

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 11	Heft 1	2002
--------------------	---------------	-------------

B. Repschinski: Ausmaß und Funktion der Henochfragmente in Qumran	3
A. Felber: Die Henochgestalt in der Patristik	21
S. Gillmayr-Bucher: Spuren Sauls in den Psalmen	33
D. Rusam: Was versteht Paulus unter der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ (Röm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Phil 3,9)?	47
B. Repschinski: Anmerkungen zu einigen Thesen von <i>Liturgiam authenticam</i>	71

Aleph-Omega-Verlag Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER <i>konrad.huber@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dr. Ursula RAPP <i>ursula.rapp@uni-graz.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Parkstraße 1/II, A-8010 Graz
Dr. Johannes SCHILLER <i>johannes.schiller@uni-graz.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Parkstraße 1/II, A-8010 Graz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Anneliese FELBER <i>anneliese.felber@uni-graz.at</i>	Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie, Johann-Fux-G. 30, A-8010 Graz
Dr. Susanne GILLMAYR-BUCHER <i>gillmayr-bucher.theol@uni-erfurt.de</i>	Domstraße 10, D-99084 Erfurt
Dr. Boris REPSCHINSKI <i>boris.repschinski@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dr. Dietrich RUSAM <i>dietrich.rusam@t-online.de</i>	Schlegelstraße 16, D-95447 Bayreuth

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder
direkt an: Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstr. 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: ab 01.08.2001 jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils
zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare
zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: http://www.sbg.ac.at/anw/docs/pzb_home.htm

© 2002 Aleph-Omega-Verlag, Salzburg

Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

AUSMASS UND FUNKTION DER HENOCHFRAGMENTE IN QUMRAN

Boris Repschinski, Innsbruck

Abstract: Die zahlreichen aramäischen und möglichen griechischen Fragmente der Henochliteratur, die in den Höhlen von Qumran gefunden worden sind, suggerieren eine enorme Bedeutung der Henochliteratur für die Qumransekte. Dieser Forschungsbericht gibt einen Überblick über die Fragmente und behauptet, dass die Bedeutung der Henochliteratur in Qumran nicht nur mit gemeinsamen kalendrischen Thesen zu tun hatte, sondern hauptsächlich von theologischen Motiven in der Theodizeefrage und der Eschatologie abhängig ist, die die sektiererische Identität der Qumrangruppe definierten.

Seit Józef Tadeusz Miliks frühen Studien über die Henochfragmente in Qumran¹ und seit der Veröffentlichung der Erstausgabe der Fragmente 1976² geht kaum eine Diskussion der Henochliteratur³ an den Funden in Qumran vorbei. Dabei wird die Debatte um die Qumranfragmente von drei Themenbereichen besonders geprägt. Der erste Bereich ist die Sicherstellung der eigentlichen in Qumran gefundenen Textfragmente und deren Inhalt. Hier wurden, besonders in den ersten Jahren nach Miliks kritischer Erstveröffentlichung, Anmerkungen und Ergänzungen zu den textkritischen Rekonstruktionen Miliks getroffen.⁴ Miliks oft großzügige Wiederherstellungen des aramäischen Textes

¹ J.T. Milik, *The Dead Sea Scrolls Fragment of the Book of Enoch*, Bib. 32 (1951) 393–400; ders., *Hénoch au pays des aromates* (ch. XXVII–XXXII). *Fragments araméens de la Grotte 4 de Qumran* (Pl. 1), RB 65 (1958) 70–77; ders., *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân*, HThR 64 (1971) 333–378.

² J.T. Milik, *The Books of Enoch. The Aramaic Fragments of Qumran*, Oxford 1976.

³ Literaturberichte finden sich bei G.W.E. Nickelsburg, *The Books of Enoch in Recent Research*, RStR 7 (1981) 210–217; D.W. Suter, *Weighed in the Balance. The Similitudes of Enoch in Recent Discussion*, RStR 7 (1981) 217–221; F. García Martínez/D.W. Parry, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970–95* (StTDJ 19), Leiden u.a. 1996. Auch der vorliegende Beitrag versteht sich als Forschungsbericht und stützt sich in wesentlichen Punkten auf G.W.E. Nickelsburg, *The Books of Enoch at Qumran. What We Know and What We Need to Think about*, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (Hg.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag* (BZNW 97), Berlin/New York 1998, 99–113.

⁴ Beispiele hierfür sind M. Sokoloff, *Notes on the Aramaic Fragments of Enoch from Qumran Cave 4*, *Maarav* 1/2 (1978–79) 197–225; R.I. Vasholz, *An Additional Note on the 4QEnoch Fragments and 11QtgJob*, *Maarav* 3 (1982) 115–118; E. Larson, *The Relation Between the Greek and the Aramaic Texts of Enoch*, in: L.H. Schiffman/E. Tov/J.C. VanderKam (Hg.),

in den *Lacunae* der Qumranfragmente auf der Basis äthiopischer und griechischer Versionen von 1Hen⁵ wurden hinterfragt⁶ und genauere Analysen zu Orthographie und Morphologie der Texte erstellt⁷. Gleichzeitig erlauben diese Analysen eine bessere Beurteilung der Frage, ob die aramäischen Fragmente tatsächlich, wie von Milik behauptet,⁸ über verschiedene mögliche Stadien in der Entstehung der Bücher Aufschluss geben. In dieser Frage hat sich Miliks These nicht durchsetzen können.⁹

Ein zweiter Themenbereich umfasst die ursprüngliche Sprache von 1Hen. Seit der Entdeckung des äthiopischen Henochbuchs für die westliche Forschung¹⁰ war man sich bewusst, es mit einer Übersetzung¹¹ zu tun zu haben.

The Dead Sea Scrolls. Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997, Jerusalem 2000, 434–444.

⁵ Ich sehe im Folgenden vom Gebrauch der Abkürzung Hen(aeth) ab, da sie den Sachverhalt nur teilweise spiegelt. Generell ist der Inhalt von Hen(aeth) auch durch einige griechische Manuskripte belegt. Mit 1Hen wird somit die Henochliteratur in der äthiopischen Überlieferung mit seinen griechischen Textzeugen bezeichnet. Diese Abkürzung lehnt sich an die im englischen Sprachraum übliche Bezeichnung „1 Enoch“ an.

⁶ Vgl. Sokoloff, Notes (Anm. 4) 216 Anm. 5.

⁷ Diese Studien sind von Bedeutung, weil sie die aramäischen Fragmente 4QEn mit anderen Schriften aus Qumran in Verbindung bringen. So kommt Sokoloff, Notes (Anm. 4) 202–203, zu dem Schluss, dass die Morphologie von 4QEn^a später als die von 11QtgJob sei, damit also für den Targum ein früheres Datum anzunehmen sei. Gleichzeitig suggeriere aber die Orthographie des Henochfragments eine Nähe zu den Hermopolispapyri. Vasholz, Note (Anm. 4) 118, korrigiert Sokoloff mit dem Hinweis auf die schwierige Beurteilung der Orthographie der Fragmente und kommt im eigenen Vergleich zu dem äußerst vorsichtig geäußerten Schluss, dass die Fragmente 11QtgJob und 4QEn^a orthographisch eher ähnliche Eigenschaften aufweisen.

⁸ Milik, Books (Anm. 2) 22.183.186–188, behauptet des öfteren, dass schon das Faktum der Existenz mehrerer Sektionen von 1Hen auf einer einzigen Rolle beweise, dass AramHen in verschiedenen Formen vorgelegen haben muss. So enthalte 4QEn^c eine kürzere Version des Wächterbuchs als 4QEn^a, damit auch die Traumvisionen und Henochs Epistel auf einer Rolle Platz haben. Larson, Relation (Anm. 4) 235, weist zu Recht darauf hin, dass in Miliks Restauration von 4QEn^c z.T. längere Formulierungen auftreten als in 4QEn^a, dass damit also diese Theorie wohl nicht zutreffend ist.

⁹ Dazu grundsätzlich Larson, Relation (Anm. 4). Er vertritt die These, dass sich solche Versionen nicht für die aramäischen Henochfragmente nachweisen lassen, jedoch sehr wohl für die griechischen Textversionen. Larson beschäftigt sich allerdings nicht mit den umstrittenen griechischen Henochfragmenten aus 7Q.

¹⁰ Im Jahr 1773 brachte James Bruce drei Manuskripte des äthiopischen Henoch nach Europa. In der Abessinischen Kirche gehört 1Hen zu den kanonischen Schriften. Siehe A. Dillmann, Über den Umfang des Bibelcanons in der Abessynischen Kirche, JBW 5 (1853) 144–151.

¹¹ Die erste Edition des äthiopischen Textes war R. Laurence, Libri Enoch Prophetae. Versio Aethiopica, Oxford 1838, eine Transkription eines der von Bruce importierten Manuskripte. A. Dillmann, Liber Henoch aethiopice, Leipzig 1851, ist die erste kritische Ausgabe. Die heute bedeutendsten kritischen Ausgaben sind: J. Flemming, Das Buch Henoch. Äthiopischer

Die Entdeckung griechischer Versionen¹² verkomplizierte die Situation weiter, da bald klar wurde, dass äthiopische und griechische Versionen sprachlich beide auf einem semitischen Original beruhen müssen. Miliks Entdeckungen in Qumran legen nahe, dieses Original im Aramäischen zu suchen,¹³ wobei es durchaus möglich ist, die griechischen Versionen als die Zwischenstufe zwischen den aramäischen und den äthiopischen Texten zu sehen.¹⁴

Der dritte Punkt für weitergehende Diskussionen ist inhaltlicher Art. Die von Milik vorgelegten Fragmente kommen aus allen Teilen von 1Hen mit Ausnahme der Kapitel 37–71, den so genannten Bilderreden. Die Bilderreden sind allerdings der Ort, an dem 1Hen die Menschensohnproblematik berührt und damit eine äußerst wichtige Kreuzung mit den frühchristlichen Schriften bietet.¹⁵ Milik bot für das auffällige Fehlen der Bilderreden in den Qumranfragmenten eine Erklärung. 1Hen ist in seiner äthiopischen Form ein Pentateuch, der aus dem Buch der Wächter (1–36), dem Buch der Bilderreden (37–71), den astronomischen Büchern (72–82), dem Buch der Traumvisionen (83–90) und Henochs Epistel (91–107) besteht. Milik behauptete nun, dass die Form des Pentateuchs zwar schon in der ursprünglichen Version von 1Hen grundgelegt sei, dass aber an Stelle der Bilderreden zunächst ein Buch der

Text (TU 22/1=NF 7/1), Leipzig 1902; R.H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Oxford 1906. Die Ausgabe von M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 Vol., Oxford 1978, variiert nur wenig von Charles. S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984, basiert seine Übersetzung auf den Ausgaben von Flemming, Charles und Knibb. Alle Textausgaben gehen von der äthiopischen Version als einer Übersetzung aus.

- ¹² Die Verschiedenheit der existierenden Textzeugen legt nahe, dass unterschiedliche Versionen von 1Hen auf Griechisch zirkulierten. Es ist keine komplette griechische Version überliefert. Das griechische Henochmaterial ist veröffentlicht in M. Black, *Apocalypsis Henochi Graece* (PVTG 3), Leiden 1970. Bibliographien und Diskussionen zu den einzelnen Fragmenten finden sich in A.M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (SVTP 3), Leiden 1970. J.T. Milik, *Fragments grecs du livre d'Hénoch* (P. Oxy. xvii 2069), *CÉg* 46 (1971) 323–343, behauptet, dass P. Oxy. xvii 2069 aus drei Fragmenten eines griechischen Henochtextes besteht. Allerdings muss Milik von sehr weit gehender Textrestauration Gebrauch machen, um seine These zu stützen. Hätte Milik tatsächlich Recht, wäre Fragment 3 das einzige griechische Fragment aus den astronomischen Büchern von 1Hen.
- ¹³ Vgl. J.C. VanderKam, *Some Major Issues in the Contemporary Study of 1 Enoch. Reflections on J. T. Milik's The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Maarav 3 (1982) 85–97; G.S. Oegema, *Apokalypsen* (JSHRZ VI/1,5), Gütersloh 2001. Siehe auch Uhlig, *Henochbuch* (Anm. 11) 483–484.
- ¹⁴ So Knibb, *Book* (Anm. 11) 37–47. Problematisch ist dabei, dass die griechischen Versionen z.T. äußerst unterschiedlich sind.
- ¹⁵ Allerdings soll auch festgehalten sein, dass Henoch im NT zwar als Autorität auftritt und im Judasbrief sogar zitiert wird, aber dass er zumindest im NT nicht mit dem Menschensohn direkt in Verbindung gebracht wird (vgl. Lk 3,37; Hebr 11,5; Jud 1,14).

Riesen den Pentateuch komplettierte.¹⁶ Dieses Buch der Riesen ist sonst nur aus Manuskripten manichäischer Provenienz bekannt¹⁷ und enthält eine Theozee, die auf der geschlechtlichen Verbindung von gefallenem Engeln und Frauen beruht. In Qumran identifizierte Milik sechs Fragmente als Teile dieses Buches der Riesen (1Q23, 4QEnGiants^{a,b,c,e}, 6Q8).¹⁸ Seither ist die Arbeit am Buch der Riesen weiter vorangeschritten.¹⁹ Inzwischen sind zehn Fragmente als mögliche Teile des Buches der Riesen identifiziert,²⁰ weitere sechs sind abgelehnt worden.²¹ Miliks These von einem Henochischen Pentateuch in Qumran hat sich jedoch nicht durchsetzen können.²² Allerdings ist es durchaus möglich, dass in Qumran das Buch der Riesen ein Teil der Henochtradition war, der in der christlichen Überlieferung dann verschwand.²³

¹⁶ Vgl. Milik, Books (Anm. 2) 89–98.103.

¹⁷ Siehe besonders J.C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions* (MHUC 14), Cincinnati 1992.

¹⁸ Vgl. Milik, Books (Anm. 2) 309.

¹⁹ Die wichtigste Studie ist L.T. Stuckenbruck, *The Book of Giants From Qumran: Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ 63), Tübingen 1997. Diese Studie enthält keine Photographien der Manuskripte, verweist jedoch im Literaturverzeichnis auf Abbildungen. Émile Puech hat überaus kritisch auf diese Studie reagiert: „Aussi, le lecteur intéressé au *Livre des Géants* ne perdra rien à faire l’impasse sur ce livre, alors que le lecteur critique en sort plus que déçu.“ É. Puech, *Rez.* Loren T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, *RdQ* 19 (2000) 635–638: 628.

²⁰ 1Q23; 1Q24; 2Q26; 4Q203; 4Q530; 4Q531; 4Q532; 4Q556; 4Q206²⁻³; 6Q8. Alle Fragmente sind relativ klein im Vergleich mit den sonst erhaltenen Henochfragmenten.

²¹ 1Q19; 4Q533; 4Q534; 4Q535; 4Q536; 4Q537; 6Q14.

²² Die schlüssigste Kritik an dieser These kommt von VanderKam, *Issues* (Anm. 13) 89–94. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass: a) die Manuskripte selbst nicht in pentateuchischer Form angelegt sind, da die astronomischen Bücher auf separaten Rollen geschrieben sind; b) Miliks Argument, die Bilderreden seien ein christliches Werk, das in Qumran gar nicht Platz gehabt hätte, im Grunde nur von der Abwesenheit von Fragmenten herrührt, also ein rein negatives Argument ist, das auch reiner Zufall sein kann; c) die Bilderreden als christliches Dokument nicht überzeugen, da sie Leben, Sterben und Auferstehung Jesu gar nicht erwähnen und Henoch als Menschensohn identifizieren (71,14–16); d) Miliks Argument für ein Datum der Bilderreden um 270 n.Chr. mit Hinweis auf die Verbindung von 56,5–7 mit der Invasion Syriens durch den Partherkönig Sapor I. hinfällig ist, wenn man bedenkt, wie trügerisch die Identifikation historischer Ereignisse mit apokalyptischen Beschreibungen auf der einen Seite ist, und dass auf der anderen Seite die Parther eine Bedrohung für Syrien schon um 40 v.Chr. waren, als Pacor Jerusalem besetzte (Josephus, *Ant* 14,13–15).

²³ Ein Grund für die spätere christliche Ablehnung könnte die Bedeutung der Geschichte der Wächter für die Erklärung des Übels in der Welt sein, die an der Adam-und-Eva-Tradition aus Gen vorbeigeht. Die Tradition der Wächter scheint von einiger Bedeutung sowohl in orthodoxer wie manichäischer Theologie; siehe dazu Nickelsburg, *Enoch at Qumran* (Anm. 3) 112 Anm. 56. Der außerordentlich fragmentarische Charakter der als Teile des Buches der Riesen in Frage kommenden Reste verbietet wohl auch endgültige Aussagen über die Rolle

Eine Frage, die in der Literatur über die Henochfragmente weniger oft auftaucht,²⁴ ist die der Funktion der Henochtraditionen in Qumran. Wenigstens drei der gefundenen Manuskripte (4QEn^{a,b} und 4QEnastr^a) sind vor der Entstehung der essenischen Gemeinde in Qumran zu datieren, und es kann nicht mehr sicher gesagt werden, ob die übrigen acht Manuskripte in Qumran kopiert oder nach Qumran gebracht wurden. Zudem sind die Reste der Henochliteratur in Qumran äußerst fragmentarisch. Trotzdem kann und sollte man fragen, welche mit Henoch verbundenen Traditionen in Qumran überliefert wurden, und in welchem Zusammenhang mit anderen in Qumran gebräuchlichen Schriften sie stehen könnten. Damit ließe sich dann auf einer halbwegs zuverlässigen Basis ein wenig imaginativ spekulieren, welche Funktion die Henochtradition in Qumran gehabt haben könnte. Dies ist auch die Vorgehensweise dieser Arbeit. In einem ersten Schritt werden die Fragmente vorgestellt und inventarisiert. In einem zweiten Schritt wird nach Verbindungen zu anderen Qumranschriften gefragt. In einem letzten Schritt wird nach der möglichen Funktion der Henochtraditionen in Qumran gefragt.

1. Die Fragmente

Milik beschreibt elf aramäische Qumranmanuskripte, die verschiedene Teile von 1Hen enthalten. Mit Hilfe von paläographischen Methoden datierte er die Fragmente und identifizierte außerdem ihren Inhalt mit Teilen von 1Hen. In den folgenden Tabellen sind die Manuskripte mit den paläographischen Datierungen Miliks²⁵ zusammengefasst. Die erste Tabelle enthält die Fragmente der astronomischen Bücher. Laut Milik sind sie auf von anderen Fragmenten verschiedenen Rollen geschrieben.

4QEnastr ^a	200 – 150			
4QEnastr ^c		50		
4QEnastr ^d		50	–	0
4QEnastr ^b				0 – 20

dieses Buches in der henochischen Tradition. Auffällig ist vielleicht, dass die Fragmente des Buches der Riesen in verschiedenen Höhlen verstreut gewesen sind und erst mühsam zusammengefügt wurden, während die übrigen Teile der Henochtradition in Qumran zusammenhängender erscheinen. Während dieses Argument die Existenz des Buches der Riesen nicht in Zweifel zieht, lässt es doch über dessen Bedeutung in Qumran spekulieren.

²⁴ Mir bekannt ist Nickelsburg, *Enoch at Qumran* (Anm. 3). Ihm verdankt sich der Anstoß zu diesem Artikel.

²⁵ Vgl. Milik, *Books* (Anm. 2) 5–7. Die paläographische Expertise Miliks und seine Datierungen der Fragmente werden heute kaum grundsätzlich bezweifelt. Die Tabellen sind übernommen von Nickelsburg, *Enoch at Qumran* (Anm. 3), und leicht adaptiert.

Selbst wenn 4QEnastr^a erst gegen Ende der von Milik angenommenen Periode geschrieben sein sollte,²⁶ kann man also mit einiger Sicherheit davon ausgehen, dass die erste Abschrift der astronomischen Bücher von 1Hen vor der Gründung der Gemeinde in Qumran²⁷ erstellt wurde. Gleichzeitig lässt sich beobachten, dass noch andere Manuskripte der astronomischen Bücher in Qumran zumindest anwesend, wahrscheinlich wohl auch benutzt wurden, die zeitlich später zu datieren sind. Dabei bleibt offen, ob Kopien in Qumran erstellt oder nach Qumran importiert wurden. Jedoch lässt sich aus dem paläographischen Befund schließen, dass die astronomischen Bücher von 1Hen wohl während der gesamten Dauer des Gemeindelebens in Qumran eine Rolle gespielt haben.

Die zweite Tabelle enthält die übrigen sieben Fragmente. Auch sie entstammen jeweils verschiedenen Rollen.

4QEn ^a	200 – 150		
4QEn ^b	150		
4QEn ^f	150 – 125		
4QEn ^e		100 – 50	
4QEn ^g		50	
4QEn ^c			30 – 0
4QEn ^d			30 – 0

Es ergibt sich ein den astronomischen Büchern ähnlicher Befund. Auch hier gibt es Manuskripte (*a* und *b*, vielleicht auch *f*), die schon vor der Gründung von Qumran erstellt wurden. Gleichzeitig lässt sich wieder feststellen, dass 1Hen auch während des Lebens der Gemeinde eine gewisse Rolle gespielt haben muss, da weiterhin Texte kopiert oder importiert wurden. Die folgende Tabelle²⁸ zum Textumfang der einzelnen Manuskripte beleuchtet das weiter. Die Fragmente sind chronologisch angeordnet wie in obiger Tabelle.

	1–5	6–11	12–16	17–19	20–36	83–84	85–90	91	92–105	106–107	108
4QEn ^a	_____										
4QEn ^b	_____										
4QEn ^f							_____				
4QEn ^e					_____		_____				
4QEn ^g									_____		
4QEn ^c	_____						_____		_____		
4QEn ^d					_____		_____				

²⁶ Nickelsburg verweist auf mündliche Diskussionen um ein Ansetzen der Datierung erst zwischen 160 und 150. Vgl. Nickelsburg, *Enoch at Qumran* (Anm. 3) 100 Anm. 5.

²⁷ Zur Datierung folge ich dem Konsensus, wie er z.B. von J.C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994, 104–105, dargestellt wird, also auf eine Datierung nach 150, aber vor 134 v.Chr.

²⁸ Siehe Nickelsburg, *Enoch at Qumran* (Anm. 3) 101.

Der Textumfang der Manuskripte zeigt zunächst – neben dem Fehlen der auf separaten Manuskripten kopierten astronomischen Bücher 1Hen 72–82 – auch das schon beobachtete Fehlen der Bilderreden 1Hen 37–71. Gleichzeitig zeigt der Umfang der Manuskripte *a*, *b* und *f*, die vor der Entstehung der essenischen Gemeinde in Qumran verfasst wurden, dass man mit einiger Wahrscheinlichkeit von der Verfassung eines großen Teiles der Henochliteratur außerhalb von Qumran ausgehen kann. Wenn dies stimmt, dann sind auch die Bedingungen für eine Komposition der Bilderreden außerhalb Qumrans und doch gleichzeitig mit seiner Gemeinde gegeben. Die Datierung der Bilderreden²⁹ muss also aus dem Text selbst heraus erfolgen, nicht aus der Abwesenheit von Qumran³⁰.

Manuskript *c*, das vielleicht späteste Manuskript der Sammlung nichtastro-nomischer Bücher, enthält gleichzeitig auch die vollständigste Sammlung von 1Hen.³¹ Es besteht aus mehr als 10 Fragmenten verschiedener Größe. Es beinhaltet wohl wenigstens das Buch der Wächter (1Hen 1–36), die Tiervision (85–90), wenigstens den letzten Teil von Henochs Epistel (104–105) und die Geschichte von Noahs Geburt (106–107). Die Diskussionen um die genaue Abfolge vor allem der letzten Kapitel halten noch an.³² Milik behauptet mit

²⁹ Für die Datierung der Bilderreden besteht ein Konsens vor der Zeitenwende. G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, Philadelphia 1981, 221–223 (Literatur in Anm. 29). Uhlig, *Henochbuch* (Anm. 11) 491–492, nimmt ein Datum zwischen 105 und 64 v.Chr. an. Oegema verweist auf Diskussionen für eine späteren Zeitpunkt: G.S. Oegema, *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba*, Göttingen 1994, 129 Anm. 112.

³⁰ Wie Milik, *Books* (Anm. 2) 89–98, auf weite Strecken argumentiert.

³¹ Vgl. Nickelsburg, *Enoch at Qumran* (Anm. 3) 101. Detaillierte Inhaltsangaben, Beschreibungen, Transkriptionen und Kommentare finden sich in Milik, *Books* (Anm. 2) 178–217.

³² Nickelsburg, *Literature* (Anm. 29) 150–151, behauptet, dass die Tiervision schon Teil von zwei Traumvisionen war und mit der Epistel Henochs zu einer Art Henochtestament verbunden war. Die Abfolge wäre dann: 81,2–82,3 (erzählerische Brücke) + 83–84 und 85–90 (zwei Traumvisionen) + 104–105 (Henochs Epistel) + 91. Dieses ganze Konstrukt beschließt nach Nickelsburg das Buch der Wächter. D.C. Olson, *Recovering the Original Sequence of 1 Enoch* 91–93, *JSP* 11 (1993) 69–94, legt eine Rekonstruktion der Kapitel 91–93 vor, die Nickelsburgs These ausschließt. Das Problem besteht in der unlogischen Abfolge des Textes dieser Kapitel in der äthiopischen Version. Beide Autoren möchten mit Hilfe der Qumranfragmente eine neue Sequenz propagieren, Nickelsburg, indem er 91 völlig herauslöst, Olson, indem er behauptet, in der Überlieferungsgeschichte des Buches sei einfach eine Seite vertauscht worden. Nickelsburg, *Enoch at Qumran* (Anm. 3) 103 Anm. 19, argumentiert gegen Olson mit dem Hinweis, dass 1Hen 91 mit dem Satz beginnt: „Und nun, mein Sohn Methusala ...“. Dies schließt für Nickelsburg aus, dass es sich um den Beginn von Henochs Epistel handelt, da es eine vorhergehende Erzählung voraussetzt. Nickelsburgs Argument ist nicht wirklich stichhaltig, da 1Hen 91,1 in keinem der Qumranmanuskripte erhalten ist und er von

einiger Sicherheit³³, die von einer kritischen Ausgabe noch eingeholt werden muss, dass auch 4QEnGiants^a Teil dieser Sammlung ist. Fraglich bleibt, ob dieses Manuskript die gesamte Epistel Henochs kannte. Es enthält nur die abschließenden Verse. Das Manuskript *d* ist Manuskript *c* sehr ähnlich in Anordnung, Inhalt und Schreibweisen. Daraus schließt Milik, dass Manuskript *d* und *c* zeitgleiche Kopien desselben Textes waren.³⁴ Dies lässt einen weiteren, vorsichtigen Schluss auf die Beliebtheit der Henochliteratur in Qumran zu.

Die frühesten nichtastronomischen Manuskripte in Qumran sind *a* und *b*, wohl Kopien verschiedener Vorlagen.³⁵ Da die überlieferten Fragmente ausschließlich Teile aus dem Buch der Wächter enthalten, folgert Milik, dass sie ursprünglich nicht mehr als dieses Buch enthielten.³⁶ Manuskript *f* ist das kleinste Manuskript und besteht aus nur einem einzigen Fragment der Tiervision Henochs. Falls die Datierung auf den Zeitraum 150–125 v.Chr. korrekt ist, ist es wohl zeitlich sehr nah an der Abfassung dieser Vision.³⁷ Aus diesem Grund ist es unmöglich zu sagen, ob die Tiervision schon damals Teil des größeren Henochwerkes gewesen ist. Manuskript *g* enthält Teile von 1Hen 91,10–94,2 und wirft die Frage auf, ob es sich hierbei um einen Rest von Henochs Epistel handelt, ob es sich um eine Vorversion von Henochs Epistel handelt oder ob Teile nicht gar ganz in einen anderen Zusammenhang gehören.³⁸ Jedoch müssen diese Fragen offen bleiben.

Die Fragmente des Buches der Riesen werden hier nicht berücksichtigt, da die Quellenlage aufgrund der Qualität und der Größe der Teile zu unsicher³⁹ ist. Jedoch lässt sich mit Sicherheit sagen, dass es ein Buch der Riesen wohl gegeben hat und dass dieses Buch das Buch der Wächter voraussetzt. Anderer-

der äthiopischen Version her schließen muss. Eher überzeugend ist die *inclusio*, die sein Arrangement zwischen 82,3 und 91,4 schafft. Letztlich wird die Frage offen bleiben müssen.

³³ Vgl. Milik, Books (Anm. 2) 310.

³⁴ Vgl. Milik, Books (Anm. 2) 217.

³⁵ Vgl. Milik, Books (Anm. 2) 165. Verschiedene Orthographien legen diesen Schluss nahe, zumal Manuskript *b* anscheinend mit Manuskript *a* korrigiert wurde.

³⁶ Vgl. Milik, Books (Anm. 2) 141.165. Nickelsburg, Enoch at Qumran (Anm. 3) 103 Anm. 16, fügt an, dass beide Manuskripte zwar nur Teile von 1Hen 1–16 enthalten. Da aber 1–5 als Prolog für das gesamte Buch der Wächter komponiert wurde, ist anzunehmen, dass auch die Qumranfragmente im Original das gesamte Buch der Wächter beinhalteten.

³⁷ Vgl. Nickelsburg, Enoch at Qumran (Anm. 3) 103; zur Datierung siehe Milik, Books (Anm. 2) 244.

³⁸ Zu diesen Fragen siehe Anm. 32.

³⁹ Siehe jedoch den ausgezeichneten Artikel von F. García Martínez, The Book of Giants, in: ders., Qumran & Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran, Leiden u.a. 1992, 97–115. García Martínez nimmt an, dass das Buch der Riesen schon in Qumran Teil der Henochliteratur war. Allerdings sind Umfang und Datierung nur sehr vorläufig feststellbar (114). Stuckenbruck, Giants (Anm. 19) 25–28, kann dem nur wenig hinzufügen.

seits nehmen die erhaltenen Fragmente nirgends Henoch als fiktiven Erzähler an, obwohl er durchaus wichtig zu sein scheint. Gleichzeitig scheinen die Riesen in ihren Abenteuern und Träumen sehr viel plastischer, als das noch im Buch der Wächter oder im Jubiläenbuch der Fall ist. Weiters ist auffällig, dass das Buch der Riesen im Jubiläenbuch nicht erwähnt wird. Fraglich muss jedoch bleiben, ob diese Beobachtungen tatsächlich auf eine zeitliche Abfolge in der Entstehung der Bücher zurückzuführen ist.

In Höhle 7 fand man Papyrusfragmente⁴⁰, die in einiger Kleinarbeit als griechische Fragmente des Henochbuches identifiziert wurden. Zunächst wurde 7Q4 als mögliches Henochfragment gesehen.⁴¹ Diese Identifikation hatte deshalb einige Bedeutung, weil José O'Callaghan eben jenes Fragment schon mit 1Tim 3,16–4,3 in Verbindung gebracht hatte.⁴² Ausgehend von diesem Fragment und 7Q8⁴³ wurden weitere Teile des Puzzles zusammengesetzt,⁴⁴ so dass jetzt 7Q4, 7Q8 und 7Q12 als Teile eines griechischen Henochfragments in Qumran mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden können. Wenn die Identifikation mit 1Hen 103 stimmen sollte, müsste auch

⁴⁰ Die hier untersuchten Fragmente sind publiziert in M. Baillet/J.T. Milik/R. de Vaux, *Les 'Petites Grottes' de Qumran*, 2 Vol. (DJD III), Oxford 1962.

⁴¹ Vgl. G.-W. Nebe, 7Q4 – Möglichkeit und Grenze einer Identifikation, RdQ 13 (1988) 629–633. Nebe ist sich bewusst, dass er ein nur sehr kleines Fragment zur Verfügung hat, das zudem noch arg mitgenommen ist. Trotzdem identifiziert er die noch sichtbaren Buchstaben als Teil von 1Hen 103,3–4, allerdings mit gehöriger Vorsicht und dem Schluss: „Die Mehrdeutigkeit von 7Q4 ... wirft die grundsätzliche Frage auf, ob und wann erhaltene Buchstabenreste eines Fragments signifikant genug sind für eine eindeutige Identifizierung“ (632).

⁴² J. O'Callaghan, *¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?*, Bib. 53 (1972) 91–100; ders., *¿1 Tim 3,16; 4,1.3 en 7Q4?*, Bib. 53 (1972) 362–367; ders., *Notas sobre 7Q tomadas en el 'Rockefeller Museum' de Jerusalén*, Bib. 53 (1972) 517–533. Die Argumente von O'Callaghan sind weiter geführt von C.P. Thiede, *Die älteste Evangelienhandschrift? Das Markusfragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Wuppertal 1986.

⁴³ Dieses Fragment wurde schon von Nebe als ein Henochfragment in Betracht gezogen, allerdings mit äußerster Vorsicht. Vgl. Nebe, 7Q4 (Anm. 41) 632 Anm. 26.

⁴⁴ Vgl. E.A. Muro, *The Greek Fragments of Enoch from Qumran Cave 7 (7Q4, 7Q8 & 7Q12 = 7QEn gr = Enoch 103:3–4, 7–8)*, RdQ 18 (1997) 307–312; É. Puech, *Sept fragments grecs de la lettre d'Hénoch (1Hén 100, 103 et 105) dans la grotte 7 de Qumrán (=7QHéng)*, RdQ 18 (1997) 313–323. Puech geht sehr weit in seiner Identifikation von 7Q14, 7Q12 und 7Q11 als Henochfragmente. Die Reste von identifizierbaren Buchstaben sind so klein, dass sie eine Identifikation sehr unsicher machen. Puechs Enthusiasmus ist wohl erklärlich in der sinnvollen Zuordnung von 7Q4, 7Q8, 7Q12 zu einem Fragment, dem vielleicht auch 7Q14 angehörte.

über den Umfang der in Qumran bekannten Epistel Henochs neu nachgedacht werden.⁴⁵

Die gefundenen und identifizierten Fragmente belegen nicht nur, dass die Henochliteratur in Qumran bekannt war. Sie zeigen auch, dass diese Traditionen in Qumran von einiger Bedeutung gewesen sein müssen, da sie in solchem Umfang verarbeitet wurde. Die über die gesamte Zeit der Existenz Qumrans datierbaren Manuskripte legen nahe, dass es sich bei der Henochliteratur um ein theologisch grundlegendes Schrifttum für die Gemeinde gehandelt haben muss. Der Vergleich mit verwandten Texten muss Aufschluss geben über die theologischen Themen, die die Henochtradition für die Qumrangemeinde so wertvoll machte.

2. Verwandte Texte in Qumran

Neben den eigentlichen Henochfragmenten gibt es eine Reihe von Texten in Qumran, die sich inhaltlich und formal mit henochischen Traditionen auseinandersetzen. Das Jubiläenbuch⁴⁶ ist unter diesen Texten der relevanteste. Die Wichtigkeit des Jubiläenbuches ist attestiert durch verschiedene Fragmente, die Material aus dem Jubiläenbuch zitieren oder weiterverarbeiten (4Q225–228; CD 16,3–4). Das Jubiläenbuch bezieht sich auf die Henochtraditionen in mehrfacher Weise. In 4,17–18.23–24; 7,39; 10,17 wird Henoch beschrieben als derjenige, der als erster ein Zeugnis über die Taten der Menschen geschrieben hat. In dieser Funktion wird Henoch zum Vorbild für den fiktiven Autor des Jubiläenbuches, nämlich Mose. Denn auch das Jubiläenbuch ist ja von seiner Anlage her ein solches Testament⁴⁷ (vgl. 1,4.9.26.29; 2,33; 3,14). Ein kurzes Zitat aus 6,38–39 belegt die Vorbildfunktion Henochs:

Denn so hat geboten Henoch, der Vater eures Vaters Methusala, seinem Sohn, und Methusala Lamech, seinem Sohn. Und Lamech gebot mir alles, was ihm seine Väter geboten hatten. Und auch ich gebiete euch, meine Kinder, wie Henoch seinem Sohn in den ersten Jubiläen, als er lebte, in seinem Geschlecht der

⁴⁵ Das gilt noch mehr, falls sich Puechs Verdacht erhärten ließe, dass andere Fragmente aus 7Q auch Teile von 1Hen 100 enthalten.

⁴⁶ Das Jubiläenbuch ist komplett auf äthiopisch erhalten, jedoch sind umfangreiche hebräische Manuskripte in Qumran gefunden worden. Für die hebräischen Texte und deren Datierung siehe J.C. VanderKam/J.T. Milik, *Jubilees*, in: H. Attridge u.a., *Qumran Cave 4, 8. Parabiblical Texts, Part 1* (DJD 13), Oxford 1994, 1–185. Deutsche Übersetzung mit Kommentar: K. Berger, *Das Buch der Jubiläen* (JSRZ II/3), Gütersloh 1981. Einführung in das Jubiläenbuch: G.W.E. Nickelsburg, *The Bible Rewritten and Expanded*, in: M. Stone (Hg.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRI 2,2), Assen/Philadelphia 1984, 97–104.

⁴⁷ Vgl. Nickelsburg, *Bible* (Anm. 46) 97; ders., *Enoch at Qumran* (Anm. 3) 105.

siebente. Er gebot und bezeugte seinem Sohn und den Kindern seiner Kinder bis zum Tage seines Todes.⁴⁸

Die Autorität Henochs für die impliziten Leser des Jubiläenbuches wird zunächst über die Ahnenreihe behauptet, die den fiktiven Autor mit Henoch verbindet. Weiterhin ist von Bedeutung, dass Henoch eben nicht nur gebietet, sondern seine Gebote auch mit Zeugnis untermauert. So wird Henoch im Jubiläenbuch zum Vorbild für Mose sowohl in der Frage der Gesetze wie auch in der Frage des Zeugnisses. Das Jubiläenbuch kennt schriftliche Traditionen (4,21–26), die auch in 1Hen bezeugt sind.

Neben den direkten Bezügen auf Henoch und seine Schriften gibt es im Jubiläenbuch auch Traditionen, die eine inhaltliche und thematische Verbindung mit den Henochtraditionen nahe legen. Besonders auffällig ist der Mythos der Wächter. Dieser Bezug wird in Jub 4,22 ausdrücklich mit Henoch in Verbindung gebracht: „Und er 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.“ Weiters enthält die Beschreibung der Sintflut (Jub 5–7) Material aus dem Buch der Wächter. In Jub 10 werden Henochtraditionen verarbeitet, um die Existenz der dämonischen Welt zu erklären.

Für den Autor des Jubiläenbuches war Henoch also eine Autoritätsfigur,⁴⁹ die Mose gleich kam. Das dualistische Weltbild der Henochtraditionen und vor allem die Lösung der Theodizeefrage durch den Mythos der Wächter, die sich mit Frauen vereinigen, war für den Autor des Jubiläenbuches ein Schema, in dem sich die biblischen Traditionen von Gen und Ex neu erzählen ließen. Die stark bezeugte Präsenz des Jubiläenbuches in Qumran ist ein Zeuge für die Attraktivität solcher theologischen Ansätze für die Gemeinde.

In Höhle 1 fand sich ein weiteres Werk dieser theologischen Linie, das (fragmentarisch erhaltene) aramäische Genesis Apokryphon.⁵⁰ Obwohl genaue Länge und Inhalt dieses Werkes nicht mehr zu eruieren sind, scheint es sich um eine erzählerische Ausarbeitung des Genesismaterials gehandelt zu haben, möglicherweise auch um eine Sammlung verschiedener solcher Erzählungen,

⁴⁸ Das Jubiläenbuch wird zitiert nach Berger, Jubiläen (Anm. 46).

⁴⁹ Vgl. Nickelsburg, Enoch at Qumran (Anm. 3) 105.

⁵⁰ Text, englische Übersetzung und Kommentar in: J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1. A Commentary*, Rome 1971. Neuere Restaurationen der ersten Kolonnen der Fragmente in: M. Morgenstern/E. Qimron/D. Sivan, *The Hitherto Unpublished Columns of the Genesis Apocryphon*, Abr-n. 33 (1995) 30–54. Deutscher Text mit weiterführender Literatur, der jedoch Morgenstern, Qimron und Sivan noch nicht berücksichtigt: J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, Band I: *Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11* (UTB 1862), München 1995, 211–225.

die dann in einen Gesamtentwurf⁵¹ ediert wurden. In den Kolumnen des Anfangs, die kaum noch erhalten sind, ist wahrscheinlich⁵² die Geschichte der Wächter erzählt worden. Kolumnen 2–5 enthalten eine Version von Noahs Geburt, die der Erzählung in 1Hen 106–107 sehr ähnlich ist, die aber auch länger und ausführlicher ist. In beiden Versionen spielt Henoch eine besondere Rolle, und in beiden Versionen sind eschatologische Motive sehr wichtig. Die Ausarbeitung der Geschichte Abrams in Ägypten in Kolumnen 19–20 ist ebenfalls wohl von der Geschichte der Wächter beeinflusst.

Neben weiteren kleinen Fragmenten, die als Henochzitate in Frage kommen,⁵³ scheint auch die Damaskusschrift auf 1Hen Bezug zu nehmen. In CD 2,17–3,1 erzählt der Autor von den Ereignissen, die zur Sintflut führten. Hierbei gewährt er der Geschichte der Wächter großen Raum und erwähnt auch deren Söhne, die Riesen (1Hen 7,2), während die Erwähnung der Sünde der Söhne Noahs vielleicht auf Jub 10–11 anspielt.

Außerhalb der Texte, in denen sich ein direkter Bezug auf die Henochtraditionen feststellen lässt, lassen sich bei anderen Texten auch indirekte Bezüge vermuten. Die aramäischen Levitexte 4QLevi ar^{a,b,c,d,e,f} sind in ihrer Beziehung zum griechischen Testament Levis vielleicht unklar.⁵⁴ Aber die Berufung des Levi in 4QLevi ar könnte nach der Berufung Henochs in 1Hen 12–16 geformt sein.⁵⁵ Und in eher genereller Orientierung sind die Levitexte wie auch die

⁵¹ Eines der charakteristischen Merkmale des Textes sind die Vorwegnahmen von noch nicht erzähltem Material. Die Art der Nacherzählung der Bibel hat Kuiper veranlasst, von einem Vorfahren der Targumim zu reden. G.J. Kuiper, A Study of the Relationship Between *A Genesis Apocryphon* and the Pentateuchal Targumim in Genesis 14:1–12, in: M. Black/G. Fohrer (Hg.), In Memoriam Paul Kahle (BZAW 103), Berlin 1968, 149–161. Aber Ähnlichkeiten zu den Peschitta sind wahrscheinlicher: R.T. White, Art. Genesis Apocryphon, in: ABD 2, 1992, 932–933.

⁵² Die folgenden Angaben beziehen sich im Wesentlichen auf G.W.E. Nickelsburg, Patriarchs Who Worry About Their Wives: A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon, in: M.E. Stone/E.G. Chazon (Hg.), Biblical Perspectives. Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12–14 May, 1996 (StTJD 28), Leiden u.a. 1998, 137–158.

⁵³ Milik identifiziert 1Q19 + 1Q19^{bis} als einen Rest eines Noahbuches. Weiters existiert 4Q181, von Milik mit 4Q180 zu einem Werk unter dem Titel „Generationen der Schöpfung“ zusammengefasst. Siehe Nickelsburg, Enoch at Qumran (Anm. 3) 106–107. Maier zweifelt diese Identifizierung an. Vgl. J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Band II: Die Texte der Höhle 4 (UTB 1863), München 1995, 127.

⁵⁴ Vgl. Nickelsburg, Enoch at Qumran (Anm. 3) 107.

⁵⁵ Vgl. G.W.E. Nickelsburg, Enoch, Levi, and Peter. Recipients of Revelation in Upper Galilee, JBL 100 (1981) 575–600. Nickelsburgs Parallelen zu Petrus sind weniger überzeugend als die zwischen Levi und Henoch (588–590).

multiple Bezeugung des Danielbuches⁵⁶ sowie das Testament Amrams Belege einer apokalyptischen Ausrichtung, die wohl eine Verwandtschaft der Texte ausdrückt.

Letztlich muss auch die Frage gestellt werden, ob die Sicht des Ursprungs der Qumrangemeinde, wie sie in IQS 8,6–7 und CD 1,1–16 geschildert wird, vielleicht auf 1Hen 93,10 und 91,11 Bezug nimmt. Die Gemeinde in der Wochenapokalypse von 1Hen versteht sich als die Gerechten, als Heiliger Rest, der sich um offenbarte Weisheit schart. Die Mitglieder der henochischen Gemeinde, gewappnet mit Weisheit, sind schließlich Zeugen des Gerichts über die Ungerechten (1Hen 91,12) und die Wächter (1Hen 91,15). Die Wochenapokalypse macht wiederholt Anmerkungen zur Geschichte von Israels Heiligtum, die Parallelen haben in der Tempelsymbolik von IQS 8, während Anspielungen auf den zweiten Tempel wie in CD völlig fehlen. Fraglich muss jedoch bleiben, ob von diesen Ähnlichkeiten her tatsächlich auf eine literarische Beziehung geschlossen werden kann oder ob diese Ähnlichkeiten in einer generellen apokalyptischen Atmosphäre entstanden sind.⁵⁷

3. Die mögliche Bedeutung der Henochfragmente in Qumran

Die Verbreitung henochischer Tradition und Theologie in Fragmenten verwandter Literatur lässt sich wohl nur erklären, wenn man von der grundlegenden Bedeutung dieses Materials für die Gemeinde ausgeht. Die Frage ist, ob sich die grundlegende Bedeutung der Henochtradition für Qumran noch weiter inhaltlich qualifizieren lässt.

Eine erste Erklärungsmöglichkeit für dieses Phänomen ist die Annahme, dass die Qumrangemeinde und die Tradenten der Henochtraditionen miteinander in engster Beziehung stehen. Gabriele Boccaccini⁵⁸ hat eine Rekonstruktion der Geschichte der Qumrangemeinde vorgelegt, die diese weitgehend mit den Henochtradenten identifiziert. Zunächst einmal analysiert er die Zeugnisse des Philo und Josephus über eine Gruppe von essenischen Gemeinden in

⁵⁶ Man hat auch versucht, die Thronsaalvision Dan 7 als von 1Hen 14 abhängig zu sehen: T.F. Glasson, *The Son of Man Imagery: Enoch XIV and Daniel VII*, NTS 23 (1976) 87–88; H. Kvanvig, *Enoch und der Menschensohn: Das Verhältnis von Hen 14 zu Dan 7*, StTh 8 (1984) 114–131.

⁵⁷ Nickelsburg, *Enoch at Qumran* (Anm. 3) 108–109, findet diese Parallelen äußerst signifikant. Jedoch tauchen ganz ähnliche Gedanken zum Gemeindeverständnis auch in der Offenbarung des Johannes auf. Auch das Bild vom Vergehen der alten und Schaffung der neuen Welt (1Hen 91,16) findet ja eine Parallele in Offb 21,1. So scheint es angemessener zu sein, diese Ähnlichkeiten auf die Faszination mit apokalyptischer Literatur zurückzuführen.

⁵⁸ G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998.

Palästina und die Zeugnisse des Plinius und Dio von Prusa über eine einzige Niederlassung am Toten Meer. Diese seien nur zu vereinbaren, wenn man von der Qumrangemeinde als einer radikalen Minorität innerhalb der essenischen Bewegung ausgehe.⁵⁹

Boccaccini geht weiter und behauptet, dass die Kopien und Fragmente henochischen Ursprungs⁶⁰ die Geschichte der Essener wiedergeben. Mit der Bildung der Qumrangemeinde trennen sich die Wege henochischen und qumranischen Judentums. Boccaccini sieht im Damaskusdokument den Hinweis auf die Verselbständigung der Qumrangemeinde in der theologischen Abwendung von henochischer Tradition zum Lehrer der Gerechtigkeit. Mit der Verfassung des Jubiläenbuches und der Tempelrolle tritt dann die zadokidische Tradition in das Leben der Gemeinde. Das Buch Daniel wäre die Vermittlung zwischen henochischen und zadokidischen Traditionen.⁶¹

Dieser Entwurf einer Geschichte der Qumrangemeinde geht sicher weit über die tatsächliche Evidenz der Texte hinaus. Das mag zum Teil an der gewählten Methode⁶² zur Auslegung der Texte liegen, zum anderen an der Überstrapazierung der tatsächlich vorhandenen Textfunde. Methodisch gibt die Philosophiegeschichte als Modell zu wenig Sicherheit über mögliche sozialgeschichtliche Rekonstruktionen. Und von den Funden her ist es wohl sehr wagemutig, hinter jedem Text oder Textgruppen gleich eine soziale Gruppe oder Gemeinde zu vermuten. Tatsächlich gibt gerade 1Hen äußerst geringfügige Hinweise auf eine mögliche Gemeinde hinter den Texten. Zum anderen scheint es eine Überinterpretation zu sein, hinter verschiedenen Texten gleich auch miteinander konkurrierende theologische und soziale Systeme zu vermuten. Gerade die Anwesenheit verschiedenster Dokumente in Qumran zeigt, dass eine Gemeinde verschiedenste Traktate lesen konnte. Dies wird auch erhärtet durch die paläographischen Beweise, dass die Henochtexte nicht nur als vorqumranische Rollen mitgebracht wurden, sondern in Qumran auch weiter benutzt, importiert und vielleicht sogar kopiert wurden. Die angebliche Kette

⁵⁹ Vgl. Boccaccini, *Beyond* (Anm. 58) 49.

⁶⁰ Boccaccini spricht von einer „Enochic chain of documents“ und suggeriert, dass sich eine Abfolge der Ideen und Theologien rekonstruieren lässt, die dann auf eine historische Abfolge schließen lässt. Boccaccini, *Beyond* (Anm. 58) 160, sieht „a *single unbroken chain of related documents from the earliest Enochic literature to the sectarian literature of Qumran*“ (Hervorhebung von mir). In Qumran geschieht dann eine Gabelung in der Kette der Henochliteratur.

⁶¹ Vgl. Boccaccini, *Beyond* (Anm. 58) 51–162.

⁶² Boccaccini entwirft, was er „systemic analysis“ nennt. Grundsätzliche Parallelen sieht er in der Geschichte der Philosophie. Von dort nimmt er eine „taxonomy of competing systems of thought based on the extant documents“ (Boccaccini, *Beyond* [Anm. 58] xiv). Dies führt ihn dazu, dass er auf der Basis unterschiedlicher Texte verschiedene, sehr unterschiedliche jüdische Gruppen („Judaisms“) postuliert, die miteinander in Konflikt und Wettbewerb waren.

henochisch-qumranischer Texte erweist sich also eher als ein Flickenteppich, von dem wir nicht einmal genau wissen, welcher Flecken wohin gehört.

Aber selbst wenn man gegenüber einer Konstruktion historischer Ereignisse aufgrund der Textfragmente zurückhaltend reagiert, bleibt immer noch die Frage offen, was an den Henochfragmenten so faszinierend⁶³ für die Gemeinde von Qumran war. Hier scheint die Frage nach der Funktion der Texte für die Gemeinde eine leichter beantwortbare zu sein als die Frage nach den geschichtlichen Hintergründen für die Entstehung der Gemeinde anhand der Texte. Mehrere Gemeinsamkeiten zwischen den Texten henochischer Tradition und den eigentlichen Gemeindetexten Qumrans fallen auf.

Die erste Gemeinsamkeit ist die Bedeutung des solarischen Kalenders. Die Fragmente belegen, dass die astronomischen Bücher von 1Hen auf eigenen Rollen bewahrt wurden. Gleichzeitig machen die paläographischen Untersuchungen Miliks auch klar, dass diese Bücher nicht nur von Anfang an in der Gemeinde verfügbar waren, sondern dass diese Texte auch über die Spanne der Existenz der Gemeinde immer wieder gebraucht und in neuen Kopien benutzt wurden. Dies alles spricht wohl für die Bedeutung dieser Texte für die Gemeinde. Auch Jub 4,17 zeugt von der Wichtigkeit henochischer Traditionen für den Solarkalender: „Und [Henoch] schrieb die Zeichen des Himmels nach der Ordnung der Monate in ein Buch, damit die Menschenkinder die Zeit der Jahre wüssten nach ihren Ordnungen je nach ihren Monaten.“ 1Hen bringt den Solarkalender nicht mit jüdischen Festen und Riten in Verbindung, aber im Jubiläenbuch geschieht das schon.⁶⁴ Diese Tendenz setzt sich fort in den kalendrischen Texten Qumrans⁶⁵, so dass hier als gesichert angesehen werden

⁶³ Nickelsburg spricht davon, dass die Gemeinde zu einem Magneten für Menschen wurde, die die Texte aus der Henochtradition und ihrem Umfeld schätzten und diese in die Gemeinde mitbrachten. Gleichzeitig „the community provided an ambience that fostered the copying and use of these texts and the incorporation of their traditions into new texts“ wie das Damaskusdokument; vgl. Nickelsburg, *Enoch at Qumran* (Anm. 3) 109. Er sieht besondere Verbindungen zwischen der Henochtradition und der Qumrangemeinde in den Themenkreisen Kalender, Apokalyptik, Eschatologie, Kosmologie, Offenbarung und Theodizee des Wächtermythos.

⁶⁴ Für Jub – und später wohl für die Qumrangemeinde – ist die Bewahrung des Sabbats der Hauptgrund für eine Befolgung des Solarkalenders, weil in einem auf 364 Tage fixierten Kalender der Sabbat nie durch ein Fest verdrängt werden kann. Siehe A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques*, VT 3 (1953) 250–264.

⁶⁵ Kalendrische Texte in Qumran beschäftigen sich nicht nur mit jüdischen Festen, sondern auch z.B. mit Tierkreiszeichen (4Q317–4Q330). Die Tempelrolle beschäftigt sich unter anderem mit der Festlegung der Feste nach dem 364-Tage-Kalender. Die *Mishmaroth* genannten Qumrantexte benutzen die Listen für den Tempeldienst aus dem chronistischen Geschichtswerk und verbinden sie gelegentlich mit den korrespondierenden Daten der solaren und luna-

kann, dass die henochischen Traditionen die Qumrangemeinde sehr stark geprägt haben. Gleichzeitig verleihen die Henochtexte den qumranischen Kalendertexten eine Legitimation, die letztlich sogar über Mose erhaben ist, weil Henoch vor Mose war und seine Offenbarung direkt von Gott bezieht.⁶⁶

Die Erzählung von den Wächtern, ihren Frauen und den gemeinsamen Riesenkindern ist ein weiterer Punkt⁶⁷, an dem sich Henochtradition und sekten-eigene Texte immer wieder berühren. Im Damaskusdokument sind die Wächter ein Paradebeispiel für den vorsintflutlichen Ungehorsam Gott gegenüber (CD 2,17–21). Auch die von Milik angeführten mehrfachen Kopien des Buches der Riesen könnten die außerordentliche Popularität dieses Mythos in Qumran weiter untermauern. Und im Gegenzug lässt sich auch das überraschende Fehlen entsprechender Texte der biblischen Adam-und-Eva-Tradition bemerken. Da die Texte des Buches der Riesen noch umstritten sind, lässt sich auch über deren Gebrauch innerhalb der Gemeinde Qumrans wenig definitiv sagen. Aber vielleicht ist ja die haggadische Funktion der Geschichte in CD 2 ein Hinweis. Sie reflektiert einen anscheinend in jüdischen wie später auch in christlichen Kreisen⁶⁸ gebräuchlichen Umgang mit dem Mythos der Wächter und Riesen. Dabei scheint die moralische Botschaft des Mythos variabel gewesen zu sein. Sir 16,7, Jud 6 und 2Pet 2,4 belegen, dass die Geschichte als Warnung gegen

ren Kalender. Einige der *Mishmaroth* deuten an, dass sie zu Nachschlagezwecken verwendet wurden. Siehe VanderKam, *Scrolls* (Anm. 27) 61–62.

⁶⁶ Interessant ist an dieser Stelle, dass durch Josephus belegt ist, dass kalendrische Autorität nicht nur auf Henoch bezogen wird. In Ant 1,69–74 beschreibt er eine ähnliche Autorität für die Nachkommen Sets. Gleichzeitig wird dies in den Zusammenhang der Geschichte der Riesen gestellt, die diesmal allerdings nicht mit Henoch, sondern mit Noah in Zusammenhang gebracht wird. Orlov weist auf die möglichen Verbindungen zwischen der Josephus bekannten Tradition und dem Buch der Riesen hin: A.A. Orlov, *Overshadowed by Enoch's Greatness: „Two Tablets“ Traditions from the Book of Giants to Palaea Historica*, JSJ 32 (2001) 137–158. Siehe auch J. VanderKam, *Enoch. A Man for All Generations*, Columbia 1995, 153.

⁶⁷ Hier wäre es natürlich von Vorteil, mit den verschiedenen Fragmenten des Buches der Riesen argumentieren zu können. Auch sie würden ja die Beliebtheit des Wächterzyklus weiter belegen.

⁶⁸ In den verschiedenen Traditionen lässt sich – neben der haggadischen Funktion des Mythos – auch immer wieder beobachten, dass Wächterengel und Riesen als mythische Wesen oft austauschbar waren. So findet sich in Sir 16,7: Οὐκ ἐξέλασατο περὶ τῶν ἀρχαίων γιγάντων οἱ ἀπέστησαν τῇ ἰσχύι αὐτῶν. Die Einheitsübersetzung spricht hier fälschlicherweise von den „Fürsten der Vorzeit“. In Bar 3,26–28 wird geschildert, wie die Riesen, οἱ γίγαντες οἱ ὀνομαστοὶ οἱ ἀπ' ἀρχῆς γενόμενοι εὐμεγέθεις ἐπιστάμενοι πόλεμον, von Gott nicht die Weisheit gezeigt bekommen und deshalb zu Grunde gehen. Auch Jud 6 gehört wohl in die Reihe dieser Beispiele, obwohl hier nicht mehr von Wächtern die Rede ist, sondern von ungehorsamen Engeln: ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον. Ähnlich spricht auch 2Pet 2,4 von ἀγγέλων ἀμαρτησάντων.

das Abweichen vom Wege Gottes⁶⁹ gesehen werden konnte. In 1Hen 12–16 und in Jub 10,8–11 ist der Mythos eine Antwort auf die Theodizeefrage. Dort dient sie dazu, die dämonischen Kräfte zu erklären, unter denen die Menschheit leidet. Wahrscheinlich ist auch der Gebrauch des Mythos Polemik gegen die Unreinheit der Jerusalemer Priesterschaft nach der makkabäischen Krise.⁷⁰

Diese vielfältigen Möglichkeiten der Auslegung des Mythos von Wächtern und Riesen dürften der Qumrangemeinde sehr gelegen gewesen sein. Polemik gegen die Priesterschaft in Jerusalem, aber auch die Erklärung für ein dualistisches Weltbild mit einem Kampf zwischen dämonischer und göttlicher Sphäre werden in das theologische Selbstverständnis der Gemeinde gepasst haben.⁷¹ So schreibt der Autor von IQS 3: Gott „hat den Menschen geschaffen zur Beherrschung der Welt und bestellte für ihn zwei Geister, um in ihnen zu wandeln bis zum Termin Seiner Heimsuchung. Es sind die Geister⁷² der Wahrheit und des Unrechts“ (17–19). Dabei erhält der Geist der Finsternis die

⁶⁹ Wahrscheinlich enthält Mt 22,13a ebenfalls eine Anspielung auf den Mythos gefallener Engel. In 1Hen 10,4–5 befiehlt Gott dem Engel Rafael: „Binde den [gefallenen Engel] Azazel an Händen und Füßen und wirf ihn in die Finsternis.“ In Matthäus würde der unglückliche Hochzeitsgast dem gefallenen Engel Azazel gleichgestellt: D. Sim, Matthew 22.13a and 1 Enoch 10.4a: A Case of Literary Dependence?, JSNT 47 (1992) 3–19. Die Anspielung ist umso glaubwürdiger, da Matthäus auch sonst Bekanntschaft mit 1Hen inklusive der Gleichnisreden vermuten lässt, v.a. im Gebrauch des Begriffs „Menschensohn“; vgl. D.W. Suter, Tradition and Composition in the Parables of Enoch (SBL.DS 47), Missoula 1979, 25–29; für die äußerst interessanten Parallelen zwischen der Gerichtsvision Mt 25,31–46 und 1Hen 70–71 siehe D.R. Catchpole, The Poor on Earth and the Son of Man in Heaven, BJRL 61 (1979) 379–383. Außerdem ist der Hintergrund für die Darstellung der Nachwelt in der Parabel vom armen Lazarus vielleicht in 1Hen 22 zu suchen: L. Kreitzer, Luke 16:19–31 and 1 Enoch 22, ET 103 (1991/92) 139–142. Von den verschiedenen Möglichkeiten, Offb 14,4 auf jüdischem Hintergrund zu interpretieren, scheint mir der Bezug zum Buch der Wächter am wahrscheinlichsten: A.Y. Collins, Women's History and the Book of Revelation, SBL.SPS 26 (1987) 80–91; D.C. Olson, „Those Who Have Not Defiled Themselves With Women“: Revelation 14:4 and the Book of Enoch, CBQ 59 (1997) 492–510. H. Ritt weist auf den Zusammenhang zwischen der Lamm-Metaphorik in Offb 14 und 1Hen 89 hin, erwähnt allerdings nicht die viel deutlichere Beziehung zwischen den jungfräulichen 144.000 und dem Buch der Wächter: H. Ritt, Offenbarung des Johannes (NEB.NT 21), Würzburg ²1988, 74–75. Interessant ist auf jeden Fall, dass neutestamentliche Parallelen zu 1Hen normalerweise im Zusammenhang mit Theodizee und eschatologischen Fragen auftauchen.

⁷⁰ Vgl. D.W. Suter, Fallen Angel, Fallen Priest. The Problems of Family Purity in 1 Enoch 6–16, HUCA 50 (1979) 115–135; Nickelsburg, Enoch, Levi, and Peter (Anm. 55) 584–587.

⁷¹ Nickelsburg, Enoch at Qumran (Anm. 3) 112, schreibt: „The authors of the story of the Watchers and the Animal Vision breathed the same dualistically charged air as the authors of IQS 3–4 and the Testament of Amram.“

⁷² Im Folgenden werden diese Geister auch Engel genannt. Dabei unterscheidet IQS zwischen einem Fürsten des Lichts und einem Engel der Finsternis (3,30–21).

Macht, die Gerechten in die Irre zu führen: „Durch einen Finsternisengel (geschieht) der Irrtum aller Gerechtigkeitssöhne, und all ihre Sünde(n) ... (geschehen) durch seine Herrschaft.“ Selbst wenn der direkte Bezug auf den Wächtermythos hier fehlt, ist doch offensichtlich, dass die Theodizeefrage von 1QS aus einem 1Hen sehr ähnlichen Material gestrickt ist.

Wahrscheinlich war die Geschichte der Wächter und Riesen auch in der frühen christlichen Tradition sehr viel wichtiger als oft angenommen wird. Dabei spielen nicht nur die häretischen Texte der Gnosis⁷³ und der Manichäer⁷⁴ eine Rolle. Auch orthodoxe Kirchenväter⁷⁵ kennen und zitieren diesen Mythos mit überraschender Selbstverständlichkeit. Erst mit Augustinus' bekannter Abneigung gegen die Henochliteratur⁷⁶ beginnt auch der Wächtermythos zu verschwinden.

Die Henochliteratur kam nicht zufällig nach Qumran. Auch wenn genaue geschichtliche Zusammenhänge nicht mehr rekonstruiert werden können, ist die theologische Verwandtschaft zwischen den Henochtexten und der kleinen, sektiererischen Gemeinde in Qumran unübersehbar. Und auch frühchristliche Theologen fanden viel Brauchbares in den Henochtraditionen. Aber es ist wohl auch kein Zufall, dass sich sowohl im Judentum wie auch im Christentum allmählich eine Distanz zu einer Texttradition durchsetzte, die Sünde und Böses in der Welt mit einem unendlichen Strom von aktiven Geistern erklärte und so den Menschen in seiner Freiheit wie auch seiner Verantwortung letztlich beschneidet.

⁷³ B.A. Pearson, 1 Enoch and the Apocryphon of John, in: T. Fornberg/D. Hellholm (Hg.), Texts and Contexts. Biblical Texts and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman, Oslo 1995, 354–367; B. Layton, The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introduction, New York u.a. 1987, 23–51.

⁷⁴ Reeves, Lore (Anm. 17).

⁷⁵ Justin der Märtyrer, Apologia Secunda 5, berichtet vom Fall der Engel sehr ausführlich. In der entscheidenden Passage 5,3 heißt es: οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἠτήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἱ εἰσὶν οἱ λεγόμενοι δαίμονες. Ähnliche Berichte finden sich bei Athenagoras, Legatio 24–25; Minucius Felix, Octavius 26; Laktanz, Divinae Institutiones 2,15–17; Commodianus, Instructiones 3. Von diesen ist Athenagoras besonders interessant, da er in seiner Apologie von philosophischen Überlegungen ausgeht, die Schrift als Argument ablehnt und sie deshalb fast nie zitiert. So scheint er also den Wächtermythos als bekannt vorauszusetzen und als philosophisches Argument zu werten.

⁷⁶ Vgl. Nickelsburg, Enoch at Qumran (Anm. 3) 113.