Petrusbrief* (EKK 21) Zürich, Neukirchen-Vluyn 1979, VIII u. 263 S.
- *Die Pastoralbriefe* (RNT 7/2) Regensburg 1969 (4. völlig neu bearb. Aufl.), 343 S.
- BRUN Lyder, "Um der Engel willen" (1Kor 11,10) : *ZNW* 14 (1913) 298-308.
- BRUNNER-TRAUT Emma, *Altägyptische Märchen* (Die Märchen der Weltliteratur) Düsseldorf, Köln 1965 (2. verb. Aufl.), 308 S.
- BUBER Salomo, *Midrasch Tanchuma*, 2 Bde, Wilna 1885 (Nachdr. Jerusalem 1964), I : 212 (Einl.) u. 222 S. (Gen); II : 134 (Ex) u. 114 (Lev) u. 168 (Num) u. 57 S. (Dtn).

- BUDE Guy de, Dionis Chrysostomi Orationes, 2 Bde (BT) Leipzig 1916 u. 1919, 431 u. 460 S.
- BUDGE E.A. Wallis, The Book of the Cave of Treasures, London 1927, XVI u. 319 S.; traduction 43-241.
- BULLINGER E.W., Figures of Speech used in the Bible explained and illustrated, London 1898 (Reprint Grand Rapids, Michigan 1968 [= 3. Aufl. 1971]), XLVIII u. 1104 S.
- BURCHARD Christoph, Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth : Dielheimer Blätter zum Alten Testament 14 (Okt. 1979) 2-53; Verbesserungen Ebd. 16 (1982) 37ff.
- Joseph und Aseneth (JSHRZ II/4) Gütersloh 1983, 577-735.
- BURGMANN Hans, The Wicked Woman : Der Makkabäer Simon ? : RQ 8 (1974) 323-359.
- BUSSMANN Claus, Gibt es christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament ? In : Die Frau im Urchristentum (s. dort) 254-262.
- BYWATER I. (Hrsg.), Aristoteles. Ethica Nicomachea (BO) Oxford 1894 (u. v. danach).
- CADBURY Henry J., A Qumran Parallel to Paul : HThR 51 (1958) 1 f.
- CALLANDER T., The Tarsian Orations of Dio Chrysostom : The Journal of Hellenic Studies 24 (1904) 58-69.
- CAMPENHAUSEN Hans Frhr. v., Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus. Zur Grundlegung des Kirchenrechts (SHAW.PH 1957/2) Heidelberg 1965 (2. erg. Aufl.), 43 S.
- CARMIGNAC Jean, Les Horoscopes de Qumrân : RQ 5 (1964/66) 199-217.
- Poème allégorique sur la secte rivale : RQ 5 (1964/66) 361-374.
- CARR Wesley, Angels and Principalities. The background, meaning and development of the Pauline phrase *hai àrchai kai hai èxousiai* (SNTS Monograph Series 42) Cambridge, London, New York u.a. 1981, XII u. 242 S.
- CHANTRAINE Pierre, Xénophone, Economique (Coll. Univ. France) Paris 1949, 121 S.
- CHARITON von Aphrodisias, Kallirhoë, Dt. Uebers. : PLEPELITS (s. dort).
- CHARLES Robert Henry, Maṣḥafa Kufälē or The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees otherwise known among the Greeks as *Hè Leptè Génesis* (Anecdota Oxoniensia) Oxford 1895, XXVIII u. 184 S.
- The Ethiopic Version of the Book of Enoch edited from twenty-three MSS together with the fragmentary Greek and Latin Versions (Anecdota Oxoniensia. Semitic Series 11) Oxford 1906, XXXIII u. 237 S.
- The Book of Enoch translated from the Editor's Ethiopic Text, Oxford 1912 (2. Aufl.), XV u. 391 S.
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes to Several Books, 2 Bde, Oxford 1913 (Nachdr. 1963), I : XII u. 684 S.; II : XIV u. 871 S. (= APOT)

- CHARLESWORTH James H., Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls and Early Palestinian Synagogues : HThR 70 (1977) 183-200.
- The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins (SNTS MS 54) Cambridge, London, New York 1985, XXIV u. 213 S.
- (Ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, 2 Bde, New York, London I : 1983, L u. 995 S.; II : 1985, L u. 1006 S. (= OTP)
- CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum, Berlin 1828-1877.
- CLEMENS (Pseudo-), Homilien, Ed. : REHM/IRMSCHER/PASCHKE (s. dort).
- CLEMENTZ Heinrich, Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, 2 Bde, Halle o.J. [1900], 646 u. 724 S. (Nachdr. in 1. Bd. Köln 1959).
- COLLINS J.J., Methodological Issues in the Study of 1 Enoch : Reflections on the Articles of P.D. Hanson and G.W. Nickelsburg : SBL Abstracts and Seminar Papers (1978) 315-322.
- CONZELMANN Hans, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5 - 11. Aufl.) Göttingen 1969, 362 S.
- COOK Stanley A., The Religion of Ancient Palestine in the Light of archaeology (The Schweich Lectures of the British Academy 1925) London 1930 (Nachdr. München 1980), XV u. 252 S. u. XXXIX Pl.
- COPE Lamar, 1Cor 11,2-16 : One Step Further : JBL 97 (1978) 435f.
- COUROYER Bernard, Histoire d'une tribue semi-nomade de Palestine : RB 58 (1951) 75-91.
- COWLEY Arthur Ernest, Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., edited, with Translation and Notes, Oxford 1923 (Nachdr. Osnabrück 1967), XXXII u. 312 S.
- CROISET Alfred, Platon, Le banquet (Coll. Univ. France; Plato 4,2) Paris 1966 (8. Aufl.), 123-155.
- CROSS Frank Moore Jr., The Development of the Jewish Scripts. In : The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honour of W.F. Albright, Garden City, New York 1961, 133-202.
- CUMONT Franz, Les Anges du Paganisme : RHR 72 (1915) 159-182.
- DALMAN Gustav, Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache. Band I : Einleitung und wichtige Begriffe, Leipzig 1930 (2. Aufl. mit Anhang), 410 S. (Band II nicht erschienen).
- DALY Mary, Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung (Frauenoffensive) München 1980, 239 S. (engl. Original : Boston 1973).
- DAUBE David, ἔξουσία in Mark I 22 and 27 : JThS 39 (1938) 45-59.
- The New Testament and Rabbinic Judaism (School of Oriental and African studies. University. Jordan Lectures in comparative religion 1952/2) London 1956, XVIII u. 460 S.

- DAUTZENBERG Gerhard, Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden. In : Die Frau im Urchristentum (s. dort) 182-224.
- DAVENPORT Gene L., The Eschatology of the Book of Jubilees (Studia Post-Biblica 20) Leiden 1971, VI u. 124 S.
- DELCOR Mathias, La Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible. Origine et Signification : Recherches de Science religieuse 46 (1958) 5-26. 181-210.
- Le texte hébreu du cantique du Siracide LX, 13sg et les anciennes versions : Textus 6 (1968) 27-47.
- DELITZSCH Franz, Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments IV : Hoheslied und Kohelet. Mit Excursen von Consul D. Wetzstein (Biblischer Commentar IV/4) Leipzig 1875, 462 S.
- Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887 (5. Aufl.), 554 S.
- DEL MEDICO Henri E., L'énigme des Manuscrits de la Mer Morte. Etude sur la date, la provenance et le contenu des manuscrits découverts dans la Grotte I de Qumrân suivie de la traduction commentée des principaux textes, Paris 1957 (1959), VI u. 592 S.
- DENIS Albert-Marie, Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum Historicorum et auctorum Iudaeorum Hellenistarum Fragmentis (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3) Leiden 1970, S. 45-238.
- Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 1) Leiden 1970, XXVII u. 343 S.
- DERRET J. Duncan M., Miscellanea : a Pauline Pun and Judas' Punishment : ZNW 72 (1981) 131-133.
- DESELAERS Paul, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43) Freiburg CH, Göttingen 1982, 534 S.
- DEXINGER Ferdinand, Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung (Studia Post-Biblica 29) Leiden 1977, XX u. 203 S.
- DIBELIUS Martin, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, V u. 250 S.
- /CONZELMANN Hans, Die Pastoralbriefe (HNT 13) Tübingen 1966, 118 S.
- DIEBNER Bernd, Neue Ansätze in der Pentateuchforschung : Diehlheimer Blätter zum AT 13 (1978) 2-13.
- DIELS Hermann/KRANZ Walter, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch, 3 Bde, Berlin I : 1951; II u. III : 1952 (6. verb. Aufl.).
- DIETZFELBINGER Christian, Pseudo-Philo : Antiquitates Biblicae (JSHRZ II/2) Gütersloh 1975, 89-271.
- DIEZ MACHO Alejandro, Neophyti 1. Targum Palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana, 5 Bde (Textos y Estudios 7-11) Madrid, Barcelon I : 1968; II : 1970; III : 1971; IV : 1974; V : 1978.
- DILLMANN August, Liber Henoch Aethiopice ad quinque codicum fidem editus, Leipzig 1851, IV u. 91 u. 39 S.
- Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt, Leipzig 1853, LXII u. 332 S.
- DIMANT Deborah, The Biography of Enoch and the Books of Enoch : VT 33 (1983) 14-29.

DION CHRYSOSTOMUS, *Orationes*, Ed. : BUDE de (s. dort).

DJD = Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan) I : Qumran Cave I, hrsg. v. D. BARTHELEMY, J.T. MILIK u.a., Oxford 1955; II : Les Grottes de Murabba'ât, hrsg. v. P. BENOIT, J.T. MILIK, R. de VAUX, Oxford 1961; III : Les "petites Grottes" de Qumrân, hrsg. v. M. BAILLET, J.T. MILIK, R. de VAUX, Oxford 1962; IV : The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11, hrsg. v. J.A. SANDERS, Oxford 1965; V : Qumrân Cave 4 : I (4Q 158-4Q 186), hrsg. v. J.M. ALLEGRO, Oxford 1968; VI : Qumrân Grotte 4 : II; I. Archéologie par R. de VAUX; II : Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q 128-4Q 157) par J.T. MILIK, Oxford 1977; VII : Qumrân Grotte 4 : III (4Q 482-4Q 520) hrsg. v. M. BAILLET Oxford 1982.

DONADONI Sergio, *La seduzione della moglie di Bata* (Pap. D'Orbiney, 11.10-12.(2) : *Rivista degli studi orientali* 28 (1953) 143-148.

DORNIER Pierre, *Les Epîtres Pastorales (Sources bibliques)* Paris 1969, 256 S.

DRACH Paul L.B., *Yaschar (Sépher Haiyaschar) (Livre du juste)*. In : J.-P. MIGNÉ, *Dictionnaire des Apocryphes* (s. dort) II, Sp. 1070-1310; Nachdr. Monaco 1981 (Reihe Gnosis) 29-318 S. (danach zitiert).

DUPONT-SOMMER André, *Le Psaume CLI dans 11QPs-a et le problème de son origine essénienne* : *Semitica* 14 (1964) 25-62.

— Explication de textes hébreux et araméens découverts à Qoumrân : 1. *The Wiles of the Wicked Woman* : *Annuaire du Collège de France* 65 (1965) 353-354.

E = Eigengut.

EISENBERG Josy/ABECASSIS Armand, *Moi le gardien de mon frère (A Bible Ouverte III)* Paris 1980, 322 S.

ELLIS E. Earle, *The Silenced Wives of Corinth (1Cor. 14,34-5)*. In : *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford 1981, 213-220.

ELLUL Danièle, *Le Targum de Pseudo-Jonathan sur Genèse 3 à la lumière de quelques traditions haggadiques* : *Foi et Vie* 80 (1981) Nr. 6 (= *Cahiers bibliques* 20), 12-25.

EPPEL Robert, *Le Piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 22)* Paris 1930, VIII u. 202 S.

EPSTEIN Isidore (Ed.), *The Talmud. The Babylonian Talmud*, 16 Bde, London 1948.

ERNST Josef, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (RNT)* Regensburg 1974, 452 S.

ESSAYS in Honour of Yigael Yadin, Ed. by Geza Vermes and Jacob Neusner (JJS 33/1 u. 2) Oxford 1982, XVI u. 602 S.

ETHERIDGE J.W. *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum, from the Chaldee*, 2 Bde, London I : 1862, VII u. 580 S.; II : 1865, 688 S. (Nachdr. in 1 Bd, New York 1968).

EURIPIDES, *Bacchae*, Ed. u. franz. Uebers. : GREGOIRE/MEUNIER (s. dort).

- EWALD Paul, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon* (Komm. NT 10) Leipzig 1910 (2. verb. Aufl.), 443 S.
- EWNT = *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von Horst BALZ und Gerhard SCHNEIDER, 3 Bde, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980-1983.
- FERRUA Antonio, *Una scena nuova nella pittura catacombale : Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 30/1 (1957/58) 107-116.
- *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina* (Monumenti di Antichità Cristiana, II. serie, 8) Città del Vaticano 1960, 109 S. u. CXIX Tav.
- FEUILLET André, *Le signe de puissance sur la tête de la femme* (1Cor 11,10) : NRT 95 (1973) 945-954.
- *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens* : NTS 21 (1975) 157-191.
- FINKENSTEIN Louis, *Siphre d'be Rab. Fasciculus alter : Siphre ad Deuteronomium* (Corpus Tannaiticum III.3,2) Berlin 1939 (Nachdr. New York 1969), 431 S.
- FITZER Gottfried, *"Das Weib schweige in der Gemeinde."* Ueber den unpaulinischen Charakter der mulier-taceat-Verse in 1. Korinther 14 (Theologische Existenz heute. NF 110) München 1963, 39 S.
- FITZMYER Joseph A., *A Feature of Qumran Angelology in the Angels of I Cor. 11:10* : NTS 4 (1957) 48-158 = in : *Paul and Qumran : Studies in New Testament Exegesis* (ed. J. Murphy-O'Connor), Chicago 1968, 31-47.
- *The Aramaic "Elect of God" Text from Qumran Cave IV* : CBQ 27 (1965) 348-372; = in : *DERS., Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971 (Nachdr. Missoula Mont 1974) 127-160.
- *A Bibliographical Aid to the Study of the Qumran Cave IV Texts* 158-186 : CBQ 31 (1969) 59-71.
- *Implications of the New Enoch Literature from Qumran* : JThSt 38 (1977) 332-345.
- *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (Biblica et Orientalia 18A) Rom 1971 (2. rev. Ed.), XVI u. 260 S.
- *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study. With an Addendum* (January 1977) (Sources for Biblical Study 8) Missoula Mont. 1977 (2. Aufl.), XIV u. 177 S.
- /HARRINGTON Daniel J., *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (Second Century B.C. – Second Century A.D.) (Biblica et Orientalia 34) Rom 1978, XIX u. 373 S.
- FLEMMING Johannes, *Das Buch Henoch, äthiopischer Text* (TU 22/1) Berlin 1902, XVI u. 172 S.
- /RADEMACHER Ludwig, *Das Buch Henoch* (GCS 5) Leipzig 1901, 172 S.
- FLORUS Lucius Annaeus, *Epitomae de Tito Livio Bellorum omnium annorum DCC libri duo*, Ed. u. fr. Uebers. : JAL (s. dort).
- FOERSTER Werner, *Zu I Cor 11,10* : ZNW 30 (1931) 185f.
- FOHRER Georg, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1979 (12. überarb. u. erw. Aufl.), 614 S.

- FONTINOY Charles, Les noms du Diable et leur Etymologie. In : *Orientalia* J. Duchesne-Guillemin emerito oblata (*Acta Iranica* 23; *Hommages et opera minora* IX) Leiden 1984, 157-170 (Vortrag aus dem Jahr 1975).
- FRAADE Steven D., *Enosh and His Generation : Pre-Israelity hero and history in postbiblical interpretation* (SBL Monograph Series 30) Chico Calif. 1984, XVI u. 301 S.
- FRANXMAN Thomas W., *Genesis and the 'Jewish Antiquities' of Flavius Josephus* (*Biblica et Orientalia* 35) Rom 1979, VIII u. 303 S.
- FRAU IM URCHRISTENTUM (Die), hrsg. von G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (*Quaestiones Disputatae* 95) Freiburg i.Br., Basel, Wien 1983, 358 S.
- FRIEDLANDER Gerald, *Pirke de Rabbi Eliezer. The Chapters of Rabbi Eliezer the Great*, London 1916 (Nachdr. 1967), LX u. 490 S.
- FRIEDMANN (= Isch-Schalom) Meir, *Sifrei debei Rav (al sefer bamidbar usefer ella ha-devarim)*, Wilna 1864 (Repr. New York 1948).
- FRONTINUS S. Iulius F., *Strategematon libri quattuor. Ed. u. dt. Uebers. : G. BENDZ* (s. dort).
- GARBINI G., *L'Apocrifo della Genesi nella letteratura giudaica : Annali, Istituto orientale di Napoli* 27 (Roma 1977) 1-18.
- GASTER Theodor H., *The Dead Sea Scriptures. In English Translation. With Introduction and Notes*, Garden City NY 1976 (3. Aufl.).
- GAZOV-GINZBERG Anatole M., *Double Meaning in a Qumran Work ("The Wiles of the Wicked Woman")* : RQ 6/22 (1967) 279-285.
- GELZER Heinrich, *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie*, 2 Bde, Leipzig I : 1880, 283 S.; II : 1885, VIII u. 500 S. (in 1 Bd. : 1898; Nachdr. Hildesheim 1978).
- GEMSER Berend, *The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law* : In : *Congress Volume Copenhagen 1953* (VTS 1) Leiden 1953, 50-66.
- GERLEMAN Gillis, Ruth. *Das Hohelied* (BK XVIII) Neukirchen-Vluyn 1965, IV u. 235 S.
- GIBSEN W.H., *Azazel* : In : *Orientalia Neerlandica. A volume of Oriental Studies*. (FS 55. anniversary of the Netherlands' Oriental Society), Leiden 1948, 156-161.
- GIBSON Margaret Dunlop, *Kitab al-Magall, or the Books of the Rolls, One of the Books of Clement* (*Studia Sinaitica* VIII, *Apocrypha arabica*) London 1901, 1-56 (Text Ms arab. Sinai) 1-58 (Uebers.).
- GILBERT Maurice, *Ben Sira et la femme* : *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 426-442.
- GINSBURGER Moses, *Das Fragmententargum (Thargum Jerushalmi zum Pentateuch)*, Berlin 1899, XVI u. 123 S.
- Targum Pseudo-Jonathan ben Usiel zum Pentateuch. Nach der Londoner Handschrift Brit. Mus. add. 27031, Berlin 1903 (Nachdruck Jerusalem 1968/69), XXI u. 366 S.
- *La "gloire" et l'"autorité" de la femme dans I Cor. 11,1-10* : RHPH o. Nr (1932) 245-248.

- GINZBERG Louis, *The Legends of the Jews. Bible times and characters*, 7 Bde, Philadelphia, I-IV : 1911-1913 (Text); V u. VI : 1925-1928 (Anm.); VII : 1938 (Index by B. Cohen).
- GNILKA Joachim, *Der Epheserbrief* (HThKNT 10/2) Freiburg i.Br. 1977 (2. Aufl.), 348 S.
- GNOSIS, (Die). Erster Band : *Zeugnisse der Kirchenväter... eingel., übers. und erl. v. Werner Foerster*. Zweiter Band : *Koptische und Mandäische Quellen, eingel., übers. und erl. von Martin Krause und Kurt Rudolph, mit Registern zu Bd. I und II vers. und hrsg. v. Werner Foerster*. Dritter Band : *Der Manichäismus, unter Mitw. von Jes Peter Asmussen eingel., übers. und erl. von Alexander Böhlig* (Die Bibliothek der Alten Welt. Reihe Antike und Christentum), Zürich, Stuttgart, [München], I : 1969, 488 S.; II : 1971, 500 S.; III : 1980, 462 S.
- GOELZER Henri, *Tacite. Annales*, 3 Bde (Coll. Univ. France) Paris 1946 u. 1924.
- GOLDIN Judah, *The Fathers according to Rabbi Nathan* (Yale Judaica Series 10) New Haven, London 1967 (3. Aufl.), XXVI u. 277 S.
- GOLDSCHMIDT Lazarus, *Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Misnah*, 9 Bde, Leipzig, Berlin u.a., 1897-1935.
- *Sepher hajaschar – Das Heldenbuch. Sagen, Berichte und Erzählungen aus der israelitischen Urzeit. Mit Holzschnitten von Leo MICHELSON*, Berlin 1923, XII u. 308 S.
- GOLDSTEIN Jonathan A., *The Date of the Book of Jubilees : Proceeding of the American Academy of Jewish Research* 50 (1983) 64-86.
- GOSHEN-GOTTSTEIN M.H., *Philologische Miscellen zu den Qumrantexten 4 : Die Schönheit Saras (1Q Genesis Midrasch) und der Wasf im Hohelied : RQ 2* (1959/60) 46-48.
- GREENFIELD Jonas C./STONE Michael E., *The Books of Enoch and the Traditions of Enoch : Numen* 26 (1979) 89-103.
- GREGOIRE Henri/MEUNIER Jules, *Les Bacchantes* (Coll. Univ. France; Euripide VI/2) Paris 1961, SS. 205-301.
- GRELOT Pierre, *Mann und Frau nach der Heiligen Schrift. (Aus dem Französ. übers. v. W. BERTRAM)*, Mainz 1964, 126 S.
- *Hénoch et ses écritures : RB* 82 (1975) 481-500.
- GRESSMANN Hugo (Hrsg.), *Altorientalische Texte zum Alten Testament, in Verbindung mit E. Ebeling, H. Ranke, N. Rhodokanakis*, Berlin, Leipzig 1926 (2. Aufl.; Nachdr. Berlin 1970), X u. 478 S.
- GrNT-3 = *The Greek New Testament*, ed. by Kurt ALAND, Matthew BLACK, Carlo M. MARTINI, Bruce W. METZGER and A. WIKGREN in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research in Münster/Westphalia, Stuttgart 1975, 992 S.
- GULIN E.G., *Die Freiheit in der Verkündigung des Paulus : ZStH* 18 (1941) 458-481.
- GUNDEL Wilhelm/GUNDEL Hans Georg, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Sudhoffs Archiv, Beiheft 6) Wiesbaden 1966, XI u. 383 S. u. 20 Taf.
- GUNKEL Hermann, *Genesis*, Göttingen 1966 (7. Aufl.), CIII u. 509 S.

- HADOT Jean, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira (l'Écclesiastique)*, Brüssel 1970, 232 S.
- HAGE Wolfgang, *Die griechische Baruch-Apokalypse (JSHRZ V/1)* Gütersloh 1974, 15-44 (35-41 : Uebers. der Slav. Version).
- HANSON Paul D., *Rebellion in Heaven, Azazel, und Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11* : JBL 96 (1977) 195-233.
- HASLER Victor, *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)* (ZBK NT 12) Zürich 1978, 111 S.
- HATCH Edwin/REDPATH Henry A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, 2 Bde u. Suppl., Oxford I u. II : 1897, 1504 S.; Suppl. : 1906, 272 S.
- HAULOTTE Edgar, *Symbolique du vêtement selon la bible (Theologie 65)* Löwen 1966, 352 S.
- HELIODORUS von Emesa, *Aethiopica*, Ed. u. franz. Uebers. RATTENBURY/LUMB/MAILLON (s. dort).
- HEMPEL Johannes, *Gott, Mensch und Tier im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung von Gen 1-3*. In : DERS., *APOXYSMATA*. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments, Festgabe zum 30. Juli 1961 (BZAW 81) Berlin 1961, 198-229 (erst-veröffentlicht : Zeitschrift für systematische Theologie 9 [1931] 211-249).
- HENGEL Martin, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n.Chr.* (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 1) Leiden, Köln 1961, XIV u. 406 S.
- Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr. (WUNT 10) Tübingen 1973 (2. Aufl.), XI u. 693 S.
- Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte. Schimeon ben Schetach und die achtzig Hexen von Askalon (Abhandl. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, 1984, Abh. 2) Heidelberg 1984, 62 S.
- /RUEGER Hans Peter/SCHAEFER Peter, (Hrsg.), *Uebersetzung des Talmud Jerushalmi*, Tübingen 1975-.
- HENNECKE Edgar/SCHNEEMELCHER Wilhelm, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung*, 2 Bde, Tübingen I : 1968 (4. Aufl.), VIII u. 377 S.; II : 1964 (3. Aufl.), X u. 661 S.
- HENNING Walter (B.), *Ein manichäisches Henochbuch* (Sitzungsbericht der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, Berlin 1934) 27-35.
- *The Book of the Giants* : BSOAS 11 (1943-46) 52-74; nachgedr. in DERS., *Selected Papers II* (Acta Iranica 15) Leiden 1977, 115-137.
- HENNINGER Joseph, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*. In : DERS., *Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete* (OBO 40) Freiburg CH, Göttingen 1981, 286-306 (Erstveröffentl. Horn-Wien 1956).
- HERING Jean, *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament 7) Neuchâtel, Paris 1949, 155 S.

- HERKLOTZ (ohne Vorname), Zu 1Kor 11,10 : BZ 10 (1912) 154.
- HERMANN Alfred, Altägyptische Liebesdichtung, Wiesbaden 1959, XII u. 176 S. u. XII Taf.
- HERMANN Wolfram, Gedanken zur Geschichte des altorientalischen Beschreibungsliedes : ZAW 75 (1963) 176-197.
- HERTER Hans, Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums : JAC 3 (1960) 70-111.
- HESIOD, Theogonie, Erga, Frauenkataloge, Dt. Uebers. : MARG (s. dort).
- HICK Ludwig, Die Stellung des Heiligen Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit (Kirche und Volk 5) Köln 1957, 196 S.
- HIERONYMUS, Epistulae, Ed. u. fr. Uebers. : LABOURT (s. dort).
- HILL G.F., A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, 29 Bde, London 1873ff.
- HOENIG Sidney B., Another Satirical Qumran Fragment : JQR 55 (1964/65) 256-259.
- HOLL Karl/DUMMER Jürgen, Epiphanius II Panarion haer 34-64 (GCS 31) Berlin 1980 (2. bearb. Aufl.), 544 S.
- HOLTZ Gottfried, Die Pastoralbriefe (ThH[NT] 13) Berlin 1965, XVI u. 239 S.
- HOLZINGER H., Numeri (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament IV) Tübingen und Leipzig 1903, XVIII u. 119 S.
- HOMER, Odyssee, Ed. u. fr. Uebers. : BERARD (s. dort).
- HOOKE M.D., Authority on her Head : An Examination of I Cor. XI,10 : NTS 10 (1964) 410-416.
- HOROVITZ Chajim Schaul, Siphre d'be Rab. Fasciculus primus : Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta (Corpus Tannaiticum III.3/1) Leipzig 1917 (Nachdr. Jerusalem 1966), XXII u. 336 S.
- /RABIN Israel Abraham, Mechilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus (Corpus Tannaiticum [III.1]) Frankfurt a.M. 1928-1931 (2. Aufl. Jerusalem 1960), 360 u. 2 S.
- HOROWITZ C.M., Pirke de Rabbi Eliezer. A Critical Edition Codex C.M. Horowitz. An Edition of 200 photocopies of the editor's original manuscript from his personal copy of the Pirke De Rabbi Eliezer. With an Introduction, Jerusalem 1972, 200 S.
- HUMBERT Paul, Les adjectifs "ZÂR" et "NOKRÎ" et la "Femme étrangère" des Proverbes Bibliques. In : Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud... par ses Amis et ses Elèves I, Paris 1939, 259-266.
- HUMMELAUER Franciscus de, Commentarius in Numeros (Cursus scripturae sacrae, Pars I in libros historicos III/1) Paris 1899, 386 S.
- HURVITZ Siegmund, Lilith. Die erste Eva. Eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen, Zürich 1983 (2. Aufl.), 175 S.
- HYGINUS, Fabulae. Ed. : ROSE (s. dort).
- HYMAN D./LERRER D.N./SCHILONI I., Jalquš Schimoni al ha-tora le Rabbenu Schim on ha-Darschan. Sefer Bereschit, 2 Bde, Jerusalem 1973, 858 S. (durchgezählt).

- IACOBITZ C., *Lucianus Samosatensis. Opera Omnia*, 4 Bde (BT) Leipzig 1836-1841 (Nachdr. Hildesheim 1966).
- ISAAC Ephraim, *New Light upon the Book of Enoch from Newly-Found Ethiopic MSS* : JAOS 103 (1983) 399-411.
- 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction. In : OTPI 5-89.
- ISELL Charles D., *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (SBL Dissertation Series 17) Missoula Mont. 1975, XIV u. 200 S.
- J = Jahwist (Pentateuch-Schicht).
- j (u. Name des Traktats) = jerusalemischer Talmud.
- JAERISCH Peter, *Xenophon. Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-Deutsch* (Tusculum-Bücher) München 1962, 392 S.
- JAL Paul, *Florus, Oeuvres*, 2 Bde (Coll. Univ. France) Paris 1967.
- JANSSENS Y., *Le thème de la fornication des anges*. In : BIANCHI Ugo (Hrsg.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (Studies in the history of religions [Suppl. to "Numen"] 12), Leiden 1967, 488-494.
- JAROSĚK Karl, *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion* (OBO 4) Freiburg CH, Göttingen 1982 (2. verb. und überarb. Aufl.), 294 S., 12 Abb.
- JASTROW Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerusalemi, and the Midrashic Literature*, 2 Bde, London 1886-1903 (Nachdr. Tel-Aviv 1972), XVIII u. 1736 S.
- JAUBERT Annie, *Le voile des femmes* (1 Cor XI.12-16) : NTS 18 (1971/72) 419-430.
- JELLINEK A., *Beth ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur*, 6 Bde, Leipzig 1853-1877 (Nachdr. Jerusalem 1967).
- JEREMIAS Alfred, *Der Schleier von Sumer bis heute* (Der Alte Orient 31/1 u. 2) Leipzig 1931, 70 S.
- JEREMIAS Joachim, *Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen anhand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes* : ZNW 39 (1921) 240-275.
- *Die Briefe an Timotheus und Titus* (NTD 9) Göttingen 1968 (9. Aufl.), 1-68.
- /ADOLPH Kurt, *Rabbinischer Index. Verzeichnis der Schriftgelehrten. Geographisches Register*, 2 Bde (in 1) (= BILLERBECK, Kommentar [s. dort], Bde V u. VI), München V : 1956; VI : 1961.
- JERVELL Jacob, *Imago Dei. Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Schriften* (FRLANT NF 58) Göttingen 1960, 379 S.
- JEWISH *Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Edited by Michael E. Stone (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum II/3) Assen, Philadelphia 1984, XXIII u. 698 S.
- JONGE (de) Marinus, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition from the Greek Text by M. de J. in cooperation with H.W. HOLLANDER, H.J. DE JONGE, Th. KORTEWEG* (PsVTG 1/2) Leiden 1978, XLV u. 251 S.

- JOSEPHUS Flavius, Vita. Contra Apionem. Antiquitates Iudaicae. Bellum Iudaicum, Ed. u. engl. Uebers. : THACKRAY/MARCUS/FELDMAN (s. dort); Ed. u. dt. Uebers. : MICHEL/BAUERNFEIND (s. dort).
- JSHRZ= Jüdische Schriften aus Hellenistisch-Römischer Zeit, s. KUEMMEL W.
- JUNG Leo, Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature, Philadelphia 1926, VIII u. 174 S. = [rev. und verm.] Nachdruck aus JQR 15 (1924/5) 467-502; 16 (1925/6) 45-88.171-205.287-336.
- KAEHLER Else, Zur "Unterordnung" der Frau im Neuen Testament. Der neutestamentliche Begriff der Unterordnung und seine Bedeutung für die Begegnung von Mann und Frau : Zeitschrift für evangelische Ethik 3 (1959) 1-13.
- Die Frauen in den paulinischen Briefen. Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der Unterordnung, Zürich, Frankfurt a.M. 1960, 311 S.
- KAIBEL Georg, Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta, Berlin 1878, XXIV u. 703 S.
- KASHER M.M., Torah Shelemah (Complete Torah). Talmudic-midrashic Encyclopedia of the Pentateuch, Jerusalem (New York) 1949-.
- KASOWSKI Chaim Josua, Thesaurus Talmudis. Concordantiae verborum quae in Talmude babylonico reperiuntur, 39 Bde, Jerusalem 1954- (s. KOSOVSKY).
- Thesaurus Mishnae. Concordantiae verborum quae in sex Mishnae ordinibus reperiuntur, 4 Bde, Jerusalem 1956-1960.
- /KOSOVSKI Binjamin, Thesaurus Tosephthae. Concordantiae verborum quae in sex Tosephthae ordinibus reperiuntur, 6 Bde, Jerusalem 1932-1961.
- KAUTZSCH Emil (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde, Tübingen 1900 (4. Neudr. Darmstadt 1975), I : XXXII u. 507 S.; II : VII u. 540 S. (= APAT).
- KEEL Othmar, Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall. Gen 2 und 3 (Erzählung des Jahwisten) : Orientierung 39 (1975) 74-76.
- Eine Diskussion um die Bedeutung polarer Begriffspaare in den Lebenslehren. In : Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), Fribourg/Göttingen 1979, 226-234.
- Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115) Stuttgart 1984, 208 S.
- /KUECHLER Max, Synoptische Texte aus der Genesis, 2 Bde (Biblische Beiträge 8/1 u. 2) Fribourg I : 1983 (3. Aufl.), 60 S.; II : 1971, 186 S.
- /KUECHLER Max/[UEHLINGER Christoph], Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, 2 Bde, Zürich, Göttingen I : 1984, 751 S., ca. 180 Abb.; II : 1982, XXII u. 997 S., ca. 645 Abb.
- KELLY John N.D., A Commentary on the Pastoral Epistles. I Timothy. II Timothy. Titus (Black's New Testament Commentaries) London 1963, 264 S.
- KEMPFIUS Carolus, Valerius Maximus. Factorum et dictorum memorabilium libri novem, Berlin 1854 (Nachdr. Hildesheim/New York 1976), 790 S.
- KENYON Frederic G., The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus VIII : Enoch and Melito. Plates, London 1941, 12 S. u. 27 Pl.

- KERTELGE Karl (Hrsg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 89) Freiburg i.Br., Basel, Wien 1981, 234 S.
- KISCH Guido, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum (Publications in Mediaeval Studies. The University of Notre Dame 10) Notre Dame Indiana 1949, VI u. 277 S.
- KITTEL Gerhard, Die "Macht" auf dem Haupte (I Kor. 11,10). In : Ders., Rabbinica (Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I/3), Leipzig 1920, 17-31 u. 47 (Nachtrag).
- Sifre zu Deuteronomium. Erste Lieferung (§§ 1-54; Dtn 1,1-11,28, Beginn), Stuttgart o.J. (1922), 1-144 (mehr nicht erschienen).
- KLAUCK Hans Josef, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103) Stuttgart 1981, 120 S.
- KLEIN Michael L., The Fragment-Targums of the Pentateuch I : Texts, Indices and Introductory Essays. II : Translation (An Bibl 76) Rom 1980, 260 u. 199 S., 8 Plates.
- KLEINE PAULY (Der), Lexikon der Antike, 5 Bde (dtv 5963) München 1979.
- KLEINGUENTHER Adolf, Πρωτος Εὑρετης. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung (Philologus Suppl 26/1) Leipzig 1933, 155 S.
- KLIJN Albertus Frederik Johannes, Die syrische Baruch-Apokalypse (JSHRZ V/2) Gütersloh 1976, 103-191.
- KLINZING Georg, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament (St UNT 7) Göttingen 1971, 248 S.
- KNIBB Michael A., The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments, 2 Bde, Oxford 1978, I : XVI u. 428 S.; II : 260 S.
- KNIGHT III, George W., ΑΥΘΕΝΤΕΩ in Reference to Women in 1 Timothy 2.12 : NT 30 (1984) 143-157.
- KOEHLER Franz, Die Pastoralbriefe (SNT 2) Göttingen 1917 (3. verbesserte und vermehrte Aufl.), 402-459.
- KOENIG Eduard, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Litteratur komparativisch dargestellt, Leipzig 1900, VI u. 420 S.
- Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister, Leipzig 1931 (4. und 5. verm. Aufl.), X u. 681 S.
- KOESTER Craig, A Qumran Bibliography 1974-1985 : Biblical Theology Bulletin 15 (1985) 110-120.
- KOETZSCHE-BREITENBRUCH Liselotte, Die neue Katakomba an der Via Latina in Rom. Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien (JAC Erg.b. 4) Münster 1976, 132 S. u. 11 Anh. u. 28 Taf.
- KOSOVSKY Benjamin, Otzar Ieshon hatanna'im. Concordantiae Verborum quae in Mechilta d'Rabbi Ismael reperiuntur, 4 Bde, Jerusalem I u. II : 1965; III u. IV : 1966.

- Otzar Leshon hatanna²im. Concordantiae Verborum quae in Sifra or [sic] Torat Kohanim reperiuntur, 4 Bde, Jerusalem I u. II : 1967; III : 1968; IV : 1969.
- Otzar Leshon hatanna²im. Thesaurus "Sifrei". Concordantiae Verborum quae in "Sifrei" (Numeri et Deuteronomium) reperiuntur, 5 Bde, Jerusalem I : 1970; II-IV : 1972; V : 1975.
- KRAEMER Ross S., Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the cult of Dionysos : HThR 72 (1979) 55-80.
- KRAUSS Samuel, Talmudische Archäologie, 3 Bde (Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums) Leipzig 1910-12 (Nachdr. Hildesheim 1966).
- Sanhedrin (Hoher Rat). Makkōt (Prügelstrafe) (Die Mischna IV/4 u. 5) Gies- sen 1933, VIII u. 408 S.
- KRINETZKI Günter, Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Bot- schaft (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 16) Frankfurt a/M., Berlin 1981, 310 S.
- KUEBEL Robert, Pastoralbriefe, Hebräerbrief und Offenbarung Johannis. Zweite Auflage neubearbeitet von Eduard Riggenbach und O. Zöckler (KK 8/5) München 1898 (2. Aufl.), XII u. 333 S.
- KUECHLER Max, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26) Freiburg CH/ Göttingen 1979, 703 S.
- KUEMMEL Werner, Jüdische Schriften aus Hellenistisch-Römischer Zeit, Gütersloh 1973-.
- KUERZINGER Josef, Frau und Mann nach 1Kor 11,11f : BZ 22 (1978) 270-275.
- KUHN Karl Georg, Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri übersetzt und erklärt (Rabbinische Texte II. Tannaitische Midraschim 3) Stuttgart 1959, XXII u. 831 S.
- KUTSCHER E.Y., Dating the Language of the Genesis Apocryphon : JBL 76 (1957) 288-292.
- The Language of the Genesis Apocryphon : A Preliminary Study. In : Aspects of the Dead Sea Scrolls (Scripta Hierosolymitana 4) Jerusalem 1958, 1-35.
- LABOURT J., Saint Jérôme. Lettres, 8 Bde (Coll. Univ. France, Auteurs latins 1) Paris 1949-1963.
- LACHS Samuel Tobias, The Pandora-Eve Motif in Rabbinic Literature : HThR 67 (1974) 341-345.
- LAMBERT W.G./MILLARD A.R., Atra-Ḥašīs. The Babylonian Story of the Flood... with the Sumerian Flood Story by M.CIVIL, Oxford 1969, XII u. 198 u. (11) S.
- LAUTERBACH Jacob Z., Mekilta De-Rabbi Ishmael, 3 Bde (The JPS Library of Jewish Classics) Philadelphia I u. II : 1933; III : 1935 (Nachdr. 1976).
- LE COQ A. v., Türkische Manichaica aus Chotscho I-III : (APAW 1911, Phil.-Hist. Kl., Anhang, Abhandl. VI) Berlin 1911, 61 S.; VI Taf.; (APAW 1919, Phil.-Hist. Kl. Nr. 3) Berlin 1919, 15 S.; 2 Taf.; (APAW 1922, Phil.-Hist. Kl., Nr.2) Berlin 1922, 49 S. u. 3 Taf.

- LE DEAUT Roger, Introduction à la littérature targumique. Première partie (ad usum privatum), Rom 1966, 182 S.
- Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec Introduction, parallèles, notes et index. Avec la collaboration de Jacques ROBERT, 5 Bde (SChr 245.256.261.271.282) Paris I : 1978; II u. III : 1979; IV : 1980; V (Index) : 1981.
- LEHMANN Manfred R., 1Q Genesis Apocryphon in the Light of the Targumim and Midrashim : RQ 1 (1958) 249-263.
- 11QPs-a and Ben Sira : RQ 11/42 (1983) 239-251.
- LEIPOLDT Johannes, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1954, 292 S. u. 16 Taf.
- LEVI Israel, L'histoire "de Suzanne et les deux vieillards" dans la littérature juive : REJ 95 (1933) 157-171.
- LEVINE Etan, Loca parallela to the Midrashic Elements of Targum Neophyti I : Genesis : Sefarad 34 (1974) 3-30.
- LEVY Jacob, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde, Leipzig I : 1876; II : 1879; III : 1883; IV : 1889 (2. Aufl. 1924 = Nachdr. Darmstadt 1963).
- LEWIS Jack Pearl, A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature, Leiden 1968, X u. 199 S.
- LEWY Hans, The Pseudo-Philonic De Jona, Part I : The Armenian Text with a critical introduction (Studies and Documents 7) London 1936, V u. 49 S.
- LICHT Jacob, The Wives of the Wicked Woman. In : Bible and Jewish History. Studies in Bible and Jewish History, dedicated to the Memory of J. Liver, Tel Aviv 1971, 289-296. XXVIII-XXIV (engl. Res.).
- LIDDELL Henry George/SCOTT Robert, A Greek English Lexicon. A new ed., rev. and augmented throughout by H.St. JONES, with the assistance of R. Mc KENZIE and with the co-operation of many scholars, [mit : A Supplement], Oxford (1966)-68, XLV u. 2042 [u. XI u. 153] S.
- LIETZMANN D.Hans/KUEMMEL Werner Georg, An die Korinther I,II (HNT 9) Tübingen 1969 (5. durch einen Literaturnachtrag erweiterte Aufl.), 224 S.
- LIPSCOMB W. Lowndes, A Tradition of the Book of Jubilees in Armenia : JJS 29 (1978) 149-163.
- The Wives of the Patriarchs in the Eklogē Historian (sic) : JJS 30 (1979) 91.
- LITTMANN Enno, Das Buch der Jubiläen. In : APAT II 31-119.
- LOHSE Eduard, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt 1971 (2. Aufl.), XXIV u. 298 S.
- LUKIANOS, Opera. Ed. IACOBITZ (s. dort).
- LUND Nils Wilhelm, Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte, Chapel Hill 1942, XIV u. 428 S.
- LURIA D., Pirqe de Rabbi Eliezer (Ed.), Warschau 1852 (Nachdr. Jerusalem 1963).
- LXX s. SEPTUAGINTA [Gött]; und RAHLFS.

- m (u. Name des Traktats) = Mischna (-Traktat)
- MACK Martin Joseph, *Commentar über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus*, Tübingen 1841 (2. Ausg.), VIII u. 541 S.
- MAGNE Jean, *L'exégèse du récit du Paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens : Augustiniamum* 22 (1982) 263-270.
- MAIER Johann, *Die Tempelrolle vom Toten Meer* (UTB 829) München, Basel 1978, 128 S.
- /SCHUBERT Kurt, *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde* (Uni-Taschenbücher 224) München, Basel 1973, 315 S.
- MALHERBE Abraham J., *The Cynic epistles. A study edition* (SBL. Sources for Biblical Study 12) Missoula Mont. 1977, VII u. 334 S.
- MANDELBAUM Bernhard, *Pesikta de Rav Kahana. According to An Oxford Manuscript with Variants from all known Manuscripts and Genizoth Fragments and Parallel Passages. With Commentary and Introduction*, 2 Bde, New York 1961, κ7 u. 529 S. u. XXI (engl. Einführung in Bd II).
- MARG Walter, *Hesiod. Sämtliche Gedichte. Theogonie. Erga. Frauenkataloge* (Bibliothek der Alten Welt. Griech. Reihe) Zürich und Stuttgart 1970, 543 S.
- MARGULIES Mordecai, *S. MIDRASCH HA-GADOL, Genesis*.
- MARTIN François, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien* (Documents pour l'étude de la Bible) Paris 1906, CLII u. 319 S.
- MEEKS Wayne A., *The Image of the Androgyne : Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity : History of Religions* 13 (1973/4) 165-208.
- MEIER John P., *On the Veiling of Hermeneutics* (1 Cor 11,2-16) : CBQ 40 (1978) 212-226.
- MENDELSON I., *On the Preferential Status of the Eldest Son* : BASOR 156 (1959) 38ff.
- MICHEL Otto/BAUERNFEIND Otto, *Flavius Josephus. De bello iudaico. Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch*, 4 Bde, München, Darmstadt I : 1962 (2. Aufl.); II/1 : 1963; II/2 u. III : 1969.
- MIDRASCH HA-GADOL. *On the Pentateuch. Ed. from various Mss by Zvi Meir RABINOWITZ, Mordecai MARGULIES and Solomon FISCH*, 4 Bde, Jerusalem 1957-1972.
- MIDRASH (The) = *Midrash Rabbah. Translated into English with Notes, Glossary and Indices under the Editorship of H. FREEDMAN and M.SIMON*, 10 Bde, London 1939 (= 1961).
- MIGNE Jacques-Paul, *Patrologia cursus completus. Series Latina* 1-222, Paris 1844-1855; *Series Graeca (-Latina)* 1-168, Paris 1857-1868.
- *Dictionnaire des Apocryphes, ou Collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'Ancien et au Nouveau Testament*, 2 Bde, Paris 1856 u. 1858, I : LXXI u. 1296f Sp.; II : 1320 Sp.
- MILIK Josef Tadeusz, *The Dead Sea Scrolls Fragment of the Book of Enoch* : *Biblica* 32 (1951) 393-400.
- *Le Testament de Lévi en araméen : Fragment de la grotte 4 de Qumrân* : RB 62 (1955) 398-406.

- Dix ans de découvertes dans le désert de Juda, Paris 1957, 121 S. u. 35 Phot.
 - Fragment d'une source du psautier : RB 73 (1966) 104; Pl. IIa.
 - Turfan et Qumran : Livre des Géants juif et manichéen. In : Tradition und Glaube (s. dort), Göttingen 1971, 117-127.
 - Fragments grecs du livre d'Hénoch (P. Oxy VII 2069) : Chronique d'Égypte 46 (1971) 321-343.
 - A propos de 11QJub : Biblica 54 (1973) 77f.
 - The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Edited with the collaboration of M. Black, Oxford 1976, XV u. 439 S. u. XXXII Pl.
 - Ecrits préesséniens de Qumrân : d'Hénoch à Amran. In : Qumrân (s. dort), Paris, Löwen 1978, 91-106.
 - Daniel et Susanne à Qumrân ? In : De la Torah au Messie (s. dort), Paris 1981, 337-359.
- MIQRAOT GEDOLOT [zum Pentateuch], 2 Bde, Jerusalem 1974.
- MIRKIN Mosche A., Midrasch rabbah (hebr.), 11 Bde, Tel Aviv 1956-1964.
- MISCHNA (Die). Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung. Hrsg. v. G. Beer, O. Holtzmann, S. Krauss u.a., Giessen, Berlin 1912-.
- MOLENBERG Corrie, A Study of the Roles of Shemihaza and Asael in Enoch 6-11 : JJS 35/2 (1984) 136-146.
- MOORE George Foot, Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, 3 Bde, Cambridge I : 1927, XII u. 552 S.; II : 1927, VIII u. 486 S.; III : 1930, XI u. 206 S. (Nachdr. in 2 Bdn, New York 1971).
- MOORE Rick D., Personification of the Seduction of Evil : "The Wiles of the Wicked Woman" : RQ 10/40 (1981) 505-519.
- MORALDI Luigi, I Manoscritti di Qumrân (Classici delle Religioni 13; La religione ebraica) Torino 1971, 778 S.
- MOSER-RATH Elfriede, Art. : Frau, in : Enzyklopädie des Märchens 5/1, 1985, Sp. 100-137.
- MOSES inSchrift und Ueberlieferung. Mit Beiträgen von H. Cazelles, A. Gelin, G. Vermès u.a., Düsseldorf 1963 (franz. Ausg. Tournai 1955), 330 S.
- MOSSHAMMER Alden A., Georgii Syncelli Ecloga Chronographica (BT) Leipzig 1984, XXXVII u. 507 S.
- mp. = mittelpersisch
- MT = Massoretischer Text
- MUELLER Karlheinz, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse. In : Die Frau im Urchristentum (s. dort), 263-319.
- MURAOKA T., Sir 51,13-30 : An Erotic Hymn to Wisdom ? : JStJ 10 (1979) 166-178.
- MURPHY O'CONNOR Jérôme, The Essenes and their History : RB 81 (1974) 215-244.
- The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11,2-16 ? : JBL 95 (1976) 615-621.
 - The Essenes in Palestine : BA 40 (1977) 100-124.
- MURRAY Robert, The Origin of Aramaic ʿšr, Angel : Orientalia 51 (1982) 303-317.

- NAVEH Joseph/SHAKED Shaul, Amulets and magic bowls. Aramaic incantations of Late Antiquity, Jerusalem, Leiden 1985, 293 S., 22 Fig, 40 Pl.
- NEUGEBAUER Otto, The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Enoch (72 to 82). Translation and Commentary. In : BLACK, Enoch (s. dort), 386-419.
- NEUMER-PFAU Wiltrud, Studien zur Ikonographie und gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphroditestatuen (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Archäologie 18) Bonn 1982, IX u. 502 S.
- NEWSOM C.A., The Development of 1 Enoch 6-19 : Cosmology and Judgment : CBQ 42 (1980) 310-329.
- NH = Nag Hammadi (Text).
- NICKELSBURG George W.E., Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism (HTHS 26) Cambridge Mass. 1972, 202 S.
- Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11 : JBL 96 (1977) 383-405.
- The Apocalyptic Message of 1 Enoch 92-105 : CBQ 39 (1977) 309-328.
- Riches, the Rich and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke : NTS 25 (1978/79) 324-344.
- Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction, Philadelphia 1981, XX u. 332 S.
- Enoch, Levi, and Peter : Recipients of Revelation in Upper Galilee : JBL 100 (1981) 575-600.
- The Epistle of Enoch and the Qumran Literature : JJS 33 (1982; FS Y. Yadin), 333-348.
- NOELDEKE Theodor, Kessler's Mani : ZDMG 43 (1889) 535-549.
- NORDSTROEM Carl-Otto, Rabbinische Einflüsse auf einige Miniaturen des serbischen Psalters in München (Staatsbibl., Cod. slav. 4) : Akten XI. Intern. Byzant.-Kongr. 1958 (1960) 416-421.
- NOTH Martin, Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7) Göttingen 1966, 222 S.
- NTG-26 = NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, 26. neu bearb. Aufl., Stuttgart 1979, 78* u. 779 S.
- ODELL-SCOTT David W., Let the Women Speak in Church : An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14,33b-36 : Biblical Theology Bulletin 13 (1983) 90-93.
- OLB = Orte und Landschaften der Bibel, s. KEEL/KUECHLER/[UEHLINGER].
- OSBURN C.D., Αἰθεραίων (1 Timothy 2,12) : Restoration Quarterly 25 (1982) 1-12.
- OTP = The Old Testament Pseudepigrapha, s. CHARLESWORTH.
- OUAKNIN Marc-Alin/SMILEVITCH Eric, Pirqé de Rabbi Eliézer. Leçons de Rabbi Eliézer. Traduit de l'hébreu et annoté... suivie d'une étude de Pierre-Henri SALFARI (Les dix Paroles) F-11220 Lagrasse 1983, 377 S.
- OUDENRIJN M.A. van den, Gamaliel. Aethiopische Texte zur Pilatusliteratur (Spicilegium Friburgense 4) Freiburg CH 1959, LIX u. 187 S.
- p = post Christum natum, nach Christi Geburt.
- PAGELS Elaine H., Paul and Women : A Response to recent Discussion : Journal of the American Academy of Religion 42 (1974) 538-549.

- Pal. (bei Rabbi-Name) = palästinischer Gelehrter.
- Pan : Codex Panopolitanus, vgl. S. 232, Anm.2
- PARET Rudi, Der Koran. Uebersetzung (Taschenbuchausgabe), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979, 440 S.
- Par(r) = Parallele(n)
- Par. = Paragraph
- PERDELWITZ R. Die ἑξομοία auf dem Haupt der Frau, 1 Kor 11,10 : Theologische Studien und Kritiken 86 (1913) 611-613.
- PERRET J., Tacite, La Germanie (Coll. Univ. France) Paris 1949, 111 S.
- PHAEDRUS, Fabulae Aesopiae. Ed. u. fr. Uebers. : A BRENOT (s. dort).
- PHILONENKO Marc, Joseph et Aséneth. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes (Studia Post-Biblica 13) Leiden 1968, VIII u. 265 S.
- Essénisme et misogynie : CRAIBL 1982 (Avril-Juin) 339-350.
- Deux horoscopes qoumrâniens : Identification des personnages : RHPR 65 (1985) 61-66.
- PISANO Stephen, Additions or omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts (OBO 57) Freiburg CH, Göttingen 1984, XIV u. 295 S.
- PLATON, Symposion, Ed. u. fr. Uebers. : CROISET (s. dort); — Lysis, Ed. u. fr. Uebers. : ROBIN (s. dort).
- PLEPELITS Karl, Chariton von Aphrodisias. Kallirhoë, eingel., übers. und erläutert (Bibliothek der griechischen Literatur 6) Stuttgart 1976, VIII u. 200 S.
- Achilles Tatios : Leukippe und Kleitophon, übers. und erläutert (Bibliothek der griechischen Literatur 11) Stuttgart 1980, 264 S.
- PLOEGER Otto, Sprüche Salomos (Proverbia) (BK XVII) Neukirchen-Vluyn 1984, XLIII u. 391 S.
- PLUTARCHUS, Moralia, Ed. : BERNARDAKIS (s. dort); Ed. u. engl. Uebers. BABBIT/HELMBOLD (s. dort).
- POLOTSKY H.J./BOEHLIG A./IBSCHER H., Kephalaia I/1 (Lief. 1-10), mit einem Beitrag von Hugo Ibscher; I/2 (Lief. 11/12) (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I/1 u. 2) Stuttgart (u.a.) 1940; XXXII u. 243 S.; 1966 : IV u. S. 244-291.
- POMEROY Sarah B., Selected Bibliography on Women in Antiquity : Arethusa VI/1 (1973) 125-157.
- Frauenleben im klassischen Altertum (Kröners Taschenausgabe 461) Stuttgart 1985 (engl. Ausg. 1984), XIX u. 416 S.
- POPE Marvin H., Song of Songs (Anchor Bible 7c) New York 1977, XXI u. 743 S. u. XIV Pl.
- PREISENDANZ Karl, Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri, 3 Bde, Leipzig I : 1928, XII u. 200 S. u. 3 Taf.; II : 1931, XV u. 216 S. u. 3 Taf.; III : 1941, XV u. 288 S.
- PRIEBATSCH Hans, Die Josefsgeschichte in der Weltliteratur. Eine legendengeschichtliche Studie, Breslau 1937, XVIII u. 197 S.
- PRUSAK Bernhard P., Woman : Seductive Siren and Source of Sin ? Pseudepigraphal Myth and Christian Origins. In : Religion and Sexism (s. dort) 89-116.

- PUECH Henri-Charles, *Sur le manichéisme et autres essais (Idees et recherches)* Paris 1979, VII u. 508 S.
- QUMRAN. *Sa piété, sa théologie et son milieu*, par M. DELCOR (et alii) (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 46) Paris, Löwen 1978, 427 S.
- RAD (von) Gerhard, *Das erste Buch Mose - Genesis (ATD 2/4)* Göttingen 1981 (11. Aufl.), VII u. 364 S.
- RAHLFS Alfred, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 Bde, Stuttgart 1935 (8. Ausg.), I : XLVIII u. 1184 S.; II : 943 S.
- RAJAK T., *Moses in Ethiopia : Legend and Literature* : JJS 28 (1978) 111-122.
- RAMSAY William Mitchell, *The Cities of St. Paul. Their Influence on his life and thought. The Cities of Eastern Asia Minor*, London 1907, XVI u. 452 S.
- RATTENBURY Robert M./LUMB Thomas W./MAILLON J., *Héliodore. Les Ethiopiques (Théagène et Chariclée) (Aethiopica)*, 3 Bde (Coll. Univ. France. Auteurs grecs) Paris 1935-1943.
- REEG Gottfried, *Die antiken Synagogen in Israel. Teil 2 : Die samaritanischen Synagogen (BTAVO, Reihe B 12/2)* Wiesbaden 1977, SS. 533-724; 4*; 4 Pläne.
- REHM Bernhard/IRMSCHER Johannes/PASCHKE Franz, *Die Pseudoklementinen I : Homilien (GCS 42)* Berlin 1969 (2. Aufl.), XXIX u. 287 S.
- REICKE Bo, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet. III.19 and its context (Acta Semin. neotest. Upsal. XIII)* Kopenhagen 1946, VIII u. 275 S.
- REINACH S., *Art. : Elephas, DACR II/1 (1892/1969)* 536-544.
- REISER Werner, *Die Verwandtschaftsformel in Genesis 2,23 : ThZ 16 (1960)* 1-4.
- RELIGION AND SEXISM. *Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, ed. by Rosemary RADFORD RUETHER (*A Touchstone Book*) New York 1974, 357 S.
- RENEHAN Robert, *Greek Lexicographical Notes. A Critical Supplement to the Greek-English Lexicon of Liddell-Scott-Jones (Hypomnemata 45)* Göttingen 1975, 208 S.
- RENGSTORF Karl Heinz, *Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen. In : Verbum Dei manet in aeternum (FS O. Schmitz), Witten-Ruhr 1953*, 131-145.
- RIESSLER Paul, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, übersetzt und erklärt*, Augsburg 1928 (Nachdr. Heidelberg 1966), 1342 S.
- ROBERT Louis, *Sur un papyrus de Paris glossaire latin-grec. In : DERS., Hellenica. Recueil d'épigraphie de numismatique et d'antiquités grecques XI-XII. Paris 1960*, 5-15.
- ROBERTSON Donald S./VALLETTE Paul, *Apulée. Les Métamorphoses (Metamorphoseon)*, 3 Bde (Coll. Univ. France) Paris 1940-1945.
- ROBIN Léon, *Platon, Lysis (Coll. Univ. France)* Paris 1941.
- ROFE Alexander, *The Belief in Angels in the Bible and in Early Israel*, 2 Bde, Jerusalem 1979, 388 (hebr.) u. XXVI (engl.) S.
- ROGERS Katharine M., *The Troublesome Helpmate. A History of Misogyny in Literature*, Seattle and London 1966, XVII u. 288 S.

- ROHDE Erwin, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1900 (2. verm. Aufl.), XIX u. 611 S.
- ROSCHER Wilhelm Heinrich/[BIRTH Th. u.a.], *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 6 Bde (u. 4 Suppl.), Leipzig (6 : und Berlin) 1884-1937.
- ROSE Herbert Jennings, *Hygini fabulae*, Leyden 1967 (3. Aufl.), XXXI u. 219 S.
- ROSE Martin, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (ATHANT 67)* Zürich 1981, 342 S.
- ROSE P., "Power on the Head" : ET 23 (1911/12) 183f.
- ROSSO UBIGLI Liliana, *Alcuni aspetti della concezione della Porneia nel Tardo-Giudaismo : Henoch 1 (1979) 201-242 (franz. Résumé : 242-245).*
- *La fortuna di Enoc nel giudaismo antico : valenze e problemi : Annali di Storia dell'Esegesi 1 (1984) 153-163.*
- ROST Valentin Chr. F./PALM Friedrich u.a., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Begr. von Franz Passow, 2 Bde, Leipzig 1841-1857.
- RUBINKIEWICZ Ryszard, *Die Eschatologie von Hen 9-11 und das Neue Testament. Uebers. v. H. Ulrich (Oesterreichische Biblische Studien 6)* Lublin 1983, 175 S.
- RUDOLPH Kurt, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978, 436 S.
- RUDOLPH Wilhelm, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder (KAT XVII 1-3)* Gütersloh 1962, 269 S.
- RUECKER Heribert, *Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch (Erfurter Theologische Studien 30)* Leipzig 1973, XXXI u. 165 S.
- RUNNALLS D., *Moses' Ethiopian Campaign : JStJ 14 (1983) 135-156.*
- SALDARINI Anthony J., *The Fathers according to Rabbi Nathan (Abot De Rabbi Nathan) Version B. A Translation and Commentary (Studies in Judaism in Late Antiquity 11)* Leiden 1975, XIII u. 333 S.
- SAND A., *Witwenstand und Aemterstrukturen in den urchristlichen Gemeinden : BiLe 19 (1971) 186-197.*
- SANDERS Jim Alvin, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs-a) (DJD IV)* Oxford 1965, VIII u. 99 S. u. XVII Pl.s.
- *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca NY 1967, XII u. 174 S.
- *The Sirach 51 Acrostic. In : Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, 429-438.
- SAUER Georg, *Jesus Sirach (Ben Sira) (JSHRZ III/5)* Gütersloh 1981, 483-644.
- SCOPELLO Madeleine, *Le myth de la "chute" des anges dans l'Apocryphon de Jean (II.I) de Nag Hammadi : RevSR 54 (1980) 220-230.*
- SCROGGS Robin, *Paul and the Eschatological Woman : Revisited : JAAR 42 (1974) 532-537.*
- SCULLARD H.H., *The Elephant in the Greek and Roman World (Aspects of Greek and Roman Life)* Cambridge 1974, 288 S.
- SENFTE Christophe, *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens (CNT, 2. série 7)* Neuchâtel 1979, 227 S.

- SEPTUAGINTA [Gött.]. *Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum, Göttingen 1931.*
- SHINAN Avigdor, *Moses and the Ethiopian Woman. Sources of a Story in the Chronicles of Moses.* In : *Studies in Hebrew Narrative Art throughout the Ages (Scripta Hierosolymitana XXVII)*, Jerusalem 1978, 66-78.
- *The Aggada in the Aramaic Targums to the Pentateuch*, 2 Bde, Jerusalem 1979, 29 u. 387 u. XVI S.
- SIDUR Sefat Emet. Mit deutscher Uebersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger, Basel 1978.
- SIEGERT Folker, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, "Ueber Jona", "Ueber Simson" und "Ueber die Gottesbezeichnung 'wohltätig verzehrendes Feuer'",* Bd I : Uebersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen (WUNT 20) Tübingen 1980, 109 S.
- SKEHAN Patrick W., *The Acrostic Poem in Sirach 51 : 13-30* : HThR 64 (1971) 387-400.
- *Sirach 30,12 and Related Texts* : CBQ 36 (1974) 535-542.
- *Art. : Qumran et découvertes au Désert de Juda, IV. Littérature de Qumran, A. Textes bibliques* : DBS IX/51 (1978) 805-822.
- SODEN (von) Wolfram, *Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Flutzerzählungen. Mit einer Teil-Uebersetzung des Atramhasis-Mythos : Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin 111 (1979) 1-33.*
sogd. = sogd(h)isch.
- SONSINO Rifat, *Motive Clauses in Hebrew Law. Biblical Forms and Near Eastern Parallels (SBL Diss. Ser. 45)* Chico California 1980, XIX u. 336 S.
- SPICQ Ceslas, *Encore la "Puissance sur la tête" (I Cor 11,10)* : RB 48 (1939) 557-562.
- *Les Epîtres de saint Pierre (Sources bibliques)* Paris 1966, 269 S.
- *Saint Paul. Les Epitres Pastorales I (Etudes bibliques)* Paris 1969 (4. éd. refondue), 584 S.
- *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, 3 Bde (OBO 22/1-3) Freiburg CH, Göttingen I u. II : 1978, 980 S.; Supplément : 1982, 698 S.
- SUETON Tranquillus C., *De Vita Caesarum*, Ed. u. fr. Uebers. : AILLOUD (s. dort).
- SUKENIK Eleazar Lipa, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem 1955, 40 S. u. 58 Pl.
- SUNDERMANN Werner, *Stand und Aufgabe der iranischen Turfanforschung : Mitteilungen des Instituts für Orientforschung [Berlin] 15 (1969) 127-137.*
- *Ein weiteres Fragment aus Mani's Gigantenbuch.* In : *Hommages et Opera Minora 9 : Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata (Acta Iranica 23)* Leiden 1984, 491-505.
- SUTER David, *Fallen Angel, Fallen Priest : The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16* : HUCA 50 (1979) 115-135.
- SYNC = Georgios SYNCELLUS, *Griech. Henoch-Fragmente*, vgl. S. 232, Anm.3

- SCHAEFER Peter, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung (Studia Judaica 8) Berlin, New York 1975, XIV u. 280 S.
- Der Götzendienst des Enosch. Zur Bildung und Entwicklung aggadischer Traditionen im nachbiblischen Judentum. In : DERS., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (AGAJU 15) Leiden 1978, 134-152.
- SCHAEPPi Lydia, Die Stellung der Frau im Judentum, im Islam und im Christentum. Ein Vergleich : Judaica 32 (1976) 103-112; 161-172.
- SCHECHTER Solomon, Aboth de Rabbi Nathan. Edited from Manuscripts with an Introduction, Notes and Appendices, Wien 1887 (Nachdr. New York 1967, Newly Corr. Ed.), XXXVI u. 176 S.
- Algazi's Chronicle and the Names of Patriarch's Wives : JQR [Alte Reihe] 2 (1890) 190.
- SCHELKLE Karl Herrmann, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (HThK 13/2) Freiburg, Basel, Wien 1976, XXVI u. 258 S.
- Der Geist und die Braut. (Die) Frau(en) in der Bibel. Düsseldorf 1977, 176 S.
- SCHLEUSNER Johann Friederich, Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos ac Scriptores apocryphos Veteris Testamenti, 5 Bde, Leipzig 1820-1821.
- SCHLISSKE Werner, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament (BWANT 97) Stuttgart, Berlin u.a. 1973, VII u. 204 S.
- SCHMID Hans Heinrich, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976, 194 S.
- SCHMIDT Werner H., Mythos im Alten Testament IIa : Gen 6,1-4 : EvTh 27 (1967) 237-254.
- SCHNACKENBURG Rudolf, Die Johannesbriefe (HThK XIII/3) Freiburg, Basel, Wien 1975 (5. erg. Aufl.), XXXI u. 344 S.
- SCHOEPFUNGSMYTHEN (Die). Aegypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade, hrsg. von S. Sauneron, J. Yoyotte et M. Lambert u.a. Aus dem Franz. übers. v. E. Klein, W. Schenkel und O. Roessler (Quellen des Alten Orient 1) Einsiedeln-Zürich 1964 (Nachdr. Darmstadt 1980), 265 S.
- SCHOTT Siegfried, Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten, Zürich 1950 (2. Aufl.), 239 S.
- SCHOTTROFF Willy/STEGEMANN Wolfgang (Hrsg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Band 2 : Frauen in der Bibel, München u.a. 1980, 162 S.
- SCHREINER Josef, Das 4. Buch Esra (JSHRZ V/4) Gütersloh 1981, 289-412.
- SCHUENGEL/STRAUMANN Helen, Tamar. Eine Frau verschafft sich ihr Recht : BuK 4 (1984) 148-157.
- SCHUERER Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4 Bde, Leipzig I : 1920 (5. Aufl. = 3. u. 4. Aufl. 1901); II : 1907 (4. Aufl.); III : 1909 (4. Aufl.); IV : 1911 (4. Aufl.) (Nachdr. in 3 Bdn, Hildesheim 1970).

- /VERMES Geza/MILLAR Fergus, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version rev. and ed.*, 2 Bde, Edinburgh I : 1973, XVI u. 614 S.; II : 1979, XVI u. 606 S.
- SCHUESSLER FIORENZA El., *Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung. Kritische Ueberlegungen zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte.* In : SCHOTTROFF/STEGEMANN, *Traditionen der Befreiung II* (s. dort) 60-90.
- *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, London 1983, XXV u. 357 S.
- SCHWAB Moïse, *Le Talmud de Jérusalem. Traduit pour la première fois en français*, 11 Bde, Paris 1871-1890.
- SCHWARZ Eberhard, *Identität durch Abgrenzung; Abgrenzungsprozesse in Israel im 2. vorchristlichen Jahrhundert und ihre traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen.* *Zugleich ein Beitrag zur Erforschung des Jubiläenbuches (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 : Theologie, Bd. 162)* Frankfurt a/M. 1982, [2] u. 231 S.
- SCHWARZ Günther, *ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* (1. Korinther 11,10) : ZNW 70 (1979) 249.
- SCHWYZER Eduard/(DEBRUNNER Albert), *Griechische Grammatik*, 2 Bde (HAW II.1/1 u.2) München, I : 1968 (4. Aufl.), XLVII u. 844 S.; II : 1966 (3. Aufl.), XXIII u. 714 S.
- STAEDELE Alfons, *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer (Beiträge zur Klassischen Philologie 115)* Meisenheim am Glan 1980, 376 S.
- STAEHLIN G., *Das Bild der Witwe* : JAC 17 (1974) 5-20.
- STARCKY Jean, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân.* In : *Mémorial du Cinquantenaire 1914-1964, Ecole des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris (Travaux de l'Institut Catholique de Paris 10)* Paris 1964, 51-66.
- STAUB Urs, *Das Tier mit den Hörnern. Ein Beitrag zu Dan 7,7f* : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25 (1978) 351-397.
- STECK Odil Hannes, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Ueberlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23)* Neukirchen 1967, 380 S.
- *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24 (Biblische Studien 60)* Neukirchen-Vluyn 1970, 131 S. = in : DERS., *Wahrnehmungen* (s. dort) 9-116.
- *Die Aufnahme von Gen 1 in Jubiläen 2 und 4. Esra 6* : JSJ 8 (1977) 154-182.
- *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (ThB 70)* München 1982, 322 S.
- STENNING J.F., *The Targum of Isaiah Edited with a Translation*, Oxford 1949 (Nachdr. 1953), XXVII u. 232 S.
- STERN Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde (Fontes ad res judaicas spectantes) Jerusalem 1974 u. 1980 u. 1984.

- STONE Michael E., *The Book of Enoch and Judaism in the 3rd Century B.C.E.* : CBQ 40 (1978) 479-492.
- /[JAMES M.R.] *The Testament of Abraham. The Greek Recensions (Texts and Translations 2. Pseudepigrapha Series 2)* Missoula Mont. 1972, VIII u. 89 S.
- STRACK Hermann Leberecht, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1920 (5. Aufl.), XII u. 233 S.
- /STEMBERGER Günther, *Einleitung in Talmud und Midrasch. Siebente, völlig neu bearbeitete Auflage (Beck'sche Elementarbücher)* München 1982, 341 S.
- STRUGNELL John, *Th Angelic Liturgy at Qumran – 4Q Serek Širôt 'Olat Haššabāt* : VTS 7 (1960) 318-345.
- *Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"* : RQ 7/26 (1970) 163-276.
- STUECKLIN Christoph, *Tertullian. De Virginibus Velandis. Uebersetzung, Einleitung, Kommentar. Ein Beitrag zur altkirchlichen Frauenfrage (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie, Bd 26)* Bern, Frankfurt a.M. 1974, 213 S.
- t (u. Name des Traktats) = Tosefta (-Traktat)
- TACITUS Cornelius, *Germania*, Ed. u. fr. Uebers. : PERRET (s. dort); - *Annales*. Ed. u. franz. Uebers. : GOELZER (s. dort).
- TALMUD (The) s. EPSTEIN I.
- TALMUD BABLI, Ed. ROMM, 20 Bde, Wilna 1886 (Nachdr. Jerusalem 1960), dt. Uebers. : GOLDSCHMIDT (s. dort); engl. Uebers. : EPSTEIN (s. dort).
- TALMUD JERUSCHALMI, Ed. Krotoschin 1886 (= Venedig 1522) (Nachdruck Jerusalem 1969 u. ö.); dt. Uebers. HENGEL/RUEGER/SCHAEFER (s. dort); franz. Uebers. : SCHWAB (s. dort).
- TANCHUMA, *Midrasch*. Ed. Konstantinopel 1520-22; Facsimile Edition (The first edition of the Midrashim), Jerusalem 1971, 216 S.
- TESTA Emmanuele, *Herodion. IV : I graffiti et gli ostraka (SBF Ma 20/4)* Jerusalem 1973, 128 S.
- TEXTES DE QUMRAN (Les). Traduits et annotés, I par J. Carmignac et P. Guilbert, II par J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée (Autour de la Bible) Paris, I : 1961, 284 S.; II : 1963, 400 S.
- THACKERAY Henry St. John/MARCUS Ralph/FELMAN Louis Harry, *Josephus with an English Translation*, 9 Bde, London, Cambridge 1926-1965.
- THESAURUS GRAECAE LINGVAE ab Henrico Stephano constructus. Post editionem anglicam ... tertio ediderunt C.B. HASE (et alii), 9 Bde, Paris 1831-1865 (3. Aufl.).
- THOMSON William McClure, *The Land and the Book; or, Biblical illustrations drawn from the manners and customs, the scenes and scenery, of the Holy Land*, London 1879, 718 S. (= Erstausgabe 1859).
- THRAEDE Karl, Art. : *Erfinder II, geistesgeschichtlich*, RAC 5 (1962) 1191-1287.
- TISCHENDORF Konstantin von, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig 1866 (Nachdr. Hildesheim 1966), LXIV u. 172 S.

- TISSERANT Eugène, Fragments syriaques du Livre des Jubilés : RB 30 (1921) 55-86.206-232.
- TONNEAU Raymond Marie, Moses in der syrischen Tradition, in : Moses in Schrift und Ueberlieferung (s. dort) 267-287.
- TORAH AU MESSIE (De la). Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979), par M. CARREZ, J. DORE, P. GRELOT et 50 collaborateurs, Paris 1981, 648 S.
- TRADITION und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (FS K.G. KUHN), Göttingen 1971, 434 S. u. VIII S.
- TRENCHARD Warren C., Ben Sira's View of Women : A Literary Analysis (Brown Judaic Studies 38) Chico CA 1982, X u. 341 S.
- TROMPF G.W., On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literatur : 1 Corinthians 11,3-16 and its Context : CBQ 42 (1980) 196-315.
- TRUMMER Peter, Die Paulustradition der Pastoralbriefe (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 8) Frankfurt a.M., Bern, Las Vegas 1978, 279 S.
- TUCH Friedrich, Commentar über die Genesis, Halle 1871 (2. Aufl.), CXXII u. 506 S.
- UEBERSETZUNG des Talmud Jerushalmi, hrsg. v. Hengel M./Rüger H.P./ Schäfer P. (s. dort).
- UHLIG Siegbert, Das Aethiopische Henochbuch (JSRHZ V/6) Gütersloh 1984, 461-780.
uig. = (alt-)uigurisch.
- VALERIUS MAXIMUS, Factorum ac dictorum libri IX, Ed. : KEMPFIUS (s. dort).
- VAN DER HORST Pieter Willem, The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary (SVTP 4) Leiden 1978, XII u. 295 S.
- VANDERKAM James C., Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees (Harvard Semitic Monographs 14) Missoula Mont. 1977, XV u. 307 S.
— The Poetry of 1QGenAp 20,2-8a : RQ 10 (1979) 57-66.
— Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition (CBQ MS 16) Washington DC 1984, X u. 217 S.
- VAN DER WOUDE Adam Simon, Fragmente des Buches Jubiläen aus Höhle XI (11Q Jub). In : Tradition und Glaube (s. dort) 140-146.
- VATTIONI Francesco, Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Testi 1) Neapel 1968, LIV u. 285 S.
- VAUX (DE) Roland, Sur le voile des femmes dans l'Orient Ancien. A propos d'un bas-relief de Palmyre : RB 44 (1935) 397-412.
— Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 2 Bde, Freiburg i.Br. 1966 (2. Aufl.), 370 u. 467 S. (franz. Originalausg. Paris 1961).
- VERMES Géza, Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies (Studia Post-Biblica 4) Leiden 1961, X u. 243 S.
— The Dead Sea Scrolls in English (Penguin Books) Harmondsworth 1982 (2. Aufl.), 281 S.

- VILBORG Ebbe (Ed.), *Achilles Tatius, Leucippe and Clitophon* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 1), Stockholm 1955, XCI u. 191 S.
- WACKER Marie-Theres, *Weltordnung und Gericht. Studien zu 1 Henoch 22* (FzB 45) Würzburg 1982, XL u. 315 S.
- WAGENSEIL Johann Christoph, *Sota. Hoc est liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta una cum libri en Jacob excerptis Gemarae versione Latina et commentario perpetuo* (etc.), Altdorf 1674 (nicht eingesehen).
- WAHL Otto, *Apocalypsis Esdrae. Apocalypsis Sedrach. Visio Beati Esdrae* (PsVTGr IV) Leiden 1977, X u. 61 S.
- WALKER W.M.O. (Jr.), *1 Corinthians 11,2-16 and Paul's View Regarding Women* : JBL 94 (1975) 94-110.
- WALTER Nikolaus, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten : Aristobulos, Demetrios, Aristeas*, (JSHRZ III/2) Gütersloh 1975, 257-299.
- *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker* (JSHRZ I/2) Gütersloh 1976, 1-163.
- WALTONUS Brianus, *Biblia Sacra Polyglotta*, 6 Bde, London 1657.
- WEBER Wm., *Die paulinische Vorschrift über die Kopfbedeckung der Christen* : ZwTh 46 (1903) 487-499.
- WEINREICH Otto, *Der griechische Liebesroman (Lebendige Antike)* Zürich 1962, 75 S.
- WEINSTOCK Stefan, *Divus Iulius*, Oxford 1871, XVI u. 469 S., 31 pl.
- WEISS Johannes, *Der erste Korintherbrief (KEK 5)* Göttingen 1910 (= 1970 [10. Aufl.]), XLVIII u. 388 S.
- WELLHAUSEN Julius, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899 (3. Aufl.), 373 S. (Erstveröffentl. 1876/77).
- WENDLAND Heinz Dietrich, *Die Briefe an die Korinther (NTD 7)* Göttingen 1968 (12. umgearb. und erw. Aufl.), 270 S.
- WERNER Jürgen/GREINER-MAI Herbert (Hrsg.), *Lukian. Werke in drei Bänden. Aus dem Griechischen übersetzt von Christoph Martin WIELAND* (Bibliothek der Antike. Griech. Reihe) Berlin und Weimar 1981, 2. Aufl.
- WERNER Oskar, *Aischylos. Tragödien und Fragmente* (Tusculum-Bücherei) München 1969 (2. verb. Aufl.), 765 S.
- WESTERMANN Claus, *Genesis*, 3 Bde (BK I/1-3) Neukirchen-Vluyn 1966-1982.
- *Das Schöne im Alten Testament. In : Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (FS W. Zimmerli), Göttingen 1977, 479-497.
- WETTSTEIN Joannes Jacobus, *Novum Testamentum Graecum... cum lectionibus variantibus... nec non commentario pleniore ex Scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis...*, 2 Bde, Amsterdam, I : 1751, 968 S.; II : 1752, 923 u. 27-1 S. (Nachdr. Graz 1962).
- WETZSTEIN Johann Gottfried, *Die syrische Dreschtafel* : Zeitschrift für Ethnologie 5 (1873) 270-302.
- WEWERS Gerd A., *Sanhedrin. Gerichtshof* (Uebersetzung des Talmud Yerushalmi IV/4) Tübingen 1981, XIII u. 341 S.

- WICKHAM Eduardus C./GARROD H.W., Q. Horati Flacci Opera (BO) Oxford 1901 u.ö. (2. Aufl.), X u. o.S.
- WILDBERGER Hans, Jesaja, 3 Bde (BK X/1-3) Neukirchen-Vluyn 1972-1982.
- WILSON Robert R., The Old Testament Genealogies in Recent Research : JBL 94 (1975) 169-189.
- WINTER Jakob, Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus, übersetzt (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 42) Breslau 1938, 683 S.
- /WUENSCHKE August, Mechiltha. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus. Erstmals ins Deutsche übersetzt und erläutert. Mit Beiträgen von Professor Dr. Ludwig Blau, Leipzig 1909, XXIV u. 390 S.
- WINTER Urs, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53) Freiburg CH, Göttingen 1983, XVIII u. 748 u. 520 Abb. (auf nicht paginierten S. 749-928).
- WINTERMUTE O.S., Jubilees (Second Century B.C.). A New Translation and Introduction : OTP II 35-142.
- WOLFF Christian, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Zweiter Teil : Auslegung der Kapitel 8-16 (ThHKNT 7/2) Berlin 1982, XXIII u. 230 S.
- WRIGHT Addison G., The Literary Genre Midrash : CBQ 28 (1966) 105-138.417-457.
- WUENSCHKE August, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Mal ins Deutsche übertragen, 6 Bde, Leipzig 1880-1884.
- Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments zum ersten Mal übersetzt, 5 Bde, Leipzig 1907-1910.
- XENOPHON, Oikonomikos, Ed. u. franz. Uebers. : CHANTRAINE (s. dort).
- YADIN Yigael, A Midrash on 2 Sam. VII and Ps I-II (4Q Florilegium) : IEJ 9 (1959) 95-98.
- YOÛANNAN J.D. (Ed.), Joseph and Potiphar's Wife in World Literature. An Anthology of the Story of the Chaste Youth and the Lustful Stepmother (New Directions) Norfolk, Conn./New York 1968, 310 S. (nicht eingesehen).
- ZAPPERI Roberto, Der schwangere Mann. Männer, Frauen und die Macht. Aus dem Italienischen übersetzt von Ingeborg Walter, München 1984, 286 S. (ital. Originalausg. Rom 1979).
- ZERWICK Max, Analysis philologica Novi Testamenti Graeci (Scripta Pontificii Instituti Biblici 107) Rom 1960, XV u. 608 S.
- ZIMMERLI Walther, 1. Mose, 2 Bde (Zürcher Bibelkommentare 1) Zürich I/1 : 1967 (3. Aufl.); I/2 : 1976.
- ZUBER Beat, Vier Studien zu den Ursprüngen Israels. Die Sinai-Frage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung (OBO 9) Freiburg CH, Göttingen 1976, 152 S.

-- Marginalien zur Quellentheorie : Diehlheimer Blätter zum AT 12 (1977) 14-29.

ZUCKERMANDEL Mosche Schmuḥel, Tosephta Based on the Erfurt and Vienna Codices with parallels and variants by Dr. M.S.Z., with "Supplement to the Tosephta" (welcher jedoch fehlt) by Rabbi Saul LIEBERMANN, Jerusalem 1970 (New Edition with additional Notes and Corrections), 66 u. 9 u. 18 u. 692 u. 7 (= Nachtrag zu meiner Tosefta-Ausgabe, Berlin 1899) u. LXLIV (= Supplement enthaltend Uebersicht, Register und Glossar, 1881).

Nachtrag :

SCHROER Silvia, Unsere Ohnmacht und unsere Macht. In : Die Bibel lebt. 21 Erfahrungsberichte aus der Schweiz (Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks [SKB] hrsg. von Rita EGGER, Toni STEINER, Hermann-Josef VENETZ), Zürich 1986, 97-101.

STELLENREGISTER

(Eine Auswahl)

Nicht aufgenommen wurden die Stellen der Tabellen und der Listen zu Beginn der Kap. 10 - 18.

* = in den Anm.

1. ALTES TESTAMENT (mit LXX)	<u>Num</u>	<u>Jer</u>
	12,1	6,16
	25	477
	31,15	176
		178-189
		179
<u>Gen</u>	<u>Dtn</u>	<u>Sus</u>
1,26f	21,11	165*
2,4b-3,24	23,10-15	165*
2,4b-25	104	
3	<u>Jos</u>	<u>Jud</u>
	2,8-21	165*
3,6.12f	6,22-25	
3,16	164*	<u>1Makk</u>
4,1-16		2,53
4,26		144
6,1-4	<u>Ri</u>	<u>Sir</u>
	4,17-24	13,14
	5,24-27	88*
	13	25,23
		45f
		25,24
		218
		26,13-18
		136
		26,22 LXX
		206
		51,13-17 Hebr.B
	<u>2Sam</u>	
	2,10f	213
	11,2-27a	51,13-17 LXX
	13,1-22.32	214
		51,13-23
		210
	<u>Ps</u>	<u>Tob</u>
	105,17b-19	8,6
	105,18	44f
	<u>Spr</u>	<u>Weish</u>
	1-9	8,2-16
	5,3a.b	210
	7,26	10,13f
	31,10-31	144
<u>Lev</u>	<u>Hld</u>	
21,16-24	(div.)	
	135	

2. NEUES TESTAMENTMt

1,20 341
19,8b 477

Mk

9,35b 32
10,31 32

Lk

12,8f 101*

1Kor

11,3-16 7.59.
73-114.75

“11,3-16” 496f

11,4.5a 77-83

11,7ff 83-88

11,10 88-110.
481.

482ff.
488-491

11.10a 88-98

11,10b 98-110.
126

14,33b-36 7.54-63.

55

“14,33b-36” 494

2Kor

11,2f 41.43

Eph

5,22-24.33 7.116ff

Kol

3,18f 7.118f

1Tim

2,8-15 7.9-52.
11.59.66.

71

“2,8-15” 493

2,13 17-32

2,14 32-52

3,2-5 9f

4,14 10*.120f*

5,9-11 10

5,12ff 10

5,17f 10

5,11-15 120f*

Tit

2,3-5 7.119

1Petr

3,1-6 7.59.
64-70.64f.

71

“3,1-6” 495

3. FRUEHJUEDISCHES
SCHRIFTTUMApk Abr

23 49f

Apk Bar (syr.)

10,8 299

Ant Bibl

1,1ff 166

3,1 460

18,13f 180

47,1 187

Artapanos

3,7-10 176f

(Pseu)Eupolemos

1,2f 360.375*

1,4 229*

Hen (äth)

1-106 225

1-36 225.227

6-19 225.227

314f

6-11 226.227.

231-257.

259-275.

281

6-8 236ff

6,1-7,2a 249f

6,1 299

6,2b-8 246-254

7,1b 259f.272

7,2b-11,2 246-254

8,1f 260-272

8,3 265f.272

9,6 267f.272

9,7 258*

9,8b 269f.272

10,4-10 270f

10,4-6 270f

10,7f 271

10,8 260*

10,9f 271.272

12-19 276-301

12-13 277-279

12,4 288f.294f

14-16 280

14,6 288f.371

15,2b-7 282f

15,4 295

15,8 286ff

15,9-16,1 289-293

15,12 295

16,2-4 284

17-19 280

19,1 293f

19,2 296f.461

37-72 225

72-82 225

83-90 225

85-90 302-318

86-88 314f

86,1-88,3 306f

89,6 307.311

90,24 308

91-105 225.385f

91,15 393f

96,2 299

98,4f 386-393

100,4 394f

106f 225.319

321f.326.

332f.423

Hen astr 225

Hen Sync-a

6,1-9,1 243ff

6,2 256

7,[2]	259f	<u>Jos Asen</u>		<u>Philo</u>	
	288f.359.	5,5f	144*	– Hyp. 7,3	58f
	374	7,3ff	148f	11,14-17	205
8,1	261.263f	18,9	136f	– Jos 40-49	150f
15,8	286	20,4	138	– Leg All	
		20,5	132*	3,59-64	39
– <u>Sync-b</u>		21,1	139	– Moses	
9,6	268			1,296-299	179f
9,8	266*	<u>Jub</u>		– Op Mund	
9,8b	269	4f	405-426	151	46
		4	415ff	– Quaest. in Gen.	
– <u>Sync-c</u>		4,15	405f	33,37	46
15,9-16,1	290f	4,21	407	33,92	442*
		4,22	409-419	– Sacr AC	
– <u>Sync-d</u>	292*.	5-7	325	21-25	39
	359f	5,1	411		
		5,6ff	413		
<u>Hen Pan-a</u>		5,9ff	414	<u>(Pseu)Phok</u>	
7,1b	259	7,22	360.427f.	193f	217
8,1f	261		436	<u>De Sampson</u>	
8,2	256*	7,20f.23-25	429.436	1	471
9,6	268	8,2ff	433ff	22	458
9,8b	269	10,1-15	325	33f	472
10,14	256*	10,1	430f		
12,3b-13,3	278	10,10-14	432	<u>syr. Schatzhöhle</u>	
15,2b-7	282	10,12f	322.326	5,22	166
15,8	286		433	10,14-15,8	465-468
15,9-16,1	290f	11,5	431		
16,2-4	284	20,5	429.436	<u>Tabulae Mulierum Patri-</u>	
19,1	293	33,1-8	171ff	<u>archorum</u>	
19,2	296f.461				402.424
12,4	295	– griech.Fragm. t			
		432*			
		– griech.Fragm. m			
		437			
		– griech.Anonyme Chron.		<u>TestJosef</u>	
		432*		2,7-9,5	152-154
		– syr. Fragm. 11		12-14	149f
		433*			
<u>Josephus Flavius</u>		<u>Kitab al-Magall</u>		<u>TestJuda</u>	
– <u>Ant</u>		105a-108b	468f	8,1f	174
1,70f	434*			11,1	174
1,73	342*	<u>4Makk</u>		15,5f	176
1,337	168	15,21	299	17,1	174
2,39-59	150	18,7-9a	42f	<u>griech. TestLevi</u>	
2,239-253	177	18,8	293*	18,2	323.326
4,129f	180			<u>Test Naftali</u>	
4,131-140	181	<u>OrSib</u>		3,4	440
4,141-154	184f	3,216-247	458*		
5,276-284	341f*				
	447f				
– <u>Ap</u>					
2,201	58				

TestRuben

3,9-15	171ff
4,6-6,4	158-162
5,1-7	441-445
5,1-4	442
5,6f	441.455-458

TestSal

2,1ff	293*
-------	------

Theodotus

3,26f	168
-------	-----

4. QUMRANTEXTE1Q GenAp

1-17	325-326
2	335ff
20	207
20,2-8a	131-138
20,8f	139f

1Q Sa

1,11	15*
2,3-9	102f

1QM

7,4-6	103f
8,11f	486*

1Q 19 (Noach hebr)

	324.326.
	333ff
3,2f	423

1Q 20

	326
--	-----

1Q 23 (HenGig)

	351f
--	------

1Q 24 (HenGig??)

	352
--	-----

2Q 26 (HenGig)

	352
--	-----

4QD-b

	102*
--	------

4Q Hen

-a		
	1 iii 1-23	236ff
	1 iv 1-5	265
	14-17	278*
	17	371
	19f	268
	21f	239f.248
	1 v 3f	253

-b		
	1 ii 2-29	236ff
	26-29	261
	iii 1-6	238
	1-5	265
	iv 5	260*
	6	271
	8-11	240
	10	252
	vi 9	278*.371

-c		
	1 iv 9	280*
	v 1-4	240
	vi 5	279
	8	279
	16	278*
	5 i 26-30	332
	ii 17-30	332.329

-e	2 u. 3 i	357f
	4 i 21	311f

-g		
	1 iv 22f	393

4Q HenGig

-a		
	1-13	353f
	8,6-10	370f.374*

-b		
	1 i (?) ii.iii	355f
	ii 6-12b	375
	iii 10f	377

-c		
	1 u. 2	356f
	1,1	249*

-e	(1)-(3)	357f
----	---------	------

4Q Noach ar

		323f-326.
		329-332.
		423

4Q TestLevi ar-a

		229*
8 iii 6		233.322*
		326
[1] i u. ii		322*

4Q 174 Florilegium

1,1-6a	105f
--------	------

4Q 180

1,7-10	483f
--------	------

4Q 181

2,3-6	483f
-------	------

4Q 184

	192-219
--	---------

4Q 186 (Astr Crypt Doc)

	324.326
--	---------

4Q 227 (PseuJub)

1-3a	408
3-6	410

4Q 491 (M-a)

i-iii 7b-8a.10b	103f*
-----------------	-------

4Q 502

	106*
--	------

4Q 510 (Shir-a)

1	485ff
---	-------

4Q 511 (Shir-b)

10,1-8a	485ff
8b-12	486*

6Q 8 (HenGig)

	320*.358
--	----------

6Q 14 (HenGig??)

	358
--	-----

11Q Jub
1,4 166*

11Q Ps-a DavComp
9 211

11Q Ps-a Sir
210-215

CD
2,19 376

5. RABBINISCHES
SCHRIFTTUM

Mischna
Abot 2,7 458
Nazir 9,5 91*
Sanhedrin 7,6 183*

Talmud Jeruschalmi
Schab 6; 8b
Z.56f 90*
Sanhedrin 28d 185

Talmud Babli
Aboda zara 22b 49
Berachot
6a 485
24a 82
Erubin
18b 84*
100b 62
Gittin 57a 157*
Jebamot 103b 49
Megilla 14a 128
Pesachim 6b 29f
Sanhedrin 69b 128
Schabat 156b 93
Sota
13b 145
36b 155

Midraschim

GenR
19,4 zu Gen 3,2 24*
20 zu Gen 3,20 49
22,7 zu Gen 4,8 166
40,4 zu Gen 12,11 129*
40,5 zu Gen 12,14 130
58,1 zu Gen 23,1 128*
73,10 zu Gen 30,37ff 452f
80,1 zu Gen 34,1 168
86,3 zu Gen 39,1 145
87,7 zu 39,11 155
87,10 zu 39,21 153*

Num R
9,16 zu Num 5,18 82
9,18 zu Num 5,21 82
9,34 zu Num 5,20 453

Mechilta de R. Jischmael
1 zu Ex 12,1 28
6,33-39 zu Ex 20,3 420ff

Sifre Num
64 zu Num 9,1 29
131 zu Num 25,1-3 182f
131 zu Num 25,6-9 186.188

Sifre Dtn
24 zu Dtn 12,18 27
37 zu Dtn 11,10 23-27

69 zu Dtn 12,12 27
135 zu Dtn 16,11 27
141 zu Dtn 16,14 27

Tanchuma

Lech Lecha 5
zu Gen 12,11 129
Chaj Sara 2
zu Gen 24,1a 69

Tanchuma B
7,29 185*
8,19 168f
10,33 459*
40 454*

Targumim

Neofiti I
zu Gen 2,10.20 87*
2,23 20*
3,16 61
4,26 420
49,22 147
zu Num 12,1 177

Fragmententargumim P(V)

zu Gen 2,18 87*
4,26 420
49,22 147

Onqelos

zu Gen 4,26 419

Pseudo-Jonatan

zu Gen 3,16 61
4,26 420
6,2ff 462
6,3 438*

6,11	374.483
12,11	129
35,22	170f
39,1	145
49,22	147
49,24	155.156f
zu Num 12,1	178
25,1-3	181

Späte WerkeAbRN A

16 157*

AbRN B

1	68*
9	78
15	82*

Pesiqta de Rav Kahana

7,8 zu Ex 11,5 139*

PRE

21	167
22	463f
38	168

Sefer ha-Jaschar (Drach)

176	144*
266	178

Sefer ha-Zichronot

378f.383

Jalqut Schim oni

I 44 378f

Chronik des Mose

8 178

6. CHRISTLICHES
SCHRIFTTUMApokr. des Johannes

230

BG 8502.2, p.73,18-
75,10 473fNH II.1, p. 29,16-30,11
473fBarnabas-Brief

6,13 32

Clemens (Pseudo)

Homilien 8,12f 438*

Dion Chrysostomos

Oratio 33,48 97*

Elias aus ArmenienComm. in Arist. Categorias
8 447*EpiphaniusPanarion
40,5,4 167Hieronymus

Ep 22,27 81*

Quaest. in Gen

30,32.33	447.454
37,36	146
49,22-26	146f*

Isho'dad von Merv

177

Michael der Syrer

Chronik 1,4 245

Philippus-Ev

Spr. 112 450

Prot-Ev. des Jakobus

14,1 341

TertullianDe virginibus velandis
7,7 1077. MANICHAEISCHES
SCHRIFTTUMMANI, Kawan (Fragm.)mp. L (Oldenburg N 4253)
366

M 101 i	363
i 95-102	370
j 23-28	364.380f
39-42	365.376
l 43-49	367
50-56	367
M 625c	365.377f
M 5900/R?/1-16	364
M 5900/V?/	368

parth. M 35 (= M 740)
364

M 8280/V/I/1-3

364.370

sogd. M 500 n 368.375*

M 648 364

T ii S 20 364

T ii (= M 7800)B1.1
293*.368.
371f

uig. T.M. 423d 365

kopt. Kephalaia

117,1b-9 372f

8. GRIECH., ROEM.
SCHRIFTSTELLERAischylos, Prometheus

436-506 262

Apuleius, Metamorphosen

2.8,4f 82*

2.8,5 79f

5.22,3 148*

7.6,2-4 80*

Aristoteles
Ethica Nicomachea
8.12,2 86

Demokritos, Denksprüche
110f.57*

Dionysios v. Halik.
De imitatione II,1
446

Empedokles v. Agrigent
Lehre A 81 (Diels)
445f

Euripides
Bacchae 695 92*

Florus
Epitomae de Tito Livio
1,31(=2,15) 79

Galenus
De theriaca ad Pisonem
11 449

Heliodorus v. Emesa
Aethiopica IV. 8,1-5
450f

Hesiod
Theogonie 568-617
262*
Erga 42-105 262*
252 249*

Homer
Odyssee
10,281-347
443
12,39ff 297
12,40-45 443
12,158-xx 297
17,218 87*

Hyginus
Fabulae 274,10f
81*

Lukian
Dialogi meretrici 5
81
Fugitivi 27 82

Moëris
Lexikon 191,1 38

Oppianus v. Apameia
Kynegetika I 358-368
449

Phaedrus
Fabulae 3,10 80*

Plinius
Hist.Nat. 5,73 206*
7,52 446f

Soranos
Peri gynaikéion 39
448

Sueton
Vit.Caes., Divus Augustus
45 81*

Tacitus
Germania 19,2 82*

Valerius Maximus
Facta et dicta memorabilia
4.6,Ext.2 80*

Xenophon
Oikonomikos 10,1-8.9
37

9. PAPYRI u.a.

Chester Beatty
1 135
100,8r 1-12 386f

Elephantine Pap.
7,7 248*

Michigan 5552, 10v
10-16 394f

Hermon-Inschrift
247*

Herodeion
Graffito 37 148*

Der «Neutestamentliche Teil» untersucht drei urchristliche Verhaltensregeln für die Frauen: Das Verbot, in den gottesdienstlichen Versammlungen als Lehrerinnen aufzutreten, auffälligen Schmuck zu tragen und unverschleiert zu beten und zu prophezeien. Diese restriktiven Vorschriften haben als Leitideen die Unterordnung der Frau unter den Mann und die Abwehr jeglichen erotischen Spiels und versuchen, die starke körperliche und geistige Präsenz der Frauen für Aug und Ohr der männlichen Teilnehmer in den urchristlichen Gottesdiensten zu dämpfen.

Das spezielle Interesse der Untersuchung geht auf die alttestamentlichen *Gründe*, die in den neutestamentlichen Vorschriften angegeben werden. Haben diese Begründungen die ursprüngliche Inspiration der angeführten Texte als Kraft ihrer Argumente?

Da sich in der Detail-Analyse stets die frühjüdische Rezeption als argumentativer Kraftspender herausstellt, wird im «Frühjüdischen Teil» systematisch und im Detail der Frage nach dem literarischen Schicksal der biblischen Frauen in den frühjüdischen Texten nachgegangen, welche einen Konflikt zwischen Mann und Frau erzählen. Dabei zeigt sich eine klare Tendenz zur Erotisierung der biblischen Grundtexte durch Betonung der verführerisch entblößten Schönheit. Parallel dazu findet eine Dämonisierung des Eros statt. Diese kann in der ungeheuer intensiven Rezeption des uralten Stoffes von der geschlechtlichen Verbindung der Göttersöhne/Wächter/-Engel mit den irdischen Frauen (vgl. Gen 6,1–4) in der Henoch-Literatur und verwandten Texten bis in die christliche Zeit aufgezeigt werden.

Diese frühjüdische Rezeption hat eine fast stereotype Art, die alttestamentlichen Grundtexte frauen-unfreundlich auszulegen, indem sie die Triade «Frauen – Unzucht – Teufel» schaffen und dann zu spekulativen Folgerungen (Frau als Anfang des Verderbens) oder konkreten Forderungen gebrauchen.

Die neutestamentlichen Texte stehen mit ihren biblischen Begründungen in dieser Auslegungstradition. In diesem Sinn sind sie damalige modernste Exegese – die jedoch der Inspiration der alttestamentlichen Grundtexte *nicht* standhält.

Abschliessend kann eine umfassende und vielleicht abschliessende Antwort auf die Frage gegeben werden, weshalb sich die Frauen nach Paulus «wegen der Engel» verschleiern müssen (1Kor 10,11).

