



N12<522147300 021



ubTÜBINGEN



leol

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

124

124-127
2005

Oliver R.

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

76/2
mit 2

Neue Folge

n. 124 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

✓ 2005

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at
www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen/richtlinien.pdf

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge
z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg
E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck
E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at

Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)
Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung
Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Bestellungen und Zahlungen: Christine Hofer-Ranftl
E-Mail: christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at

Zahlungen / Method of payment

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard (keine Schecks / no cheques).

Bankverbindung: Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW, Kontowortlaut: Dr. Peter Arzt-Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005
Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, A-5112 Lamprechtshausen

Biblische Notizen

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

124

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 124 der ganzen Serie

Alph-Omega-Verlag Salzburg 2005

ISSN 0178-2967 www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at

ISSN 0178-2967

www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen/richtlinien.pdf

Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen

Biblische Notizen – Neue Folge
z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

E-Mail: friedrich.reiterer@sbg.ac.at

Redaktionssekretärin: Ursula Schwarzbeck

E-Mail: biblische.notizen@sbg.ac.at



Auslagenersatz (Preis) pro Nummer

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der
Inskriptionsbestätigung

Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

Bestellungen und Zahlungen: Christine Hofer-Ranftl

E-Mail: christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at

Zahlungen / Method of payment

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard (keine Schecks / no cheques).

Bankverbindung: Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW, Kontowortlaut: Dr. Peter Arzt-Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, A-5112 Lamprechtshausen

ZA 3835

Inhaltsverzeichnis

Hans Jochen Boecker Eine Überlegung zu Gen 47, 2.....	5
Bernard Gosse L'écriture d'Is 34 dans le livre d'Isaïe.....	9
Herbert Migsch Eine zielsprachliche Kohärenzstörung in der Wiedergabe von Jer 35Vulg,8-9 in der vorreformatorischen deutschen Bibel Ein Beitrag zur Erforschung der vorausliegenden handschriftlichen Überlieferung	19
Géza G. Xeravits Poetic Passages in the Aramaic Part of the Book of Daniel	29
Paul Kruger The Inverse World of Mourning in the Hebrew Bible.....	41
Raik Heckl Ist die Alttestamentliche Exegese ein Spiel mit mehreren Variablen? Zur Anwendung der Begriffe „Kohärenz“ und „Inkohärenz“ in der alttestamentlichen Exegese	51
Martin Leuenberger Die 10-Siebt-Apokalypse im Henochbuch Ihre Stellung im material rekonstruierten Manuskript 4QEn ^g und Implikationen für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen (83-91) und des pränetischen Briefs (92-105). <i>Teil 1</i>	57
Ruth Elisabeth Kritzer Zum Wechsel von Simplex und Kompositum in 1Kor 13,12	103

Eine Überlegung zu Gen 47,2

Hans Jochen Boecker

—Werner H. Schmidt zum siebzigsten Geburtstag—

Die Josefsgeschichte gehört zu den bekanntesten Texten des Alten Testaments. Wer wird sich schon diese dramatische und wirklich spannende Geschichte entgehen lassen, wenn Kindern oder Jugendlichen die Bibel nahegebracht werden soll? Die Josefsgeschichte gehört aber auch zu den Texten, die in besonderer Weise die abendländische Kultur befruchtet haben. Man denke nur an das häufig zitierte Diktum Johann Wolfgang von Goethes aus „Dichtung und Wahrheit“: „Höchst anmutig ist diese natürliche Erzählung, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins einzelne auszumalen“. Vor allem aber ist zu erinnern an Thomas Manns Roman „Joseph und seine Brüder“, von dem der Germanist Eckhard Heftrich gesagt hat, dass es das „nicht nur dem Umfang nach größte Werk“ des Dichters sei¹. Man kann auch an das erfolgreiche Musical „Josef“ und vieles andere mehr denken.

In einer eigenartigen Spannung zu diesen Gegebenheiten steht das Bild, das in der gegenwärtigen alttestamentlichen Wissenschaft von der Josefsgeschichte entworfen wird. Es gibt kaum einen anderen alttestamentlichen Textbereich, der derzeit so umstritten ist wie dieser. Die Unsicherheit bezieht sich auf fast alle Fragen, die durch den Text der Josefsgeschichte aufgeworfen werden. Ja, nicht einmal die Bezeichnung des Textes als „Josefsgeschichte“ ist unangefochten. Horst Seebass spricht in seinem Kommentar von der „Israel-Joseph-Geschichte“ (IJG)² und Hans Strauß gar von der „Jakob-Israel-Josef-Geschichte“ (JIJG)³. Ob sich das durchsetzen wird, ist eher unwahrscheinlich, zumal Seebass selbst seinem gewichtigen Kommentar die Überschrift „Josephsgeschichte“ gegeben hat.

In dieser Situation soll an dieser Stelle keines der so sehr umstrittenen Probleme der Josefsgeschichte erneut aufgegriffen werden. Es soll vielmehr nur ein Vers, genauer gesagt nur ein Wort der Josefsgeschichte bedacht und ein Vorschlag zu seinem Verständnis und seiner Bedeutung gemacht werden.

¹ Heftrich, Taten 3 VII.

² Seebass, Genesis III.

³ Strauß, Lehrerzählungen.

Im ersten Teil des Kapitels Gen 47 wird von zwei Audienzen vor dem Pharaon berichtet, zunächst geht es um eine Audienz der Brüder (V.1-6), dann um eine Audienz Jakobs (V.7-12). Nachdem Jakob mit seiner gesamten Familie nach Ägypten gekommen war, gebot es Sitte und Anstand, dass Josef seine Familie dem Pharaon vorstellte. Das war ein wichtiger Akt, denn hierbei würde über die Zukunft der Großfamilie entschieden werden. Deshalb hatte Josef die Brüder auf diese Begegnung gut vorbereitet. Er hatte sie genau darüber instruiert, was sie bei der Audienz sagen sollten, 46,33-34. Mit dem Satz „Aus der Zahl seiner Brüder hatte er (Josef) fünf Männer genommen, und er stellte sie vor den Pharaon“ (47,2) wird nun unmittelbar zum Bericht über die Audienz übergeleitet.

Warum nimmt er ausgerechnet fünf Brüder mit? Dieser Frage soll hier ein wenig nachgedacht werden. In den Kommentaren wird die Zahl fünf in der Regel nicht weiter beachtet, sie scheint keine Bedeutung zu haben. Das ist der Fall – um nur einige zu nennen – bei Hermann Gunkel, Otto Procksch, Gerhard von Rad, Josef Scharbert, Horst Seebass und Claus Westermann. Andere halten die Nennung der Zahl immerhin für erwähnenswert. So verweist Heinrich Holzinger darauf, dass die Fünffzahl im Zusammenhang der Josefsgeschichte auch bei den fünf Feierkleidern, die Josef dem Benjamin schenkt (45,22) und der fünffachen Portion, die Benjamin nach 43,34 erhält, vorkommt, ohne daraus eine Schlussfolgerung zu ziehen⁴. Eduard König stellt fest: „Die Fünf ist eine nicht selten gebrauchte Rundzahl“⁵. Jan Alberto Soggin notiert: „Die Zahl ‚fünf‘ ist nicht klar; vielleicht bedeutet sie allgemein ‚einige‘“⁶. Das geschieht mit Hinweis auf Ephraim A. Speiser, der in seinem Kommentar die Zahl fünf („five“) einfach durch „several“ ersetzt und interpretiert⁷.

Es ist bekannt und braucht wahrlich nicht näher belegt zu werden, dass bestimmten Zahlen im Alten Testament eine besondere Bedeutung zukommt, etwa der Zahl vier, der Zahl sieben, der Zahl zehn, der Zahl zwölf, der Zahl 40 oder der Zahl 70 (!). Zu diesen mit einer besonderen Qualität und Bedeutung ausgestatteten Zahlen gehört die Zahl fünf im Alten Testament nicht, und so ist es verständlich, dass ihr von keinem der genannten Kommentare für Gen 47,2 eine derartige Bedeutung zugeschrieben wird. Wenn die Fünffzahl in Gen 47,2 mehr ist als eine sogenannte „Rundzahl“, dann muss ihre Erklärung in der gegebenen Situation der Josefsgeschichte gesucht werden.

⁴ Holzinger, Genesis 243.

⁵ König, Genesis 686 zu 43, 34 mit zahlreichen Stellenangaben.

⁶ Soggin, Buch 521.

⁷ Speiser, Genesis 348.

Einen Vorschlag in dieser Richtung macht, soweit ich sehe, allein Benno Jacob, wenn er schreibt: „Selbst die sonst bevorzugte Zahl Fünf (siehe zu 41, 34) braucht nicht willkürlich zu sein, denn da er auch den Vater, mit dem die elf Brüder 12 ergeben, mitbringt, so ist dies gerade die Hälfte“⁸. Der Hinweis darauf, dass durch die Hinzufügung einer Person die Sechszahl erreicht wird, was die Hälfte von zwölf ergibt, ist nachdenkenswert. Aber diese Person kann auf keinen Fall Jakob sein. Er ist ja kein Bruder, und es würde der Würde und Funktion des Vaters Jakob, die ihm in der gesamten Josefsgeschichte zuerkannt wird, widersprechen, wenn er hier als einer der Brüder aufträte. Auch folgt ja sogleich – und das entspricht Jakobs Bedeutung in der Josefsgeschichte insgesamt – der Bericht von einer Sonderaudienz des Vaters Jakob beim Pharao. Nein, nicht Jakob ist hier gemeint, sondern Josef selbst dürfte der Bruder sein, durch den die Sechszahl und damit eben die Hälfte der Brüder erreicht wird, und die Hälfte steht für das Ganze. Eine Überlegung in diese Richtung habe ich in meiner Auslegung der Josefsgeschichte bereits kurz erwogen⁹. Wenn das richtig ist, ergibt sich eine durchaus beachtenswerte Konsequenz. Es zeigt sich dann nämlich, dass Josef sich auch und gerade bei der so wichtigen Audienz vor dem Pharao in die Reihe der Brüder stellt. Er ist – allen vorangegangenen Geschehnissen zum Trotz – einer der ihnen. Er gehört auch in der Funktion, die er inzwischen eingenommen hat, doch nach wie vor und wieder zu ihnen. Das wird dem Pharao hier klar gemacht, und so hat die oft übersehene Zahl fünf in Gen 47,2 vielleicht doch eine Bedeutung, die zu beachten ist.

Summary

Gen 47,2 states that Joseph took five of his brothers to an audience with the Pharaoh. The number five has scarcely been commented on in this context. Adding Joseph himself, the number six results, which is half of twelve. A half represents the whole. Thus, Joseph counts himself among his brothers when facing the Pharaoh.

Zusammenfassung

In Gen 47,2 wird erzählt, dass Josef zur Audienz beim Pharao fünf Brüder mitgenommen hat. Die Zahl fünf ist in diesem Zusammenhang bisher kaum beachtet worden. Wenn man Josef selbst hinzunimmt, ergibt sich sechs, die Hälfte von zwölf. Die Hälfte steht für das Ganze. Damit reiht sich Josef vor dem Pharao in die Reihe der Brüder ein.

⁸ Jacob, Buch 842.

⁹ Boecker, Josefsgeschichte 79: „Warum er (Josef) gerade fünf Brüder mitbringt, ist schwer zu erklären. Sollen die fünf mit ihm zusammen als die Hälfte der 12 Söhne Jakobs die Gesamtheit der Söhne Jakobs repräsentieren?“

Bibliographie

- Boecker, H.J., Die Josefsgeschichte. Mit einem Anhang über die Geschichte der Tamar und die Stammesprüche, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Heftrich, E., Geträumte Taten. „Joseph und seine Brüder“. Über Thomas Mann 3, Frankfurt / M 1993.
- Holzinger, H., Genesis (KHC I), Freiburg / Br u.a. 1898.
- Jacob, B., Das erste Buch der Tora. Genesis, New York 1934.
- König, E., Die Genesis, Gütersloh 1919.
- Seebass, H., Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Soggin, J.A., Das Buch Genesis, Darmstadt 1997.
- Speiser, E.A., Genesis (AB I), Garden City u.a. 1964.
- Strauß, H., Weisheitliche Lehrerzählungen im und um das Alte Testament: ZAW 116 (2004) 379-395.

Prof. Dr. Hans Jochen Boecker
Girardetstr. 42A
D-42109 Wuppertal

L'écriture d'Is 34 dans le livre d'Isaïe

Bernard Gosse

Le texte d'Is 34 s'inspire clairement d'autres passages du livre d'Isaïe particulièrement Is 1-33 et 56-66 et de façon encore plus directe Is 13,1-22 ou 62,1-63,6.¹ Par contre la relation d'Is 34 à Is 40-55 est plus discutée.² Nous voudrions reprendre ici le problème de la place d'Is 34 dans la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe.

Is 34 s'ouvre par la convocation d'un jugement en Is 34,1: «Approchez (*qrbw*), nations (*gwyym*), pour écouter (*lšm'*), peuples (*wl'mym*), soyez attentifs (*hqšybw*), que la terre écoute (*tšm' h'rš*) et ce qui l'emplit (*wml'h*), le monde (*tbl*) et tout (*wkl*) son peuplement (*s's'yh*)». Compte tenu du fait qu'Is 34 est étroitement lié à Is 35 où il est question du renouveau d'Israël, la convocation en 34,1 d'un procès contre les «nations» (34,2 est sur ce point sans équivoque), se substitue à la convocation d'un procès contre «la nation», Israël, en Is 1,2: «Cieux écoutez (*šm'w šmym*), terre (*'rš*) prête l'oreille, car Yahvé parle. J'ai élevé des enfants, je les ai fait grandir, mais ils se sont révoltés contre moi». Ainsi l'accusation contre les nations (*gwyym*) d'Is 34,1-2, répond à l'accusation contre «la nation (*gwy*)» de Is 1,4: «Malheur! nation (*gwy*) pécheresse! peuple coupable! race de malfaiteurs, fils pervers! Ils ont abandonné Yahvé, ils ont méprisé le Saint d'Israël, ils se sont détournés de lui».

Or en Is 34,1 la convocation des nations (*gwyym*) et des peuples (*l'mym*) en vue du jugement et du châtement est parfaitement conforme à la perspective du «second Isaïe» et plus particulièrement Is 41,1-2: «₁Illes, faites silence pour m'écouter, que les peuples (*wl'mym*) renouvellent leurs forces, qu'ils s'avancent et qu'ils parlent, ensemble comparaissons (*wqrbh*) au jugement (*lmšpt*). ₂Qui a suscité de l'Orient celui que la justice appelle à sa suite, auquel il livre les nations (*gwyym*) et assujettit les rois? Son épée (*hrbw*) les réduits en poussière et son arc en fait une paille qui s'envole». Si Is 34,1 se comprend dans la suite d'Is 41,1-2, il en est de même pour Is 34,5: «Car mon épée (*hrby*) s'est abreuvée dans les cieux (*bšmym*): Voici

¹ Blenkinsopp, Isaiah 40-55; 44: «a detailed study of the language of ch. 34 suggests the conclusion that the author has drawn on material in both 1-33 and 56-66 ... (13:1-22) ... 62:1-63:6 ...»

² Blenkinsopp, Isaiah 46: «Neither 34-35 or 35 alone has any direct connection with 40-55 but 34-35 does have much in common with 56-66».

qu'elle s'abat sur Edom sur le peuple voué à l'anathème pour le punir (*lmšpʿt*). Le jugement d'Is 34 se comprend donc parfaitement dans la continuité de celui de Is 41,1-2, et il existe de plus des correspondances de vocabulaire.³

Si en Is 34,1 les «nations» et les «peuples» sont concernés par le jugement, les témoins sont la «terre (*'rš*)» et le «monde (*tbl*)». En Is 1,2 les témoins sont la «terre (*'rš*)» et les «cieux (*šmym*)». Mais en Is 34,4-5 les cieux sont concernés par le procès, ils ne peuvent donc plus être témoins, dans ce rôle ils ont été remplacés par le «monde (*tbl*)».

Le vocabulaire d'Is 34,1 entretient encore d'autres relations avec le début du «second Isaïe». En effet toujours au sujet des «témoins» nous relevons en Is 34,1 les expressions *h'rš wml'h* et *tbl wkl š's'yh*. Or ces expressions ainsi que l'affirmation de la maîtrise de Yahvé sur les cieux, ont des correspondances en Is 42,5a: «Ainsi parle Dieu, Yahvé, qui a créée les cieux (*bwr' hšmym*) et les a déployés (*wnwtyhm*), qui a affermi la terre (*h'rš*) et son peuplement (*wš's'yh*)»; et 42,10b: «ceux qui vont sur la mer, et tout ce qui la peuple (*wml'w*), les îles et ceux qui les habitent». De plus le terme *š's'ym* ne s'utilise que deux fois dans la Bible avec le sens de «peuplement» en Is 34,1 et 42,5, dans les autres cas il a le sens de «descendance».⁴ D'autre part si selon Is 42,5 Yahvé a créé les cieux et les a déployés, il peut alors les mettre à mal en Is 34. Il faut donc modérer l'opinion de Blenkinsopp selon lequel Is 34 n'entretient aucun lien avec Is 40-55 (voir note 2).

Le transfert sur les nations des jugements précédents contre Israël, apparaît encore en Is 34,2: «Car c'est une colère (*qšp*) de Yahvé contre toutes les nations (*hgwyym*), une fureur (*wħmh*) contre toute leur armée (*šb'm*). Il les a voués à l'anathème (*hħrymm*) livrés au carnage (*l'tbh*)». Des parallèles concernant Israël se rencontrent en Is 54,8: «Débordant de fureur (*qšp*), un instant, je t'avais caché ma face. Dans un amour éternel, j'ai eu pitié de toi (*rħmtyk*), dit Yahvé, ton rédempteur»,⁵ ou Is 42,25: «Il a répandu sur lui l'ardeur (*ħmh*)

³ *l'm*: Is 17,12.13; 34,1; 41,1; 43,4.9; 49,1; 51,4; 55,4; 60,2;
gwy: présent en Is 34,1.2 et 41,1.2;
qrb: présent en Is 34,1 et 41,1;
mšpʿt: présent en Is 34,5 et 41,1;
ħrb: présent en Is 34,5.6 et 41,2.

⁴ *š's'ym*: Is 22,24; 34,1; 42,5; 44,3; 48,19; 61,9; 65,23; Jb: 5,25; 21,8; 27,14; 31,8, sans autre attestation biblique.

⁵ *qšp*: Is 34,2; 54,8; 60,10. Is 60,10 se situe lui-même dans la continuité de 54,8 avec en 60,10: «Les fils de l'étranger rebâtiront tes remparts, et leurs rois te

de sa colère et la fureur guerrière; tout autour elle porta l'incendie, et lui n'a pas compris, elle l'a brûlé, et il n'y a pas pris garde». Le verbe *ḥrm* d'Is 34,2⁶ a un équivalent au substantif en Is 34,5 et 42,28; de même que le substantif *hll* de Is 34,3 a un équivalent verbal également en Is 43,28: «Alors j'ai destitué (*w'hll*) les chefs du sanctuaire, j'ai livré Jacob à l'anathème (*lḥrm*) et Israël aux outrages».⁷

En Is 34,2, le fait que à la mention des nations soit accolée celle de «leur armée (*šb'm*)», s'explique par la mention de l' «armée» des cieux en Is 34,4. Là encore cela correspond parfaitement à un texte comme Is 40,26: «Levez les yeux là-haut et voyez: Qui a créé les astres? Il déploie leur armée (*šb'm*) en bon ordre, il les appelle par leur nom. Sa vigueur est si grande et telle est sa force que pas un ne manque».⁸

Ainsi Is 34,1-2 paraît bien prendre en compte Is 40-55, en vue de présenter un jugement contre les nations, qui se substitue à ceux prononcés contre Israël. Le jugement contre les nations d'Is 34 répond particulièrement à celui contre Israël d'Is 1.⁹ A partir de là d'autres textes contre les nations du livre d'Isaïe vont être utilisés dans la suite d'Is 34. Dans le cadre de la reprise des oracles contre Babylone pour les appliquer à Edom, il faut relever à côté du rôle d'Is 13,1-22 celui d'Is 14, dès Is 34,3: «Leurs victimes (*w'hlyhm*) sont jetées dehors (*yšlkw*), la puanteur de leurs cadavres (*wpgryhm*) se répand, les montagnes ruissellent de sang (*mdm*)». Il faut rappeler ici Is 14,19: «Toi

serviront, car dans ma colère (*bqšpy*) je t'avais frappée, mais dans ma bienveillance j'ai eu pitié de toi (*rḥmtyk*)».

⁶ *ḥrm* (verbe): Is 11,15; 34,2; 37,11; (substantif): Is 34,5; 43,28.

⁷ Stern, Isaiah 34 388: «In Isa 43:27 (lire 43,28), we read that YHWH has given Israel to the ban. In that verse, *ḥrm* 'ban' is used in conjunction with *qdš* 'holiness, sanctuary', showing that the prophet is playing on the sacral connotations of the root *ḥrm* and strengthening the likelihood that in Isaiah 34 the ban has not been desacralized». A la même page il souligne les liens entre les racines *ḥrm*; *škl* et *hrg* sur le thème de l'anathème.

⁸ Stern, Isaiah 34 399, au sujet de Is 34,16: «The phrase 'not one of them is missing' may be a reference to Isa 40:26, in which the prophet uses much same wording with the stars to punctuate his vision of God's order».

⁹ Les correspondances entre Is 1 et Is 34 ont même pu laisser supposer une inclusion entre les deux textes, et considérer que Is 34 était originellement contre Israël. Mathews, Apportioning 252: «One compelling suggestion concerning the apparent 'mis-placement' of this Edom poem in Isa 34 is that it served as an original conclusion to Proto-Isaiah, forming, with 1:4-9, an inclusion ... However, this proposal of Johan Lust depends on the theory that the poem is not only a composite of an oracle against the nations ... and Edom ... but against Judah as well».

on t'a jeté hors (*hšlkt*) de ton sépulcre, comme un rameau dégoûtant, au milieu des gens massacrés, transpercés par l'épée, jetés sur les pierres de la fosse, comme un cadavre (*kpggr*) foulé aux pieds». ¹⁰ En Is 34,3 la mention du sang (*dm*) prépare déjà le rôle spécial joué par Edom (*'dm*) dans ce chapitre.

Mais en Is 34 les nations ne sont pas les seules concernées par le jugement, les cieus sont également interpellés en Is 34,4: «toute l'armée des cieus se disloquent (*wnmqw*). Les cieus s'enroulent comme un livre (*wngl kspr hšmym*), toute leur armée (*šb'm*) se flétrit (*ybwł*), comme se flétrissent les feuilles (*knbl 'lh*) qui tombent de la vigne (*mgpn*), comme se flétrissent (*wknblt*) celles qui tombent du figuier (*mt'nh*)». Là encore Is 34 transfère sur les cieus ce qui concernait le jugement d'Israël en Is 1, avec en Is 1,30: «Car vous serez comme un térébinthe (*k'lh*) au feuillage flétri (*nblt 'lh*), et comme un jardin qui n'a plus d'eau». Le terme *'lh* n'apparaît que trois fois dans le livre d'Isaïe en Is 1,30; 34,4; 64,5. En 64,5 il s'agit de nouveau d'Israël: «Tous, nous étions comme des êtres impurs, et nos bonnes actions comme du linge souillé. Tous, nous nous flétrissions comme des feuilles mortes (*wnbl k'lh klnw*), et nos fautes nous emportent comme le vent». ¹¹ A la suite de 63,1-6, oracle contre Edom comme Is 34, il est fait justement référence à l'histoire passée d'Israël en 63,7ss. En Is 34,4 la mention de la dislocation des cieus correspond à l'affirmation de la maîtrise de Dieu sur les cieus comme cela a été mentionné ci-dessus, en lien avec le «second Isaïe». L'usage en Is 34,4 du verbe *mqq* sous la forme *wnmqw*, permet d'introduire un anagramme du terme *nqm* d'Is 34,8, terme qui joue un rôle fondamental dans la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe. Pour commencer la «vengeance» contre Edom de 34,8 est la même en faveur d'Israël en 35,4, ce qui souligne la relation entre les deux chapitres. Toujours en Is 34,4 la mention du figuier, *t'nh*: Is 34,4; 36,16; 38,21, en lien avec celle de la vigne, doit correspondre dans un processus rédactionnel à la prise en compte d'Is 36,16: «N'écoutez pas Ezéchias, car ainsi parle le roi d'Assyrie: Faites la paix avec moi, rendez-vous à moi, et chacun de vous mangera le fruit de sa vigne et de son figuier (*'yš gpnw w'yš t'ntw*), chacun boira l'eau de sa citerne».

Le fait qu'Is 34 s'appuie sur Is 1, apparaît également dans le fait qu'Is 34,6-7 et son «sacrifice» en faveur de Yahvé répond à Is 1,11. Nous relevons en Is 34,6-7: «L'épée de Yahvé est pleine de sang, gluante de graisse (*mħlb*), du sang (*mdm*) des agneaux (*krym*) et des boucs (*w'twdym*) de la graisse (*mħlb*) des rognons (*klywt*) de béliers (*'ylym*); car il y a pour Yahvé un sacrifice (*zbh*) à Boçra, un grand carnage au pays d'Edom (*'dwm*). 7Les

¹⁰ *pgr*: Is 14,19; 34,3; 37,36; 66,24;

šlk: Is 2,20; 14,19; 19,8; 34,3; 38,17.

¹¹ *nbl*: Is 1,30; 24,4,4; 28,1,4; 34,4,4; 40,7,8; 64,5.

buffles (*r'mym*) tombent avec eux, les veaux (*wprym*) avec les bœufs gras (*'byrym*), leur terre est abreuvée (*wrwrth*) de sang (*mdm*), leur poussière engluée (*ydšn*) de graisse (*mḥlb*)». En Is 1,11 Yahvé rejetait les sacrifices d'Israël: «que m'importent vos innombrables sacrifices (*zbḥykm*), dit Yahvé. Je suis rassasié des holocaustes (*'lwr*) de béliers (*'lylm*) et de la graisse (*wḥlb*) des veaux; au sang (*wdm*) des taureaux (*prym*), des agneaux et des boucs (*w'twdym*) je ne prend pas plaisir».¹²

Le sacrifice d'Is 34 est également un carnage et sur ce point il transfère sur Edom la perspective d'Is 30,25, en lien avec l'abondance promise à Israël en Is 30,23, Is 30,23.25: «²³Et il donnera la pluie pour la semence que tu sèmeras en terre, et le pain, produit du sol, sera riche (*dšn*) et nourrissant. Ton bétail paîtra, ce jour-là, sur de vastes pâtures (*kr*) ... ²⁵Sur toute haute montagne et sur toute colline élevée, il y aura des ruisseaux et des cours d'eau au jour du grand carnage, quand s'écrouleront les forteresses».¹³ La mention conjointe de Boçra et Edom en Is 34,5.6 comme en Is 63,1 (pas d'autre attestation de Boçra dans le livre d'Isaïe, et seule autre mention d'Edom Is 11,14), souligne la relation étroite entre Is 34 et 63,1-6. En Is 34-35 comme en Is 61-63,6 la vengeance contre Edom est étroitement liée au salut d'Israël.

Le thème de la «vengeance» apparaît du reste explicitement en Is 34,8: «Car c'est un jour de vengeance (*ywm nqm*) pour Yahvé, l'année de rétribution (*šnt šlwmym*), dans le procès de Sion». Dans le livre d'Isaïe le terme *nqm* apparaît en Is 34,8; 35,4; 47,3; 59,17; 61,2; 63,4. La «vengeance» contre Edom a pour contrepartie le salut d'Israël en Is 35,4: «Dites aux cœurs défaillants: 'Soyez forts, ne craignez pas; voici votre Dieu. C'est la vengeance (*nqm*)

¹² *ḥlb*: Is 1,11; 34,6.6.7; 43,24;

'twd: Is 1,11; 14,9; 34,6;

'yl: Is 1,11; 34,6; 60,7;

zbḥ: Is 1,11; 19,21; 34,6; 43,23; 56,7; 57,7;

pr: Is 1,11; 34,7.

Voir également Is 43,23a.24a: «²³Tu ne m'as pas apporté d'agneaux en holocauste (*'lyk*), et tu ne m'as pas honoré par tes sacrifices (*wzbḥyk*)... ²⁴Pour moi, tu n'as pas acquis de roseau à prix d'argent, et tu ne m'as pas rassasié (*hrwyty*) de la graisse de tes sacrifices (*wḥlb zbḥyk*)».

rwh: Is 16,9; 34,5.7; 43,24; 55,10;

'lh: Is 1,11; 40,16; 43,23; 56,7; 61,8.

¹³ Blenkinsopp, Isaiah 1-39 451: «Ch 34 is also reminiscent of the judgment pronounced on Assyria earlier in the book, there too linked with the promise of well-being for Jerusalem (30:23-33). In both there is a great slaughter (30:25; 34:6), a smiting with rod, stick, or sword (30:30-32; 34:5-7), and the smell of brimstone and rotting corpses (30:33; 34:3, 9) ... ».

qui vient, la rétribution divine (*gmwl 'lhym*). C'est lui qui vient vous sauver (*wys'km*)». La relation étroite entre la vengeance contre Edom et le salut d'Israël, qui correspond d'abord au rachat (*g'l*) d'Israël, apparaît d'autant mieux si l'on prend en compte l'oracle contre Edom d'Is 63,1-6. On note en Is 63,4: «Car j'ai au cœur un jour de vengeance (*ywm nqm*), c'est l'année de ma rétribution (*wšnt g'wly*) qui vient». Dans le livre d'Isaïe le premier emploi du verbe *g'l* apparaît en Is 35,9 au sujet des «rachetés» du retour de l'exil, Is 35 étant lié à Is 34. Le lien entre ces différents passages est souligné par l'usage de *g'l* (participe poël): Is 35,9; 51,10; 62,12; 63,4. Si l'on tient compte de plus que Is 35,10 = 51,11, ce point souligne que Is 34-35 est par ailleurs bien arrimé au «second Isaïe», Is 40-55.

Toujours en relation à Is 34,8 et 35,4, la contrepartie favorable à Israël de la «vengeance» apparaît également en Is 61,2: «proclamer une année de grâce (*šnt ršwn*) de la part de Yahvé et un jour de vengeance (*wym nqm*) pour votre Dieu, pour consoler tous les affligés».¹⁴

Dans la continuité de l'influence déjà constatée d'Is 30 sur Is 34,6-7, il faut relever qu'Is 34,9: «Ses torrents (*nḥlyh*) se changent en poix, sa poussière en soufre (*lgpryt*), son pays devient de la poix brûlante», s'inspire d'Is 30,33b: «le souffle de Yahvé, comme un torrent de souffre va y mettre le feu (*knḥl gpryt b'rh bh*)».¹⁵

La fin d'Is 34, Is 34,10-17 s'inspire principalement des oracles contre Babylone d'Is 13-14, en transposant les malédictions sur Edom. Il y a une substitution d'Edom à Babylone pour symboliser l'ennemi par excellence. Ainsi Is 34,10: «Nuit et jour, il ne s'éteint pas, éternellement s'élève sa fumée, d'âge en âge (*mdwr ldwr*) il sera desséché toujours et à jamais (*lnšh nšḥym*), personne n'y passera ('*br*)», prépare déjà une relecture d'Is 13,20-22: «²⁰Elle ne sera plus jamais (*lnšh*) habitée ni peuplée, de génération en génération (*dwr*

¹⁴ La structuration d'un livre prophétique en faveur d'Israël sur le thème de la vengeance n'est pas propre au livre d'Isaïe. Ce point apparaît également dans le livre de Jérémie, où la vengeance justifie d'abord un retournement en faveur du prophète et contre ses ennemis (Judéens), avant de justifier un retournement contre Babylone et en faveur de Jérusalem. Voir *nqmh*: Jr 11,20; 20,10.12 (vengeance en faveur du prophète); 50,15.28; 51,6.11.36, contre Babylone et en faveur de Jérusalem. Cette structuration du livre de Jérémie est à comprendre en fonction de l'usage du Psautier dans la rédaction du livre de Jérémie, surtout dans ce cas Ps 79,10, voir déjà Ps 79,6 et Jr 10,25.

¹⁵ Voir note 13 les remarques de Blenkinsopp. On peut également noter *zpt*: Ex 2,3; Is 34,9.9 sans autre attestation biblique; *gm'*: Ex 2,3; Is 18,2; 35,7; Jb 8,11 sans autre attestation biblique. Les constructions littéraires d'Is 34-35 et Ex 2,1-10 peuvent relever de la même époque; voir Gosse, L'écriture. Voir particulièrement la note 11 de l'article sur Ex 2,1-10.

wdwr). L'Arabe (*'rby*) n'y campera plus, et les bergers n'y parqueront plus les troupeaux. ²¹Ce sera le repaire des bêtes du désert (*šyym*), des hiboux empliront leurs maisons, les autruches (*bnwt y'nh*) y habiteront et les boucs (*ws'yrym*) y danseront, ²²les hyènes (*'yym*) hurleront dans ses tours (*b'lmnwtyw*), les chacals (*wtnym*) dans ses palais d'agrément, car son temps est proche et ses jours ne tarderont plus». Les animaux mentionnés en Is 13,21-22 se retrouvent en Is 34,13-14: «¹³Dans ses bastions (*'rmntyh*) croîtront les ronces, dans ses forteresses, l'ortie et l'épine; ce sera une tanière de chacals (*tnym*), un enclos pour les autruches (*lbnwt y'nh*). ¹⁴Les chats sauvages (*šyym*) rencontreront les hyènes (*'yym*), le satyre (*ws'yry*) appellera le satyre, là encore se tapira Lilith, elle trouvera le repos».¹⁶

En Is 34,11 la liste des animaux est complétée en fonction d'Is 14 et Dt 14. Nous relevons en Is 34,11: «Ce sera le domaine (*wyršwh*) du pélican (*q't*) et du hérisson (*wqpwd*), la chouette (*wynšwp*) et le corbeau (*w'rb*) l'habiteront; Yahvé y tendra le cordeau du chaos (*thw*) et le niveau du vide (*bhw*)».

La prise en compte d'Is 14 apparaît avec *yrš*: Is 14,21; 34,11.17; 54,3; 57,13; 60,21; 61,7; 63,18; 65,9.9 et *qpwd*: Is 14,23; 34,11, seul autre emploi biblique en Sph 2,14.

La liste des animaux a été complétée en fonction des animaux impurs de Dt 14, comme cela apparaît avec:

q't: Is 34,11; Dt 14,17;

ynšwp: Is 34,11; Dt 14,16 seul autre emploi biblique en Lv 11,17;

'rb: Is 34,11; Dt 14,14.

En Is 34 l'anathème (*hrm*) est également présenté comme une remise en cause de la création, comme cela est souligné par l'emploi de *bhw*: Gn 1,2; Is 34,11; Jr 4,23 pour l'ensemble de la Bible, avec également *thw* présent en Is 34,11 et Gn 1,2.

Le texte d'Is 34,12: «De nobles (*hryh*), il n'y en a plus pour proclamer la royauté (*mlwkh*), c'en est fini de tous ses princes (*šryh*)», si l'on tient compte du fait qu'Is 34 contre Edom a sa contrepartie en faveur d'Israël en Is 35, doit correspondre au fait que les Edomites se voient privés de la royauté

¹⁶ *šyym*: Is 13,21; 23,13; 34,13;

bnwt y'nh: Is 13,21; 34,13; 43,20;

š'yry: Is 13,21; 34,14;

'yym: Is 13,22; 34,14 avec un seul autre emploi dans la Bible en Jr 50,39 contre Babylone avec *šyym* et *bnwt y'nh*;

tnym: Is 13,22; 34,13; 35,7; 43,20.

Voir également *'lmnwt*: Is 13,22 et *'rmwn*: Is 23,13; 25,2; 32,14; 34,13. Le *l* a pu être substitué au *r* en 13,22.

alors que celle-ci est restituée à Israël en Is 32,1: «Voici qu'un roi règnera (*ymlk mlk*) avec justice et des princes (*wlšrym*) gouverneront selon le droit».

L'occupation du site d'Edom par des animaux impurs en signifie la déchéance. Cet aspect est encore souligné en Is 34,15: «Là nichera le serpent (*qpwz*), il pondra, fera éclore ses œufs, groupera ses petits à l'ombre. Là encore se rassembleront les vautours (*dywt*), les uns vers les autres». Le terme *dyh* d'Is 34,15; Dt 14,13 appartient toujours à la liste des animaux impurs de Dt 14. Par contre le terme *qpwz* n'a pas d'autre équivalent dans le texte biblique, mais il s'agit toujours de souligner la désacralisation d'Edom.

La référence à Is 13-14, est à rapprocher de la mention du «livre» en Is 34,16: «Cherchez dans le livre de Yahvé (*spr yhw*) et lisez: il n'en manque pas un (*l' n'drh*)¹⁷, pas un n'est privé de son compagnon. C'est ainsi que sa bouche l'a ordonné, son esprit, lui, les rassemble». Il doit ici être également fait allusion au «pas un ne manque (*l' n'dr*)» d'Is 40,26 (voir note 8). En Is 40,26 il s'agit de l' «armée des cieux» comme en Is 34,4. En Is 34,16 il doit être fait allusion aux animaux impurs mentionnés dans le «livre» celui d'Isaïe, le tout complété par Dt 14.

Le thème du «livre» est déjà présent dans le livre d'Isaïe, particulièrement Is 29-30, on peut noter *spr*: Is 29,11.12.18; 30,8; 34,4.16; 37,14; 39,1; 50,1. Il apparaît qu'Is 34,16 peut s'appuyer sur Is 29,18: «En ce jour-là, les sourds (*hššym*) entendront les paroles du livre (*spr*) et, délivrés de l'ombre et des ténèbres, les yeux des aveugles (*'wrym*) verront». Si en Is 34,16 il est désormais possible d'entendre les paroles du livre, c'est justement grâce à la guérison des sourds et des aveugles dans la ligne d'Is 29,18 selon Is 35,5: «Alors se dessilleront les yeux des aveugles (*'wrym*), et les oreilles des sourds (*hššym*), s'ouvriront». On peut noter *hšš*: Is 29,18; 35,5; 42,18.19; 43,8 et *'wr*: Is 29,18; 35,5; 42,7.16.18.19; 43,8; 56,10; 59,10.

Le fait que le «livre» d'Is 34,16 puisse renvoyer au livre d'Isaïe, est confirmé par le fait qu'Is 34,17 souligne les emprunts à Is 13-14. Nous notons en Is 34,17: «Et c'est lui qui pour eux a jeté le sort, sa main a fixé leur part au cordeau (*bqw*), pour toujours ils la posséderont (*ywršwh*), d'âge en âge (*ldwr wdwr*) il y habiteront (*yšknw bh*)». Le renvoi à Is 34,10-11 et au-delà à Is 13-14 apparaît avec *dwr*: Is 34,10.17 et Is 13,20; *yřš*: Is 34,11.17 et Is 14,21; *škn*: Is 34,11.17 et Is 13,20; *qw*: Is 34,11.17.

Summary

Is 34 uses evidently the materials of Is 1-33 (especially Is 13-14 and 30) and 56-66 (see Is 61-63,6 and *nqm*). But the presentation of the judgment against Edom in Is 34 is a substitution to the judgment against Israel in Is 1 (see Is 1,2.4.11.30). In this

¹⁷ *'dr*: Is 34,16 et 40,26 deux seules attestations du livre d'Isaïe.

process Is 34,1-2 uses the material and the vocabulary of Is 40-55 (see 40,26; 41,1-2; 42,5.10; 43,28; 54,8).

Zusammenfassung

Jes 34 verwendet offensichtlich Material aus Jes 1-33 (im Besonderen gilt dies für Jes 13-14 und 30) und 56-66. Die Darstellung des Gerichtes gegen Edom in Jes 34 ist jedoch eine Übertragung des Gerichtes gegen Israel aus Jes 1 (siehe 1,2.4.11.30). In diesem Zusammenhang verwendet Jes 34,1-2 Material und Vokabular von Jes 40-55 (siehe 40,26; 41,1-2; 42,5.10; 43,28; 54,8).

Bibliographie

- Blenkinsopp, J., *Isaiah 1-39. A new translation with introduction and commentary* (AncB 19), New York u.a. 2000.
- Gosse, B., *L'écriture d'Ex 2,1-10 en relation avec les rédactions des livres de la Genèse et de l'Exode: BN NF 123* (2004) 25-30.
- Mathews, C.R., *Apportioning Desolation: Contexts for Interpreting Edom's Fate and Function in Isaiah* (Seminar Papers 34 SBL 1995), Loring, E.H. Jr., Atlanta 1995.
- Stern, P.D., *Isaiah 34, Chaos, and the Ban*, in: Chazan R., u.a., *Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake 1999, 387-408.

Bernard Gosse
4 Résidence Opéra
92160 Antony
France
gosse.bernard@wanadoo.fr

Eine zielsprachliche Kohärenzstörung in der Wiedergabe von Jer 35Vulg,8-9 in der vorreformatorischen deutschen Bibel

|| Ein Beitrag zur Erforschung der vorausliegenden handschriftlichen Überlieferung

Herbert Migsch

1. In Jer 35 wird über das vorbildliche Verhalten der Rechabiter berichtet: Jeremia setzte den Rechabitern, die wegen eines herannahenden Krieges nach Jerusalem geflüchtet waren, im Auftrag Gottes Wein vor und forderte sie auf, davon zu trinken (V.1-5). Sie aber lehnten ab, da ihr Ahnherr Jonadab sie verpflichtet hatte, sich des Weins zu enthalten (V.6). In ihrer Antwort teilten sie Jeremia ferner mit, dass ihnen auch das Bauen von Häusern und der Besitz von Weingärten, Äckern und Saatgut untersagt ist (V.7) und dass sie ihrem Ahnherrn stets gehorcht hatten (V.8-10).

Martin Luthers Neues Testament – das so genannte Septembertestament – erschien im September 1522. Vorher waren bereits vierzehn mittelhochdeutsche Bibeln gedruckt worden, die erste 1466 in Straßburg von Johann Mentel, die letzte 1518 in Augsburg von Silvanus Otmar.¹ Dem ersten Druck, der so genannten Mentelbibel, liegt eine mittelhochdeutsche Vulgata-Übersetzung zugrunde, die um die Mitte des 14. Jahrhunderts angefertigt wurde, und zwar, wie die Sprache verrät, „vermutlich im Nürnberger Sprachraum, sicher im Bair[isch]-Ob[er]d[eutschen]“.² Der Übersetzer ist unbekannt.

Was nun Jer 35Vulg,8-9 angeht, so weist die mittelhochdeutsche Übersetzung dieser zwei Verse – und zwar in allen vierzehn Drucken der vorreformatorischen deutschen Bibel – eine unvereinbare Kohärenzstörung auf. Zunächst der lateinische und der mittelhochdeutsche Text der V.8-9;³ der mittelhochdeutsche Text ist der Mentelbibel entnommen⁴:

Vulgata: ^{8a} oboedivimus ergo voci Ionadab filii Rechab patris nostri in omnibus quae praecepit nobis ^{8b} ita ut non biberemus vinum cunctis diebus nostris

¹ Zur vorreformatorischen deutschen Bibel siehe z.B. Sonderegger, Geschichte 158b-161a.

² Sonderegger, Geschichte 158b.

³ Die Satzbezeichnungen wurden in allen Übersetzungsbeispielen von mir zugefügt.

⁴ Text nach Kurrelmeyer, Bibel 9 132.

nos et mulieres nostrae filii et filiae nostrae ^{9a} et non aedificaremus domos ad habitandum ^{9b} et vineam et agrum et sementem non habuimus.

Mentelbibel: ^{8a} Dorumb wir gehorsamten⁵ der stimmen⁶ ionadab des sun rechab vnsers vatters in allen den dingen die er vns gebot: ^{8b} also daz⁷ wir nit trincken wein all vnser tag wir vnd vnser weiber die sün vnd vnser tochter | ^{9a} vnd wir bawen nit heuser zu entwelen^{8,9} : ^{9b} vnd wir haben nit den weingarten vnd den acker vnd den acker¹⁰ vnd den samen¹¹.

Die unvereinbare Kohärenzstörung entsteht dadurch, dass das Prädikat in 8a im Präteritum formuliert ist, während die Prädikate in 8b, 9a und 9b im Präsens stehen. Die Prädikate in 8b, 9a und 9b müssten nämlich wie das Prädikat in 8a im Präteritum stehen, da die Rechabiter nicht in der Vergangenheit gehorcht und erst in der Gegenwart (= Sprecher-Gegenwart) die Handlungen, die ihnen verboten waren, unterlassen haben konnten.

Die gleiche Kohärenzstörung begegnet auch in modernen Übersetzungen sowohl der lateinischen als auch der hebräischen V.8-9;¹² daher ist es

⁵ Vgl. Teudeloff 13: „Das Subjekt steht im Hauptsatz vor dem Verbum zuweilen auch dann, wenn der Satz durch Partikel, ... eingeleitet wird“; ferner Brodführer, Untersuchungen 166.

⁶ „der stimmen“ = *fem. sing. gen.*; schwache Deklination; vgl. Paul, Grammatik § 176 und 186. Das Verb „gehorsamen“ konstruierte im Mittelhochdeutschen mit dem *gen. rei* (Grimm, Wörterbuch 2531).

⁷ „also daz“ = „so dass“ (Weddige, Mittelhochdeutsch 73).

⁸ „entweln“ = „sich aufhalten“ (Lexer, Handwörterbuch 595).

⁹ 9a ist im lateinischen Text ein Konsekutiv-, im mittelhochdeutschen Text aber ein Aussagesatz. Die Frage, wieso der Konsekutivsatz 9a als Aussagesatz wiedergegeben ist, braucht in unserem Aufsatz nicht beantwortet zu werden. Ich hoffe, auf diese Frage in einem weiteren Aufsatz eine Antwort zu geben.

¹⁰ „vnd den acker vnd den acker“ 9b: Dittographie (Vorlage oder Setzer).

¹¹ (1) Der lateinische Satz 9b wird durch das Prädikat abgeschlossen, der mittelhochdeutsche Satz 9b aber wird durch Subjekt und Prädikat eröffnet; vgl. Teudeloff, Beiträge 12f. In der Mentelbibel „wird ..., auch in Abweichung von der lateinischen Vorlage, an den Anfang des Satzes gewöhnlich das Subjekt gestellt; ihm folgt meist sofort das Prädikat“. (2) Zum Gebrauch des Artikels vor „weingarten“, „acker“ und „samen“ vgl. ebd. 89-92.

¹² Vgl. z.B. Rudolph, Jeremia 226 (zu den V.8-9MT), und Arndt, Schrift 750-751 (zu den V.8-9Vulg):

Rudolph (MT): ^{8a} Und wir haben unserem Ahnherrn Jehonadab, dem Sohn Rekabs, in allem, was er uns befahl, aufs Wort gehorcht, ^{8b} so daß wir unser Lebtage keinen Wein trinken, wir, unsere Frauen, unsere Söhne und unsere Töchter, ^{9a} und keine Häuser zum Wohnen bauen ^{9b} und weder Weinberg noch Acker noch Saatfrucht besitzen.

Arndt (Vulg): ^{8a} Wir haben also dem Befehle Jonadabs, des Sohnes Rechabs, unsers Vaters, in allem Gehorsam geleistet, was er uns geboten hat, ^{8b} so daß wir

auch angezeigt, sich mit den mittelhochdeutschen V.8-9 näher zu beschäftigen. So wird in dem vorliegenden Aufsatz eine Antwort auf die Frage gesucht, wieso die mittelhochdeutschen V.8-9 von einer unvereinbaren Kohärenzstörung geprägt sind. Ein anderes Kapitel stellt dann die Frage dar, auf welchem Weg die unvereinbare Kohärenzstörung aus der vorreformatorischen Bibel in moderne Übersetzungen gekommen ist. Zu diesem Thema bereite ich zwei Veröffentlichungen vor.

2. Die Kohärenzstörung war gewiss schon in der Handschrift, nach der Johann Mentel seine Bibel setzte, zu lesen; denn für Mentel gab es wohl keinen Grund, den mittelhochdeutschen Text, den er vor sich liegen hatte, abzuändern. Hat also der unbekannte Übersetzer die Prädikate in 8b, 9a und 9b ins Präsens gesetzt, weil er betonen wollte, dass die Rechabiter auch während ihres Aufenthalts in Jerusalem die Verbote ihres Ahnherrn eingehalten hatten? Oder hat er in seiner lateinischen Handschrift statt *biberemus* (8b) *bibamus*, statt *aedificaremus* (9a) *aedificamus* und statt *habuimus* (9b) *habemus* gelesen, weil bereits ein Kopist einer lateinischen Vulgata-Handschrift hervorheben wollte, dass die Rechabiter auch während ihres Jerusalemer Aufenthalts gehorsam waren? Weder das eine noch das andere ist wahrscheinlich. Eher ist nämlich anzunehmen, dass sich die Kohärenzstörung während der Überlieferung der Vorgänger-Handschriften der Mentelbibel (zwischen ca. 1350 und 1466) aus einem Schreibfehler entwickelte.

Weder die Handschrift, nach der Mentel seine Bibel setzte, noch eine der Vorgänger-Handschriften, noch die Original-Handschrift, die um 1350 angefertigt wurde, ist auf uns gekommen.¹³ Wir müssen daher mittelalter-

unser ganzes Leben hindurch keinen Wein trinken, weder wir, noch unsere Frauen, noch unsere Söhne, noch unsere Töchter, ^{9a} auch keine Häuser bauen, um in diesen zu wohnen; ^{9b} auch Weinberge, Äcker und Samen haben wir nicht.

Da das Prädikat in 8a im Perfekt steht, müssten die Prädikate in 8b, 9a und 9b im Präteritum formuliert sein; zur Begründung siehe oben. Vgl. ferner z.B. Kautzsch, Schrift 538, der die Verhältnisbeziehung zwischen 8a und 8b+9a+9b nicht konsekutiv, sondern modal deutet:

^{8a} Und wir haben dem Befehl unseres Ahnherrn Jonadab, des Sohnes Rechabs, in Bezug auf alles, was er uns befohlen hat, gehorcht, ^{8b} indem wir, unsere Weiber, unsere Söhne und unsere Töchter, unser Leben lang keinen Wein trinken ^{9a} und indem wir uns keine Häuser bauen zum Wohnen ^{9b} und weder Weinberge, noch Äcker, noch Saaten besitzen.

Da das Prädikat des Matrixsatzes 8a im Perfekt steht, müssten die Prädikate in den Konstituentensätzen 8b, 9a und 9b im Präteritum stehen; verhalten sich doch deren Sachverhalte gegenüber dem Sachverhalt im Matrixsatz gleichzeitig.

¹³ Die Wolfenbütteler Bibelhandschrift wurde nicht, wie z. B. Kurrelmeyer, Bibel 3 V, vermutet, in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, oder wie z.B. Sonderegger, Geschichte 158b, annimmt, um 1400, sondern erst 1480 / 81 geschrieben. Sie ist daher

liche deutsche Manuskripte, in denen die Propheten enthalten sind, zum Vergleich heranziehen, und tatsächlich festigt ein entsprechender Vergleich die Vermutung, dass sich die Kohärenzstörung aus einem Schreibfehler entwickelte; weisen doch die V.8-9 fast in jedem der erhaltenen Manuskripte einen oder mehrere Schreibfehler auf¹⁴.

(a) Biberlibibel: Der Dominikaner Marchwart Biberli fertigte seine hochalemannische Bibelübersetzung – sie ist die älteste bekannte vollständige deutsche Bibelübersetzung – zwischen 1305 und 1320 an¹⁵. Die einzige vollständig erhaltene zweibändige Handschrift, die 1464 in Basel geschrieben wurde, wird in der Österreichischen Nationalbibliothek aufbewahrt: *Cod. Vindob. 2769* und *2770*. In der Zürcher Zentralbibliothek befindet sich der zweite Band eines weiteren Biberli-Manuskripts, das 1472 geschrieben wurde: *Ms. Car. VIII.3*¹⁶.

- (α) *Zürcher Handschrift*: _{8a} Darumbe worent¹⁷ wir gehorsam der stymmen ionadab rechabz sun vnsers vatter an allen den die er vns gebot _{8b} also daz wir nit wines trincken alle vnser tag wir vnd vnser wibe¹⁸ vnd vnser töchter _{9a} vnd daz wir nit buwetent huser zû wonend _{9b} vnd wingarten vnd acker vnd samen haben wir nit gehebt.
- (β) *Wiener Handschrift*: _{8a} Darumb warent wir gehorsam der stymme ionadab rechab súnés vnser vater an allen / die er vns gebot / _{8b} also das wir nüt wines trincken all vnser tag / wir vnd vnser wib / vnd vnser süne vnd vnser tochternn _{9a} vnd das wir nüt buwennt húser zû wonend _{9b} vnd wingarten vnd acker vnd samen haben wir nüt gehebt.

In den zwei Handschriften steht das Prädikat in 8a im Präteritum und das Prädikat in 9b im Perfekt. Das Prädikat von 8b steht in der Zürcher Handschrift im Präsens („trincken“ [ohne i-Punkt]), das von 9a aber im Präteritum („buwetent“); in der Wiener Handschrift aber stehen beide Prädi-

mit der Vorlage der Mentelbibel nicht verwandt; sie wurde vielmehr aus verschiedenen Drucken der vorreformatorischen Bibel abgeschrieben (Steenweg, Handschriftenproduktion 286-296).

¹⁴ Der Minorit Claus Cranc, der Kustos der Franziskaner zu Preußen war, fertigte 1359 eine Prophetenübersetzung in ostmitteldeutscher Sprache an (Helm / Ziesemer, Literatur 123). Die Übersetzung von Cranc berücksichtige ich nicht, da Cranc nicht nur die Prädikate in 8b, 9a und 9b, sondern auch das Prädikat in 8a ins Präsens setzte. Zum Text der V.8-9 siehe Ziesemer, Prophetenübersetzung.

¹⁵ Zu Biberli und seiner Bibelübersetzung siehe Wallach-Faller, Biberli; Wallach-Faller, Bibel.

¹⁶ Ich danke der Zürcher Zentralbibliothek für die Überlassung einer Kopie von Jer 35.

¹⁷ Zur Schweizerdeutschen Pluralform auf „-ent“ vgl. Sonderegger, Geschichte 167b.

¹⁸ Es fehlt eine Wiedergabe von *filii* (Ausfall durch Homoioarkton: VND VNSER süne VND VNSER töchter).

kate im Präsens (8b: „trincken“¹⁹; 9a: „buwennt“). Vermutlich wurden die zwei Handschriften von derselben Handschrift abgeschrieben. Es war also wohl bereits in der Vorgänger-Handschrift in 8b statt „truncken“ „trincken“ zu lesen. Der Kopist, der diese Handschrift anfertigte, schrieb versehentlich statt eines „u“ ein „i“. Der Schreiber der Zürcher Handschrift kopierte die Vorlage korrekt, der Schreiber der Wiener Handschrift setzte unter dem Einfluss von „trincken“ 8b das Prädikat in 9a ins Präsens.

(b) Schwäbisch-alemannische Prophetenübersetzung des Propstes Konrad von Nürnberg²⁰, die in zwei Handschriften überliefert ist: (α) Heidelberger Handschrift: *Cod. Pal. germ.* 22 (1441-1449) (Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg)²¹, und (β) Weimarer Handschrift (um 1475): *Bibliothek der deutschen Klassik Fol.* 9.²²

- (α) *Heidelberger Handschrift*: _{8a} da von sin wir gehorsam ^{ge}wesen der erden Jonadab rechabs sun vnsers vatters an allem dem das er vns gebott _{8b} also das wir nit win trincken alle vnser tag wir vnd vnser wip vnser sun vnd vnser tochter _{9a} vnd kein huß zymerten das wir dar inne wonten _{9b} vnd wingarten vnd ecker vnd hattent²³ nit samen.
- (β) *Weimarer Handschrift*: _{8a} Dovon sint wir gehorsam gewesen der rede Jonadab Rechabs sūn vnsers vatters an allem dem das er vns gebot _{8b} also das wir nit win truncken alle vnser tage wir vnd vnser wip vnser sūne vnd vnser dōhtern _{9a} vnd kein huß zymbbertent das wir darinne wonent _{9b} vnd wingarten vnd äcker vnd hettent niht sammen.

Zur Heidelberger Handschrift: (1) 8a: Der Kopist schrieb zuerst „wesen“; dann ergänzte er über der Zeile „ge“. (2) 8a: „erden“: Schreibfehler für „reden“. (3) 8b: „trincken“ (ohne i-Punkt); der Kopist schrieb versehentlich statt „truncken“ (Präteritum) „trincken“. (4) 9b: „hattent nit samen“ (*textus perturbatus*); dazu sogleich. Dagegen findet sich in der Weimarer Handschrift, von dem *textus perturbatus* in 9a abgesehen, kein Schreibfehler. Was 9a angeht, so tradieren die Heidelberger und die Weimarer Handschrift die gleiche Unordnung; d.h., dass bereits die gemeinsamen Vorlage²⁴ den *textus perturbatus* geboten hat. Die Wortfolge „ha / ettent ni(h)t“ legt nahe, einen Aussagesatz zu rekonstruieren: „vnd wingarten vnd ecker / äcker vnd

¹⁹ Der Kopist hat einen (sehr schwachen) i-Punkt gesetzt.

²⁰ Über Konrad von Nürnberg ist nichts Näheres bekannt (Stammeler, Prosa 889).

²¹ Text nach der Internet-Ausgabe:

<http://www.manuscripta-mediaevalia.de/hs/hs_hd_cpg22/hs_hd_cpg22.htm> (11.03.2005).

²² Ich danke der Stiftung Weimarer Klassik für die Überlassung einer Kopie von Jer 35.

²³ Zur schwäbisch-alemannischen Plural-Präteritumform auf „-ent“ siehe Reichmann / Wegera, Grammatik § M 95.

²⁴ Die zwei Handschriften basieren auf derselben Vorlage (Wallach-Faller, Bibel 35-36).

sa[m]men hattent / hettent nit / niht“. Wahrscheinlich hat der Kopist einer voraufgehenden Handschrift das dritte Substantiv übersehen und es, als er seinen Fehler bemerkte, am Rand notiert. Es wurde dann wohl vom Schreiber der gemeinsamen Vorlage nach „hattent / hettent nit / niht“ zugefügt. Das pronominale Subjekt „wir“ ist in 9a nicht bezeichnet. Es kann nach dem Zusammenhang leicht ergänzt werden: „hattent/hettent [wir – H. M.] nit / niht“²⁵.

(c) Wenzelsbibel (um 1390). Das Jeremiabuch ist doppelt überliefert: *Cod. Vindob.* 2762 und 2764. Die im Folgenden zitierte Lesart stammt aus dem *Cod.* 2762²⁶:

8a gehorsam sei wir gewesen dorvmme der stimme ionadab des svnes rechab vnsers vaters in allen den di er vns gepoten hat 8b also das wir nicht trvknen wein alle vnser tage wir vnd vnser weibe vnnnd vnser svne vnd vnser tochter 9a vnd das wir nicht pawen heuser czu wonen 9b vnd weingerten vnd akker vnd samen haben wir nicht gehabt.

Die Lesarten in den *Cod.* 2762 und 2764 sind, von der Orthographie abgesehen, fast identisch; es finden sich nur zwei Divergenzen: (1) 8b: *Cod.* 2762: „vnnnd vnser svne“; *Cod.* 2764: „vnser svne“ (Ausfall von „vnnnd“ durch Homoioarkton: VNnd VNser). (2) 9a: *Cod.* 2762: „wonen“; *Cod.* 2764: „komen“ (Verschreibung). Die Prädikate in 8a und 9b sind im Perfekt formuliert. Das Prädikat in 8b steht im Präteritum. Dagegen steht das Prädikat in 9a statt im Präteritum im Präsens („pawen“). Es handelt sich um einen Schreibfehler. Da die Präsensform in beiden *Codices* begegnet, ist anzunehmen, dass bereits in der vorausliegenden Überlieferung verschrieben wurde. Man vergleiche unter (d) die Formulierung des Prädikats von 9a in der Handschrift Egerton 855, deren Text mit dem Text der Wenzelsbibel verwandt ist²⁷.

(d) Handschrift Egerton 855 (1436) (*British Library*²⁸):

8a Gehorsam sey wir gewesen dorumbe der stymme Jonadab des sunes Rechab vnser vater in allen den dy er vns gepoten hat 8b Also daz wir nicht trinken Wein alle vnser tage wir vnd vnser weibe vnd vnser sune vnd vnser tochter 9a vnd daz wir nicht pauten heuser zu wonen 9b vnd weingerten vnd ecker vnd samen hab wir nicht gehabt.

²⁵ Zum nicht-ausgedrückten pronominalen Subjekt im Mittelhochdeutschen siehe Paul, *Grammatik* § 336 und 399.

²⁶ Zum Text siehe Wenzelsbibel.

²⁷ Zu dieser Verwandtschaft siehe Priebisch, *Handschriften* Nr. 89.

²⁸ Mikrofilm (Österreichische Nationalbibliothek, Wien).

Die Prädikate in 8a und 9b sind im Perfekt, das Prädikat in 9a ist im Präteritum formuliert. In 8b findet sich der bereits oben beschriebene Schreibfehler „truncken“ (ohne i-Punkt).

3. Besonders lehrreich ist ein Vergleich der zwei Biberli-Handschriften: Das Prädikat in 8b steht in der Wiener *und* in der Zürcher Handschrift im Präsens; das Prädikat in 9a steht in der Wiener Handschrift im Präsens, in der Zürcher Handschrift aber im Präteritum. Dies erlaubt die Annahme, dass bereits in der Vorgänger-Handschrift, von der die Zürcher und die Wiener Handschrift abgeschrieben wurden, das Prädikat von 8b im Präsens, das Prädikat von 9a aber im Präteritum formuliert war. Der Schreiber der Wiener, aber auch der der Zürcher Handschrift übernahm die Präsensform in 8b in seinen Codex. Was aber 9a angeht, so schrieb der Schreiber der Zürcher Handschrift die Präteritumform aus seiner Vorlage ab, während der Schreiber der Wiener Handschrift, wohl unter dem Einfluss der Präsensform in 8b, das Prädikat von 9a ins Präsens setzte. Wir können es auch so sagen: Der Schreiber der Wiener Handschrift hat das Präsens aus 8b in 9a „fortgeschrieben“. Eine vergleichbare „Fortschreibung“, die vermutlich auf einem Druckfehler basiert, findet sich im dritten Druck der vorreformatorischen Bibel: Das Präsens in 8b, 9a und 9b ist in 10a „fortgeschrieben“: „wir wonen“;²⁹ in 10b steht dagegen das Prädikat im Präteritum: „wir warn gehorsam“.³⁰

Die unvereinbare Kohärenzstörung in den V.8-9, die in allen vierzehn Drucken der vorreformatorischen deutschen Bibel überliefert ist, entwickelte sich wahrscheinlich gleichfalls während der handschriftlichen Überlieferung aus der „Fortschreibung“ eines Schreibfehlers: In einer Vorgänger-Handschrift wurde „truncken“ 8b in „truncken“ verschrieben. Eine weitere Hand glich das Prädikat in 9a an das Prädikat in 8b an: „bawen“ statt „bawten“; und dieselbe oder eine weitere Hand glich dann auch noch das Prädikat in 9b an die präsentische Formulierung in 8b und 9a an³¹.

²⁹ Man vergleiche die Vulgata-Handschrift P^L (Casinensis, 11. Jahrhundert): *habitamus*. Doch ist nicht anzunehmen, dass im dritten Druck der vorreformatorischen Bibel nach einem Vulgata-Manuskript korrigiert wurde. Es handelt sich gewiss um eine zufällige Übereinstimmung.

³⁰ Text von 10a und 10b nach Kurrelmeyer, Bibel 9 132 (Apparat).

³¹ Das Prädikat in 9b Vulg steht im Perfekt. Es lässt sich natürlich (mangels handschriftlicher Bezeugung) nicht entscheiden, ob der unbekannte Übersetzer das Prädikat in dem mittelhochdeutschen Satz 9b im Perfekt („haben ... gehabt“) oder im Präteritum („hatten“ oder „hetten“) formulierte; vgl. aber Doumit, Bibeldrucke 37: „...“, wenn die Vulgata ein lateinisches Perfekt ... aufweist, [steht in der Mentelbibel – H.M.] das entsprechende Verb meist im Präteritum.“

Summary

In the Middle High German translation of Jer 35Vulg.8-9, that is transmitted in the pre-reformatory German Bible, the relationship of result between the clauses 8a and 8b-9b shows a disturbance of coherence, since the tenses are non congruent. The disturbance of coherence is arisen from clerical errors during the tradition of manuscripts.

Zusammenfassung

In der mittelhochdeutschen Übersetzung von Jer 35Vulg.8-9, die in der vorreformatorischen deutschen Bibel überliefert ist, ist das konsequente Verhältnis zwischen den Sätzen 8a und 8b-9b von einer Kohärenzstörung geprägt, da die Tempora nicht aufeinander abgestimmt sind. Die Kohärenzstörung ist durch Schreibfehler während der handschriftlichen Überlieferung entstanden.

Bibliographie

- Arndt S.J., Augustin, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Mit dem Urtexte der Vulgata. Als zehnte Auflage des Alliolischen Bibelwerkes herausgegeben, Regensburg u.a. ²1903.
- Brodführer, E., Untersuchungen zur vorlutherischen Bibelübersetzung. Eine syntaktische Studie (Hermaea 14), Halle / Saale 1922.
- Doumit, A., Deutsche Bibeldrucke von 1466-1522, St. Katharinen 1997.
- Grimm, J. und W. (Hg.), Deutsches Wörterbuch 5, München 1991.
- Helm, K. / Ziesemer, W., Die Literatur des Deutschen Ritterordens (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie 94), Gießen 1951.
- Kautzsch, E., Die Heilige Schrift des Alten Testaments, Freiburg / Br 1894.
- Kurrelmeyer, W. (Hg.), Die erste deutsche Bibel 3: Genesis, Exodus, Leviticus (BLVS 243), Tübingen 1907.
- Kurrelmeyer, W. (Hg.), Die erste deutsche Bibel 9: Jeremia – Daniel (BLVS 259), Tübingen 1913.
- Lexer, M. von, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke-Müller-Zarncke 1, Leipzig 1872.
- Paul, H., Mittelhochdeutsche Grammatik, überarbeitet von Wiehl, P. und Grosse, S. (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte A / 2), Tübingen ²⁴1998.
- Priebsch, R., Deutsche Handschriften in England 2. Das British Museum. Mit einem Anhang über die Guildhall-Bibliothek, Erlangen 1901.
- Reichmann, O. / Wegera, K.-P. (Hg.), Frühneuhochdeutsche Grammatik (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte A / 12), Tübingen 1993.
- Rudolph, W., Jeremia (HAT 1 / 12), Tübingen ³1968.
- Sondererger, S., Geschichte deutschsprachiger Bibelübersetzungen in Grundzügen, in: Besch, W. u.a. (Hg.), Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 2.1), Berlin u. a. 1984, 229-284.

- Stammler, W., Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache, in: Stammler, W. (Hg.), Deutsche Philologie im Aufriß 2, (Berlin)²1960, 749-1102.
- Steenweg, H., Handschriftenproduktion im Inkunabelzeitalter am Beispiel der Wolfenbütteler Bibelhandschrift Cod. Guelf. 1.a. / 1.b Aug. 2°: AGB 29 (1987) 269-310.
- Teudeloff, F., Beiträge zur Uebersetzungstechnik der ersten gedruckten Bibel auf Grund der Psalmen (Germanische Studien 21), Berlin 1922.
- Weddige, H., Mittelhochdeutsch. Eine Einführung, München 1996.
- Wallach-Faller, M., Die erste deutsche Bibel? Zur Bibelübersetzung des Zürcher Dominikaners Marchwart Biberli: ZDA 110 (1981) 35-57.
- Wallach-Faller, M., Marchwart Biberli. Ein mittelalterlicher Bibelübersetzer aus Zürich: Zürcher Taschenbuch NF 1979 100 (1980) 54-72.
- Wenzelsbibel. Vollständige Faksimile-Ausgabe der Codices Vindobonenses 2759-2764 der Österreichischen Nationalbibliothek Wien 9: Die nicht-illuminierten Bücher (Codices selecti 70,9), Graz 1991.
- Ziesemer, W. (Hg.), Die Prophetenübersetzung des Claus Cranc (SKG, Sonderreihe 1), Halle / Saale 1930.

Herbert Migsch
 Mosergasse 11/2
 1090 Wien

Poetic Passages in the Aramaic Part of the Book of Daniel*

Géza G. Xeravits

In the present study, our aim is to investigate some short poetic passages of the Aramaic part of the Book of Daniel: Dan 2,20-23; 3,31ff. [VG 3,98ff.];¹ 4,31f.; 6,26ff. Regarding their poetic form, these passages differ from their actual context (which is a narrative), and their redactional character is striking.² Below, we explore the special features of these passages, then we ask after their role in the highly complicated *Entstehungsgeschichte* of the Book of Daniel.

1. Special Features of the Poetic Passages

The Aramaic part of the Book of Daniel (2,4b-7,28) can be divided into two distinct parts. On the one hand, the greater part consists of series of short narrative stories (2,4b-6,29). On the other hand, chapter 7 – although in its language it corresponds to the previous stories – anticipates in its genre the Hebrew chapters of the Book, which contain apocalyptic material.

The first narrative unit (chapter 2) tells of the dream of king Nebuchadnezzar, and its decipherment by Daniel. Verses 2,20-23 belong to this story. They anticipate in hymnic style the theological conclusion of the story, the

* The author thanks the valuable remarks of Professor John J. Collins.

¹ In the case of chapter 3, verse-numbering of the masoretic text and Old Greek / Vulgate is different, because the Latin and Greek textual tradition of the book insert two further poetic units into the chapter, the Prayer of Azariah and the Song of the Three (between MT 3,23f.). Therefore, masoretic chapter 3 contains 33 verses, whereas in the Vulgate this same chapter consists of 100 verses. In the same time, Old Greek omits MT 3,31ff.; these are present in Theodotion, but with the numbering 4,1ff. Moreover, Old Greek has here a highly different version of the chapter compared to the masoretic text. Following the general custom – and because our main object is the Aramaic material of the book, preserved in the masoretic text – we follow the numbering of the masoretic text, while giving the numbering of the Vulgate between brackets (if necessary).

² As far as we know, until this time only one study was dedicated specifically to these passages: Towner, Passages 317-26. See further Prinsloo, Poems 93-108.

confession of Nebuchadnezzar (cf. 2,47a-b).³ Chapter 4 tells of the madness and healing of Nebuchadnezzar, the following two poetic passages frame this story (3,31ff. [VG 3,98ff.] and 4,31b-32). Finally, the fourth poetic passage is found at the end of chapter 6: this concludes the story of the miraculous adventure of Daniel in the lion's den, and the entire narrative material of chapters 2-6. In the actual form of the book, thus, these passages mark out the narrative parts of the Aramaic Daniel, since they are found at the beginning, at the end, and in the middle of the greater unit of the narratives.

2. Daniel 2,20-23

The poetic passage of chapter 2 contains the thanksgiving prayer of Daniel, after God gives him the revelation of the mystery (רִזָּא) concerning the king's dream. Literarily, these four verses form a carefully constructed unit. The verses that frame the unit (2,20.23) are built somewhat similarly. They begin with the praise of God, which is followed by a synthetic parallelism. Key-terms of this parallelism are "wisdom and power" (חִכְמָתָא וְגִבּוּרָתָא): 2,20b.23a; note that one of these key-terms recurs once more in the body of the thanksgiving, complemented with its synonym: we find חִכְמָתָא and מְנִרְעָא in 2,21b). 2,20 and 2,23 frame two other verses (2,21f.): these equally begin with the pronoun "he" (הוּא), and recount pre-eminent features of God. In doing this, these verses use participial forms – a characteristic feature of the hymnic style in the Hebrew Bible.⁴

Based on the vocabulary and theological view of the unit, we can postulate at least two stages of the emergence of these verses. 2,21a.23 seem to be secondary. *Lexically*, in 2,21a we find the terms "times" and "ages" (עֲדֻנְיָא וְזִמְנִיָּא), which occur repeatedly also in the rest of the chapter. However, while the meaning of these terms is concrete in the rest of the chapter, in the poetic passage they denote abstract notions. Furthermore, the root עֲדָה in the sense of "to remove [a ruler]" is absent from chapter 2 (we can

³ According to my understanding, the Danielic stories have four basic elements. These are: 1. an introductory part, which presents the protagonists and the reason of the conflict; 2. the conflict: misfortune of the Jewish protagonist; 3. the solution: the Jewish protagonist regains his position; 4. the "theological / moral conclusion": the pagan king tolerates or confesses the god of the Jewish protagonist. I developed this in my Hungarian paper, Xeravits, *Átalakuló hagyományok* 13-26, esp. 17ff., an English translation of which is forthcoming in the volume Xeravits u.a., *Monotheism*; see further Wills, *Jew* 10ff.193-204; Collins, *Daniel* 42ff.

⁴ Cf. esp. Crüsemann, *Formgeschichte* 81-154.

note, nevertheless, that it occurs in this sense also in Dan 5,20). *Thematically*, it is striking that in the entire material of 2,20-23 we find the theme of God's rule over all kingdoms only here, in V.21a. From the viewpoint of poetics, if we remove V.21a from the context, we get a poetically fluent text: an introductory bicolon followed by two tricola, as follows:

I.	3+3	מברך מן-עלמא ועד-עלמא	להוא שמה די-אלהא	V.20a
II.	5+3+3	ומנרעא לידעי בינה	די חכמתא וגבורתא די לה-היא	V.20b
		ידע מה בחשכא	יהב חכמתא לחכימין	V.21b
III.	4+3+3	מהורא ומשבח אנה	הוא נלא עמיקתא ומסתרתא	V.22
			ונהורא עמה שרא	
(IV.)	3+3+5	מהורא ומשבח אנה	לך אלה אבהתי	V.23a
			די חכמתא וגבורתא יהבת לי	

After the introductory bicolon, the first tricolon praises God as the source of wisdom, while the second tricolon, which uses explicit apocalyptic and dualistic vocabulary, transforms the material of the previous tricolon onto a cosmic or ethical level.⁵

Material of 2,23 is also problematic. V.23b is without doubt secondary: this interpretative bicolon helps contextualize the thanksgiving. Without V.23b, also a tricolon remains; this develops further the material of the unit. V.23a echoes the call of V.20a (לך... מהורא ומשבח אנה), and V.23a actualises the teaching of V.20b.21b. Nevertheless, this tricolon provides a break in several respects. On the one hand, we find a *grammatical change*: until this verse, the thanksgiving speaks about God consistently in the third person singular, but V.23a uses second person singular forms. On the other hand, *theologically*: the initial divine name (“God of my fathers”, אלה אבהתי) is a special, deuteronomic-like term, which is alien both to the text of the thanksgiving and to the entire material of the Book of Daniel.

Regarding its vocabulary, the thanksgiving has a number of points that connect with the material of chapter 2, for example, the word pair “wisdom” and “wise men” (חכימין / חכמתא), and the theme of giving wisdom. The previous material of the chapter deals with the impotence of the pagan wise men. It is noteworthy, that the author of the chapter refers to these pagan wise men first with such technical terms as חרטם ואשף וכשדי (2,10b). He uses these terms until the moment the wise men are in a position to act. When the king orders that they be put to death, because they are unable to interpret the king's dream, the author begins to call them “wise men” (חכימין, and חכימי בבל: 2,13.14.18). In the rest of the chapter these terms occur together denoting those who are unable to tell the secret mystery of

⁵ Cf. Collins, Daniel 160; Goldingay, Daniel 48.

the king (2,27). On the contrary, the thanksgiving contains a highly developed sapiential theology. It depicts God as the one who has wisdom (2,20b). God can communicate this wisdom to others (2,21b), and in this particular case He communicates it to Daniel (2,23b). In light of this view, the denoting of the pagan scientists as “wise men” has an ironic overtone. The contrast is very sharp between the efficacy of the wisdom coming from God and the ineptitude of the wisdom of the pagans.

Other connecting points between the thanksgiving and the rest of chapter 2 are the themes of revelation (alg: 2,22a), and, especially, of “knowing” (√ ידע: 2,23c). The *Ap'el* form of the root ידע is one of the key-terms in the debate between the king and the pagan wise men (2,5b.9a), while the root גלא occurs, when Daniel and his companions ask God to give the explanation of the king's secret mystery. Later in the story both roots occur in connection with Daniel: ידע denotes his activity (2,26b.30b), while גלא denotes the activity of God in the background of the events (2,28a.29b.30a). In this regard, however, a characteristic difference can also be found between the thanksgiving and the rest of the chapter. In the latter, the object of the root גלא is generally the “mystery” (רזא: 2,19a.28a.29b.30a), this word is however completely absent from the vocabulary of the thanksgiving. Here, instead of “mystery,” we find the abstract terms “deep and hidden things” (עמיקתא ומסתרתא, 2,22a).

The contextualisation of the thanksgiving into chapter 2 is further strengthened by the mention of “times and ages” (עדניא וזמניא), and by the theme of the lordship of God over kings in 2,21a. This text obviously reflects the dream of the king (succession of great world-empires), a *topos* that has central importance in some chapters of the Book of Daniel.⁶ Yet, we have seen that the position of V.21a within the text of the thanksgiving is uncertain.

Although the contextualisation of the thanksgiving seems to be well-done, we can nevertheless find signs of secondary character. The features of this poetic passage explored above let it be understood as a theological reflection on the rest of chapter 2. Themes of the thanksgiving – God who disposes of wisdom and sovereignty, and who alone reveals the secrets of the *histoire sainte* – all recur in the rest of the chapter. However, especially with the word-pairs עמיקתא ומסתרתא and עדניא וזמניא the thanksgiving uses more abstract theological language than the rest of the chapter. Moreover, we can easily extract the thanksgiving from the context: these verses not only differ from the rest of the chapter in their poetical form, but the material of chapter 2 displays an intelligible train of thought without the text

⁶ Kratz, *Translatio* 161-225.

of the thanksgiving. V.2,24 continues 2,19a organically, and the insertion of the thanksgiving does not improve the dynamics of the structure of the unit.

Thus, we can label Dan 2,19b-23 a secondary amplification, which was formed directly for its present context.⁷ Its role is secondary in the emergence of the chapter. Nevertheless, in the canonical form of the chapter, this passage is important, because it summarises and theologically interprets the material of its context.⁸

3. Daniel 3,31ff. [VG 3,98ff.]

This poetic passage is found in the introduction of chapter 4. The medieval numbering of the verses is obviously wrong in this case, because these verses belong to chapter 4, and not to chapter 3; yet, for the sake of convenience this erroneous numbering is generally not corrected.

Within this passage only V.33 is poetic, but in its actual context, VV.31ff. are closely linked with each other. The poetic verse contains the confession of the king Nebuchadnezzar, while the previous verses encase this in the context of a circular epistle.

This unit presents various problems. The first is textual: ancient versions of the unit preserved different texts of these verses. The Vulgate, Peshitto and Theodotion contain a text conformed to the masoretic text, but the most ancient Greek translation of the book (Old Greek) lacks these verses.⁹ The

⁷ The argument of Prinsloo, Poems 97-101, for the contextualisation of the passage is valid only at the level of the canonical form. It seems that he does not want to consider the literary structure of the passage without the poetic passage.

⁸ Towner, Passages 318 n. 4, argues that the author of the thanksgiving is the same as the rest of the chapter, but the setting and structure of the passage contradict this. More probable is the opinion of Collins, Daniel 160, who believes that the thanksgiving was composed *ad hoc* for this context, but does not assert the common authorship of the passage and the rest of the chapter.

⁹ This most ancient Greek text of the book was preserved by three witnesses. Ms 88 (*Codex Chisianus*), copied between 9-11 century A.D., papyrus 967, copied between 2-3 century A.D., and the Syrohexaplaric text (SyH), which is in fact a highly slavish translation of the LXX column of Origen's *Hexapla* from 615-617 A.D. This text-form is generally called Old Greek, and not Septuagint, because the Septuagint mss contain the θ' translation of Daniel, and not the Septuagint itself. (Exact reason of this was already unknown for Saint Jerome, but we can think about the considerable differences between OG and MT.) However, while the Septuagint contained originally this version, the distinction of the scholars between Septuagint and Old Greek is really unnecessary. To the Old Greek of Daniel see *inter alia* Montgomery, Daniel 35-39; Bruce, Version 22-40; Collins,

Old Greek has instead a related surplus: at the end of chapter 4 it contains not only one poetic passage – as does the masoretic text – but two. The first of these does not have a direct parallel in the masoretic text, but is thematically linked with MT 3,31ff.

The position of the unit 3,31ff. is questionable also in the masoretic text. On the one hand, if a poetic passage containing the confession of the pagan king is incorporated into a court tale, it belongs to the end of the story and not to its beginning (this fact had obviously influenced the numbering these verses as the end of chapter 3 and not as the beginning of chapter 4). On the other hand, the position of V.33 itself is problematic within the unit 3,31ff. With great certainty, we can label this *poetic* verse as a secondary reworking of the prose verses 3,31f. Thus, 3,33 is doubly secondary: in relation to the rest of the chapter, and in relation to its proper context.¹⁰ That V.33 emerges secondarily from its immediate context, is well demonstrated by comparison with VV.33a-32a:

	אתיא ותמיהא	(3,32aα)
(3,33aα)	אתוהי כמה רברבין	
(3,33aβ)	ותמהוהי כמה תקיפין	

The first bicolon of the poetic verse thus explains the meaning of the two key-words of 3,32a (“signs and wonders”, אתיא ותמיהא). Regarding the teaching of the chapter, these words seem to fit the context, but they do not form part of the chapter’s vocabulary proper. Moreover, we cannot find these words anywhere in Daniel 2-7, except for one occurrence, in the similar poetic passage of 6,28. We can thus with good reasons suppose that these words were placed to their actual place by the influence of 6,28.

4. Daniel 4,31f.

This poetic passage forms part of the moral / theological conclusion of chapter 4. The content of the verses is – as in the previous case – the confession of Nebuchadnezzar. The introductory stich (4,31a) has a double significance: 4,31aγ-δ introduces the confession itself, and 4,31aα-β attaches the passage to the context of the rest of the chapter.

This passage, as opposed to 3,31ff., is found also in the Old Greek, but with remarkable variants. Here the conclusion is inserted into a different place, instead of MT 4,31aβ in a context which recalls 4,33aβ (OG 4,36 [Rahlfs’ numbering]:

Daniel 4-9; Di Lella, History 586-607. Text editions of papyrus 967: Geissen, Septuaginta-Text; Hamm, Daniel Kap. 1-2; and Daniel Kap. 3-4.

¹⁰ Cf. Haag, Errettung 13f.; Albertz, Gott 44f.; Collins, Daniel 220ff.

εν εκεινω τω καιρω αποκατεσταθη η βασιλεια μου εμοι και η δοξα μου απεδοθη μου). After this, we find the praise of God, the creator (lacking in the masoretic text), then follows a text that recalls mostly MT 3,32f. (OG 4,37₃₋₇: εξομολογουμαι και αινω οτι αυτος εστιν ο θς των θων και κς των κων και κς των βασιλευ οτι αυτος ποιει σημεια και τερατα και αλλιοι καιρους και χρονους αφαιρων βασιλευων και κατιστων ετερους αιτ αυτων). In this verse 4,37₅₋₇ has special importance, because it is parallel with 2,21, and thus shows, that this passage was inserted into the context after Daniel *(3),4-6 and chapter 2 had been combined.¹¹ After these, the Old Greek contains mixed material, including the episode of the circular epistle of the king (OG 4,37b-c), which is familiar from MT 3,31; within a poetic confession that recalls MT 3,31b-32 (OG 4,37c₅₋₈: οτι εις εστιν ο θς και τα θαυμασια αυτου μεγαλα το βασιλειον αυτου εις τον αιωνα η εξουσια αυτου απο γενεων εις γενεας).

The poetic passage of the masoretic text can be divided into two main parts: 4,31b is a repetition of the short confession-formula, which we saw already in 3,33b in the reversed order; whereas 4,32 praises God's incomparable power compared to the created universe.

The contextualising of the passage in the masoretic text displays severe problems. 4,33aα repeats with minor changes the text of 4,31aβ, which immediately precedes the passage. The material that follows the poetic passage seems to continue the line of narrative interrupted in V.31a. This gives us the impression that VV.31b-32 are secondary. The examination of the vocabulary of the passage results in similar conclusion. On the one hand, only two of the passage's key-terms can be found in the rest of the chapter, a form of the root צָבַח ("to wish for", three times) and the term שְׁלַטָּן ("power", once, in 4,19b). On the other hand, דָּר ("generation"), חָשַׁב ("to consider, take for"), חֵיל ("army") and מָחָא ("to strike") are unfamiliar from the material of the chapter, and, moreover, דָּר occurs only here and in the parallel colon of 3,33b, whereas חָשַׁב is *hapax* in the entire Biblical Aramaic.

5. Daniel 6,26ff.

The last passage which concerns us (6,26ff.) is found at the end of the collection of court tales. The text contains again the confession of a pagan king (in this case Darius). The immediate context is again the king's circular epistle. The structure of the passage is as follows: 6,26a: introduction; 6,26b-27a: greeting and the king's decree; 6,27b-28: poetic confession of

¹¹ Similarly Grelot, Septante 17: "on a donc jusqu'ici l'impression d'un texte secondaire, composé par un auteur qui connaît les ch. II à VI du livre".

the king.¹² It seems that this unit gives a theological assessment of the entire collection of court tales.

The Old Greek version displays again interesting variants. The immediate context is also Darius' circular epistle. But the poetic confession differs from the masoretic text. First, OG 6,27_{3,4} is a variant of MT 6,27ba-β. Second, OG 6,28_{1,2} is a confession of Darius (lacking in the masoretic text), which is followed by a variant of MT 6,28. On the one hand, the Old Greek version omits the allusion to signs and wonders (MT 6,28aa₂-b), and the mention of the lions (MT 6,28bβ); on the other hand, it is a polemic against the idols (OG 6:28₃): εως του αιωνος εγω δαρειος εσομαι αυτω προσκυνων και δουλευων πασας τας ημερας μου τα γαρ ειδωλα τα χειροποιητα ου δυνανται σωσαι ως ελυτρωσατο ο θς τον δαριηλ. With this, the sequence of the masoretic text: "save → (as) he has saved" is changed into "unable to save → (as) he is able to save".

Recently, Gert Prinsloo argued at greater length that this passage forms the climax of the story, and thus, that we must consider it as an essential part of the chapter's material.¹³ Again, he is undoubtedly right regarding the *canonical* form of the chapter. But, a closer reading of the passage helps us to discover its secondary character, just as in the case of Dan 3,31ff. and 4,31f. It is striking that there is only one serious terminological link between the poetic passage and the rest of the chapter. The verb שיׁב, which is one of the theological key-terms of the chapter (cp. 6,15.17.21) occurs at the beginning of 6,28aa and 6,28ba. One can mention the term אלהא חיׁא ("living God") in 6,27ba, which occurs also in 6,21bβ, this latter occurrence is, however, obviously secondary. (It is noteworthy that the Old Greek does not contain this term at all).¹⁴ As for the rest, about the word שלטן we can say the same as in the case of 4,31; while the terms ארתין ותמדהׁין ("signs and wonders") occurs only 6,28aβ and in the text of 3,32f.

These features shows that secondary material, which originally was independent of the rest of the chapter, was inserted into the actual text of Daniel 6. This redaction was careful to harmonise the inserted material with the rest of the chapter (cf. 6,28aa₁,b; in the Old Greek this *Tendenz* is not so strong), but at the same time it preserved connections with the similar passages in the Book.

¹² Different structuring of the text: Prinsloo, Poems 101f.

¹³ Prinsloo, Poems 103-106.

¹⁴ Cf. Collins, Daniel 21; Haag, Errettung 41; Albertz, Gott 141.

6. The Relationship of the Poetic Passages with Each Other

We can divide these four poetic supplements of Daniel 2-6 into two groups. 2,20-23 displays a good number of differences from the other three, which have stronger contacts with each other.¹⁵ The two groups have at least three striking differences: the speaker is different, the fundamental theme is different, and the contextualising of the units is different. Despite their similar form, their origin is different.

1. Regarding the difference of the speaker, it is enough to note that in Dan 2,20-23 the thanksgiving is spoken by Daniel, whereas in the three other passages we find thanksgiving / confession of pagan rulers. Consequently, the passages have different places within the text of the related chapters: the prayers of the kings belong to the moral / theological conclusion of the stories, while 2,20-23 does not fit into this sub-genre.

2. Concerning thematic unity: while Dan 2,20-23 centres around God's wisdom and revelation, the three other passages are built around another, different theme, confessing the overall reign of God. Key-terms are "kingdom" (מלכו) and "power" (שלטן). The most condensed exposition of this idea is found in the two bicola 3,33b and 4,31b, where we find, in the reverse order:

3,33b	ושלטנה עסדרר ודר	מלכותה מלכות עלם
4,31b	ומלכותה עסדרר ודר	דישלטנה שלטן עלם

The key-terms (מלכו and שלטן) recur also in the last passage (cf. 6,27by-δ), in this case however not in this accurately constructed manner, but explaining the same theological topic: "his reign is everlasting, and his dominion lasts forever".¹⁶ On the contrary, in the poetic passage of chapter 2, this theological viewpoint occurs only in V.21a, in – as we have seen – a secondary position.

3. We have pointed out that the poetic supplement of chapter 2 – despite its clearly secondary nature – is well contextualized within the material of the chapter. The other three passages do not have such a harmonic contextualization. Perhaps 3,32f. [VG 3,99f.] shows the best relationship with its immediate context, because here the terms "signs and wonders" could refer to the mighty acts of God on Nebuchadnezzar. But in 6,28aβ this theme reappears again, and this fact calls for caution in the interpretation. Anyway, the theological intention in the background of choosing these terms is obvious: they easily recall the phrase אהרות ומפתים, pre-eminently used by the

¹⁵ Similarly Towner, Passages 320.

¹⁶ To the theme of reign in the Aramaic Daniel see Kratz, Translatio 161-225.

Deuteronomists. The presence of this deuteronomistic concept is even more interesting, for it calls our attention to the divine appellative אלה אברהם found in V.2,23α₁, which has a similar background.

7. Emergence of the Poetic Passages

Based on the above, we believe, it is clear that the poetic passages have a different origin than the stories in which they are actually incorporated. The intention of some of them (4,31f.; 6,26ff.) is to give the conclusions of the stories a theological emphasis, or, to place the narratives into a historical-theological context (3,31ff.; 4,31f. and 6,26ff.). From the material and placement of the three related poetic passages, some scholars wanted to conclude that once they had the role of framing Daniel *4-6 as a unit that originally circulated independently.¹⁷ This, however, is questionable, mostly because of the testimony of the Old Greek version of the book. The Old Greek – as we have noted – does not insert a poetic passage at the beginning of chapter 4. Instead, it has two poetic passages at the end of chapter 4, and one at the end of chapter 6. Seeing that in its entirety, the Old Greek preserved a *Vorlage*, which is more ancient than the masoretic text,¹⁸ this fact *in se* excludes the possibility that the poetic passages were composed for an originally independent Daniel *4-6.

It is worth noting furthermore, that the poetic passage of Old Greek that does not have a direct parallel in the masoretic text (OG 4,37₅₋₇) is related to 2,21. As we have seen, the poetic passage of chapter 2 was formed directly for its present context, and does not allude to the main themes of the other three units. Therefore we can with good reasons suppose, that the formation of these other three units began only *after* chapter 2 and the material of chapters *(3),4-6 were combined.

Moreover, the text of the entire book as preserved in papyrus 967 makes possible some further clarifications. In this papyrus, the order of the chapters is different, and we find the following sequence: 1-4.7-8.5-6.9-12. From a chronological perspective, this order is better than the one found in the masoretic text, but – as Johan Lust has demonstrated – the emergence of this order was not caused by the intention of correcting the masoretic text.¹⁹ Rather, the order of papyrus 967 emerged independently from the masoretic text. Disregarding its origin, however, papyrus 967 preserved such a version, in which Aramaic and Hebrew parts of the Book (and even the deute-

¹⁷ Cf. Haag, *Errettung*.

¹⁸ Cf. Albertz, *Gott*.

¹⁹ Lust, *Septuagint* 39-53.

rocanonical supplements) are equally present, but the state of the poetic passages is rather archaic. From this, it follows that these passages obtain their precise placement witnessed by the masoretic text in a considerably later stage of the Book's *Entstehungsgeschichte*, in the stage of the formation of the final masoretic form of the Book.

Summary

This study investigates some short poetic passages of the Aramaic part of the Book of Daniel: Dan 2,20-23; 3,31ff.; 4,31f.; 6,26ff. All of these passages appear to be late additions to the Aramaic narratives. In this study, we explore the special features of these passages, and ask after their role in the highly complicated *Entstehungsgeschichte* of the Book of Daniel.

Zusammenfassung

Der Artikel untersucht einige kurze poetische Stücke des aramäischen Teiles des Buches Daniel (Dan 2,20-23; 3,31ff.; 4,31f.; 6,26ff). All diese Stücke scheinen eine spätere Ergänzung der aramäischen Erzählungen zu sein. Im Beitrag werden die strukturierenden Merkmale der poetischen Abschnitte behandelt. Anschließend geht es darum, welche Rolle diese Passagen in der komplizierten Entstehungsgeschichte des Buches Daniel spielen.

Bibliographie

- Albertz, R., Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4-6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches (SBS 131), Stuttgart 1988.
- Bruce, F.F., The Oldest Greek Version of Daniel, in: van der Woude, A.S. (Hg.), *Instruction and Interpretation* (OTS 20), Leiden 1977, 22-40.
- Collins, J.J., Daniel. A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia), Minneapolis 1993.
- Crüsemann, F., Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Di Lella, A.A., The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel, in: Collins, J.J. / Flint, P.W. (Hg.), *The Book of Daniel. Composition and Reception* (VT.S 83 / FIOTL 2), Leiden 2001, 586-607.
- Geissen, A., Der Septuaginta-Text des Buches Daniel 5-12 sowie Esther 1-2,15 (PTA 5), Bonn 1968.
- Goldingay, J., Daniel (WBC 30), Dallas 1989.
- Grelot, P., La Septante de Daniel IV et son substrat sémitique: RB 81 (1974) 5-23.
- Haag, E., Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der Biblischen Danieltradition (SBS 110), Stuttgart 1983.
- Hamm, W., Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 1-2 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 (PTA 10), Bonn 1969.

- Hamm, W., *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 3-4 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967* (PTA 21), Bonn 1977.
- Kratz, R.G., *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn 1991.
- Lust, J., *The Septuagint Version of Daniel 4-5*, in: van der Woude, A.S. (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETL 106), Leuven 1993, 39-53.
- Montgomery, J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (ICC), Edinburgh 1927.
- Prinsloo, G.T.M., *Two Poems in a Sea of Prose: The Content and Context of Daniel 2.20-23 and 6.27-28*: JSOT 31 (1993) 93-108.
- Towner, W.S., *The Poetic Passages of Daniel 1-6*: CBQ 31 (1969) 317-26.
- Wills, L.M., *The Jew in the Court of the Foreign King* (HDR 26), Minneapolis 1990.
- Xeravits, G.G.: *Átalakuló hagyományok. Tanulmányok a qumráni Közösség, a korai zsidóság és a születő kereszténység irodalmából* (Coram Deo 2), Budapest 2003 (in Hungarian).
- Xeravits, G.G., u.a., *Monotheism and Pluralism. Historical Perspectives*, Berlin (forthcoming).

Géza G. Xeravits

Reformed Theological Academy, Pápa

H-8500 Pápa, Pf. 141, Hungary

xeravitsabris@yahoo.com

The Inverse World of Mourning in the Hebrew Bible

Paul Kruger

1. Introduction

The Hebrew Bible describes a vast array of rituals connected with almost every sphere of life. One such rich source of rituals is mourning customs and, on glancing through the many items customary on such occasions, a remark made by Bojanovsky-Stubbe seems particularly pertinent to Ancient Israel, namely that „Die menschliche Fähigkeit zur Trauer unendlich vielgestaltig (ist) ...“¹ Furthermore, what is striking about this repertoire of mourning practices is the widely divergent nature of the gestures mentioned,² some of them seeming to have no logical connection at all (according to our modern perceptions) with the others. What mostly happens in scholarly literature or exegetical commentaries is that these different occurrences are simply mentioned and very seldom is any attempt made to explain the specific nature of the rituals, or to indicate how they could possibly relate to one another.

Various hypotheses have been advanced to explain the significance of these ceremonies, of which the following may be the most important:

- (a) Among the earliest interpretations was the view that these gestures were *expressions of fear* on account of the fact that the dead could harm the living.³
- (b) Another suggestion is to take these gestures as *signs of solidarity* of the living with the dead: „Wer sich als Trauernder die Haare schert, nimmt sich für eine bestimmte Zeit das Leben, um am Totenzustand eines Betrauernden in einem Akt von ganzheitlichem ‚Mitleiden‘ zu partizipieren. Wer als Trauernder seine Kleider ablegt, solidarisiert sich für eine bestimmte Zeit ‚körperlich‘ mit dem Verstorbenen, der im Begriff ist, seine leiblichen Hüllen abzulegen.

¹ Bojanovsky / Stubbe, *Mensch* 92; cf. also Stubbe, *Trauer* 527f.: „Der biblische Mensch trauert gleichsam von ‚Kopf bis Fuss‘ und ‚von innen nach aussen“.

² For lists of these practices, cf. e.g. Mueli, *Entstehung* 92ff.; Scharbert, *Schmerz* 55ff.; de Vaux, *Israel* 93ff.; Kutsch, *Trauerbräuche* 25ff.; de Ward, *Customs*; Gruber, *Aspects* 401ff.; Alster, *Mythology* 6ff.; Spronk, *Afterlife* 244ff., and Lang / Hentschel, *Trauerbräuche* 918f.

³ Morgenstern, *Rites* 114ff., and the literature cited by Spronk, *Afterlife* 34f., supporting this viewpoint.

Haarschur und Entblössung sind Riten der Devitalisierung und Depotenziierung: sie töten einen Trauernden rituell für die Zeit der Trauer.“⁴

- c) Still another perspective is to regard these gestures as „Selbstminderungsriten“⁵ expressive of “the *humiliation* and pain at having got into close touch with death.”⁶
- (d) Over and against the popular view that such rituals are aimed at consolidating the solidarity between the dead and the living (cf. [b] above), some scholars look at these practices the other way round and regard them as strategies addressing the needs of those performing the rituals. According to this line of thought, the primary objective of such practices is “... um Position und Funktion der Hinterbliebenen neu zu regeln ...”⁷

2. The Phenomenon of Symbolic Inversion

A cultural phenomenon rarely considered in interpreting the particular nature of these mourning gestures is that of symbolic inversion (*mundus inversus*, „umgekehrte Welt“).⁸ “Symbolic inversion” is a universal human phenomenon⁹ which can be defined as: “... any act of expressive behavior which inverts, contradicts, abrogates, or in some fashion presents an alternative to commonly held cultural codes, values, and norms be they linguistic, literary¹⁰ or artistic, religious, or social and political.”¹¹ An ancient Near Eastern domain where this phenomenon of a “topsy-turvy world” is especially prominent is in social movements where existing socio-political structures are

⁴ Hasenfratz, Tod 133; see also Spronk, Afterlife 244ff. Robertson Smith, Lectures 322, regards the object of such ceremonies as “communion with the dead.”

⁵ Kutsch, Trauerbräuche 34: „Wer sie vollzieht, gibt damit zum Ausdruck, dass er gebeugt ist, eine Minderung erfahren hat.“

⁶ Pedersen, Israel 494 (my emphasis).

⁷ Sundermeier, Todesriten 250; see also Radcliffe-Brown, Structure 146; Podella, Şom-Fasten 76; idem, Totenrituale 542ff.

⁸ See, however, Podella, Şom-Fasten (especially the paragraph: „Trauer als Spiegel jenseitiger Ordnung“ 78ff.), and Andersen, Time 49ff.; for a general anthropological understanding cf. Stubbe, Trauer 527f.; Stubbe, Formen, particularly the paragraph „Trauerverhalten als Übergangsritus“ 329ff.

⁹ Kenner, Phänomen, traces the first instances of this cultural phenomenon back to the ancient Near East, see also Brunner-Traut, Tiergeschichte 12f., and Flores, World, who draw attention to some of these occurrences in Egyptian art.

¹⁰ The genre of the satire could be regarded as a literary strategy of constructing such an “inverse world”; see Lazarowicz, Welt 1963.

¹¹ Babcock, World 14. The discipline of philosophy could actually be added to this list; see e.g. Keulartz, Welt 12, who regards the “Metapher der Umkehrung” as the guiding principle in Habermas’ philosophy.

attacked or undermined. The Egyptian prophet Neferti (c. 1950 BC), for example, saw a world which is characterised in this manner: "I show thee the land topsy-turvy. The weak of arm is (now) the possessor of an arm. Men salute (respectfully) him who (formerly) saluted. I show thee the undermost on top ..."¹²

Another cultural sphere where the conception of inversion is likewise universally important is the one that marks the boundary between normal life and life after death: life after death is in many instances the direct reverse of ordinary life.¹³ And since rituals of mourning are so closely associated with the phenomenon of death, it is not unexpected that such rites most often display similar symbolic inversions.¹⁴

One of the most innovative attempts to account for this "anti-structure" of many cultural items in human life, and especially those associated with the phenomenon of death / mourning, is the well-known book of Arnold van Gennep *Les rites de passage* (1909)¹⁵. In it he analyses the ceremonies which characterise the individual's "life crises" and points out: "The life of an individual in any society is a series of passages from one age to another ... For every one of these events there are ceremonies whose essential purpose is to enable the individual to pass from one defined position to another."¹⁶ These passages are associated with those critical transition phases of life, such as birth, initiation, marriage, parenthood and death. Structurally the following three stages can be isolated: separation, transition (or a *liminal*

¹² The translation is by Wilson, Prophecy 445; for a more recent translation, cf. Shupak, Prophecies; for a discussion of other literary passages where the same phenomenon occurs (e.g. "The Admonitions of Ipuwer", etc.), cf. Luria, Ersten; Assmann, Stein 260ff. Hebrew Bible texts manifesting a similar pattern, include Isa 24:1-2 and Prov 30:21-23; see Van Leeuwen's discussion, Proverbs 30:21-31, of the latter passage; cf. also Schorch's recent attempt, Propheten, to interpret the Israelite *marzeach* feast along similar lines; for a literary appreciation of some of these „Umkehrungs-Sprüche“ cf. Strauss, Motiv.

¹³ Durkheim / Mauss, Classification xxxix; see also Lévy-Bruhl, Soul 303ff.; Mühlmann, Mythologem 614; Sundermeier, Todesriten 252.256; Stolz, Religionswissenschaft 98ff.; Jebens, Welt 323ff.; Janowski, Konfliktgespräche 259.

¹⁴ „Der Geist des Verstorbenen befindet sich in der ‚anderen‘ Welt und die rituelle Aktivität des Trauernden besteht darin, sich ihm anzugleichen ... also muss alles anders, ‚umgekehrt‘ geschehen“ (Stubbe, Trauerverhalten 202). For a similar explanation, cf. Feldman, Defilement 95; cf. also Herodotus, who already observed that in times of mourning "... the Egyptians, who shave at all other times, mark a death by letting the hair grow both on head and chin" (Histories 2,36); the translation is by Marincola, Herodotus 109; see also Stubbe, Formen 243.

¹⁵ Translated in 1965 with the title: The Rites of Passage.

¹⁶ Van Gennep, Rites 2-3.

phase) and incorporation into a new phase. Not all these phases are applicable to all rites of passage to the same extent. In the case of funeral (mourning) rites, for example, the liminal phase acquires a certain autonomy.¹⁷ In this phase the characteristics of the ritual subjects are ambiguous: they "... constitute a special group, situated between the world of the living and the world of the dead."¹⁸

The phase of liminality is most brilliantly expounded by the anthropologist Turner,¹⁹ who focuses attention on the ambiguous nature of the ritual "passengers" during this "betwixt and between" state. He points out that this stage is characterised by homogeneity among the participants (a kind of *communitas*, as he calls it), which stands in direct opposition to the "status system."²⁰ The properties of this liminal position are manifested in a series of binary opposed states. The application of some of these inversions to the rich source of mourning gestures in the Hebrew Bible can be most illuminating.²¹ In this (liminal) phase of mourning the following socio-cultural properties of inversion are most prominent:

- (i) Acceptance of pain and suffering versus avoidance of pain and suffering;
- (ii) Disregard for personal appearance versus care for personal appearance;
- (iii) Nakedness or uniform clothing versus distinctions of clothing;
- (iv) Humility versus pride of position;
- (v) Absence of rank versus distinctions of rank.

3. Properties of the liminal position

3.1 Acceptance of pain and suffering (as inverse behaviour)

This notion is well illustrated by, among others, the following mourning gestures:

- (a) Gashing the body (Lev 19:27-28; Deut 14:1; Jer 16:6; 41:5; 47:5; 48:37), pulling out beard and hair (Ezra 9:3), beating the breast (Isa 22:12; Jer 6:26; Micah 1:8);
- (b) Tearing the garments (Gen 37:34; 2Sam 1:11; 3:31; 13:31; Job 1:20);
- (c) Staying without food (2Sam 3:35; 12:17; Ezek 24:17; Neh 1:4);
- (d) Abstinence from sex (2Sam 12:24);

¹⁷ Van Gennep, Rites 146.

¹⁸ Van Gennep, Rites 147.

¹⁹ Turner, Forest 93ff.; Turner, Process 94ff.

²⁰ Turner, Process 106.

²¹ For the examples supplied here cf. Kruger, Communication 153ff.

- (e) Suspension of any social interaction (Job 2:13²²);
- (f) Suspension of any activity: sitting / lying²³ on the ground (2Sam 13:31; Neh 1:4);
- (g) Walking around restlessly.²⁴

3.2 Disregard for personal appearance (as inverse behaviour)

The following gestures may be connected with this property:

- (a) Putting earth on the head (Josh 7:6; 1Sam 4:12; Ezek 27:30; Job 2:12), rolling the head (Job 16:15), or the whole body in the dust (Jer 6:26; Ezek 27:30; Micah 1:10), or sitting in ashes (Isa 47:1; Jonah 3:6);²⁵
- (b) Refrain from wearing a turban (Ezek 24:17) and let the hair hang loose (Lev 10:6);
- (c) Refrain from washing, using anointments (2Sam 12:20; 14:2) or attending to the toenails and moustache (2Sam 19:25²⁶); remaining dirty and untidy in the mourning garb (see the passages cited under קָרַר in KBL).

3.3 Nakedness or uniform clothing (as inverse behaviour)

The sackcloth serves as the universal garment worn by all participants, irrespective of rank or social status: Jacob (Gen 37:34); Joab's followers (2Sam 3:31); Ahab and the kings of Samaria and Nineveh, respectively (1Kgs 21:27; 2Kgs 6:30; Jonah 3:6); Mordecai (Esth 4:1).

²² Apart from this notion expressed here by the gesture "sitting without saying a word", something similar is hinted at elsewhere by using slightly different phraseology: to "sit alone" (ישב בדרד; Lam 1:1; 3:28), "to sit and to remain silent / to sit and to be appalled" (ישב דמים / שמים; Ezek 26:16; Lam 2:10; Ezra 9:3); see Lohfink, Testament.

²³ Cf. also the ingenious explanation of Heinisch, Trauergebräuche 37, of this gesture: „Bei grossem Unglück ... ist das seelische Ergriffensein so gross, dass der Körper versagt und der Mensch zusammensinkt; er muss sich dort niederlassen, wo er gerade steht, ohne noch einen Sessel suchen zu können.“ Haulotte, Symbolique 128, takes the posture of sitting as imitating the descent to the Sheol; cf. also Gruber's reference, Aspects 461, to Jewish customs during times of mourning which have also to do with the postures of "lying" and "sitting," viz. the "overturning of the bed," or "the changing of the seat in the synagogue."

²⁴ This is a characteristic often associated with mourners; see Barré, Wandering; Kselman, Wandering; Kruger, Depression. For Hebrew Bible evidence of this practice cf. 1Kgs 21:27; Ps 42:10; 55:3; Job 30:28.

²⁵ Cf. also Podella, Şom-Fasten 74, who interprets this corporeal-symbolic rite and related ones (self-mutilation, tearing of the clothes, etc.) as practices aimed at „eine Veränderung des Äusseren der ausführenden Person“; see also Elhorst, Traueritten 117; De Waard, Customs 8.

²⁶ See McCarter, 2Samuel 413.

3.4 Humility of position (as inverse behaviour)

This idea is best illustrated by the homogeneity in “vertical” position: all the participants are “sitting” or “lying” on the ground. No distinction is made between royal persons and ordinary folk: David (2Sam 12:16; 13:31); the virgin daughter of Babylon (Isa 47:1); princes (Ezek 26:16); Job and his friends (Job 1:20; 2:13); Nehemiah (Neh 1:4).

3.5 Absence of rank (as inverse behaviour)

Apart from the property referred to at 3.4 above, the equality in status is very nicely demonstrated by the so-called “royal mourning” gestures. During times of mourning royal figures have to perform an “extra” gesture in order to reach the same “low” position characteristic of ordinary people or slaves: they have “to descend” (יָרַד) from their thrones and have “to sit” (יָשַׁב) on the ground (Isa 47:1-2; Ezek 26:16, Jonah 3:6),²⁷ for in mourning all are of equal rank.²⁸

Summary

Various interpretations have been offered to explain the significance of mourning gestures in the Hebrew Bible, viz. to regard them as gestures signalling stances of fear, humility or solidarity, etc. Although such suggestions may apply to a greater or lesser extent, this contribution deals with the wide array of mourning practices as likewise expressive of the universal cultural phenomenon of “symbolic inversion” („umgekehrte Welt“). In terms of Turner’s theoretical framework on liminality, Hebrew Bible evidence on mourning practices is representative of the following categories of “inverted behaviour”: (1) gestures demonstrative of the property: acceptance of pain and suffering versus avoidance of pain and suffering, (2) customs pointing to: disregard for personal appearance versus care for personal appearance, (3) practices relating to: nakedness or uniform clothing, (4) gestures expressive of: humility versus pride of position, and (5) rituals suggestive of the property: absence of rank versus distinctions of rank.

²⁷ See Taylor, *Thing*; Kruger, *Slave*. For a Ugaritic text where the same pattern is evident cf. KTU 1.5.VI 11-22 and Anderson’s discussion of it (*Mourn* 60ff.).

²⁸ „Der Trauernde selbst ‚stirbt‘ einen sozialen Tod, deshalb auch seine Ähnlichkeit mit den im sozialen Raum an unterster Stelle Stehenden ...“ (Stubbe, *Trauerverhalten* 202). Note also that when the period of mourning / penitence has come to a definite conclusion, the properties of the “normal world” are restored again, e.g. David after the death of his and Batshebah’s son: “Then David *rose from the ground, and washed and anointed himself, and changed his clothes ...* and he went into his house ... and they set food before him and *he ate*” (2Sam 12:20).

Zusammenfassung

Verschiedene Interpretationen wurden angeboten, um die Bedeutung von Gesten der Trauer in der hebräischen Bibel zu erklären, nämlich sie als Gesten zu sehen, die Furcht, Demut oder Solidarität usw. ausdrücken. Obwohl solche Vorschläge in einem größeren oder kleineren Ausmaß zutreffen mögen, behandelt dieser Beitrag das breite Spektrum von Trauerpraktiken auch als Ausdruck des universellen kulturellen Phänomens der „umgekehrten Welt“ („symbolic inversion“). Im Sinne von Turners theoretischen Rahmen bezüglich „Liminalität“ fallen die Belege über Trauerpraktiken in der hebräischen Bibel in folgende Kategorien von „umgekehrtem Verhalten“: (1) Gesten, die auf Eigenschaften verweisen: Annahme von Schmerz und Leid versus Vermeidung von Schmerz und Leid, (2) Bräuche, die hinweisen auf: Vernachlässigung der persönlichen Erscheinung versus Aufmerksamkeit auf die persönliche Erscheinung, (3) Praktiken in Bezug auf: Nacktheit oder uniformierte Bekleidung versus Unterscheidungen durch Bekleidung, (4) Gesten zum Ausdruck von: Demut versus Stolz auf eine Position, und (5) Rituale bezüglich der Eigenschaft: Fehlen von Rang versus Unterscheidung durch Rang.

Bibliography

- Alster, B., *The Mythology of Mourning: Acta Sumerologica* 5 (1983) 1-16.
- Anderson, G.A., *A Time to Mourn, a Time to Dance: Expressions of Grief and Joy in Israelite Religion*, University Park, Pennsylvania 1991.
- Assmann, J., *Stein und Zeit*, München ³2001.
- Babcock, B.A., *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*. London 1978.
- Barré, M.L., “Wandering About” as a Topos of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible: *JNES* 60 (2001) 177-187.
- Bojanovsky, J. / Stubbe, H., *Der depressive Mensch*, Stuttgart 1982.
- Brunner-Traut, E., *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel*, Darmstadt 1974.
- De Vaux, R., *Ancient Israel*, New York 1961.
- De Ward, E. F., *Mourning Customs in 1, 2 Samuel: JJS* 23 (1972) 1-27 145-166.
- Durkheim, E. / Mauss, M., *Primitive Classification*. Translated by R. Needham, London ²1963.
- Elhorst, H.J., *Die israelitischen Traueritten*, in: Marti, K. (Hg.), *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte*. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag (BZAW 27), Giessen 1914, 117-128.
- Feldman, E., *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning*, New York 1977.
- Flores, D., *The Topsy-Turvy World*, in: Knoppers, G.N. (Hg.), *Egypt, Israel, and the Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford*, Leiden 2004, 233-255.
- Gruber, M.I., *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Rome 1980.
- Hasenfratz, H-P., *Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften: Saeculum* 34 (1983) 126-137.
- Haulotte, E., *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Lyon 1966.

- Heinisch, P., Die Trauergebräuche bei den Israeliten: *Biblische Zeitfragen* 13, 7 / 8 (1931) 1-100.
- Janowski, B., *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Jebens, H., *Verkehrte Welt*, in: Cancik, H. u.a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 5, Stuttgart 2000, 323-327.
- Kenner, H., *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike*, Klagenfurt 1970.
- Keulartz, J., *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Hannover 1995; a translation by Inge van der Art: from the Dutch original: *De Verkeerde Wereld van Jürgen Habermas*, 1992.
- Kruger, P.A., "Nonverbal Communication" in the Hebrew Bible: A Few Comments: *JNWSL* 24, 1 (1998) 141-164.
- Kruger, P.A., *Depression in the Hebrew Bible: An Update* (forthcoming in *JNES* 64 [2005]).
- Kruger, P.A., *The Slave Status of the Virgin Daughter Babylon in Isaiah 47:2. A Perspective from Anthropology*: *JNWSL* 23, 1 (1997) 143-151.
- Kselman, J.S., "Wandering About" and Depression: More Examples: *JNES* 61 (2002) 275-277.
- Kutsch, E., „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament: *ThSt* 78 (1965) 25-42.
- Lang, B. / Hentschel, G., *Trauerbräuche*, in: Görg, M. / Lang, B. (Hg.), *NBL* 3, Düsseldorf / Zürich 2001, 918-919.
- Lazarowicz, K., *Verkehrte Welt. Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Satire*, Tübingen 1963.
- Lévy-Bruhl, L., *The "Soul" of the Primitive*. (Translated by Clare, L.A.), London 1928.
- Lohfink, N., *Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?: VT* 12 (1962) 260-277.
- Luria, S., *Die Ersten werden die Letzten sein*: *Klio* 22 (1929) 405-431.
- Marincola, J., *Herodotus. The Histories*, London 2003.
- McCarter, P.K., *2 Samuel (AB 9)*, New York 1984.
- Morgenstern, J., *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions Among the Semites*, Chicago 1966.
- Mühlmann, W.E., *Das Mythologem von der verkehrten Welt*: *KZS* 13, 4 (1961) 614-624.
- Mueli, K., *Entstehung und Sinn der Trauersitten*: *SAVK* 43 (1946) 91-109.
- Pedersen, J., *Israel, its Life and Culture*, London 21946.
- Podella, T., *Şom-Fasten: Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224)*, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Podella, T., *Totenrituale und Jenseitsbeschreibungen – zur anamnetischen Struktur der religionsgeschichte Israels*, in: Assmann, J. / Trauzettel, R. (Hg.), *Tod, Jenseits und Identität*, München 2002, 530-561.
- Radcliffe-Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Societies*, London 21963.
- Robertson Smith, W., *Lectures on the Religion of the Semites*, London 21901.
- Scharbert, J., *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955.
- Schorch, S., *Die Propheten und der Karneval: Marzeach – Maioumas – Maimuna*: *VT* 53 (2003) 397-415.

- Shupak, N., The Prophecies of Neferti, in: Hallo, W.W. u.a. (Hg.), *The Context of Scripture I*, Leiden 2003, 106-110.
- Spronk, K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East (AOAT 219)*, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Stolz, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft (UTB 1980)*, Göttingen ²1997.
- Strauss, H., *Motiv und Strukturen von Umkehrungsprüchen in Ägypten und im Alten Testament: ZAW 115 (2003) 25-37.*
- Stubbe, H., *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*, Berlin 1985.
- Stubbe, H., *Trauer*, in: Auffarth, C. u.a. (Hg.), *Metzler Lexikon Religion 3*, 2000, 526-530.
- Stubbe, H., *Trauerverhalten und das Phänomen der verkehrten Welt: ZE 113 (1988) 199-205.*
- Sundermeier, T., *Todesriten und Lebenssymbole in den Afrikanischen Religionen*, in: Stephenson, G. (Hg.), *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt 1980, 250-259.
- Taylor, J.G., *A First and Last Thing to Do in Mourning. KTU 1.161 and Some Parallels*, in: Eslinger, L. / Taylor G., (Hg.), *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, Sheffield 1988, 151-177.
- Turner, V.W., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967.
- Turner, V.W., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969.
- Van Gennep, A., *The Rites of Passage*, London ²1965.
- Van Leeuwen, R.C., *Proverbs 30:21-23 and the Biblical World Upside Down: JBL 105 (1986) 599-610.*
- Wilson, J.A., *The Prophecy of Neferti*, in: Pritchard, J. B. (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, 444-446.

Prof. Dr. Paul Kruger
Dept. of Ancient Studies
University of Stellenbosch
Private Bag X1
Matieland 7602
South Africa – pak@sun.ac.za

Ist die alttestamentliche Exegese ein Spiel mit mehreren Variablen?

Zur Anwendung der Begriffe „Kohärenz“ und „Inkohärenz“
in der Alttestamentlichen Exegese

a

Raik Heckl

Die Exegese biblischer, aber auch anderer antiker Texte scheint vor einem Dilemma zu stehen. Denn als eine notwendige Bedingung für das Verständnis von Texten gilt ein ausreichendes Hintergrundwissen.¹ Hierzu gehört einerseits die Kenntnis der Sprache sowie der sprachlichen und der allgemeinen kommunikativen Konventionen.² Ohne diese kann der Text nicht als zusammenhängende, Sinn tragende Einheit verstanden werden. Weiterhin ist zum Verständnis von Texten auch ein spezifisches Maß an Weltwissen erforderlich.

Für die Verdeutlichung des letzten Kriteriums hat R. Posner folgendes Beispiel gegeben:

- (a) Dieter hat sich habilitiert.
- (b) Dass Dieter jetzt Privatdozent ist, freut seine Eltern.³

Die Textkohärenz dieses kurzen Textes wird über die zusätzliche Information hergestellt, dass man nur *Privatdozent* werden kann, indem man *sich habilitiert*, wobei die Kenntnis der Begrifflichkeit vorausgesetzt ist.⁴

Nun sind wir aber bei der Auslegung der Texte der Hebräischen Bibel über weite Strecken für Einzelheiten des Sprach- und Weltwissens im Zusammenhang der biblischen Texte an die Texte selbst verwiesen. Das Alte Testament ist neben den Erkenntnissen der Archäologie unsere Hauptquelle zur Rekonstruktion der Geschichte Israels. Den Texten der Tradi-

¹ Vgl. de Beaugrande / Dressler, Einführung 88f.

² Das zeigt sich u.a. daran, dass die durch den Korpus der Hebräischen Bibel begrenzten Kenntnisse des biblischen Hebräisch Anlass geben, den Charakter des biblischen Hebräisch grundsätzlich zu hinterfragen; vgl. z.B. Knauf, *Biblisch-Hebräisch*; North, *Hebrew*.

³ Posner, *Theorie* 42.

⁴ Vgl. Posner, *Theorie* 42. Zur Anwendung des Weltwissens als „Textualitätskriterium“ in Texten der Hebräischen Bibel vgl. Kunz, *Ablehnung* 19. Oben genanntes Beispiel wird dort ebenfalls angeführt.

tionsliteratur kommt insofern eine wesentliche Rolle zu, als diese über die Zeit, in der sie verfasst worden sind, eine Fülle von Informationen liefern. Diese reichen von der historischen Grammatik über die Kenntnis von Realien bis hin zu Informationen über die Abfassungszeit selbst.⁵

Doch mit dem Zirkel aus Textinterpretation und der Notwendigkeit, für die Hintergrundinformationen ebenfalls die Texte befragen zu müssen, ist die Problematik noch nicht vollständig beschrieben. Denn die Texte stehen seit den Anfängen der literarkritischen Methode im 18. Jh. selbst in Frage. Die Texte der Hebräischen Bibel sind zum großen Teil als Traditionsliteratur Ergebnis einer Jahrhunderte währenden verfassersischen Tätigkeit, die u.a. als Edition, Redaktion und Kommentierung beschrieben wird. Die Literarkritik kann den älteren Stufen des schriftlichen Textes auf die Spur kommen, weil spätere Autoren davon Spuren hinterlassen haben. Üblicherweise spricht man von Spannungen, Brüchen und Dopplungen als Hinweisen auf literarische Überarbeitungen, wobei inhaltliche und formale Indizien zusammengenommen werden.⁶

Infrage steht dabei die Integrität der Texte, wobei aus der Sprachwissenschaft für die „Integrität der Texte“ häufig der Begriff „Kohärenz“ übernommen wird.⁷ Die genannten Probleme zeigen, dass ein Autor es kaum vermag, den vorgegebenen Text eines anderen Autors mit allen darin enthaltenen Implikationen in sein eigenes neues Werk zu überführen. Es bleiben inhaltliche und formale Aspekte des vorangehenden Werkes enthalten, was zum Teil zu divergierenden inhaltlichen Strukturen führt und sich auch in formalen Eigenheiten niederschlägt.

Freilich stellt sich schon bei dem Blick auf diesen Charakter literarischer Überarbeitung in der Traditionsliteratur die Frage, ob die Anwendung des Begriffes „Kohärenz“ wirklich den Sachverhalt trifft. Doch benutzt man nicht nur diesen Begriff, sondern bringt die sprachwissenschaftliche Terminologie in umfassender Weise in die biblische Exegese ein, indem man auch den Terminus „Inkohärenz“ verwendet. Kohärente Texte sind aus der Sicht der alttestamentlichen Methodenlehrbücher einheitliche, integre Texte,⁸

⁵ Zur Diskussion über den Quellencharakter der biblischen Texte vgl. den Tagungsband „Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen“ hg. von C. Hardmeier.

⁶ So unter anderem die Kennzeichen für „literarische Uneinheitlichkeit“ bei Steck, Exegese 54.

⁷ Vgl. z.B. zuletzt Utschneider / Nitsche, Arbeitsbuch 61.

⁸ Vgl. Kreuzer / Vieweger, Proseminar 63ff.; Utschneider / Nitsche, Arbeitsbuch 60ff.

während man uneinheitliche Texte, also „diachron entstandene“⁹ Texte, als inkohärente Texte bezeichnet.

Geht man demgegenüber z.B. von der Definition aus, die z.B. bei Heinemann / Viehweger gegeben wird, dann ist Kohärenz u.a. „Kontinuität des Inhaltes im Sinne einer ‚Sinnkonfiguration‘“¹⁰, was es ausschließt, bei sog. überarbeiteten Texten von inkohärenten Texten zu sprechen. Denn mit inkohärenten Texten, sog. Nicht-Texten, für die in den textlinguistischen Lehrbüchern Beispiele kreiert werden, haben wir es in der Alttestamentlichen Wissenschaft kaum zu tun, da sich auch überarbeitete Texte der Intention von Autoren verdanken, die den Texten ihre jeweilige „Sinnkonfiguration“ gegeben haben, auch wenn diese möglicherweise mit zugrunde liegenden anderen „Sinnkonfigurationen“ konkurriert.

Diese Sicht der literarischen Überarbeitungen ist nicht neu. So wurde schon 1978 von C. Hardmeier geltend gemacht, dass Überarbeitungen von Texten Rezeptions- und Reproduktionsprozesse zugrunde liegen. Er beschreibt literarische Überarbeitungen daher konsequent als die Abfolge von „kommunikativen Handlungsspielen“: „Entscheidend ist, dass der Prozess der Textüberlieferung als Folge von Textverarbeitungen kein mechanischer Prozeß ist, sondern in allen Fällen ein Vorgang, dem je bestimmte kommunikative Intentionen des oder der jeweiligen Tradenten zugrunde liegen und der sich in je bestimmten KHSen (kommunikativen Handlungsspielen – R.H.) vollzieht.“¹¹ Hardmeier sieht als unterschiedliche Arten einer Textreproduktion die „additive“, „subtraktive“ und „transformierende“¹² Weitergabe von Inhalten.

Nimmt man die Definition für Kohärenz bzw. Inkohärenz und die Tatsache, dass es sich bei literarischen Überarbeitungen in unseren alttestamentlichen Texten um intentionale Vorgänge handelt, zusammen, dann zeigt sich,

⁹ Kreuzer / Vieweger, Proseminar 54. Bei Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch 72, heißt es: „In alttestamentlichen Texten ist Inkohäsion und Inkohärenz nicht selten – aber keineswegs immer – dadurch bedingt, dass an den Texten mehrere Autoren aus unterschiedlichen Zeiten und Kontexten mitgeschrieben haben.“

¹⁰ Heinemann / Viehweger, Textlinguistik 76. Die Autoren gehen weiterhin darauf ein, dass für die Kohärenz außerdem die logische Verknüpfung der Textwelt mit dem Weltwissen der Kommunikationspartner entscheidend ist. Zur Kohärenz von Texten vgl. vor allem auch de Beaugrande / Dressler, Einführung 88ff., die diese Kategorien zuerst entwickelt haben. Zu den Prozessen, die Kohärenz herstellen vgl. auch Heckl, Moses 8-13. Zur Definition von „Kohärenz“ allgemein siehe Bußmann, Lexikon 389.

¹¹ Hardmeier weist darauf hin, dass der häufig verwendete Begriff Textwachstum in der Gefahr steht, die Intentionalität dieser Prozesse zu verwischen; vgl. Hardmeier, Texttheorie 81.

¹² Vgl. Hardmeier, Texttheorie 83.

dass die Rede von Inkohärenzen im Bereich der Hebräischen Bibel tatsächlich nicht gerechtfertigt ist. Den Begriff Inkohärenz können wir allenfalls für solche Texte bzw. Textphänomene anwenden, die tatsächlich auf nichtintentionalem Wege zustande gekommen sind, d.h. nur für Probleme, die durch Überlieferungsfehler entstanden sind, also in der Regel in den Bereich der Textkritik gehören. Die anderen Probleme, die auf intentionale Textreproduktionsleistungen zurückgehen, dürfen meines Erachtens nicht mit dem Begriff „Inkohärenz“ und auch nicht mit dem Attribut „inkohärent“ bezeichnet werden; vielmehr hat man bei ihnen von „Kohärenzproblemen“ bzw. von divergierenden „Kohärenzstrukturen“ zu sprechen.¹³

Kann man andererseits aber einen Text, selbst wenn er Phasen literarischer Überarbeitungen durchlaufen hat, in der Regel als kohärenten Text ansehen, d.h. als Text, für den vorauszusetzen ist, dass er in dem auf uns gekommenen Umfang eine kommunikative Funktion und eine Intention hat, dann kann man dieses Wissen einsetzen, um Weltwissen und überhaupt fehlendes Hintergrundwissen bis hin zur hebräischen Grammatik und zur Semantik zu rekonstruieren.

Angewendet auf das oben gebotene Beispiel von R. Posner hieße das: Unter der Bedingung, dass es sich bei jener Folge von zwei Sätzen um einen Text handelt, kann der Leser, auch wenn er nicht weiß, was die Begriffe „sich habilitieren“ und „Privatdozent“ bedeuten, zumindest ansatzweise einen durchaus zutreffenden Sinn erheben. Wenn es die Eltern freut, dass ihr Sohn Dieter jetzt eine Art Lehrertätigkeit („Dozent“) ausüben kann, dann muss „sich habilitieren“ in irgendeiner Weise eine neu erlangte Qualifikation sein. Damit ist der Text natürlich nicht erschöpfend, sondern nur ansatzweise verstanden, denn zu einem suffizienten Verständnis wäre eine spezielle Kenntnis des Deutschen Hochschulrechtes erforderlich. Für die Exegese alttestamentlicher Texte ergibt sich daraus, dass die „Kohärenz“ der Texte eine relativ stabile Größe ist, auf die wir bei unseren Untersuchungen aufbauen können. Entsprechend sind beispielsweise auch aufgrund von literarischen Überarbeitungen zustande gekommene grammatische oder stilistische Konstruktionen, aber auch inhaltliche Verbindungen vom „Redaktor“ als möglich erwiesen worden.¹⁴ Dies gilt ebenfalls für die überindividuellen Aspekte der Abfassung von Texten (Gattungswissen) und letztlich ist es nicht nur legitim, annäherungsweise Aussagen über das uns für das Ver-

¹³ Vgl. dazu auch Heckl, Moses 15-18.

¹⁴ Vorausgesetzt ist dabei, dass sie nicht aufgrund von Überlieferungsfehlern zustande gekommen ist.

ständnis der Texte fehlende Hintergrundwissen (Weltwissen) zu machen, sondern zur Erforschung der Geschichte auch unerlässlich.¹⁵

Summary

1. Only in the field of textual criticism is it possible to speak about incoherence of OT-texts; only texts (or parts of texts) with errors from the textual tradition can be seen as incoherent.

2. The literary growth of biblical texts has to be seen as an intended process of auctorial intentions. They produce their own coherences. Therefore we can find in such texts inconsistent structures of coherence. There are problems of coherence, but never incoherences.

3. If the texts as a rule have to be seen as coherent, they can legitimately be used to reconstruct aspects not only of style, grammar and etymology but also in some degree of the background-knowledge („Weltwissen“).

Zusammenfassung

1. Von Inkohärenz ist nur zu sprechen, wenn Texte bzw. Textteile aufgrund von Überlieferungsfehlern zustande gekommen sind.

2. Literarische Wachstumsprozesse gehen auf intentionale Handlungen zurück. Sie bringen Kohärenzen hervor, die unter Umständen divergierende Kohärenzenstrukturen zur Folge haben und dadurch Kohärenzprobleme darstellen, aber keine Inkohärenzen sind.

3. Die Texte selbst, da sie in der Regel als kohärent anzusehen sind, bieten die legitime Grundlage zur Rekonstruktion von grammatischen, stilistischen und gattungsspezifischen Kenntnissen, aber auch von fehlenden Aspekten des für das Verständnis der Texte nötigen Weltwissens.

Bibliographie

Bußmann, H., Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart 1990.

¹⁵ „Wo uns schriftliche Überlieferung erreicht, da wird uns nicht nur etwas Einzelnes bekannt, sondern da ist uns ein vergangenes Menschentum selbst in seinem allgemeinen Weltverhältnis gegenwärtig. Daher bleibt unser Verständnis eigentümlich unsicher und fragmentarisch, wenn wir von einer Kultur überhaupt keine sprachliche Überlieferung besitzen, sondern nur stumme Monumente, und wir nennen solche Kunde vom Vergangenen noch nicht Historie. Texte dagegen lassen immer ein Ganzes zur Aussage kommen. Sinnlose Striche, die bis zur Unverständlichkeit fremd erscheinen, erweisen sich, wo sie als Schrift deutbar werden, plötzlich als aus sich selber aufs genaueste verständlich, so sehr, dass selbst die Zufälligkeit fehlerhafter Überlieferung korrigierbar wird, wenn der Zusammenhang als ganzer verstanden ist“ (Gadamer, Wahrheit 368).

- De Beaugrande, R.-A. / Dressler, W.U., Einführung in die Textlinguistik (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 28), Tübingen 1981.
- Gadamer, H.-G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ²1965.
- Hardmeier, Chr. (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen (ABG 5), Leipzig 2001.
- Hardmeier, Chr., Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie (Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen 79), München 1978.
- Heckl, R., Moses Vermächtnis. Kohärenz, literarische Intention und Funktion von Dtn 1–3 (ABG 9), Leipzig 2004.
- Heinemann, W. / Viehweger, D., Textlinguistik. Eine Einführung (Germanistische Linguistik 115), Tübingen 1991.
- Knauf, E.A., War Biblisch-Hebräisch eine Sprache: ZAH 3 (1990) 11-23.
- Kreuzer, S. u.a., Proseminar I. Altes Testament, Stuttgart u.a. 1999.
- Kunz, A., Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10 (HBS 17), Freiburg / Br u.a. 1998.
- North, R., Could Hebrew have been a cultic Esperanto?: ZAH 12 (1999) 202-217.
- Posner, R., Theorie des Kommentierens. Eine Grundlagenstudie zur Semantik und Pragmatik (Linguistische Forschungen 9), Frankfurt / Main 1972.
- Steck, O.H., Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn ¹⁴1999.
- Utzschnieder, H. / Nitsche, St. Ark, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2001.

Dr. Raik Heckl
Institut für Alttestamentliche Wissenschaft
Theol. Fakultät der Univ. Leipzig
Otto-Schill-Str. 2
D-04109 Leipzig

Die 10-Siebt-Apokalypse im Henochbuch

|| Ihre Stellung im material rekonstruierten Manuskript 4QEn^g
und Implikationen für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen (83-91) und des paränetischen Briefs (92-105), Teil 1

Martin Leuenberger

Konrad Schmid zum 40. Geburtstag

Die 10-Siebt-Apokalypse¹ im (ersten) Henochbuch (1ApcHen; 1Hen)² zählt zu den bekanntesten und meistuntersuchten apokalyptischen Texten³. Dafür sind mehrere Gründe verantwortlich: (1) die kompakte, in sich abgerundete literarische Komposition (Einleitung, 10 Siebte, Abschluss), damit verbunden (2) die gemeinhin als typisch apokalyptisch geltende Gattung (umfassender Geschichtsüberblick in futurischer Form⁴) sowie (3) die profilierte Konzeption (streng periodisierte, auf die eschatologische Erwählung Gerechter als Anfang der Endgerichtsvorgänge hin perspektivierte Weltzeit); hinzu kommen (4) das verhältnismäßig hohe Alter (erste Hälfte des 2. Jh. v.Chr.) und (5) die Zugehörigkeit zur 1ApcHen, die ihrerseits als vergleichsweise frühes und langfristig gewachsenes (offenes) Bücher-Corpus (ca. 3. Jh. v.Chr. - 1. Jh. n.Chr.) mit den späteren Schriften des 4. Esrabuchs und der

¹ Im Folgenden abgekürzt: 10SA; zu dieser Bezeichnung siehe unter II.2.

² Terminologisch hat sich für das (erste) Henochbuch die rein numerische Benennung 1Hen eingebürgert (neben dem nur slawisch überlieferten zweiten Henochbuch [ApcHen(sl); 2Hen] und dem viel jüngeren, hebräisch tradierten dritten Henochbuch [ApcHen(hb); 3Hen]); inhaltlich ist jedoch das erweiterte Siglum 1ApcHen treffender (wogegen die früher üblichen Abkürzungen äthHen / ApcHen[äth] dem heutigen Überlieferungsbefund zu wenig Rechnung tragen).

³ Vgl. DiTommaso, *Bibliography* 414ff., die älteren Berichte zu den 1970er und 1980er Jahren bei García-Martínez / Tigchelaar, *Bibliography*, und Black, *Bibliography*, sowie neuerdings etwa die Beiträge des Henoch-Seminars bei Boccaccini, *Origins*.

⁴ Dies zählt zu den typischen formalen Kennzeichen apokalyptischer Literatur; vgl. von Volz, *Eschatologie* 6f., bis zu Hahn, *Apokalyptik* 3f., etwa Vielhauer / Strecker, *Einleitung* 495f., Collins, *Morphology* 7; Collins, *Apocalypses* 22.28; Dexinger, *Probleme* 64ff.; Koch, *Einleitung* 16f.; Stegemann, *Bedeutung* 527; und ausführlich Hengel, *Judentum* 330ff.

syrischen Baruch-Apokalypse unter den Hauptwerken der spätsraelitischen Apokalyptik figuriert.

Die viel beachtete 10SA hat durch das in Qumran gefundene Manuskript 4QEn^g, das wesentliche Teile davon auf Aramäisch enthält, eine neue Quellenbasis erhalten, die seit der Edition im Jahr 1976 durch Józef Tadeusz Milik allgemein etabliert ist. Diese neue Ausgangslage hat zwar vereinzelt zu literarkritischen und ansatzweise zu materialen Rekonstruktionsversuchen geführt (F. Dexinger, J.T. Milik; M. Black, K. Koch, D.C. Olson [siehe unter II.2]). *Es wurde jedoch bislang noch kaum redaktions- und kompositionsgeschichtlich nach Ort(en) und Funktion(en) der 10SA innerhalb der literarischen Makrokompositionen der Bücher der Traumvisionen (83-91) und des paränetischen Briefs (92-105) gefragt, wie sie sich auf der Grundlage des – hier in einer neuen materialen Rekonstruktion vorgelegten – Manuskripts 4QEn^g erschließen lassen.*

Dabei ist forschungsgeschichtlich erwähnenswert, dass die 1ApcHen zwar seit langem und mit Recht als imposantes »apokalyptisches Sammelwerk« gilt⁵, dabei aber gleichwohl bzw. gerade deswegen stets – durchaus im Unterschied zu anderen Apokalypsen wie etwa der ApcBar(syr)⁶ – nach Genese und Anlage der Gesamtkomposition gefragt wird⁷; dies geschieht freilich mit geringeren Kohärenz-Erwartungen als bei literarischen Werken anderer Verfasserkreise.

Die eingeführte Fragestellung soll im vorliegenden Beitrag verfolgt werden: Zunächst gilt es, die Stellung der 10SA im literarischen Kontext der äthiopischen und der – material zu rekonstruierenden – aramäischen Fassung zu erörtern (I). Auf dieser Grundlage erfolgen einige Klärungen zur Komposition und Konzeption der 10SA selber (II), um dann die makrokontextuellen Implikationen der in I entwickelten Hypothese für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte des Buchs der Traumvisionen (83-91) und des paränetischen Briefs (92-105) aufzuzeigen (III). Ein Fazit summiert die Ergebnisse (IV).

⁵ Eißfeldt, Einleitung 837 (dort gesperrt); ebenso Collins, *Apocalypticism* 18; Nickelsburg, *ABD* 2 513f; Nickelsburg, *1Enoch* 1 XXIII; Hahn, *Apokalyptik* 46.

⁶ Vgl. dazu Leuenberger, *Wolkenvision*.

⁷ Methodisch impliziert das nicht nur, dass von den fünf Büchern »jedes für sich einzeln betrachtet werden muß« (Oegema, *Apokalypsen* 132); vielmehr bildet die »Bücherstufe« nur eine von vielen Etappen zwischen dem vorliegenden Henochbuch und den einzelnen literarischen Einheiten. Wie bei allen langfristig entstandenen Schriften gilt es in entstehungsgeschichtlicher Perspektive, diesen Prozess nachzuvollziehen. Der vorliegende Beitrag befasst sich dabei, soweit er entstehungsgeschichtlich ausgerichtet ist, im Wesentlichen mit sehr späten Vorgängen, die empirisch in den äthiopischen und aramäischen Handschriften greifbar sind.

I. Die Stellung der 10SA in ihrem literarischen Kontext: Der Befund in der äthiopischen Fassung und die materiale Rekonstruktion von 4QEn^g

Die Stellung der 10SA in ihrem literarischen Kontext ist unter drei Aspekten zu klären: Einerseits muss die Textfassung und -abfolge innerhalb der 10SA kurz beschrieben werden (I.1); andererseits gilt es, die Stellung der 10SA im Kontext sowohl der äthiopischen Fassung (I.2) als auch des material neu zu rekonstruierenden aramäischen Manuskripts 4QEn^g zu erschließen (I.3).

1. Äthiopische und aramäische Textfassung / -abfolge innerhalb der 10SA

Bekanntlich liegt die 10SA in der einzigen vollständig erhaltenen äthiopischen Buchfassung zweigeteilt vor: Epoche 1-7 in Kap. 93,1-10, das zum paränetischen Brief (92-105) gehört, und Epoche 7 Ende – 10 in Kap. 91,11-17 innerhalb des Buchs der Traumvisionen (83-91). Dabei folgt 91,11-17 mit den numerischen Epochen 8-10 und deren Endereignissen literarisch völlig unvermittelt auf 91,1-10; zwar wird thematisch die futurische Gerichtsperspektive von 91,1-10 in 91,11-17 fortgeführt, doch wieso man sich plötzlich in einer Epoche 8 befindet, bleibt im literarischen Ablauf gänzlich uneinsichtig. Dies zeigt, – zusammen mit den bei einer kontinuierlichen Lektüre des Kontextes von Kap. 91-94 in aller Deutlichkeit hervortretenden Spannungen, Sprüngen oder sogar Brüchen (siehe unter I.2) – dass die äthiopische Abfolge offensichtlich und unbeschadet ihrer wahrscheinlich redaktionell so intendierten Anlage (siehe unter III.3) nicht ursprünglich ist. Diese Vermutung wurde schon lange zu Recht geäußert⁸; es ist daher von zentraler Bedeutung (und nicht zuletzt wissenschaftsgeschichtlichem Interesse), dass 4QEn^g diese längst vorgenommene Umstellung der beiden Textblöcke 93,1-10 und 91,11-17 material dokumentiert und definitiv bestätigt hat⁹.

⁸ Vgl. klassisch etwa Charles, *Enoch*² 218; Charles, *APOT* 2 170f.262ff.; Beer, *APAT* 2 229.299f.; Flemming / Radermacher, *Henoch* 123ff.

⁹ Hier liegt also der relativ seltene Fall vor, dass eine entstehungsgeschichtliche Hypothese nicht nur mehr oder weniger überzeugend plausibilisiert oder als anderen Modellen überlegen erwiesen, sondern empirisch verifiziert werden kann. Allerdings ist auch zu bemerken, dass vor der Entdeckung von 4QEn^g in der Regel nur 91,12-17 umgestellt wurden, während 91,11 als »interpolation by the final editor« galt (Charles, *Enoch*² 262; siehe Charles, *Enoch*² 25.260.267f.; ebenso Beer, *APAT* 2 299; Flemming / Radermacher, *Henoch* 123; Flemming, *Buch XIII*.142f.; Doeve, *Qumrandocuments* 8; dagegen schon Black, *Apocalypse* 464) – was jetzt durch 4QEn^g widerlegt ist, wo 91,11ff. in Z. 2f. der Kol. 2 von Frg. C unmittelbar nach 93,10 folgt (wenn auch 91,11 im Aramäischen kürzer ist als in der äthiopischen Fassung).

Um zur ältesten handschriftlich bezeugten Textfassung und -abfolge innerhalb der 10SA vorzustoßen, ist dementsprechend das – für Kap. 93.91 einzige erhaltene – aramäische Manuskript 4QEn^B von fundamentaler Bedeutung, das indes leider nur fragmentarisch auf uns gekommen ist.

2. Literarisch-thematische Verständnisschwierigkeiten in der äthiopischen Abfolge von Kap. 91-94 und durch 4QEn^B eröffnete Alternativen

Der literarische Kontext der 10SA im Bereich von Kap. 91-94 – wie er für die älteste, jetzt material durch 4QEn^B abgedeckte aramäische Fassung vermutet wird – rekonstruiert der gegenwärtige Forschungsstand üblicherweise in der Abfolge 91,1-10 → 91,18f. → 92,1f. → 92,3-5 → 93,1-10 → 91,11-17 → 93,11-14 → 94. Damit wird also im Wesentlichen die äthiopische Abfolge vorausgesetzt und ihr gegenüber *schlicht 91,11-17 hinter 93,1-10 gestellt*¹⁰, womit ihrer massivsten Verständnisschwierigkeit begegnet wird (siehe dazu oben I.1 und unten III.3).

Indes belegen die einzelnen Fragmente von 4QEn^B materialiter lediglich die Abschnitt-Übergänge 91,18f. → 92,1f., 92,(3-5) → 93,1-4(-10), 93,(1-9)9-10 → 91,11-17 und 93,11-14 → 94,1-2(.2-5). Nicht gesichert durch 4QEn^B ist somit die Abfolge (1) 91,1-10 → 91,18f, (2) 92,1f. → 92,3-5 und (3) 91,11-17 → 93,11-14.

Sämtliche dieser zuletzt aufgeführten Übergänge, die in 4QEn^B nicht erhalten sind, *stellen zugleich im kontinuierlichen Leseablauf der äthiopischen Buchfassung massive literarisch-thematische Verständnisschwierigkeiten*¹¹. Betrachtet man sie unvoreingenommen und erwägt aufgrund von 4QEn^B mögliche Alternativen, so eröffnen sich weiterführende Einsichten in variierende kompositionelle Abfolgen:

(1) In der Paränese 91,1-10, die auf die Tier-Apokalypse (85-90) folgt und deren paränetische Quintessenz formuliert (zur Umgrenzung des Buchs der Traumvisionen in Kap. 83-91 siehe unter III.1), ermahnt Henoch seine Kinder zu rechtem Tun (91,3). Er will ihnen alles zeigen, was über sie bis

¹⁰ So etwa Dexinger, Probleme 102ff. (Stufe II); Koch, Sabbatstruktur 47; Uhlig, Henochbuch 674; Black, Enoch 83ff.280ff.; jetzt auch Nickelsburg, 1Enoch 1 409ff. in seinem großen Kommentar (siehe zur Textanordnung Nickelsburg / VanderKam, Translation 137ff.).

¹¹ Diese Einschätzung setzt methodische Klärungen über Kriterien von Textkohärenz und -konsistenz voraus, die hier nicht eigens diskutiert werden können (vgl. etwa Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch 65ff.; Brinker, Textanalyse 27ff.). Entscheidend ist, wie bei entstehungsgeschichtlichen Untersuchungen sonst, dass verschiedene Indizien konvergieren (vgl. dazu Leuenberger, Konzeptionen 22ff. 35ff.); dadurch gewinnen die Beurteilungen an Plausibilität und Wahrscheinlichkeit, wengleich so etwas wie objektive Stringenz nicht erreicht wird.

in Ewigkeit kommen wird (91,1) und versichert, dass auf die Zunahme von Ungerechtigkeit und Abfall »ein großes Straf(gericht) vom Himmel herab« folgen (91,7) und Gott auf Erden gewaltiges, ewig dauerndes Gericht halten wird (91,7.9). Im Rahmen dieser futurischen Gerichts-Perspektive führt dann 91,10 ein neues Motiv ein: »Und die Gerechten werden aufstehen von ihrem Schlaf, und die Weisheit wird sich erheben und ihnen gegeben werden«. Schließt daran, wie üblich, 91,18f. an, wo Henoch neu einsetzt mit der Anrede »und nun, euch, sage ich, meine Söhne« und sie – da sie wissen, was kommt – zum Wandeln auf den Wegen der Gerechtigkeit auffordert, so bleibt das eben in 91,10 eigens neu eingeführte Thema der Auferstehung Gerechter gänzlich ohne Ausführung. Denn 91,18f. bildet offenkundig eine selbständige Schlussformulierung, die nicht nur narrativ abgesetzt ist, sondern auch keinerlei Konnex oder thematischen Anschluss zu 91,10 aufweist. Außer der – durch die Umstellung nur (!) von 91,11-17 – zurechtgebogenen äthiopischen Fassung spricht somit nichts für die Abfolge 91,10 → 91,18f. Vielmehr lässt sich die äthiopische Abfolge 91,11-17 → 91,18f. im Grundsatz bestätigen: 91,18f. bildet den narrativ wie thematisch passenden Abschluss der 10SA (siehe unter I.3.c; II.2). Zudem beweist Frg. A von 4QEn^E, dass 91,18f. nicht auf 91,10 folgt: 91,18f. schließt dort in Kol. 3 auf Z. 7-10 (Milik: Z. 18-21) an eine im Äthiopischen nicht erhaltene Passage in Z. 3-6 (Milik: Z. 14-17) an, die jedenfalls nicht 91,10 entspricht¹².

Deutlich ist mithin, dass in 4QEn^E 91,18f nicht an 91,10 anschließt. Wie 91,10 tatsächlich fortgeführt wird, bleibt zu erwägen, lässt sich aber durch 4QEn^E, wo 91,10 nicht erhalten ist, nicht sicher erweisen. Und dass 91,18f. mit der vorangehenden unbekanntenen Passage entsprechend dem äthiopischen Ablauf nach 91,11-17 (+ Erweiterung) zu stehen kommt, wird (unter I.3.b) im Zusammenhang mit der Platzierung von Frg. A zu präzisieren sein.

(2) Die in 4QEn^E auf 91,18f. direkt folgende Stelle 92,1f., die als Einleitung zum paränetischen Brief (92-105) fungiert (siehe unter III.1), führt Henoch als Schreiber ein, der sein Werk seinem Sohn Metuschelach und dessen Brüdern übergibt mit der Versicherung, dass die Zeiten, die von Gott festgesetzt sind, nicht beunruhigen müssen. Hält man sich ans äthiopische Arrangement, so fügen sich 92,3-5 an, wo dann unvermittelt gesagt wird, dass der Gerechte vom Schlaf aufstehen, auf Wegen der Gerechtigkeit wandeln und (von Gott) bleibend Gnade erfahren wird, während die Sünde ebenso definitiv vertilgt wird. Lässt sich der Fortgang von 92,1f. zu 93,3-5 zur Not als abrupter Sprung von einer gegenwärtigen Tröstung im Wissen um göttlich festgelegte Fristen hin zur futurischen Versicherung zukünftiger

¹² Zu Miliks äußerst gewagter Hypothese (Enoch 260f.), in Z. 2f. (Milik: Z. 13f.) aus 3 ganzen und 3 fragmentarischen Buchstaben 91,10 zu rekonstruieren, siehe unter I.3.c zitierte Stelle.

Auferstehung verstehen (so der vorliegende äthiopische Ablauf [siehe unter III.3]), so stehen doch im Grunde der (theologische) Verweis auf den göttlichen Plan und das (anthropologische) Abstellen auf die zukünftige Auferstehung völlig beziehungslos nebeneinander. 92,3-5 fügt sich mithin inhaltlich mehr schlecht als recht an 92,1f. an; und 4QEn⁸ widerlegt schon rein empirisch einen unmittelbaren Anschluss von 92,3-5 an 92,1f.¹³ Präsentiert sich die Lage so, dann drängt es sich in thematischer Hinsicht auf, den gesuchten *Prätex*t von 92,3-5 in 91,10 zu finden und derart 92,3-5 direkt auf 91,10 folgen zu lassen: Das in der 1ApcHen lediglich an diesen beiden Stellen explizit belegte Motiv der Auferstehung Gerechter¹⁴ aus 91,10 findet auf diese Weise eine angemessene Fortführung und Entfaltung in 92,3-5¹⁵. Damit erscheint die Vermutung plausibel, dass vor 92,(3-)5 auf Kol. 1 von Frg. B / C ein Teil von 91,1-10 gestanden hat, wenngleich sich dies aufgrund fehlender Fragmente nicht mehr empirisch erhärten lässt. Umgekehrt ergibt die Platzierung von Frg. A auf Kol. 3 von Frg. C (siehe unter I.3.b) eine Fortführung von 92,1f. in 93,11-14, die dieses inhaltlich schwierige Stück in einen thematisch einleuchtenden Ablauf zu stellen vermag.

Während Frg. A demnach die kompositionelle Schlüsselpassage 91,18f. → 92,1f. mit Abschlussformulierung und Neueinsatz enthält, bleibt die Fortführung von 92,1f. in Frg. A durch 92,(3-)5 in Kol. 1 von Frg. B / C inhaltlich wie empirisch schwierig; vielmehr drängt sich einerseits thematisch ein

¹³ Denn Frg. A lässt sich nicht so platzieren, dass ein glatter Anschluss möglich wird. Will man an der Abfolge 92,1f. → 92,3ff. festhalten, muss man – ohne jeden handschriftlichen Anhalt – annehmen, 92,3-5 sei auf aramäisch entweder um ein mehrfaches länger oder kürzer gewesen als auf äthiopisch (siehe dazu unten Anm. 34f.).

¹⁴ Es findet sich sonst nur noch implizit in 100,5, allenfalls in einer Anspielung in 90,33 und in Stellen wie 103,3f. sowie in den jüngeren Bilderreden (51; 61,5). – Dass es sich bei diesem »Aufstehen« (קָרָם) Gerechter tatsächlich um die endzeitliche Auferweckung durch Gott handelt, liegt sowohl vom (eschatologischen) Prätext im Duktus von 91,1ff. als auch von der wahrscheinlichen theologiegeschichtlichen Situation (apokalyptische Kreise der Hiasidim in vor- bzw. frühmakkabäischer Zeit) am nächsten und wird auch meist so beurteilt (vgl. mit Nuancen von Dillmann, Henoch 290, über Charles, Enoch² 227, bis zu VanderKam, Enoch 143; Collins, Introduction 65, oder Gillman, Death 200; etwas anders deutet Nickelsburg, 1Enoch 1 432, die Aussagen auf ein gleichfalls eschatologisches Wohlergehen der in der letzten Zeit lebenden Gerechten).

¹⁵ Eine genaue Entsprechung zur textlichen Parallele von 91,10; 92,3 findet sich auch in der Tierapokalypse in 90,13f.; 90,15f. – Dieselbe Abfolge vermuten, gestützt auf andere Begründungen, etwa Volz, Eschatologie 18; Reese, Geschichte 54; Dexinger, Probleme 107; Olson, Sequence 76.78.80f.; wenig überzeugend vermutet dagegen Nickelsburg, 1Enoch 1 415 in 91,10 eine erst im Äthiopischen ergänzte Dublette zu 92,3.

Anschluss von 92,(3-)5 an den (material nicht erhaltenen) Absatz 91,1-10 auf, und andererseits führt eine neue Verortung von Frg. A zu einem ›stim- migeren‹ Fortgang von 92,1f. in 93,11-14 (Kol. 3 von Frg. C).

(3) Der erwähnte Abschnitt 93,11-14 erörtert, wer unter den Menschen die Worte des Heiligen zu hören vermag, ohne erschüttert zu werden, und wer die Himmelswerke schauen, in den Himmel aufsteigen oder die Ausmaße des Himmels und der Erde erkennen kann (im Aramäischen wird dies affirmativ von Henochs ›Nachkommen‹ berichtet, im Äthiopischen liegen Fragen vor [siehe unter I.3.c]). Die Passage steht literarisch wie sachlich selbständig, um nicht zu sagen isoliert im jetzigen äthiopischen Kontext: Denn einerseits vollzieht der nach Epoche 1-7 (93,1-10) stehende Abschnitt, ohne dass eine Einleitung vorläge, einen drastischen Themawechsel¹⁶, andererseits folgt danach in 94,1 erneut eine Einleitung (94,1-5 zum Briefcorpus 94,6-104,9): »Und nun, euch, sage ich, meine Söhne: Liebt die Gerechtigkeit und wandelt in ihr, denn die Wege der Gerechtigkeit sind es wert, dass man sie annimmt; aber die Wege der Gewalttätigkeit werden zugrunde gehen und dahinschwinden«. Die Fortsetzung von 93,11-14 mit dem Neinsatz 94,1(ff.) ist literarisch-thematisch einsichtig (siehe sogleich) und material in Kol. 3 von Frg. C belegt. Umgekehrt aber bleibt der in der Forschung üblich gewordene Anschluss von 93,11-14 an 91,11-17¹⁷ ein Notbehelf, der weder den thematischen Wechsel verständlich machen, noch die Sprechsituation von 93,11-14 erhellen könnte. Beide Schwierigkeiten lösen sich, wenn durch die Neupositionierung von Frg. A 92,1f. direkt vor 93,11-14 zu stehen kommt¹⁸: Wie in 92,1f. bleiben Metuschelach und seine Brüder von Henoch angesprochen, der dann ab 94,1 die ihnen gemäß 93,11-14 versprochenen Einsichten mitteilt – kraft seines auf Himmelsreisen und in Visionen erworbenen Wissens (wie man wohl vom literarischen Prätext her mitzudenken hat). Und thematisch passt es gut, dass 93,11-14 durch exklu-

¹⁶ Vgl. Knibb, Enoch² 225: 93,11 »begins very abruptly in Eth, and it may well be that some material has dropped out of Eth because of the disruption of the text«.

¹⁷ Siehe oben Anm. 10. Früher wurde 93,11-14 gern an seinem Ort nach 93,1-10 bzw. vor 91,11 / 12-17 belassen und als redaktioneller Zusatz beurteilt (vgl. Beer, Buch 2 300; Reese, Geschichte 54; Charles, APOT 2 264; Charles, Enoch 274, der die Stelle am liebsten ins astronomische Buch verschoben hätte); seltsam und wohl fehlerhaft ist die Anordnung nach 93,1f. bei Black (Enoch 85.371f.), der eine Stellung hinter der 10SA favorisiert (vgl. 286). Beides ist durch 4QEn^B widerlegt.

¹⁸ Siehe unter I.3.b-c; so mit Olson, Sequence 83ff.; gegen Nickelsburg, 1Enoch 1 414, u.a.

sive Himmels- und Erd-Erkenntnisse die Trost erfordernde (94,1ff.) Beruhigung (92,1f.) begründet¹⁹.

93,11-14 erhält derart durch 92,1f. eine literarische und thematische Perspektivierung, die dann in 94,1ff. ihre Fortsetzung findet.

Die erörterten literarischen und thematischen Verständnisschwierigkeiten im gemeinhin postulierten, weitgehend an der äthiopischen Buchfassung orientierten Ablauf 91,10 → 91,18f., 92,1f. → 92,3-5 und 91,11-17 → 93,11-14 lösen sich größtenteils auf, wenn man die durch Erwägungen zu 4QEn^g angeregte, literarisch-thematisch stimmige Abfolge 91,1-10 → 92,3-5 → 93,1-4(4-9),9-10 → 91,11-17 → 91,17 (+) → 91,18f. → 92,1f. → 93,11-14 → 94,1-2(2-5) annimmt. Dies ist sogleich materialiter zu plausibilisieren.

3. Materiale Rekonstruktion von 4QEn^g

Der vorgeschlagene Ablauf 91,1-10 → 92,3-5 → 93,1-4(4-9),9-10 → 91,11-17 → 91,17 (+) → 91,18f. → 92,1f. → 93,11-14 → 94,1-2(2-5) ist nun nicht nur literarisch-thematisch attraktiv, sondern lässt sich auch durch eine kritische materiale Rekonstruktion von 4QEn^g wahrscheinlich machen, die in Weiterführung von M. Black und D.C. Olson Frg. A oben in Kol. 3 von Frg. C platziert²⁰. Nach einigen methodischen Vorbemerkungen (a) werden die materialen Rahmendaten präsentiert und die Fragmentanordnung begründet (b), bevor die Textrekonstruktion im Einzelnen erläutert wird (c).

a) Methodische Vorbemerkungen

Die wichtigste Information, welche die Handschrift 4QEn^g über die 10SA liefert, ist zweifellos der empirische Nachweis der ursprünglichen Textabfolge 93,1-10 → 91,11-17 (siehe oben I.1 mit Anm. 8f.), die als solche unbestritten ist. Darüber hinaus ergeben sich zahlreiche Einblicke in die 10SA und ihren Kontext in Kap. 91-94. Für nicht wenige Fragestellungen ist aber – wie bei allen Manuskripten aus Qumran – eine materiale Rollenrekonstruktion erforderlich. Bei einer so stark beschädigten Rolle wie der von 4QEn^g stellen sich dabei erhebliche Schwierigkeiten, die auch eine methodische Reflexion erfordern.

Im konkreten Fall trifft die materiale Rollenrekonstruktion vorab auf eine doppelte Schwierigkeit:

¹⁹ Vgl. ergänzend die Stichwortbezüge 92,1f. / 93,11: meine Kinder / Menschenkinder (*weludeya* / *welude sabe'e*) und Heiliger (*qeddus*); sie sind aramäisch allerdings nur z.T. erhalten; dazu siehe auch Olson, Sequence 85.

²⁰ Vgl. die Überlegungen von Black, Apocalypse 466ff., der offenkundig Frg. A nach Kol. 2 von Frg. C und vor Kol. 3 von Frg. C liest, es also oben auf Kol. 3 von Frg. C platziert; ausführlich Olson, Sequence; explizit dagegen García-Martínez, Enoch 82f.; Nickelsburg, 1Enoch 1 414f.

(1) Der *Umfang der materialen Rekonstruktion* wird durch den Erhaltungszustand des Manuskripts auf einen Großteil der fragmentarisch erhaltenen drei Kolumnen beschränkt.

Über Anfang und Ende der Rolle sind nur begrenzte Vermutungen möglich, die ihrerseits abhängig sind von methodischen und exegetischen Voraussetzungen. Und selbst in den drei besagten Kolumnen ist eine Abschätzung der Rollenhöhe abhängig vom Umfang des rekonstruierten aramäischen Textes (siehe unter I.3.b-c), der auf der äthiopischen Fassung basiert. Somit hängt sogar die materiale Rollenrekonstruktion in den drei fraglichen Kolumnen von der Rekonstruktion des aramäischen Textes ab.

(2) Bei dieser zweiten Schwierigkeit der *Rekonstruktion des aramäischen Textes und damit der Rückübersetzung* liegt das methodische Hauptproblem:

Es besteht darin, dass für die Rekonstruktion des Textes und seiner Anordnung auf den (nirgends in voller Höhe und in der Breite meist nur zum Teil erhaltenen) Kolumnen lediglich die viel spätere, in einer (Enkel-) Übersetzung vorliegende äthiopische Textfassung zur Verfügung steht (sowie in Einzelfällen kleine griechische und koptische Fragmente). Rückübersetzungen sind aber, aus vielfältigen syntaktischen, semantischen und linguistischen Gründen, prinzipiell problematisch²¹; und in der Durch-

²¹ Mit ihnen generell hat sich namentlich Barr wiederholt eingehend befasst (vgl. *klassisch Semantics*; neuerdings etwa Barr, *Scope*; zu Henoch: Barr, *Notes* 1-2, besonders *Notes* 1 184f; siehe zur umfassenden theoretischen Einführung Stolze, *Übersetzungstheorien*, und Koller, *Übersetzungswissenschaft*, der besonders der Äquivalenzproblematik Beachtung schenkt [159ff.]); zum Übersetzungsproblem – im Vergleich mit modernen Übersetzungen – sind die Ausführungen Kochs sehr bedenkenswert (*Sabbatstruktur* 48ff.; nur verwiesen sei auf die recht intensiv diskutierte analoge Fragestellung in der Jesus-Forschung, wo zusätzlich erstens von der Sprachwelt des nicht-semitischen Griechischen in jene des Aramäischen und zweitens von der ›stabileren‹ schriftlichen in die ›flexible[re]‹ mündliche Stufe zurückgefragt wird [vgl. knapp Becker, *Jesus* 8ff., und materialiter die Skizze von Jeremias, *Theologie* 14ff.]).

Konkret betreffen die Probleme im hiesigen Fall primär die Wortebene, sekundär die Satzebene: (1) Auf der *Wort- / Lexemebene* sind vorab die Fälle schwierig, wo für ein äthiopisches Wort bzw. Lexem verschiedene aramäische, mehr oder weniger synonyme Möglichkeiten zur Verfügung stehen (z.B. für ›Ende‹ [äth. *fessäme* / *tafsämet*] אִסַּף und אִסַּף); hier ist manchmal von erhaltenen Parallelstellen aus eine Entscheidung möglich, manchmal bleiben mehrere Optionen offen. Immerhin sind die Hauptbegriffe, wegen der relativ häufigen Wiederholung ähnlicher Aussagen, mehrheitlich empirisch eindeutig identifizierbar. Ähnlich präsentiert sich die Lage im Blick auf Status und Numerus vieler Begriffe, was oft bereits mit der (Teil)satz-Konstruktion zusammenhängt. (2) Auf der *Syntagma- und Satzebene* treten mehrere Schwierigkeiten auf. Vielfach sind für die einzelnen Satzglieder mehrere Fügungen möglich. So kann z.B. der Genetiv entweder mit einer Constructus-Verbindung oder mit ׀׀ gebildet werden; auch hier geben die erhaltenen Passagen eine Tendenz an (und

führung gestalten sie sich oft, wie im konkreten Fall, einigermaßen mühselig. Umgekehrt wiegen die Vorteile einer originalsprachlichen, wenigstens auf dem Großteil der drei Kolonnen material rekonstruierbaren Textfassung und -abfolge für Erfassung und Verständnis dieses wichtigen Teils des damaligen historischen Henochbuchs schwer²². Nun lassen sich für einen Großteil der drei Kolonnen von 4QEn^g die angesprochenen prinzipiellen Schwierigkeiten aufgrund verschiedener Umstände minimieren, sodass meines Erachtens eine methodisch vertretbare Rekonstruktion resultiert²³: (1) Dies gilt nicht für die breite *Paränese 91,1ff.* in Kol. 1, die nicht sehr stereotyp formuliert und von der nichts erhalten ist. (2) Es gilt indes von der großen Lücke oben in Kol. 2 mit dem Text von 93,4-9 (Epoche 2-6), weil (a) in diesem hoch formalisierten Geschichtssummarium die einzelnen Epochen sehr parallel zueinander und (b) allermeist syntaktisch in einfacher Parataxe formuliert sind, weil (c) für die meisten Wörter bzw. Formulierungen an anderen Henochstellen »ein griechisches oder aramäisches Äquivalent erhalten ist«²⁴ und weil (d) für 93,3-8 glücklicherweise ein koptisches Frg. aus dem 6.-7. Jh. n.Chr. bekannt ist, das (wie in der auch aramäisch belegten Passage 93,3f. ersichtlich) eng mit der aramäischen Fassung übereinstimmt und deshalb »a very faithful version« darstellt²⁵. Kombiniert ermöglichen diese Faktoren meines Erachtens eine plausible Textrekonstruktion. (3) Fast unmöglich bzw. äußerst spekulativ ist eine Rekonstruktion dann wieder in den *Anfangszeilen von Kol. 3* (nach 91,17), wo die Entsprechungen in allen Überlieferungsbereichen sehr schmal sind und wahrscheinlich eine sonst nicht auf uns gekom-

zeigen, dass ׀ recht selten gebraucht wird). Weiter stellen sich Fragen nach dem Tempussystem, wobei die belegten Aussagen einen recht freien Gebrauch von (W-)Perfekt und (W-)Imperfekt zeigen; das ist insofern von untergeordneter Bedeutung, als die 10SA ab Henoch ebenso wie einige andere Passagen von 91-94 klar in die Zukunft blicken, während der Zeitindex sonst in 4QEn^g weniger zentral ist. Sodann muss die Satzstellung von Subjekt, Verb und Objekt jeweils festgelegt werden; wiewohl in manchen Fällen mehrere Entscheidungen möglich sind, kommt hier die gemeinsemitische Grundlage des öfteren zu Hilfe, ebenso können Parallelstellen (besonders in der stereotyp formulierten 10SA) oder noch erhaltene Satzteile weiterführen. Schließlich gestaltet sich die – prinzipiell äußerst schwierige – logische Zuordnung mehrer Satzteile in der Regel unproblematisch, da zumeist Parataxe, selten kausale oder finale Relation vorliegt.

Generell spielt somit der Vergleich mit den erhaltenen Partien (zunächst von 4QEn^g, dann auch von weiteren Henoch-Manuskripten) und die Extrapolation daraus eine wichtige Rolle – was seinerseits natürlich bestimmte methodische Voraussetzungen impliziert ... Dieser Überblick über einige wenige, aber einigermaßen repräsentative Problemfälle veranschaulicht die konkreten Schwierigkeiten bei der materialen Textrekonstruktion in 4QEn^g, zeigt jedoch auch in vielen Fällen mögliche Lösungswege auf. Konkrete Entscheidungen werden je im Einzelfall zu diskutieren sein.

²² Vgl. hierzu etwa die Überlegungen von Koch, *Sabbatstruktur* 48ff.

²³ Für die Einzelargumentation siehe unter I.3.c.

²⁴ Koch, *Sabbatstruktur* 47.

²⁵ Milik, *Enoch* 81; vgl. die Edition von Donadoni, *frammento* 197ff.

mene Passage vorliegt. (4) Für die *Hauptmasse von Kol. 3 ebenso wie von Kol. 2 und für den Schluss von Kol. 1*²⁶ – lassen sich für die nach Breite und Anzahl letter spaces gut bestimmbar Lücken in Korrelation mit der äthiopischen Fassung und verwandten aramäischen Passagen im Einzelfall Textrekonstruktionen begründet vertreten, wobei dafür dieselben Faktoren wie bei 93,4ff. (siehe eben unter [2]) relevant sind.

Die erörterten Befunde ermöglichen es meines Erachtens für einen Großteil der drei fragmentarisch erhaltenen Kolumnen von 4QEn^g, die sich stellen den methodischen Schwierigkeiten zu handhaben und eine materiale Textrekonstruktion zu plausibilisieren; ihr kommt nicht zuletzt auch ein heuristischer Wert zu, insofern sie respektive der Rekonstruktionsprozess deutlich macht, wo und inwiefern der Text problematisch und seine Aussagen fraglich bleiben (müssen).

Aufgrund ähnlicher Einschätzungen, wenn auch vielleicht, wie damals üblich, mit etwas weniger Zurückhaltung, haben es vorab J.T. Milik und in seinem Gefolge K. Koch unternommen, die aramäische Fassung der 10SA akribisch und umsichtig in – jedenfalls für den hiesigen Bereich – weitgehend überzeugender Weise zu rekonstruieren²⁷. Allerdings hat Milik für 93,4-9 keine Rekonstruktion vorgelegt (kaum aus Zurückhaltung, sondern weil die Zeilen aramäisch materialiter nicht erhalten sind)²⁸, und Koch hat eine Anordnung nach Sinneinheiten gewählt und lediglich bemerkt, dass seine Fassung »ungefähr den Platz ... der Lakune« ausfülle²⁹.

Insofern fehlt bislang eine materiale Textrekonstruktion von 4QEn^g, welche die rekonstruierte Textfassung in den Lücken mit den erhaltenen Frag-

²⁶ Insgesamt sind in 4QEn^g nur gerade zwei Zeilen vollständig erhalten, alle anderen weisen kleinere bis größere Lücken auf.

²⁷ Vgl. Milik, *Enoch 259ff.* (siehe dazu VanderKam, *Issues*; summarisch Adam, *Apokalypstik 5f.*); Koch, *Sabbatstruktur 52ff.*; heranzuziehen sind auch die unvollständigen Hinweise von Black, *Apocalypse*; Black, *Fragments 24ff.*; Black, *Enoch 280ff.*; Beyer, *Texte 1 246ff.* und Isaac, *Problems 429f.* – Zu Recht wird dabei seit den Qumranfunden die aramäische Originalsprache der 1ApHen (s. dazu den Überblick bei Black, *Fragments 19ff.*) kaum mehr bestritten (z.B. aber von Beyer, *Texte 1 229f.*), während zuvor zumindest für Teile auch Hebräisch vermutet wurde (vgl. generell etwa: Charles, *Enoch 21f.*, und für Kap. 1-5.37-104 Charles, *Book XXVIIIff.*; Charles, *Enoch² LVIIIff.*) und hebräische Urfassungen vorgelegt wurden (vgl. Kahana, *Sefarim 1 29ff.*; Hallévy, *Récherches 352ff.393f.*; Goldschmidt, *Henoch XIII*, und dazu bereits die Kritik von Bachmann, *Untersuchungen XIII.XXI*).

²⁸ Vgl. *Enoch 265.*

²⁹ Koch, *Sabbatstruktur 48* (siehe unter Anm. 67).

menten kombiniert und auf den drei Kolonnen von 4QEn^b anordnet. Dies unternimmt die folgende Rekonstruktion³⁰.

b) Rahmendaten und Fragmentanordnung

Die Rahmendaten für die Rekonstruktion und die möglichen relativen Anordnungen der Fragmente stellen sich wie folgt dar:

4QEn^b (4Q212; PAM 43.214-215; vgl. die Abbildung u. IV) besteht aus den drei größeren Fragmenten A-C und den drei winzigen Schnipseln D-F, die nur Reste weniger Buchstaben bieten und von denen Frg. F nicht zugeordnet werden kann³¹. Das Manuskript ist eng und ohne Spatien oder Alinea sowie, da eine Linierung fehlt, etwas unregelmäßig beschrieben, wobei man im Blick auf die Orthographie »regellosem Gebrauch der Vokalbuchstaben für kurze und lange inlautende Vokale« begeben³². Die Breite der Kolonnen variiert zwischen ca. 12-15 Zentimetern (mit durchschnittlich etwa 37-40 Buchstaben, d.h. rund 45-50 letter spaces pro Zeile), aber auch die Länge der einzelnen Zeilen wechselt: Generell verbreitern sich die Zeilen im erhaltenen untersten Kolummenteil zunehmend, wie Kol. 1-2 belegen. Die exakte Kolumnenhöhe lässt sich ausschließlich aufgrund der Textrekonstruktion von 93,4-9 oben in Kol. 2 (siehe unter I.3.c) auf 27 Zeilen bestimmen, steht dementsprechend also nicht ganz zweifelsfrei fest³³.

Das weitaus größte Frg. C ist grob im unteren Drittel (in Kol. 2 ist der untere Bogenrand gut sichtbar) und auf einer Breite von drei Kolonnen erhalten. Eindeutig zuordnen lässt sich Frg. B: Es bietet die Zeilenanfänge des untersten Teils der Kol. 1 von Frg. C, wie sich aus dem Textinhalt klar ergibt; zudem ist wiederum der untere Bogenrand erkennbar, und der rechte Rand zeigt, dass es sich um einen Bogenanfang handelt (der nicht mit dem Rollenanfang zusammenfällt).

Unsicher ist indes die Platzierung von Frg. A (mit einem unbekanntem Stück und 91,18-92,2), bei dem sich weder der obere noch der untere Rand erkennen lassen, während der rechte Rand und von der Kolumne rechts daneben die zwei Buchstaben ךא zu sehen sind. Damit ist eine unzweifelhafte Zuordnung zu Frg. B oder C nicht möglich; die von Milik vorgenommene und seither allermeist übernommene Anordnung unmittelbar rechts von Frg. B (als Kol. 1-2 des Manuskripts) ist eine Verlegenheitslösung: Milik, der ansonsten durchaus kreativ mit dem Textmaterial umgegangen ist (um es vorsichtig zu formulieren), hat sich hier schlicht – meines Erachtens vorschnell und zu wenig kritisch – von der äthiopischen Überlieferung leiten lassen,

³⁰ Sie will für 4QEn^b dem von Isaac, Problems 427, konstatierten Sachverhalt Abhilfe verschaffen, dass in der – vielfach auf Milik aufbauenden – Henochforschung »there is hardly any detailed critical assessment of Milik's edition«.

³¹ Vgl. dazu und zum Folgenden Milik, Enoch 245ff., und Plates XXI-XXIV.

³² Beyer, Texte 1 228; vgl. die Beispiele bei Milik, Enoch 246.

³³ Der Wert befindet sich innerhalb der aufgrund genereller Annahmen und anderer Rollen zu erwartenden Bandbreite. Milik hat, ohne nähere Begründungen, 25-26 Zeilen angegeben (Enoch 247), sodass sich die Nummerierung um 1-2 Zeilen verschiebt (siehe unter I.3.c zu Kol. 2 mit Anm. 67).

wo 91,18-92,2 vor 92,(3-)5-93,4 auf Kol. 1 von Frg. B / C steht³⁴. Diese Abfolge ist aber, wie in I.2 gesehen, ihrerseits problematisch und spiegelt ein jüngerer, nicht einfach für die aramäisch erhaltene (oder gar älteste) Fassung vorauszusetzendes Arrange-ment wider.

Ist eine Platzierung von Frg. A rechts von Frg. B / C somit aus quantitativen wie inhaltlichen Gründen höchst fraglich, dann bleibt – fallen Kol. 1 von Frg. C aus quantitativen³⁵ und Kol. 2 von Frg. C aus inhaltlichen wie quantitativen Gründen weg³⁶ – eine Anordnung oben in Kol. 3 von Frg. C oder aber weiter vorne oder hinten in der Rolle denkbar³⁷. Letztere Optionen sind zwar nicht völlig auszuschließen, scheinen aber recht unwahrscheinlich, weil sie einerseits nicht erklären können, wie daraus die äthiopische Abfolge entstanden ist, und weil sich andererseits die aufgrund von besseren Konservierungsverhältnissen erhalten gebliebenen wenigen Fragmente von 4QEn^E vermutlich auch physisch nahe beieinander befunden haben.

Damit gewinnt die *Annahme einer Lokalisierung von Frg. A oben auf Kol. 3* von Frg. C viel an Plausibilität: (1) Zum Ersten passt Frg. A mit 14 erhaltenen Zeilen gut in die (ausweislich der Ergänzung von 93,4-9 in Kol. 2) zur Verfügungen stehenden 15 Zeilen (siehe unter I.3.c)³⁸. (2) Zum Zweiten wird die vermutete Platzierung von Frg. A erhärtet durch die Rekonstruktion des Textbestands von 93,4-9 oben auf Kol. 2, die am Ende von Z. 7 mit ׀׀׀ exakt mit dem auf Frg. A erhaltenen ׀׀ übereinstimmt.

³⁴ Milik selber gesteht zu, dass dann in 4QEn^E für 92,3-5 rund 17 Zeilen oben auf Kol. 1 von Frg. B / C zur Verfügung stehen, und vermutet ganz freihändig »a very long piece of text on the reward of the just at the end of time« mit »a description analogous to that of the three last Weeks« (Enoch 264, vgl. 247; Milik, Problèmes 360). Diese Erklärung überzeugt aber angesichts der sonst recht guten Entsprechung von aramäischer und äthiopischer Fassung in 92,1f. in keiner Weise; auch der leicht erweiterte Vers 92,5 reicht bei weitem nicht aus für eine derart kühne Folgerung (siehe unter I.3.c; 92,3f. sind nicht erhalten).

³⁵ Frg. A mit seinen 14 Zeilen fände gerade noch Platz auf den vermutlich 15 freien Zeilen, doch blieben dann für 92,3f. weniger als zwei Zeilen, was auch bei einer Verkürzung viel zu knapp erscheint; Frg. A wurde denn auch zu Recht nie so verortet.

³⁶ Dass 93,1-10 mit den durchgezählten Epochen 1-7 sachlich zusammengehört, lässt sich sinnvollerweise nicht bezweifeln; zudem passt der fehlende Text von 93,4-9 gut auf den oberen Teil von Kol. 2 (der dann 12 Zeilen zwischen 93,4 [Kol. 1 von Frg. B / C] und 93,9 [Kol. 2 von Frg. C] umfasst). Um Frg. A hier – vom Inhalt her völlig unpassend – einzuschieben, müsste man mindestens zwei zusätzliche Zeilen (gegenüber Milik gar mindestens vier) annehmen.

³⁷ Eine DNA-Analyse könnte darüber Aufschluss geben, ob sich Frg. A auf demselben Bogen wie Frg. B / C (also in Kol. 3 oder in ca. denkbaren Kol. 4-7) oder aber rechts von Frg. B auf einem früheren Bogen bzw. weit links von Frg. C auf einem späteren Bogen befunden hat – wozu aber bislang keine Informationen zur Verfügung stehen.

³⁸ Fragen kann man, ob dagegen der Befund spricht, dass ansonsten in Kol. 1-2 nur der untere Rollenteil erhalten ist; umgekehrt ist Frg. A auf allen Seiten deutlich stärker verwittert und »ausgefranst« als Frg. B und C.

Dabei wären natürlich auch andere Textrekonstruktionen und -verteilungen in Z. 1-7 von Kol. 2 denkbar – wenngleich kein einziges ⲁⲓⲛ sonst auch nur in der Nähe eines Zeilenendes zu finden ist. Und bemerkenswert bleibt diese Übereinstimmung meines Erachtens auch, weil sich in Z. 1-7 eine erstaunlich gleichmäßige Zeilenverteilung ergibt³⁹. Auf diese Weise kommt Frg. A in Z. 2-15 zu stehen. Leider fehlen aber weitere Zeilenreste, welche diese Lokalisierung absichern würden. (3) Zum Dritten resultiert bei dieser Platzierung eine Textabfolge, welche – mit der Fortsetzung der erweiterten Stelle 91,17 (unten auf Kol. 2 und zu rekonstruieren in Z. 1ff. von Kol. 3) in 91,18f. als dem thematisch passenden Abschluss der 10SA – ungleich ⲁⲓⲛ ist als das gemeinhin aufgrund der äthiopischen Fassung postulierte Arrangement und die sowohl dessen Verständnisprobleme (weithin) zu beseitigen (siehe oben I.2) als auch dessen Entstehung zu erklären vermag (siehe unten III.2-3).

Aufs Ganze haben sich somit von 4QEn^g drei Kolumnen erhalten, wobei für Kol. 1 Frg. B / C, für Kol. 2 Frg. C und für Kol. 3 Frg. A / C für die materiale Textrekonstruktion zur Verfügung stehen.

c) Erläuterungen zur Textrekonstruktion im Einzelnen

Im Anschluss an die methodischen Vorbemerkungen sowie die Rahmen-daten und Frg.anordnung lässt sich meines Erachtens nun eine materiale Textrekonstruktion verantworten – bei allen Unsicherheiten im Einzelnen. Sie erfolgt vorab in Fortführung von und kritischer Diskussion mit J.T. Milik, K. Koch sowie M. Black und K. Beyer⁴⁰.

Von Kol. 1 sind die ersten zwei Drittel nicht erhalten. Aus inhaltlichen Gründen gingen dem in Resten belegten Abschnitt 92,(3)-5 wahrscheinlich 91,1-10 voraus (siehe oben I.2). Für diese breite Paränese, deren Aufbau keinen streng festgelegten Strukturen folgt und die wenig inhaltliche Parallelen in anderen aramäisch erhaltenen Passagen besitzt, scheint eine aramäische Rückübersetzung der äthiopischen Version (und in 91,3f. eines kleinen griechischen Frg.s⁴¹) wenig hilfreich und allzu hypothetisch, sodass darauf verzichtet wird (in der deutschen Übersetzung ist der Bequemlichkeit halber die revidierte Fassung von S. Uhlig abgedruckt). Lediglich der kurze, grammatisch in einfacher Parataxe gehaltene und bekannte Aussagen machende Schlussvers 91,10 wird nach der äthiopischen Fassung rekonstruiert, um auf der Handschrift eine Vorstellung vom Übergang zu 92,3-5 zu gewinnen; dabei steht im Aramäischen wahrscheinlich, wie häufig, das Subjekt in Erstposition, der

³⁹ Bei 40-44 letter spaces im mittleren Rollenteil (Z. 13: 40 [Z. 12: 41], Z. 18: 42, Z. 14.16: 43, Z. 15: 44 letter spaces, Z. 17 mit Streichungen ist ein Spezialfall) ergibt sich für Z. 1: 40, Z. 2: 40, Z. 3: 41, Z. 4: 42, Z. 5: 41, Z. 6: 41, Z. 7: 42, siehe auch Z. 8: 42, Z. 9: 44, Z. 10: 41, Z. 11: 44 letter spaces (siehe dazu unter II.2.b).

⁴⁰ Siehe oben Anm. 27; im Folgenden werden sämtliche ihrer relevanten Varianten berücksichtigt.

⁴¹ Es sind nur kleine Reste von drei Zeilen erhalten (vgl. die Rekonstruktion Miliks, Enoch 259; 264 vermutet er auf der Rückseite Teile von 92,5, doch ist auch hier zu wenig Text erhalten, um für eine aramäische Rekonstruktion hilfreich zu sein).

Numerus dürfte anders als im Äthiopischen pluralisch lauten, wie das Pluralsuffix *'emnewāmomu*: »von ihrem Schlaf« in einigen guten Textzeugen indiziert⁴²; und für *nś'a*: »aufstehen« wird das übliche קָרַח zu wählen sein⁴³.

Grundsätzlich lässt sich immerhin abschätzen – es sei denn, man nehme gegen die sonst in Kap. 91-94 größtenteils recht genaue Entsprechung der aramäischen und äthiopischen (bzw. koptischen und griechischen) Version(en) eine stark verkürzte aramäische Fassung an⁴⁴ –, dass auf Kol. 1 nicht der ganze Text von 91,1-10 Platz gefunden hat, sondern nur etwa 91,(2 /)3-10. Geht man von dieser wahrscheinlichen Annahme aus, so liegt in Kol. 1 von Frg. B / C (wo ja ein neuer Bogen beginnt) jedenfalls nicht der Anfang der Schriftrolle vor, sondern es dürfte mindestens ein ganzer Lederbogen vorausgegangen sein. Dass dies bestens zu den makrokompositionellen Implikationen von 4QEn^g passt, wird noch zu präzisieren sein (siehe unter III).

92,3-5: Die Textrekonstruktion gestaltet sich generell vergleichsweise schwierig, weil außer der äthiopischen Fassung keine (brauchbaren) Texte vorliegen (siehe oben Anm. 41); entsprechend hypothetisch bleibt hier die Rekonstruktion. Zugute kommen ihr aber die einfachen futurischen Aussagen mit auch sonst bekanntem Inhalt und Formulierungsbestand. Wagt man deshalb einen Versuch, so ist für die Textverteilung mit einer Zeilenbreite von 46-50 letter spaces zu arbeiten, wie aus den teilweise erhalten Schlusszeilen von Kol. 1 erschließbar ist (mit 46 [Z. 19], 47 [Z. 21], 48 [Z. 22], 49 [Z. 20.23] und 50 [Z. 24-27] letter spaces).

92,3 verläuft zunächst eng parallel zu 91,10 (siehe oben Anm. 15 und vgl. entsprechend 90,13f; 90,15f.) und ist ebenso schlicht gebaut; vielleicht wird nun (anders als in 91,10) wie im Äthiopischen singularisch formuliert. Die Fortsetzung »und er wird aufstehen und wandeln ...« folgt der äthiopischen Textfassung und Syntax (*yetnaśśā' wayahāllef* ...); »auf den Wegen der Gerechtigkeit« (*bafennāwāta sedq*) entspricht 91,18f.; 94,1 (siehe auch 91,14). Und für *ḥalafa*: »wandeln« hat man am ehesten הִלַּךְ pa. zu lesen⁴⁵, während *mehwāru*: »sein Wandel« gemäß 91,19 (*hwr* = הָרַךְ) vermutlich mit dem suffigierten Infinitiv מְהַרְכֵּה zu rekonstruieren ist (ebenso in 92,4; hingegen wohl הִלַּכְתִּי in Z. 3 von Kol. 3 [siehe unten]). Die Wortstellung »in Güte und in Gnade für ewig« orientiert sich am Äthiopischen; *sāhl*: »Gnade« entspricht vermutlich חֲנֻנָּה ⁴⁶.

92,4: Dasselbe gilt für *taśāhala* / תִּתֵּן ⁴⁷; »und ihm wird er geben Rechtschaffenheit auf ewig« entspricht der äthiopischen Formulierung *walotu yehub ret'a zala 'alam*).

⁴² Vgl. Knibb, Enoch 1 343.20; Charles, Book 191.32; Uhlig, Henochbuch 707.

⁴³ Vgl. Beyer, Texte 1 681f.; ohne Anhalt vermutet Milik, Enoch 260, יִתְעוֹרֵר : »sie werden aufwachen«.

⁴⁴ Dagegen vermutet auch Milik, Enoch 247.259, (indes ohne Blick auf die sonstigen Entsprechungen der alten Fassungen und bloß auf seiner Textanordnung basierend) für Kap. 91 eine verlängerte aramäische Fassung.

⁴⁵ Vgl. Beyer, Texte 1 562. Black, Enoch 284 erwägt הִלַּךְ : »vorübergehen«; denkbar wäre auch אָזַל (vgl. Beyer, Texte 2 343).

⁴⁶ Vgl. Beyer, Texte 2 399; Dalman, Wörterbuch 144.

⁴⁷ Beyer, Texte 1 582; Dalman, Wörterbuch 145.

Für *ret'*: »Rechtschaffenheit« ist wie in 93,2 יצבתה zu vermuten; נתן ersetzt im Imperfekt יהב *šeltan*: »Herrschaft« steht wahrscheinlich für שלטנא⁴⁸ und eher nicht für מלכותא. Die beiden letzten Sätze orientieren sich eng an der äthiopischen Fassung *wayehub šeltana wayekāwwen baḥirut wabasedq wayahawwer baberhān zala 'ālam*: »und er wird geben Herrschaft, und er wird sein in Güte und in Gerechtigkeit, und er wird wandeln im Licht auf ewig« und gehen zum Teil 92,3 parallel.

92,5: Ab hier ist nun die aramäische Fassung in Teilen erhalten. Der erste Satz hat ausweislich des Endes von Z. 18 gegenüber der äthiopischen Syntax Verb und Objekt vertauscht; *hag^wla*: »zugrunde gehen« dürfte wie in 91,19 (vgl. 94,1) אבר entsprechen. In Z. 19 ist nun für den dem Äthiopischen entsprechenden Wortlaut eindeutig zu viel Platz vorhanden; vielleicht ist daher nach dem sachlich entsprechenden Schluss von 91,17 zu ergänzen: וְחַטָּא לֹא יִתְקַרָּא לְעֵלָם: »und die Sünde wird nicht genannt werden bis in Ewigkeit«. Danach lässt sich exakt nach der äthiopischen Fassung fortfahren: *wa 'itetra 'ay 'enka 'emye 'eti 'elat 'eska 'ālam*: »und sie wird nicht mehr geschaut werden von diesem Tag an bis in Ewigkeit«, was mit den erhaltenen Resten von Z. 19f. gut harmoniert; allerdings wird man in Z. 20 mit Milik präzisieren dürfen⁴⁹: »bis in alle Generationen der Ewigkeit«: [וְלֹא יִתְרַחֵא עַד מֵן יִימֵא דְ]ן וְעַד [כּוּל דְּרֵי עֲלַמִּין] – Es sei an dieser Stelle wiederholt, dass die hier versuchte Rekonstruktion für diese Zeilen hypothetisch bleibt und ihr primär eine heuristische Funktion zukommt, indem sie den Ablauf 91,10 → 92,3(ff.) mit seinem Gedankenfortschritt illustriert; für die nun beginnende 10SA gewinnt, wo immer möglich, auch die konkrete Textgestalt an Bedeutung.

93,1: Der Versanfang ist aramäisch nicht erhalten, der äthiopische Wortlaut *wa 'emdeḥraze kona⁵⁰ hēnok wa 'aḥaza yetnāggar 'emasāheft*: »und danach geschah es: Und Henoch nahm auf <und> redete aus den Büchern« ist aber zu lang und variiert vor allem am Ende gegenüber dem Aramäischen (statt »Bücher« »Rede«). Daher rekonstruiert Milik⁵¹ sehr frei וְכֹדֵי יֵהֵב אֶמְרָתָה נִסְבַּח [חַ]נֹּךְ מִתְּלֵה: »und als er seinen Brief übergab, nahm auf Henoch seine Rede«. Demgegenüber ist es wahrscheinlicher, wie sonst *wa 'emdeḥraze* mit בתרה ימן (vgl. 91,12.14f.) und *kona* mit הוה wiederzugeben; danach kann nach der aramäisch belegten Parallelaussage 93,3 (sie-

⁴⁸ Leslau, *Dictionary* 530; zur Formulierung vgl. Dan 7,6.

⁴⁹ Enoch 263. Stattdessen wäre auch ein innerlineares Spatium als zäsurierendes Textsignal denkbar, doch spricht dagegen, dass solche graphischen Gliederungsmarker in den erhaltenen Passagen gänzlich fehlen.

⁵⁰ Einige Codices bieten *wahabani*: »und es gab mir« (vgl. Dillmann, *Liber* 76, mit Flemming, *Buch* 144, Charles, *Book* 194.13, und Knibb, *Enoch* 1 348.26; siehe auch die Übersicht bei Nickelsburg, *1Enoch* 1 435). Solche äthiopischen Varianten werden im Folgenden nur noch aufgeführt, wo sie für die aramäische Textrekonstruktion unabdingbar sind.

⁵¹ Enoch 263. Auf seine Edition (Enoch 263ff.) beziehen sich im Folgenden die Nennungen von Milik, sofern nicht anders angeben.

he auch 1,2) ergänzt werden⁵². Nur verwiesen sei darauf, dass die Einleitung zur 10SA (93,1-3a) ein 1,2f entsprechendes Rahmen-Setting aufweist und sich vermutlich daran orientiert⁵³.

93,2: Nach dem einleitenden אָמַר (äthiopisch: *wayebē hēnok*: »und es sagte Henoch«) ist in Z. 21 die Lücke nach dem Äthiopischen *ba'enta weluda sedq waba'enta heruyāna 'ālam*: »über die Söhne der Gerechtigkeit und über die Erwählten der Ewigkeit« zu ergänzen על בני קִשְׁטָא ועל בחורי עִלְמָא. Statt dem dritten Objekt *waba'enta takla ret'*: »und über die Pflanze der Rechtschaffenheit« legt sich aber aus Gründen des Platzes und der folgenden Konstruktion ein relativer Anschluss nahe: ... בְּן נִצְנַת [רַי נִפְקִין]: »die hervorgegangen sind aus der Pflanze ...«⁵⁴. In Z. 22 ist dann genau nach dem äthiopischen Wortlaut ... *takla ret' 'ellonta 'eblakemu wa'āyadde 'akemu daqiqeya*: »... die Pflanze der Rechtschaffenheit; diese <Dinge> will ich zu euch sprechen und euch bekannt machen, meine Kinder« zu vervollständigen: יִצְבַּחַת וְקִשְׁטָא 'נִצְנַת יִצְבַּחַת וְקִשְׁטָא 'אֵלֶּן אִמְלֵל לְכוּן וְאוֹדַע לְכוּן בְּנֵי אֲנִי אֲנִי הוּא: »ich selber, Henoch, gemäß dem, was ich gezeigt bekam in einer Vision des Himmels« aramäisch gut wiedergegeben werden: אָנָּה הוּא; dabei ist aber wohl, wie in Z. 24 belegt, אָנָּה כְּלָא

⁵² So mit Koch, Sabbatstruktur 52; Nickelsburg, 1Enoch 1 435. Denkbar, aber weiter weg vom äthiopischen Text ist Black, Enoch 285: וּבְתֵר דִּי יְהֵב הוּוּ סְפֵרִיָּה: »und nachdem er seinen Brief übergeben hatte«.

⁵³ Beide Texte sind aramäisch nur teilweise erhalten, weshalb der Vergleich mit Vorsicht zu genießen ist. Es ist aber beachtenswert, dass sich die Phrase מוֹחֵלָא [נִסְכַּב מוֹחֵלָא]: »die Rede aufnehmen« genau entspricht und darüber hinaus einige Motivparallelen bestehen: Adressierung an die Söhne, Himmelsvision, Vermittlung durch Wächter und Engel (vgl. die Synopse bei VanderKam, Weeks 516f.; dazu etwa Argall, 1Enoch 40f.; Nickelsburg, 1Enoch 1 441ff.; zu den Texten siehe Milik, Enoch 141f.263f., und Beyer, Texte 1 232.247). Die Entscheidung, ob hier eine traditions-geschichtliche oder literarische Entsprechung vorliegt, erforderte eine umfassendere Analyse (siehe aber unter III.3.b zu einer möglichen redaktionsgeschichtlichen Auswertung).

⁵⁴ So nach Milik, aber ohne seine merkwürdige Konstruktion mit חֲשׁוֹן: »(Be)rechnung, Genauigkeit« (vgl. 35,1; 78,10; 79,2), die er als בני קִשְׁטָא: »children of righteousness« wiedergibt (Enoch 263; ihm folgt Koch, Sabbatstruktur 52). Das Wort ist unpassend und ohne Ersatz zu streichen, da die Zeile mit 53 letter spaces ohnehin zu lang ist gegenüber Z. 20 (49 letter spaces) und Z. 22 (49 letter spaces); so ergeben sich 48 letter spaces. – נִפְקִין mit Beyer, Texte 1 247, für סִלְקִין Milik, Enoch 263; Koch, Sabbatstruktur 52; möglich wäre auch עלֵּה: »aufkeimen« (Black, Enoch 285).

⁵⁵ Die äthiopische Textüberlieferung schwankt zwischen *takla ret'* und *takla sedq*. – Ähnlich Milik, Enoch 264, der הוּא אֲנִי: »siehe, ich« statt אֵלֶּן vermutet und nur einmal לְכוּן liest (ebenso Koch, Sabbatstruktur 52).

hinzuzufügen⁵⁶. Der schlecht lesbare Zeilenschluss lautet wohl gemäß der äthiopischen Formulierung *wa'emqāla qeddusān malā'ekt*: »und aus dem Reden der heiligen Engel« קדשין קדשין [ומן] מומר קדשין: »und aus dem Reden der Heiligen der Heiligen«⁵⁷. Und in Z. 24 ist gemäß *wa'emsaṣṣafa samāy*: »und von einer Tafel des Himmels« שמיא ובלוחי⁵⁸ und gemäß *labbawa*: »verstehen« wie mehrfach בין itpol.⁵⁹ einzusetzen.

93,3: Ab hier wird die Rekonstruktion vielfach etwas einfacher, da nun die parallele Schilderung der Epochen einsetzt und zudem das verlässliche koptische Frg. maßgebliche Präzisierungen erlaubt (siehe oben Anm. 25). Zu Beginn entspricht *'enka* das Formverb חוב. Der Anschluss verläuft, ähnlich dem äthiopischen Duktus, parallel zu 93,2, sodass in Z. 25 gut vervollständigt werden kann ... אנה הוא [אנה] »ich selber, Henoch ...«, wie es auch koptisch belegt ist [א.נס]κ εμωχ ...: »ich, Henoch ...«; und danach kann Z. 25f komplettiert werden אחילדת⁶⁰ [ש]ביעי ... [בשבוע] קרמי: »... als der Siebte wurde ich geboren im ersten Siebte« – wie in der äthiopischen Fassung, *'ana sābe' tawaladku baqadāmit sanbar*: »Ich wurde <als> der Siebte geboren im ersten Siebte« resp. der koptischen Version (in der das Element »als der Siebte« nicht erhalten ist, das angesichts der sonstigen engen Entsprechungen zum Aramäischen indes möglicherweise vorausging) ... ατζαποιε εμ ησπιδ ηεβεβλουακ: »... ich wurde geboren im ersten Siebte«. Der Versschluss ist in der äthiopischen Formulierung mehrdeutig, da »Gericht und Gerechtigkeit« thematisch sind und *ta'aggaša* »andauern« oder »abwesend sein« bedeuten kann⁶¹. Aramäisch ist wegen dem alleinigen קשטא klar, dass es um Gerechtigkeit geht⁶².

⁵⁶ Himmelsvision aramäisch nach Sokoloff, Fragments 200; 222 Anm. 107; Koch, Sabbatstruktur 52, חזוי שמיין (Milik, Enoch 264 hebraisierend: (דזויה שמיין). – Isaac, Problems 429f., möchte statt dem af. [אחזי]אחי: »ich habe gezeigt bekommen« (vgl. Beyer, Texte 1 576) nominal אחזי[ינה]: »Vision« lesen, was aber von Wortbildung und Syntax her wenig überzeugt.

⁵⁷ So mit Black, Enoch 285, während Milik, Enoch 264, konjiziert עירין וקדשין: »Wächter und Heilige« (ebenso Koch, Sabbatstruktur 52).

⁵⁸ So mit Beyer, Texte 1 247; den Plural vermuten Milik, Enoch 264; Koch, Sabbatstruktur 52.

⁵⁹ Weniger plausibel ergänzt Beyer, Texte 1 247, ואלפת: »und ich lernte« statt ואתבוננת.

⁶⁰ Etwas besser lesbar war das Fragment offenbar für Milik, Enoch 264: אחילדת]. Abweichend ergänzt Beyer, Texte 1 247: [בשבוע] קרמי שביעי אנה חנוך ילדת], doch ist dies für die erste Lücke eher zu viel und vor allem für die zweite zu wenig Text.

⁶¹ Vgl. Dillmann, Lexicon 1014f; Leslau, Dictionary 59. Entsprechend ist zu übersetzen: *'eska 'ama kwennanē wasedq ta'aggaša*: »solange Gericht und Gerechtigkeit andauerte« – wie es auch koptisch εω: »bleiben, verweilen« belegt (vgl. Westendorf, Handwörterbuch 445).

⁶² So etwa mit Dexinger, Probleme 121; Nickelsburg, 1Enoch 1 443; anders Black, Enoch 289, der weit auf Kap. 6 zurückgreift und meint, dass die Degeneration mit

Und dass diese noch andauert, zeigt die koptische Fassung ⲁⲧⲱ ⲙⲁ ⲉϣⲉⲙⲟⲛⲧ ⲡⲓⲗⲓⲕⲁⲓⲟⲛ ⲛⲉⲗⲱⲃ ⲁϥⲫⲱ ⲉϣⲉⲙⲟⲛⲧ: »und bis zu mir die gerechte Sache blieb errichtet«. Der Kontext mit seinem Sachgefälle spricht zudem recht eindeutig dafür, dass bis Henoch (עד עלי) noch Gerechtigkeit bestand. So wird man vermutlich am besten mit Milik ergänzen: [בבר הוה מתקים] ועד עלי קשטא כ[בר הוה מתקים].

93,4: Der Versanfang wird תנין [ימן בתרי יקום שבו] »und nach mir wird erstehen das zweite Siebt« lauten, wie er stereotyp auftritt, außer, dass das zweite Siebt nach Henoch (»und nach mir«)⁶³ datiert wird. In Z. 27 ist zu שקרא וחמסא vermutlich der Plural יצמח[ון] zu lesen⁶⁴. Und das Zeilenende ist nach der äthiopischen Version zu komplettieren, wobei es von 91,13.15 her nahe liegt, terminologisch das »erste Ende« (*qadāmit feṣṣāmē*) durch das Flutgericht als »universales Ende« (קצא) zu unterscheiden vom »chronologischen Ende« der Epochen (סיפה)⁶⁵. Die äthiopische Formulierung macht wahrscheinlich, dass *tekawwen* תהוּא entspricht⁶⁶ und dass auch im zweiten Teilsatz anfangs von Kol. 2 »und in ihm« (*wabāti*) zu wiederholen ist, während – wie in den folgenden Versen öfters – unklar bleibt, ob der Satzaufbau nach der äthiopischen (bzw. koptischen) Syntax umgestellt werden müsste.

Kol. 2: Die materiale Rekonstruktion des oberen, nicht erhaltenen Rollenteils gestaltet sich natürlich einigermaßen hypothetisch. Sie lässt sich meines Erachtens aber aufgrund der äthiopischen und koptischen Textfassungen und unter Berücksichtigung des ziemlich stereotypen Aufbaus bewerkstelligen (siehe oben I.1.a). Für die Textverteilung ist wesentlich, dass die Zeilenbreite in Kol. 2 zwar in den genügend erhaltenen Zeilen 12-26 zwischen 40 und 54 letter spaces schwankt (was außer den letzten beiden Zeilen ein bisschen weniger ist als in Kol. 1 mit rekonstruierten 46-50 letter spaces), im oberen Rollenteil jedoch relativ konstant 40-44 letter spaces beträgt (vgl. Z. 12.16: 40, Z. 13-15: 43, Z. 17: 42 letter spaces). Die nun zu begründende und erläuternde Rekonstruktion innerhalb dieser Vorgaben ergibt, dass gegenüber Milik und in seinem Gefolge Koch eine zusätzliche Zeile erforderlich ist,

dem Engelfall zur Zeit von Henochs Vater beginnt und zu lesen sei בחר מתקומה: »(Gerechtigkeit) wartete darauf, aufgerichtet zu werden [sc. im kommenden Flutgericht]«.

⁶³ So nach dem Koptischen (ⲁⲧⲱ ⲙⲁⲛⲉⲥⲱⲉⲓ) und dem Äthiopischen (*'emdehrēya*); mit Milik, Enoch 265; Dexinger, Probleme 122, denn dies ist auch lectio difficilior gegenüber dem sonst üblichen »und danach« (so Koch, Sabbatstruktur 52; Black, Enoch 289) – zumal Henoch ohnehin ein Sonderfall darstellt, wie soeben wieder die Gerechtigkeitsthematik demonstriert hat.

⁶⁴ Mit Beyer, Texte 1 248 (Milik, Enoch 264; Koch, Sabbatstruktur 52: Singular); zwar ist auch *baqʷalat* singularisch, doch konstruiert das Äthiopische mit zwei Verben: *wayeqawwem* ... 'abiy 'ekuy wagʷehlut baqʷalat: »und es wird erstehen ... große Bosheit und Übel sprießt«.

⁶⁵ So nach Koch, Sabbatstruktur 53 Anm. 15.

⁶⁶ Anders Koch, Sabbatstruktur 52: תקים.

dann aber der wahrscheinlichste Textbestand in Umfang und Verteilung erstaunlich gut in die Lücke passt⁶⁷.

Die Fortsetzung von 93,4 hält sich, da die koptische Fassung hier fehlt, an den äthiopischen Text: *wabāti yedhan be'si wa'emdehṛa tafassama telheq 'amadā wašer 'at yetgabbar*⁶⁸ *laḥāte 'ān*: »und in ihm wird gerettet werden ein Mann. Und nachdem <es> vollendet ist, soll groß werden die Bosheit, und ein Bund wird gemacht werden den Sündern«. Dabei entspricht vermutlich יתר wie 89,16 *deḥna*, und שלם wie mehrfach (*ta*)*fassama*, während רבי für *lehqa* weniger eindeutig ist⁶⁹; für 'amadā kommt רשעא oder חמסא (kaum aber עוול[ת]) in Frage, hier gemäß der äthiopischen Varianz wohl eher רשעא; *šer 'at* umfasst das Spektrum von »Bund« und »Gesetz«⁷⁰, wobei im Blick auf Gen 6-9 »Bund« näher liegt, was am ehesten קינא entspricht⁷¹; *gabra* schließlich gibt wahrscheinlich עבר wieder⁷².

93,5: Die folgenden Epochen sind, wie gesagt, eng nach dem Schema gebaut: Einleitungsformel, »Ende«-Formulierung und Schilderung der zugehörigen Vorgänge. Es ist in 91,12f. vollständig erhalten und wird von dort extrapoliert⁷³. Danach geben der koptische Wortlaut (ΑΥΩ ΕΝ ΠΕΡΑΧΩΚ ΕΒΟΛ) ΣΕΝΑΩΟΤΠ ΝΟΤΡΩΜΕ ΕΥΤΩ[): »(und in seiner Vollendung) wird erwählt werden ein Mann zu einer Pfl[anze]« ebenso wie der gleich lautende äthiopische Text ... *yethārray be'si latakla k'ennanē šedq*: »... wird erwählt werden ein Mann zur Pflanze des gerechten Gerichts« Aufschluss über die aramäische Formulierung קשטא אנוש לנצבת יתבהר: »wird erwählt werden ein Mann zur Pflanze der Gerechtigkeit«⁷⁴. Für die Fortsetzung muss man sich ans Äthio-

⁶⁷ Siehe oben Anm. 33. In diesem Sinne ist die Aussage Kochs zu präzisieren: »Die Rückübersetzung füllt ungefähr den Platz aus, der ausweislich der Lakune in En^e (11 Zeilen mit Raum für je 40 Buchstaben) verderbt ist« (Koch, Sabbatstruktur 47f.).

⁶⁸ So mit Charles, Book 195.4; Dexinger, Probleme 111f; Nickelsburg, 1Enoch 1 436, nach einigen Handschriften (vgl. Uhlig, Henochbuch 711); andere lesen mit implizitem Subjektwechsel *yegabber*: »er wird machen« (z.B. Isaac, 1Enoch 74).

⁶⁹ Koch, Sabbatstruktur 53 Anm. 18, weist auf Dan 4,30 hin. Auch für die folgenden Verse gibt er zahlreiche Belege für seine Übersetzung.

⁷⁰ Dillmann, Lexicon 244; Leslau, Dictionary 533.

⁷¹ Mit Koch, Sabbatstruktur 52 Anm. 20, der auf Gen 17,2; Jes 42,6 verweist; noch wichtiger dürfte an dieser Stelle Gen 9,9 sein, wo ebenfalls קינא auftritt.

⁷² Vgl. Beyer, Texte 1 649; anders Koch, Sabbatstruktur 52: יתקום עם חטין: »wird gesetzt werden mit den Sündern«.

⁷³ In 93,5,7 ist auch die fast identische koptische Formulierung belegt, die aber »sein« statt »erstehen« (wie in 91,12^{ab}) benutzt (vgl. ΑΥΩ ΜΗΝΑ ΝΑΙ ΤΜΕΒΥΟΜΤΕ / ΤΜΕΒΤ ΝΕΒΕΛΟΜΑC ΝΑΥΩΠΤΕ): »und nach diesen <Dingen> das dritte / fünfte Siebent wird sein«, während die äthiopische Fassung ja geringfügig abweicht (vgl. hier: *wa'emdehṛaze basālest sanbat batafsāmētā ...*: »und danach im dritten Siebent, an seinem Ende ...«).

⁷⁴ Die Wiedergabe von *k'ennanē šedq* mit קשטא folgt exakt 93,3; zu נצבתא für *takl* vgl. 93,2, zu בהר für *ḥarya* 93,10.

pische halten *wa'emdehrēhu yewadde' latakla sedq la'ālam*: »und nach ihm wird hervorgehen die Pflanze der Gerechtigkeit für ewig«, kann so aber gut ergänzen *ועלם לעלם קשטא נצבת חפק ואחרתה*: »und nach ihm wird hervorgehen die Pflanze der Gerechtigkeit für ewig«⁷⁵.

93,6: Nach der üblichen Eröffnung berichtet die äthiopische Version ... *rā'eyāta qeddusān wasādeqān yetr'ayu*: »... Visionen der Heiligen und Gerechten werden geschaut werden«, was aramäisch lauten dürfte *אתחזיו וקשיטין וקדשין חזוין דקדשין* ...⁷⁶. Die Folgeaussagen zu Gesetz und Tempel lauten äthiopisch *wašer'at latewledd tewledd wa'asad yetgabbar lomu*: »und ein Gesetz für die Generation der Generation und ein Zelt wird gemacht werden für sie«, was gut dem koptisch erhaltenen Schluss entspricht *ⲁⲧⲱ ⲥⲈⲚⲌⲘⲟⲧⲏⲚ ⲚⲧⲈⲢⲈⲚⲏⲚ ⲈⲢⲁⲓ ⲚⲈⲘⲧⲈⲢⲈ*: »und es wird gemacht werden das Zelt in ihm«, sodass aramäisch äquivalent *להון יתעבד דרר דרר ודירא יתעבד להון*: »und das Gesetz für die Generation der Generation und die (Zelt)wohnung wird gemacht werden für sie« zu rekonstruieren ist⁷⁷.

93,7: Der kurze Vers, von dem koptisch nur der formelhafte Anfang erhalten ist⁷⁸, kann exakt nach der äthiopischen Fassung ... *bēta sebhāt wamangešt yethannas*

⁷⁵ *אחרתה* entspricht *wa'emdehrēhu* (besser als *מנה*: »aus ihm«, so Koch, Sabbatstruktur 52; dagegen vermutet Black, Enoch 290, wie seinerzeit Charles, Enoch² LXIX, einen Schreibfehler und postuliert *ואחרתה*: »und seine Nachkommenschaft«). – *wad'a* = *נפק* wie öfters (Black, Enoch 290, erwägt auch *ינא*; siehe kontextuell anders 91,14.16). Am Schluss schwankt die äthiopische Überlieferung: Gute Zeugen bieten *la'ālama 'ālam* (vgl. Knibb, Enoch 1 350.3; Charles, Book 195.6), doch dürfte dies mit Koch, Sabbatstruktur 52, unter anderem eine Ausweitung darstellen, während ebenfalls möglich wäre *קשט עלמא נצבת*: »Pflanze der Gerechtigkeit der Ewigkeit« (so Black, Enoch 290); leider fehlt die koptische Version hier.

⁷⁶ Mit Koch, Sabbatstruktur 54, der aber das Verb an den Anfang vorzieht und von (der ihrerseits unsicheren Stelle) 93,2 her *דקשיטין ועירין*: »der Heiligen und Wächter« erwägt.

⁷⁷ Zu *šer'at* = *קינא* siehe bei 93,4; *דרר דרר* ist nach der äthiopischen Konstruktion gebildet (Koch, Sabbatstruktur 54, formuliert freier *דריא דרי* (לכל) – *דריא*: »Wohnung« (vgl. Dalman, Wörterbuch 91) bietet sich aufgrund des Koptischen *ⲁⲕⲏⲏⲏ* (*ⲁⲕⲏⲏⲏ*): »Zelt« an, wodurch der Bezug auf das Heiligum gesichert ist (was bei den älteren Deutungen von *'asad* [siehe dazu Dexinger, Probleme 128] nicht immer gegeben war; dagegen rechnet Black, Enoch 290, mit Textverlust und erwägt *דרר מנא*: »Vorhof der Wohnung«). – *יתעבד* ist äthiopisch zum Teil aktiv (»wird er machen«), koptisch jedoch ebenfalls passiv konstruiert. – *להון* entspricht sachlich der parallelen Angabe der Adressaten des Gesetzes und ist deshalb gegenüber dem Koptischen *ⲈⲢⲁⲓ ⲚⲈⲘⲧⲈⲢⲈ*: »in ihm [sc. dem Siebent]« (der entsprechende aramäische Ausdruck lautete *בה*) vorzuziehen (so mit Koch, Sabbatstruktur 54).

⁷⁸ Beyer, Texte 1 248, liest *יב[וא] שבוע החמ[ני]שין*] – so gemäß 4Q247 (nach Milik, Enoch 256, vielleicht ein Kommentar zur 10SA), wo sich einige Aussagen zu einem

'eska la'ālam: »... das Haus der Herrlichkeit und des Königtums wird gebaut werden für ewig« ergänzt werden: להיכל רבותא ומלכותא אתבנה לעלם⁷⁹.

93,8: Am Versbeginn ergibt sich bei der vorliegenden, natürlich mit einigen Unsicherheiten behafteten Rekonstruktion ein exakter match mit מן aus Frg. A (siehe oben I.3.b). Nach der Einleitung wird die Rekonstruktion von Epoche 6-7 bis zum Einsatz des Textes in 93,9 etwas hypothetischer, da die Darstellung zusehends ausführlicher wird. Zunächst heißt es äthiopisch 'ella yekawwen westētā sellulāna k'ellomu wayetraššā 'lebbomu lak'ellomu 'emtebab: »die, die sein werden in ihm, <werden> alle blind <sein>, und es wird vergessen das Herz aller die Weisheit«, was aramäisch am ehesten lauten dürfte מחכמותא יתנשו וכחמותא וכלא דכולהון יתנשו...: »... in dem die, die sein werden in ihm, blind <sein werden> und das Herz aller vergessen wird die Weisheit«⁸⁰. Klarer ist wieder die Fortsetzung: Von der äthiopischen Aussage wabāti ya'arreg be'si: »und in ihm wird auffahren ein Mann« und dem koptischen Text ... σεναλαλαμβανε ποτρωμε επηρισε: »... hochgehoben werden wird ein Mann in die Höhe« kann man gut zurück schließen auf למרומא גברא ודי בה אתנסב נברא »und in ihm wird hochgehoben werden ein Mann in die Höhe«⁸¹. Dasselbe gilt für wabatafsāmēta yew'i bēta mangešt ba'esāt: »und an seinem Ende wird verbrennen das Haus des Königtums mit Feuer« und ατω εν πρωκ εβολ ηταεβεβλομας σεναψωι μηπερε εν οτηρωι: »und in der Vollendung dieses Siebents wird zerstört werden der Tempel

fünftens Siebent finden, die sich auf die Königszeit beziehen; in Kol. 2 beginnt der Text indes erst in 93,9.

⁷⁹ Mit Koch, Sabbatstruktur 54, der das Verb wiederum vorzieht; ähnlich Nickelsburg, 1Enoch 1 436 (Tempel des herrlichen Königtums); siehe auch die Rezeption in Barn 16,6: Γέγραπται γάρ· Καί ἔσται, τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης οἰκοδομηθήσεται ναὸς θεοῦ ἐνδόξως ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου: »Denn es ist geschrieben: Und es wird geschehen, wenn die Woche vollendet ist, wird aufgebaut werden der Tempel Gottes auf herrliche Weise im Namen des Herrn«. – Für רבותא = *sehbat* vgl. 91,13.

⁸⁰ בה דהוון די entspricht genau der äthiopischen Formulierung, während Koch, Sabbatstruktur 54, erweiternd בונה חוויא כל: »alle in seiner Mitte Lebenden« vermutet. – Für *sl* II kommt nach 89,32f am ehesten סמי in Frage (vgl. Milik, Enoch 204; siehe Sokoloff, Dictionary 381; Jastrow, Dictionary 999; so mit Koch, Sabbatstruktur 54: להוון; denkbar, aber freier, wäre auch אסתמון: »sie werden verblendet werden«; Black, Enoch 290, bevorzugt (חשך). – חשך לבא דכולהון entspricht in Numerus und Fügung dem Äthiopischen, möglich wäre ebenfalls כולהון wäre ebenfalls לבא דכולהון. – Dabei gibt *ras'a 'em* wohl מן נשי wieder (mit Koch, Sabbatstruktur 54 Anm. 32; vgl. Beyer, Texte I 642; Sokoloff, Fragments 206f.213; ebenfalls möglich ist die Lösung von Black, Enoch 290f., der sich an Charles, Enoch² LXX, orientiert: מן ירשע ובהון כולהון ירשע מן (חכמה).

⁸¹ ודי בה ist koptisch, soweit erkennbar, sekundär expliziert [ενη η]ταειβεβλο[μας]: »und in diesem Siebent«. – Für 'arga wäre auch סלק möglich (so Koch, Sabbatstruktur 54: יסק למרומא ודי בה גברא נברא למרומא יסק, doch entspricht αναλαμβανε (αναλαμβάνειν) eher נסב (vgl. Milik, Enoch 397). – למרומא fehlt äthiopisch.

mit Feuer«, was aramäisch auf *בנורא היכל אתיקר* *hičkal aṯīqar* »und an seinem Ende wird verbrannt werden der Tempel mit Feuer« führt⁸². Der Schlusssatz schließlich ist nur äthiopisch erhalten: *wabāti yezarraw k^wellu zamada šerw heruy*: »und in ihm wird zerstreut werden das ganze Geschlecht der erwählten Wurzel«; dies kann man exakt wiedergeben als *וְדוּ בָּהּ תַּחְבֵּר כָּל תּוֹלַדַת שְׂרָשָׁא בְּחִירָא*.

93,9: Nach der Einführung wird gesagt *temaššā' tewledd 'elut wabezuḥ megbārātihā*: »es wird erstehen eine abirrende Generation und zahlreich <werden sein> ihre Taten«, wonach aramäisch *עברויהי וּשְׁנֵין יְקוּם וְשֵׁא יָדָר* »und eine (ab)irrende Generation wird erstehen, und zahlreich <werden sein> ihre Taten« vermutet werden kann⁸⁴. Und der Schlusssatz *wak^wellu megbārātihā 'elwat*: »und alle ihre Taten <werden geschehen> in Irrtum« entspricht exakt *בְּטָ'עוּחָא* [וְכֹוֹל עֲבָרֵי] *hi' wəkol 'abārēi*, wobei sich die Ergänzungen passgenau in die freien Lücken einfügen. Nach dem Einsatz des Textes in Kol. 2 folgen einige Zeilen in sehr gutem Zustand: Der mittlere Teil der Kolumne ist fast vollständig belegt. Dagegen fehlt im unteren Teil das Mittelstück der Kolumne, wo der Text aber relativ einfach ergänzt werden kann.

93,10: Nach der wie üblich ergänzbaren Formel »und an seinem Ende« in Z. 13 beginnt der besterhaltene Teil von 4QEn^e, wo vergleichsweise geringe Vervollständigungen erforderlich sind⁸⁵. Die kleine Lücke ergänze ich nach *šādeqān*: »Gerechte« mit *קְשִׁיטֵין*, denn die von Milik vermuteten Anfangs- und Schlussbuchstaben von *בְּחִירֵין* kann ich auf der Photographie nicht erkennen⁸⁶ und der Hauptbegriff ist

⁸² *סופה ועם* nach dem Äthiopischen und den aramäischen Parallelstellen; das Koptische nimmt hier aus (auch aufgrund von Umfang und Erhaltungszustand) unersichtlichen Gründen eine präzisierende Erweiterung vor. – *אתיקר* dürfte *we'ya* entsprechen (vgl. Beyer, Texte 1 599; Jastrow, Dictionary 591), während koptisch die Redundanz stilistisch mit *ⲙⲟⲩⲧⲁ*: »zerstören« variiert wird (siehe Westendorf, Handwörterbuch 339f); hingegen ist die Form wahrscheinlich wie in der koptischen Fassung passiv. – *היכל* nach der koptischen Fassung, während der äthiopische Wortlaut hier im Blick auf 91,7.13 erweitert und *lectio facilior* sein dürfte (anders Koch, Sabbatstruktur 54: *היכל מלכותא*).

⁸³ Mit Koch, Sabbatstruktur 54, der das Verb hier am Schluss positioniert. Die Wiedergabe mit *ברר*, *תולדת* und *שרשא* ist in der 1ApcHen sonst nicht belegt, liegt aber nahe (vgl. z.B. die Variation von *tewledd* / *דרא* und *zamad* / *תולדתא*) und lässt sich aus vergleichbaren Wendungen erschließen (siehe die Einzelnachweise bei Koch, Sabbatstruktur 54 Anm. 35-38).

⁸⁴ Für *'alawa* ist wohl, wie am Versende ersichtlich (*'elwat* entspricht *בְּטָ'עוּחָא*), *טעי* zu wählen (mit Koch, Sabbatstruktur 54; vgl. Beyer, Texte 1 591; Sokoloff, Fragments 211; weniger überzeugend greift Black, Enoch 291, auf *הפך* zurück). – Zu *bazḥa* = *שני* siehe unten bei 91,17; verbal ist auch *וישנין* denkbar (so Koch, Sabbatstruktur 54).

⁸⁵ Einen ersten Textvergleich zwischen aramäischer und äthiopischer Fassung ermöglicht die englische Synopse für 93,10; 91,11-17 von Black, Fragments 24f.

⁸⁶ Milik, Enoch 265; ebenso Koch, Sabbatstruktur 54; nochmals anders liest Beyer, Texte 1 248, *מִן־נְה כֹוֹלָ שְׂהַי*: »aus ihm alle Zeugen«. Der in sich variierende

קשטא. Danach hat das Aramäische zusätzlich לשדרי קשט: »zu Zeugen der Gerechtigkeit«⁸⁷, während קשט על[מא] exakt 'emtaqla sedq zala 'ālam: »aus der Pflanze der ewigen Gerechtigkeit« entspricht. Bei »siebenfach« kann man statt פעמין auch כ[פלין] ergänzen⁸⁸, und schlecht lesbar ist חכמה⁸⁹. Am Schluss ist להין: »ihnen« (= *lomu*) zu ergänzen, und die äthiopische Version fügt – sehr wahrscheinlich aus redaktionellen Gründen (Fortsetzung mit 93,11ff.)⁹⁰ – anstelle von וזמדע: »und Erkenntnis« präzisierend hinzu *lak^wellu feqrata zi'ahu*: »(siebenfache Weisheit) über seine ganze Schöpfung«.

91,11 bildet, wie bereits betont, die unmittelbare Fortsetzung von 93,10. להין ist entweder selber Subjekt oder eher begünstigtes Objekt (wobei das Verhältnis zu denen, die ausreißen, implizit bleibt), sachlich ändert sich wenig; גולא überschreibt חמסא und am Schluss ist דינא einzufügen, wie Z. 17 zeigt (wo ebenfalls zunächst der Emphaticus stand, bevor קשט präzisierter). Dieser besterhaltene Vers an der redaktionsgeschichtlichen Nahtstelle der 10SA schlechthin entspricht indes bloß zu Beginn einigermaßen der äthiopischen Langform, die nach חמסא אשי עקרין: »die ausreißen die Fundamente der Gewalttätigkeit« (äthiopisch: *yegazzamu 'asrāwa 'amadā*: »abgeschnitten werden die Wurzeln der Gewalttätigkeit«) aus redaktionellen Gründen wie schon in 93,10 massiv abweicht (siehe unter Teil 2, III.3 Anm. 90).

91,12: Anfangs präzisiert die äthiopische Version (glossierend) *kāle't sāment sanbat*: »ein anderes, das achte Siebent«; danach muss aramäisch ד ergänzt werden, offensichtlich ein Schreibfehler⁹¹. Und Z. 16 wird enden רבה תהיה[ב הרב] – wie der äthiopische Text *wayetwahab bāti sayf*: »und ein Schwert wird gegeben werden in ihm [sc. dem Siebent]«, wobei die Differenz zum Aramäischen auffällt, wo das Schwert explizit allen Gerechten gegeben wird, die selber das Gericht der Gerechtigkeit an allen (wörtlich: »weg von« wie 'em 'ella) Frevlern ausüben⁹².

91,13: Die enge Entsprechung der äthiopischen Übersetzung lockert sich nur an wenigen Stellen geringfügig: Synekdochisch heißt es für בקשטין נכסין: »Besitztümer

äthiopische Text (siehe Nickelsburg, 1Enoch 1 436) formuliert am ehesten redundant: *yethārrayu heruyān sādeqān*: »erwählt werden die erwählten Gerechten«.

⁸⁷ Siehe dazu Koch, Sabbatstruktur 55 Anm. 42; Black, Enoch 291, weist auf IQS 8,6 ערי אמח hin.

⁸⁸ Beyer, Texte 1 248.

⁸⁹ Nach Milik, Enoch 266; Segert, Structures 191, überschreibt es וזמדע.

⁹⁰ Siehe unter III.3; die äthiopische Fassung für ursprünglich hält Isaac, 1Enoch 74.

⁹¹ So mit Milik, Enoch 266; Koch, Sabbatstruktur 56; das korreliert genau *sanbat 'enta sedq*: »Siebent, das der Gerechtigkeit«. Dagegen liest Beyer, Texte 1 248, adjektivisch קשיט <ד>.

⁹² Der insgesamt sehr getreu übersetzte äthiopische Vers führt am Schluss ein wenig breiter aus: *kama yetgabbar k^wennanē sedq 'em'ella yegaffe 'u wayetmēttawu hāte 'ān ba'edawihomu lašādeqān*: »damit ausgeübt werden wird ein Gericht der Gerechtigkeit an / weg von denen, die böse handeln, und es werden ausgeliefert werden die Sünder in die Hände der Gerechten«.

durch Gerechtigkeit« nun *'abyāta 'emsedqa zi'ahomu*: »Häuser⁹³ durch ihre Gerechtigkeit«; und der *רבות זיה ב רבא* [מלכות רבא]: »Tempel des Königtums⁹⁴ des Großen in der Herrlichkeit seines Glanzes⁹⁵« wird so zum *bēt lanegus 'abiy basebhat*: »Tempel für den großen König in Herrlichkeit«. Am Schluss steht einfaches *'eska la'ālam*: »bis in Ewigkeit« anstelle von *לכול דרי עלמין*: »für alle Generationen der Ewigkeit«.

91,14: In Z. 20 weicht Miliks Rekonstruktion *יתגלא [וק]שוט [ו]דין קשוט בה*: »und Gerechtigkeit und das Gericht der Gerechtigkeit wird offenbart werden in ihm« unnötig vom äthiopischen Text ab⁹⁶; zudem fehlt das sonst übliche Verb im Anfangssatz⁹⁷. Deshalb halte ich die Fassung: *דין קשטאן יתגלא*: »Und danach das neunte Siebent wird erstehen. Und in ihm das Gericht der Gerechtigkeit wird offenbart werden« für wahrscheinlicher⁹⁸. Dies entspricht sehr genau *wa'emdehrazē basanbat tāse' bāti kwennanē sedq tetkaśsat*: »Und danach im neunten Siebent, in ihm das Gericht der Gerechtigkeit wird offenbart werden«. Die weiterführende Objektangabe »für alle Söhne« in Z. 21 fehlt äthiopisch, wo es direkt heißt *lak^wellu 'ālam*: »für die ganze Erde«. Die Fortsetzung lässt sich nach *wak^wellu tagbār yewadde'*: »und alle Taten der Bösen werden vergehen« ergänzen *עבדי רשעיא יעברון* [וכול]: »alle Taten der Bosheit werden vergehen«, wobei kontextuell die Taten sicherlich die Täter einschließen⁹⁹. In Z. 22 fehlt *כולה* im Äthiopischen. Hier folgt danach *weyessahaf lahaḡ^wela 'ālam*: »und aufgeschrieben werden wird zur Vernichtung die Erde«, was aramäisch abweichend lautet; dabei kann *וירמין* schwerlich passive Bedeutung haben¹⁰⁰, eher wird man reflexiv »sich werfen«¹⁰¹ oder gar aktiv »werfen«¹⁰² übersetzen – es sei denn, man nehme

⁹³ Isaac, 1Enoch 73, präferiert generalisierend »große Dinge«.

⁹⁴ Beyer, Texte 1 248, ergänzt *רבא ית [משר]ית רבא*: »Tempel / Palast des Aufenthalts des Großen«, doch spricht dagegen das Äthiopische mit der Wurzel *ngš**: »könig*«.

⁹⁵ *רבבות* ist z.T. auch auf dem winzigen Frg. D zu entziffern (vgl. Milik, Enoch 267); das Wortfeld ausweitend vermutet Beyer, Texte 1 248: *כרבבות ידה*: »entsprechend der Herrlichkeit seiner Macht«.

⁹⁶ Milik, Enoch 266; so auch Koch, Sabbatstruktur 56; ähnlich Beyer, Texte 1 248.

⁹⁷ Anders nur 91,15, dazu siehe unten; Milik, Enoch 268f. vermutet, das Verb fehle, um deutlich zu machen, dass der Epochenübergang gleitend ist.

⁹⁸ Zu beachten ist, dass * / ו sich ja nicht unterscheiden lassen; und auf Frg. D kann man wohl mit Beyer, Texte 1 248 *רב* erkennen; zum Anschluss mit *ודבה* siehe 91,12. – Das Verb gerät damit in eine Position hinter der Ordinalzahl. – Ähnlich, wie ich jetzt bemerke, Nickelsburg, 1Enoch 1 437.

⁹⁹ Vgl. Milik, Enoch 269, der mit »Täter« übersetzt. Möglich, aber meines Erachtens semantisch unwahrscheinlicher, ergänzt Beyer, Texte 1 248 *עבדי רמיסאן*: »Gewalttäter«. – Nach 91,16 *wad'a* = *עבר*.

¹⁰⁰ So übersetzen Milik, Enoch 267; Koch, Sabbatstruktur 57; dagegen mit Recht Black, Enoch 294.

¹⁰¹ Vgl. schon Dalman, Wörterbuch 385; jetzt Beyer, Texte 2 483.

wenig plausibel einen Schreibfehler an und lese itp. ויתרמון. Die folgende Lücke wird man aus Platzgründen zunächst am besten ergänzen [לבורן עלמא]: »in die Grube der Ewigkeit«¹⁰³. Denn der letzte Satz entspricht dann wieder gut der äthiopischen Aussage, die lediglich am Ende den Ewigkeitsaspekt nicht hat, sodass man nach *wak^wellu sabe'e yenēsseru*: »und schauen werden alle Menschen« interpolieren kann [ריחזון אנרשא] כלהון].

91,15: Die ca. 5,9 cm. breite lacuna ist am ehesten mit Milik nach dem äthiopischen Wortlaut *wa'emdehrazē basanbat 'āšart sabe'ta 'eda bāti* ...: »Und danach im zehnten Siebent: der siebte Teil, in ihm ...«¹⁰⁴ zu ergänzen שבוע יקום בתרה רב: »Und danach das zehnte Siebent. In seinem siebten Teil ...«¹⁰⁵. Dem steht die zu den anderen Epochen parallele Alternative gleicher Länge gegenüber ... [יקום שבוע עשרי רב]: »Und danach wird erstehen das zehnte Siebent; in ihm ...«, wo die kaum entbehrliche Präzisierung »im siebten Teil« fehlt, währenddem die präzisierte äquivalente Wiedergabe [יקום שבוע עשרי רב] »Und danach wird erstehen das zehnte Siebent. In seinem siebten Teil ...« wohl etwas zu lang wäre (26 letter spaces [dazu siehe unten])¹⁰⁶ und man ein sehr komprimiertes Schriftbild annehmen müsste. Deshalb ist hier in Epoche 10 vermutlich die abweichende Konstruktion nach Milik (d.h. ohne יקום) zu bevorzugen; das scheint zudem kompositionell geraten, indem der siebte Teil einen Bezug zur ersten Epoche markiert (siehe unter II.1), die ja ebenfalls eigenständig und ohne יקום formuliert. Nach dem Gericht der Ewigkeit in Z. 24 haben die zuverlässigsten¹⁰⁷ äthiopischen Handschriften die Fortsetzung *watēgābbar 'emteguhān samāy zala 'ālam*: »und es [sc. das Gericht] wird gemacht werden an den Wächtern des ewigen Himmels«. Daran hat sich meines Erachtens die Ergänzung der Lücke zu orientieren: ויקין דינא רבא יתנקם: »und das Ende des großen Gerichts«¹⁰⁸ wird in Rache vollzogen werden an den Wächtern des ewigen Himmels«. Dabei wird die aramäische Fassung nach רבא (= *'abiy*) im Anschluss an die äthiopische Fortsetzung *zayetbēqqal* mit נקם itp. wiederzugeben sein (statt dem häufigen *gabra*)¹⁰⁹. Demgegenüber rekonstruiert

¹⁰² So Beyer, Texte 1 249, mit den Söhnen als Subjekt.

¹⁰³ Ähnlich Milik, Enoch 266: [לבורן עלם]. Determiniert liest Beyer, Texte 1 248, [לבורן], lässt die Lücke aber sonst leer.

¹⁰⁴ Die Textüberlieferung schwankt, insbesondere in Bezug auf *wa'emdehrazē* und *sabe'ta* (siehe Charles, Book 192.21f.; Flemming, Buch 143.12; Knibb, Enoch 1 345.37).

¹⁰⁵ Milik, Enoch 266; ebenso Koch, Sabbatstruktur 56.

¹⁰⁶ Umgekehrt klar zu kurz ist Beyer, Texte 1 248: רב: »Und danach das zehnte Siebent.«

¹⁰⁷ Vgl. die Editionen; so mit Uhlig, Henochbuch 714; Nickelsburg, I Enoch 1 437; anders Knibb, Enoch² 220.

¹⁰⁸ Das bezeichnet wohl so etwas wie den jüngsten Tag des großen Gerichts (so Beyer, Texte 1 249).

¹⁰⁹ Semantisch entspricht נקם itp.: »rächend / in Rache vollzogen werden« (vgl. Sokoloff, Dictionary 360; Dalman, Wörterbuch 265) gut *baqqala*.

יעברון: »die nicht ein Ende haben bezüglich all ihrer Anzahl für ewig; und in Güte und in Gerechtigkeit werden sie handeln«¹¹⁶. Dabei bildet die aramäische Fassung offenbar zwei Sätze (mit entsprechendem Anschluss), wird aber sonst äthiopisch gut wiedergegeben.

Kol. 3: Vor dem Einsatz von Frg. A auf Z. 2 (siehe oben I.2; I.3.b) und der damit verbundenen hypothetischen Rekonstruktion wird zunächst in Z. 1 sinnvollerweise wohl doch der Schluss von 91,17 zu komplettieren sein, der nach *waḥāti'at 'emhey(y)a 'itetbahal 'eska la'alam*: »und die Sünde wird von da an nicht mehr genannt werden bis in Ewigkeit« zu erschließen ist als *עלם לא עוד יתקרא לעלם*: »und die Sünde wird nicht länger genannt werden bis in Ewigkeit«. Dann bleibt aber immer noch die Hälfte der Zeile frei (da wahrscheinlich in Z. 2 ein neuer Satz beginnt [siehe unten]), und daher kann man – wie oben bei 92,5 – vermuten, 91,17 sei umgekehrt ebenfalls von 92,5 her ergänzt worden (womit kompositionell eine starke Verkettung von Paränese und 10SA resultierte, die aber natürlich höchst hypothetisch bleibt). Ergänzt man so aus 92,5 (*wa'itetra'ay 'enka ... 'eska'alam*) *עלם עד ער יחזא*: »und sie wird nicht mehr geschaut werden bis in Ewigkeit«¹¹⁷, kann man sich tentativ vielleicht zur folgenden Rekonstruktion vortasten:

[יחזיא לא עוד יתקרא לעלם ולא יחזא עוד עד עלם] 1

Z. 2-5: Auch diese Zeilen sind nur äußerst fragmentarisch erhalten und stellen einer materialen Textrekonstruktion große Probleme (sodass im Text der Rekonstruktion und am Ende von I.3.c auf eine Ergänzung verzichtet wird); sicherer wird sie erst wieder ab Z. 6, wo in der Lakuna der Anfang von 91,18 zu stehen kommt (wie aus dem Text von 91,18 in Z. 7f. gefolgert werden kann). Mit diesen Kautelen seien einige tastende Versuche innerhalb der möglichen Vorgaben durch die Fragmente und die Kolumnenbreite (die etwas schmaler sein dürfte als die in Z. 6-14 / 15 schätzbaren 44-48 letter spaces), gewagt; sie umfassen durchschnittliche 42-46 letter spaces. Milik hat gemeint, in Z. 2-6 (bei ihm Z. 13-17) den Text von 91,10 finden zu können, sodass Frg. A die Abfolge 91,10 → 91,18f. bieten würde¹¹⁸. Nun haben wir bereits konstatiert (siehe oben I.2 mit Anm. 12), dass dies so direkt eindeutig falsch ist und 91,18 nicht auf 91,10 (jedenfalls in einer auch nur annähernd der äthiopischen Fassung entsprechenden Gestalt) folgt. Denn 91,10, wovon gerade mal 3 ganze und 3 fragmentarische Buchstaben erhalten wären, endete ja – auch in Miliks Rekonstruktion

¹¹⁶ Mit Koch, *Sabbatstruktur* 57 Anm. 65, der sich sonst an Milik hält, dürfte pluralisch *יעברון* zu lesen sein. – Etwas freier formuliert ist der von Milik, *Enoch* 266, vorgeschlagene Wortlaut *עלם דבהון טבא וקש[טא]* [די לא] *איהו סוף לכול מנניהון לעלם דבהון טבא וקש[טא]*: »die nicht ein Ende haben bezüglich all ihrer Anzahl für ewig; und in ihnen Güte und Gerechtigkeit werden sie tun«. Und noch stärker abweichend und eher zu kurz liest Beyer, *Texte* 1 248f., *עברון*: »... לכול מנניהון דבהון כלא בקש[טא] יעברון, ...«: »... für ihre Anzahl, in denen sie alles gemäß der Gerechtigkeit tun werden«.

¹¹⁷ Vgl. dazu Black, *Enoch* 294, der dies jedoch am Zeilenanfang vermutet.

¹¹⁸ *Enoch* 260f.; ebenso Beyer, *Texte* 1 246; Maier, *Texte* 2 165; dagegen Nickelsburg, *1Enoch* 1 413, u.a. (siehe im Folgenden); von einer Identifikation sehen auch García-Martínez / Tighelaar, *Scrolls* 1 443, ab.

– in Z. 3 (Milik: Z. 14), sodass fast drei ganze Zeilen zu ergänzen wären, für die keine äthiopische Entsprechungen vorliegen. Und bereits in Z. 2 (Milik: Z. 13) vermag 91,10 ja den Platz nicht auszufüllen, wie die Wiedergabe von Miliks Rekonstruktion zeigt¹¹⁹:

[חכמתא תהוא	[¹⁰ וקשיט]א'יתעיררין מן שנתהוין(?)	13
[[קאם]ה' והלכ'ה ... ותתיב להון	14
[ול'ה תשב[חה יתנון	15
[עד	ותנוח אר[עא מן חרב	16
[כל דרי עלמינ'ן ¹⁸ וכען לכון אנה אמר בני ואחזא לכון כל	17

Demgegenüber hat Black einen ebenso gut denkbaren Vorschlag vorgebracht¹²⁰, der sich an 92,3 orientiert: [יתעירין מן שנתהוין יקומין] ויהלכ'ון באירחות [וקשיט]א' »Und die Gerechten werden aufwachen von ihrem Schlaf; sie werden aufstehen und gehen auf den Wegen der Gerechtigkeit«. Plausibel an beiden Vorschlägen scheint, dass im Anschluss an 91,17 mit der ›Neutralisierung‹ der Sünde thematisch eine Aussage zur Auferstehung der Gerechten folgt. Der konkrete Wortlaut lässt sich meines Erachtens allerdings kaum mehr zuverlässig erschliessen¹²¹; wenn man dennoch eine Mutmaßung wagen wollte, läge es von der Kolumnenbreite her näher (siehe oben), den Wortlaut von 92,3 zu wiederholen, der sich gut in Z. 2f. einfügte:

[וקשיט]א' יקום מן שנה יקום ובאירחה קשטא יהלך וכל	2
[אירחה] והלכ'ה בפבא דחנא לעלב	3

»(2) Und der Gerechte wird aufstehen vom Schlaf; er wird aufstehen und auf den Wegen der Gerechtigkeit gehen. Und sein ganzer (3) Weg und sein Wandel <wird sein> in Güte und in Gnade auf ewig.«

Nahezu ebenso unsicher sind alle weiteren Versuche zu Z. 3-5. Einerseits bleibt der Schluss von Z. 3 ebenso unklar wie die Fortführung in Z. 4f. Milik hat sich daher auf die moderate Ergänzung weniger Worte beschränkt, und auch sonst wurden keine weitergehenden Vorschläge gemacht¹²². Thematisch dürfte eine Fortsetzung des Ergehens der Gerechten nahe liegen sowie eine spatiale Ausweitung auf die Erde und eine temporale Expansion auf künftige Generationen, wie die erhaltenen Passagen in Z. 5f. zeigen ([תנוח אר[עא]; [כל דרי עלמינ'ן]; vgl. Z. 4 [חשב[חה]). Geht man von ihnen aus und fragt nach Entsprechungen in der 1ApcHen, so finden sich für »die Erde wird ruhen« keine Passagen, während für »alle Generationen der Ewigkeit« Stellen wie 103,4,8; 104,5 zum Gericht oder der Gebetstext 84,2 in Frage kämen; sie stimmen zwar thematisch und für die jeweilige Formulierung, lassen sich aber in

¹¹⁹ Enoch 260 (in Z. 17 ist der Druckfehler וואחזא korrigiert).

¹²⁰ Enoch 295; vgl. Black, *Apocalypse* 467f.; siehe auch Olson, *Sequence* 74f.; erwägend Collins, *Introduction* 65.

¹²¹ Dies betont mit Recht VanderKam, *Apocalypse* 518.

¹²² Für Z. 4 vgl. noch Black, *Enoch* 295: [וענ'לה חשב[ת כולה]: »und Ungerechtigkeit wird gänzlich aufhören«.

keinem Fall passend auf den Zeilen unterbringen. Die einzige weitere Stelle, die via »Erde« und »Generationen« in Frage kommt, ist 10,21f., wo Gott Noah einen eschatologischen Ausblick auf das Ende gewährt; tatsächlich könnte sie ihrem Aussagegehalt nach Z. 3-6 entsprechen¹²³, was ergäbe:

[ארתה] והלכ[ה] בפנא והנא לעלם וכל בני אנשה תקטמו]	3
[ו]ל[ה] תשב[ה] יתנון כל אמיא ויפלחו ל[ה] ויהרמו]	4
ותנוו אר[ע] כולה מן כל סארבא ומן כל פמאה עד]	5

»Und sein ganzer (3) Weg und sein Wandel <wird sein> in Güte und Gnade für ewig. Und alle Menschen(söhne) werden gerecht werden. (4) Und ihm werden Lobpreis geben alle Völker, und sie werden dienen ihm und sich verehrend niederwerfen. (5) Und ruhen wird die ganze Erde von aller Verunreinigung und Unreinheit bis ...«

Problematisch an dem tentativ geäußerten Vorschlag sind nun nicht nur mehrere Differenzen zu 10,21 bezüglich der Textformulierung¹²⁴, sodass insgesamt eine divergierende Aussage resultiert; problematisch ist vorab in methodischer Hinsicht, dass er die Möglichkeit von Textverlusten nicht mit einbezieht; dies ist aber etwa für das astronomische Buch in massivster Weise dokumentiert¹²⁵. Und im kleineren Rahmen scheint derselbe Vorgang auch an dieser Stelle vorzuliegen: Denn dass sich die Reste von Z. 2-6 mit keinen erhaltenen Passagen der 1ApcHen in der äthiopischen Fassung korrelieren lassen – was bisher in 4QEn^s so ja noch nicht der Fall war –, macht grundsätzlich das Vorliegen von Textverlust recht wahrscheinlich¹²⁶. Der vorgelegte Textbestand ist deshalb wenig mehr als *eine* Möglichkeit. Wie und wie detailliert immer man diese hochgradig hypothetischen Zeilen 1-5 rekonstruiert, sie haben jedenfalls den Schluss von 91,17 und eine äthiopisch nicht erhaltene Erweiterung umfasst, mit denen der eigentliche Durchgang durch die 10 Siebente geendet hat¹²⁷, bevor der narrative Abschluss der 10SA in 91,18f. gefolgt ist.

91,18: Ab hier ist wieder eine eindeutige Identifizierung der Textreste möglich, obgleich die erhaltenen Stellen dürftig bleiben. Auf Z. 6 findet die Übersetzung des äthiopischen Texts gut Platz: Die Formulierung (die *waye'ezēni 'eblakemu daqiqeya*: »und nun, sage ich euch, meine Kinder« entspricht) richtet sich zunächst nach der identischen Eröffnung von 94,1 (in Z. 25 belegt); über die Fortsetzung gibt dann der äthiopische Text *wa'ar'yakemu k^wello fennāwāta šedq*: »und ich werde euch zeigen

¹²³ So im Anschluss an Nickelsburg, 1Enoch 1 413, der jedoch keine Textrekonstruktion bietet. Zur aramäischen Fassung von 10,21f; vgl. Milik, Enoch 162f.

¹²⁴ Um es z.B. am belegten Anfang von Z. 5 zu illustrieren: Schwerlich entspricht »gereinigt werden« (καθαρίζεσθαι, vgl. Black, PVTG 3 26) »ausruhen« (נוח); daher rekonstruiert Milik, Enoch 162, die Stelle zu Recht mit רכי. – Zudem wird die Sinnspitze von 10,22, die Bewahrung aller Generationen (vor einer erneuten Flutkatastrophe), eingegeben; erhalten bleibt – wenn auch nach dem Prätext des Gerichts aus Epoche 8-10 thematisch erstaunlich – die Gottesverehrung durch alle Völker.

¹²⁵ Siehe dazu nur Milik, Enoch 7ff.273ff.; Albani, *Astronomie* 38ff.

¹²⁶ So etwa Knibb, Enoch 2 221.

¹²⁷ Black, *Apocalypse* 468, spricht von »the conclusion to the Apocalypse of Weeks«.

alle Wege der Gerechtigkeit« Aufschluss, also [ואחזא לכון כל] ארחת קשטא]. Das-selbe gilt für Z. 7f., wo nach ... *wafennāwāta gef'eni wa'ar'aykukemu ka'eba kama tā'meru zayemasse'*: »... und auch die Wege des Unrechts. Und ich habe <sie> euch wiederum gezeigt, damit ihr erkennt, was kommen wird« zu lesen ist [ואף ארחת] [די תדעון מזה יתעב] [די תדעון מזה יתעב] [די תדעון מזה יתעב]. Dabei ist aus Gründen der Parallelität und des Platzes wohl [ואף ארחת עולא] zu ergänzen¹²⁸, während die perfektische Formulierung meines Erachtens signifikant ist¹²⁹ und anaphorisch auf die 10SA zurückweist.

91,19: Im äthiopischen Wortlaut beginnt der Vers *waye'ezēni seme'uni daqiqeya wahoru bafennāwāta sedq*: »Und nun, hört auf mich, meine Kinder, und wandelt auf den Wegen der Gerechtigkeit«; in der aramäischen Fassung hingegen liegt in Z. 9 eine Infinitivkonstruktion vor, sodass vorher ein anderes Verb ergänzt werden muss¹³⁰, was vielleicht ergibt [קשטא למדה בהון] [קשטא למדה בהון] [קשטא למדה בהון]: »Und nun, meine Söhne, hört auf mich, und (er)wählt die Wege¹³¹ der Gerechtigkeit, um zu wandeln auf ihnen«. Auch die Parallelfomulierung von Z. 9 dürfte, über Milik hinaus, gegenüber der äthiopischen Fassung *wa'itethoru bafennāwāta gef'*: »und wandelt nicht auf den Wegen des Unrechts« erweitert sein zu [ולא בחרו ארחת עולא] [ולא בחרו ארחת עולא] [ולא בחרו ארחת עולא]: »und nicht (er)wählt die Wege des Unrechts, um zu wandeln auf ihnen«¹³². Entsprechendes gilt für Z. 10, wo *'eska yethag^w alu la'ālam k^wellomu 'ella yahawweru bafennāwāta 'amdā*: »denn für ewig zugrunde gehen sie alle, die wandeln auf den Pfaden der Gewalttätigkeit« am wahrscheinlichsten heißen wird [על די אבד לסוף אבדן ע] [על די אבד לסוף אבדן ע] [על די אבד לסוף אבדן ע]: »denn es geht zugrunde am Ende des Untergangs der Ewigkeit jeder, der geht auf den Wegen der Gewalt-tätigkeit«¹³³.

¹²⁸ Für *gef'* in 91,18f.; 94,2 als Gegensatz zu den »Wegen der Gerechtigkeit« (קשטא) liegt *עולא* am nächsten (mit Beyer, Texte 1 246), denn der Hauptbegriff *חמסא* (so Milik, Enoch 260) gibt nach 91,11 vorab *'amadā* wieder (so dann auch in 94,1 und 91,19 am Ende). – Etwas anders ergänzt Milik, Enoch 260, *וארחת עולא*.

¹²⁹ Mit Uhlig, Henochbuch 707; gegen Nickelsburg, 1Enoch 1 410, und Milik, Enoch 260, der Imperfeka setzt *אחזא* *ואחזב*. – Zu *חזב* siehe 93,3 (dort für *'enka* statt *ka'eba*).

¹³⁰ Für *בחר*, das zur bipolaren Alternative passt, Milik, Enoch 260f.; ebenso plausibel ist etwa *הלך* oder *בעי*: »suchen« (so Black, Enoch 282) – eine Entscheidung ist hier unmöglich.

¹³¹ Trotz der gleichen äthiopischen Formulierung wie in 91,18 variieren Milik, Enoch 260; Beyer, Texte 1 246, zu *קשטא* *בשבילי*.

¹³² Freier verfährt Beyer, Texte 1 246: ... *על די אבד לסוף אבדן ע*: »die Pfade des Unrechts meidet! Denn jeder, der auf den Pfaden des Unrechts geht ...«.

¹³³ Dabei verkürzt *yethag^w alu la'ālam* ein wenig die redundante aramäische Formulierung *עלמא אבדן לסוף אבדן* (mit Beyer, Texte 1 246, der in der Lücke direkt 92,1 folgen lässt; mehrfach anders Milik, Enoch 260, *בארחת כל די הלך בארחת*)

92,1: Der Versanfang lässt sich nach *zatašehfa*: »das, was geschrieben wurde« vervollständigen als ב[רת]ב: »das, was geschrieben hat«¹³⁴. Angesichts der breit divergierenden äthiopischen Textvarianten¹³⁵ ist die Ergänzung von Z. 11(ff.) relativ offen und entsprechend unsicher. Noch erkennbar scheint, dass im Unterschied zum äthiopischen Text Metuschelach als Adressat genannt wird; geht man von der später folgenden Adressierung *lak^wellomu weludeya*: »für alle meine Kinder« aus, so legt das narrative Rahmen-Setting (vgl. 91,1) die Erweiterung nahe ולכל ברה וכל ל[מנת]שלח ברה ולכל [אחודי]: »dem Metuschelach, seinem Sohn, und allen seinen Brüdern«¹³⁶. Hält man sich auch nur in groben Zügen an die äthiopische Fassung, müssen spätestens jetzt mehrere Titel von bzw. formelhafte Aussagen über Henoch folgen (da ja aramäisch am Versanfang kein Platz vorhanden ist). Äthiopisch lauten die Aussagen in der narrativen Abfolge: *zak^wello te'emerta tebab*: »die ganze Unterweisung der Weisheit«, *emk^wellu sabe'e sebbuh*: »von allen Menschen gepriesen«, *wamak^wannena k^wellu medr*: »und Richter der ganzen Erde« sowie, repetierend, *sahafi zak^wellu te'emerta tebab*: »dem Schreiber aller Unterweisung der Weisheit«. Dabei dominiert inhaltlich und narrativ in 92,1 das Element des Schreibens, sodass vielleicht Z. 11 komplettiert werden kann קשטא ספר חנוך: »Henoch, der Schreiber der Gerechtigkeit«¹³⁷, bevor dann in Z. 12 – übereinstimmend mit der äthiopischen Reihenfolge – die Weisheitsaussage geringfügig ergänzt werden kann ו[רח]כים אנושא: »und der Weise(st) der Menschen« und ebenso die Preisung [בני ארעא] ובחיר [ר]בני: »und der Erwählte der Menschensöhne«¹³⁸. Am Zeilenende ist entsprechend wohl zunächst der (in der äthiopischen Aufzählung nächstfolgende) Richtertitel zu ergänzen [ורין ארעא כוליה]: »und Richter der ganzen Erde«, um dann mit ... לבני [כתב] ארעא: »Er hat (es) geschrieben: »Für meine Söhne

[עולתא]: »zugrunde geht am Ende des Untergangs jeder, der geht auf dem Weg der Ungerechtigkeit«).

¹³⁴ So überzeugend Milik, Enoch 260f; freier und unter Kürzung von Z. 10 ergänzt Black, Enoch 282: ספר חנוך די כתב, und Beyer, Texte 1 246f., unter Auslassung des Schlusses von 91,19 ב[רת]ב: »Schriftstück von der Hand Henochs, des Schreibers, der Deuten kann, das er schrieb«.

¹³⁵ Vgl. nebst den Editionen die Übersicht bei Nickelsburg, 1Enoch 1 430.

¹³⁶ So mit Milik, Enoch 260; für den ersten Teil auch Beyer, Texte 1 246.

¹³⁷ Aus kontextuellen Gründen ist ספר פרשא ספר קשטא gegenüber ספר חנוך: »Schreiber der Deutung« zu bevorzugen (gegen Milik, Enoch 260; mit Dexinger, Probleme 110f.117f.; ebenso Beyer, Texte 1 246, der jedoch anders fortfährt על קשטא די [ב]פום אבושא: »über die Gerechtigkeit, die im Munde der Menschen ist«); der Aspekt des Schreibens ist auch in einem griechischen Fragment belegt (vgl. Milik, Enoch 261f.).

¹³⁸ Noch freier postuliert dagegen Milik, Enoch 260.263 בני ארעא: »... Erden-söhne«, während Black, Enoch 283, vorblickend vorwegnimmt ... בחר די רין: »der Auserwählte des Richters ...«.

...« zu Z. 13 und der generellen Adressierung und Abzweckung überzuleiten¹³⁹. Hier steht לבני (nach den vorangegangenen Angaben) knapp für *lak^wellomu weludeya*: »für alle meine Kinder«, worauf die »künftige Generation« folgt, die gegenüber dem äthiopischen Text *walatewledd dahāreyān*: »und für künftige Generationen« vorgezogen wird. Danach dürfte der Vers ab לכול parallel zu den äthiopischen Aussagen *'ella yaḥādderu diba medr*: »die wohnen auf der Erde« und *'ella yegabberu ret' wasalāma*: »die tun Rechtschaffenheit und Frieden« als לכול [תבי בארעא די יעבדון יצבא ושלם]: »für alle, die wohnen auf der Erde, die tun werden Rechtschaffenheit und Frieden« ergänzbar sein¹⁴⁰. Die hier in 92,1 zu beobachtenden Umstellungen, Abweichungen und Nuancierungen zwischen aramäischer und äthiopischer Fassung belegen auf ihre Weise, dass hier offenkundig eine Nahtstelle vorliegt: Es handelt sich um die Einleitung zu einem neuen Abschnitt, wie schon die breite Neueröffnung signalisiert (siehe unter III.1); allerdings besteht kein Anlass, 92,1*^{at} umzustellen und spekulativ als ursprüngliche Einleitung der 10SA zu nehmen (siehe unter Teil 2, III Anm. 44).

92,2: Dieser Vers verläuft nun wieder enger parallel zur äthiopischen Version. Der Anfang *'itehzan manfasekemu ba'azmān*: »Nicht sei bedrängt euer Geist wegen der Zeiten« ist aramäisch mit Milik leicht umgestellt und (aus Platzgründen) erweitert ergänzbar zu [אל חדון] בבהשתא אתון ורוחכון על השבון ערניא: »Nicht seien in Bedrängnis¹⁴¹ ihr und euer Geist wegen der Ordnung der Zeiten¹⁴²«. Die Begründung ist dann genau entsprechend zu *'eska mawā'ela wahab qeddus 'abiy lak^wellu*: »denn Tage hat gegeben der große Heilige für alles« zu vervollständigen als [בדיל די] [יהב] יומיא לכולא [קדישא רבא]: »denn der große Heilige hat gegeben Tage für alles«¹⁴³.

¹³⁹ Zu beachten ist, dass auch im Äthiopischen das Element des Schreibens eine Klammerfunktion hat zwischen dem Versanfang und der Angabe von Adressaten und Zweck. – Bei dieser Rekonstruktion kann man erst in Z. 13 mit לבני einsetzen statt bereits in Z. 12 und muss so nicht das seltene »Sohnessöhne« lesen, wie Milik, Enoch 260, es tut: למדן עבדיהון כתב לבני] בנן[ה]: »... um zu richten ihre Taten. Er schrieb für die Söhne seiner Söhne.«

¹⁴⁰ יתב wird zumeist mit כ konstruiert (vgl. Beyer, Texte 1 601); nach weniger zuverlässigen Handschriften wäre statt Erde יבשתא = *yabs*: »trockenes Festland« denkbar (so Milik, Enoch 260, der auch שב statt יצבתא annimmt); zu *ret'* = יצבתא siehe oben bei 93,2.

¹⁴¹ Vgl. Milik, Enoch 260. בבהשתא wird üblicherweise באשתא geschrieben (vgl. Beyer, Texte 1 528; Black, Enoch 284; anders Milik, Enoch 263).

¹⁴² Die breitere Formulierung drängt sich aus Platzgründen auf und ist zudem in typisch apokalyptischem Stil gehalten; ebenso gut wie ערניא wäre זמניא möglich.

¹⁴³ Vgl. ähnlich Milik, Enoch 260, der aber לכולא: »Zeiten für alles« vermutet; dagegen spricht *mawā'el*: »Tage«, wobei יומיא durchaus synekdochisch verstanden werden kann.

Mit dieser Beruhigung der Söhne mittels Verweis auf die göttliche Zeitenordnung endet Frg. A. Nach der oben begründeten Platzierung schließt hier unmittelbar die Passage zur Erkenntnis der Himmels- und Erdausmaße 93,11-14 an. Die aramäische Fassung entspricht hier aufs Ganze recht gut der äthiopischen Version (außer in 93,12)¹⁴⁴; vorausgeschickt sei, dass diese generalisierenden Erkenntnisaussagen auf die grundsätzliche Fähigkeit abstellen und deshalb in ihrem Zeitbezug neutral sind¹⁴⁵. Vom Text ist nun in Z. 17 ein Teil von 93,11 belegt; demnach gehören die in Z. 16 lesbaren Wörter zu einer kurzen Aussage von einer knappen Zeilenlänge, die zwischen 92,2 und 93,11 gestanden hat, in der äthiopischen Fassung jedoch nicht erhalten ist¹⁴⁶.

Z. 15f.: Gleichwohl lässt sich meines Erachtens eine Vermutung über den Textbestand wagen, denn der Abschnitt weist insgesamt eine hohe Redundanz auf, wie für die fragliche Passage besonders der parallele Zeilenanfang von Z. 16f. belegt, weshalb man sich mit Milik an 93,11 orientieren kann. Dabei ist einerseits der begründende Anschluss (*'eska*)¹⁴⁷ und für Z. 16 der relative Anschluss (*zayekel*) zu beachten; andererseits hat Beyer überzeugend gezeigt, dass aramäisch nicht מני: »wer« (<בן הווא < >) zu lesen ist, sondern מני: »von mir«¹⁴⁸. Das bedeutet, dass im aramäischen Text Aussagesätze vorliegen, welche die von Henoch vermittelten Kosmos-Erkenntnisse ausführen (und erst die Übersetzer מני als מני gelesen haben, wie es äthiopisch erhalten ist). Somit kann man, unter Einbezug der Parallelformulierung in Z. 18, erschließen: [כי מני כול אנוש די יכ]ל ינרע מה כטעם [אלהא]: »Denn von mir her <kommt> jeder Mensch, der erkennen kann, was dem Befehl Gottes <entspricht>«¹⁴⁹.

93,11: Der affirmative (siehe oben) Verseingang lässt sich parallel zu Z. 15 bzw. zum äthiopischen Wortlaut *'eska mannu we 'etu k^wellu welude sabe'e* ...: »Denn wer ist <unter> allen Menschenkindern ...« interpolieren als מני הווא מן כול בני אנוש [

¹⁴⁴ Dagegen betont Milik, Enoch 48.247, die Unterschiede (vgl. jedoch seinen Text Enoch 269f. mit der Fassung von Beer, APAT 2 300, oder Uhlig, Henochbuch 715f., die abgesehen von stilistischen Unterschieden weitgehend übereinstimmen); dieses Urteil (dem Dexinger, Probleme 108, zustimmt) hängt wohl mehr daran, dass nach seiner Rekonstruktion in seiner Kol. 5 vor 93,11ff. viel freier Platz aufzufüllen ist.

¹⁴⁵ Konstruiert wird wie im offiziellen Aramäisch mit zwei Imperfekt (und nicht mit Imperfekt und Infinitiv – so die äthiopische Syntax), wobei das erste den Vorgang (konkret: die Fähigkeit) präzisiert (vgl. Sokoloff, Fragments 204; siehe aber Z. 19f.).

¹⁴⁶ So etwa mit Knibb, Enoch² 225, u.a.

¹⁴⁷ Dagegen wählt Milik, Enoch 269, das lockere א: »oder«.

¹⁴⁸ Beyer, Texte 1 249 Anm. 1: Enklitiches ו ist erst deutlich später belegt (gegen Sokoloff, Fragments 223 Anm. 124 u.a.).

¹⁴⁹ Vgl. für die Lücke in Z. 15 ganz ähnlich Beyer, Texte 1 249 (ohne כי, zusätzliches הווא); fast identisch mit Z. 18 ergänzt Milik, Enoch 269 (zusätzliches מן), beachtet aber, wie ausgeführt, den Kontext zu wenig. – Die Buchstabenreste von כטעם sind sehr schlecht lesbar; der Vorschlag Miliks, Enoch 269, ist eine (sinnvolle) Möglichkeit, die – hier mit כ konstruiert (siehe Beyer, Texte 1 249) – übernommen wird.

[... : »Oder von mir her ist unter allen Menschensöhnen ...«¹⁵⁰. Z. 17 verläuft im erhaltenen Teil parallel¹⁵¹ zu ... *zayekel sami'a qālo laqeddus*: »... der kann hören die Stimme des Heiligen ...«; und ebenso ist die Zeile nach *wa'iyethawwak wamannu zayekel kama yaḥalli ḥellināhu*: »und wird nicht erschüttert, und wer <ist es>, der denken kann gemäß seinen Gedanken« zu ergänzen [יחשב כמחשבתה]: »und wird nicht erschüttert, oder der denken kann gemäß seinen Gedanken«¹⁵². In Z. 18 bietet die aramäische Version das Subjekt breiter (äthiopisch nur *wamannu*), der Schluss ist aber (mit Milik) exakt nach ... *zayekel naṣṣerota lak^wellu megbāra samāy*: »... der schauen kann alle Werke des Himmels« zu kompletieren [די יכל]: »... der schauen kann alle Werke des Himmels«.

93,12: Der Vers weicht zu Beginn von den ihrerseits divergierenden äthiopischen Textzeugen ab¹⁵³, deren beste Fassung sich eng an 93,11 anschließt und lautet: *wament we'etu zayekel naṣṣerota samāy wament we'etu zayekel 'a'merota gebra samāy*: »und was ist er, der schauen kann den Himmel, und was ist er, der wissen kann die Werke des Himmels«. Über den Versanfang in Z. 18 lässt sich nur ein Tipp abgeben, zumal kaum Platz vorhanden ist; ausgehend von den Stichworten »schauen« und »Werke des Himmels« sowie von der Folgeaussage und von 93,14¹⁵⁴ besagt in Z. 18f. vielleicht die beste Ergänzung: [או נהורי] זיזא די אנן [עליהון] [יתנהון]: »oder die Lichter des Glanzes, die sie auf ihnen [sc. den Werken des Himmels aus 93,11] ruhen«¹⁵⁵. Wiederum ungleich problemloser lässt sich in Z. 19f. der nachfolgende

¹⁵⁰ Das im äthiopischen Text vermisste »unter« (vgl. Charles, Book 196.23), wird aramäisch mit מן zu ergänzen sein (anders, Beyer, Texte 1 249, der aber mit Recht wie in Z. 18 die Kopula הווא einfügt, wie sie schon im klassischen Aramäischen belegt ist [vgl. Segert, Grammatik 403.320f.]); und wegen des kausalen Anschlusses in Z. 15 dürfte hier (wie danach in 93,11ff. mehrfach) mit אן anzuschließen sein. – Milik, Enoch 269f., bietet (ohne הווא) wie im Folgenden stets die Frageform.

¹⁵¹ Abgesehen von minimalen Varianten (Worte statt Stimme – Black, Enoch 286, liest indes קלי, doch weisen die erkennbaren Buchstabenreste eher auf ein Anfangs-נ), die natürlich auch im Folgenden begegnen. – Beyer, Texte 1 249, ergänzt [רבא]: »des großen Heiligen«.

¹⁵² Aufgrund des abweichenden äthiopischen Verständnisses von מני als *mannu* wird man mit אן anschließen (so Milik, Enoch 269, der *kama* übergeht).

¹⁵³ Vgl. nebst den Editionen Nickelsburg, 1 Enoch 1 451; der erste Satz wird aramäisch offenbar, wie in einigen äthiopischen Handschriften, gekürzt bzw. gestrichen (vgl. Uhlig, Henochbuch 716).

¹⁵⁴ Der aramäisch fehlende Schlusssatz von 93,14 (siehe unten) spricht vom Ruhen ('a'rafa) der Lichter (*berhānāt*), was zu נהורי und נהורי in Z. 18f. passen könnte.

¹⁵⁵ Dabei ist in Z. 19 der Heranzug von Frg. E eine gewisse Hilfe ([יתנהון]); verortbar auch via די in Z. 18). Mit 54 letter spaces (wie in Z. 20) stößt man hier jedoch an die Grenze der möglichen Zeilenlänge. Das trifft auch für Milik, Enoch 269, zu, der זיזא [עמודין]: »Pfeiler der Ecke« vermutet; abermals anders Beyer (Texte 1 249; siehe

er sich abstützt« gut überein¹⁵⁹. Am Zeilenende findet der nächste äthiopische Satz *wamimatan h^walqomu lakawakebr*: »und wie groß ihre Zahl, die der Sterne <ist>« justament Platz [י וכמה רב מנייהוין רי כוכבין]: »und wie groß ihre Zahl, die der Sterne <ist>«¹⁶⁰. Dagegen fehlt die äthiopische Schlusssatz *waba'aytē ya'areffu k^wellomu berhānār*: »und wo ruhen alle Lichter« – die in der aramäischen Fassung vielleicht in 93,12 enthalten ist und im äthiopischen Text von dort her umplatziert und erweitert wurde – offenkundig in der aramäischen Version, denn gleich zu Beginn von Z. 25 ist der Anfang von 94,1 belegt.

94,1: Henoch führt seine Rede an die Söhne (seit der Einleitung zum paränetischen Brief 92,1) weiter; es folgt die eigentliche paränetische Einführung zum Corpus 94,6-104,9. Der Text entspricht gut der äthiopischen Fassung, ebenso die möglichen Ergänzungen in Z. 25f.: *'afeqrewwa la sedq wabāti horu 'esma fennāwāta sedq yedallu yetwakkafewwomu wafennāwāta 'amadā fetuna yethag^walu wayahaddedu*: »Liebt die Gerechtigkeit und in ihr geht, denn die Wege der Gerechtigkeit sind es wert, <dass> man sie annimmt, und die Wege der Gewalttätigkeit – plötzlich gehen sie zugrunde und schwinden hin«. Für *afqara* ist wohl רחם zu wählen¹⁶¹, weniger gut passte חבב. Das kausale *'esma* kann verschieden übersetzt werden; Platzgründe sprechen für בריל¹⁶². Schwierig wiederzugeben ist die Phrase *yedallu yetwakkafewwomu*, bei der die Textüberlieferung schwankt¹⁶³; Milik kann sie syntaktisch präzise wiedergeben mit חזין למנסבהן: »<sind es> wert, dass man sie annimmt«, doch wären auch andere Formulierungen möglich, angesichts der ökonomischen Termini etwa למנסבהן: »den Wert <besitzen>, dass man sie annimmt«. Die »ungerechten Wege« kann man als ארחת חמסא ergänzen¹⁶⁴. Danach fehlt aramäisch »plötzlich« (*fetuna*), das auf der Zeile keinen Platz findet¹⁶⁵ und in den äthiopischen Textzeugen umstritten ist. Zu *hag^wla* siehe oben zu 92,5, und *hadḏa* entspricht nach 79,5 am besten חסר¹⁶⁶. So lässt sich der Wortlaut in Z. 25 wiedergeben als [... בריל די

¹⁵⁹ Die äthiopische Formulierungsvarianz mit *wa'effo* legt meines Erachtens auch aramäisch einen Wechsel zu *והיכה* nahe. Und ידע + ל (vgl. dazu Beyer, Texte 1 594, und seinen – zu kurzen – Text 249: [די יכל ינדע לשמיא מזה]:) gibt den äthiopischen Akkusativ wieder; dagegen nimmt Milik, Enoch 270, freier an: די יכל ינדע מזה: [ארך שמיא ומזה]. Das Partizip Plural absolutus סמכין ist – anders als im äthiopischen Text – aktiv oder reflexiv zu übersetzen (vgl. Beyer, Texte 1 647; anders Milik, Enoch 270).

¹⁶⁰ Damit umfasst Z. 24 53 letter spaces. Kürzer und mit einem (nicht ausgewiesenen) Spatium am Zeilenende vermutet Milik, Enoch 270: מנין כוכבין.

¹⁶¹ Meist mit ל konstruiert (siehe Beyer, Texte 1 693f.); möglich wäre auch der Akkusativ.

¹⁶² Beyer, Texte 1 249, etwa liest ארו: »denn«, belässt so aber einigen freien Platz.

¹⁶³ Vgl. Charles, Book 197,18.

¹⁶⁴ Siehe oben Anm. 128; anders Milik, Enoch 270: ארחת עולא.

¹⁶⁵ Vgl. Charles, Book 197,13; mit Milik, Enoch 272.

¹⁶⁶ Dennoch bevorzugt Black, Enoch 295, כלי.

»Liebt die Wege der Gerechtigkeit und wandelt in ihr, denn ...« und in Z. 26 als ארחת ... [קשט]א חוין למנסבתן וארחת חמסא יבדן ויחסרן] ... die Wege der Gerechtigkeit < sind es > wert, dass man sie annimmt; aber die Wege der Gewalttätigkeit werden zugrunde gehen und dahinschwinden«.

94,2: Auf der Schlusszeile von Kol. 3 findet ein guter Teil von 94,2 Platz. Die Eingangsphrase *walasabe'e 'emurān 'emewledd* ...: »und für erkennende Menschen der Generation ...« entspricht wohl [... אנושא ידעין די דרא] [ולבני]: »und den erkennenden Menschensöhnen der Generation ...«¹⁶⁷, denn so ergibt sich eine Übereinstimmung mit dem a in Z. 27. Nach diesem letzten Fixpunkt kann man exakt dem äthiopischen Wortlaut folgen: »... yetkaššat[ā] fennāwāta gef' wamot wayerehequ 'emennihomu ...: »... werden offenbart werden die Wege des Unrechts und des Todes, und sie werden fern sein von ihnen ...«, war aramäisch ergibt: יתגלו ארחת עילא ומותא וירחקן ... מנהון¹⁶⁸. Der Schluss des Verses und eine Fortsetzung unbekannter Länge wird im verlorenen Posttext von Kol. 4 fortgeführt worden sein, doch lässt sich darüber nur spekulieren – das Ende der konservierten Fragmente von 4QEn^g ist hier erreicht.

Die materiale Rekonstruktion des fragmentarischen Manuskripts 4QEn^g hat versucht, die älteste empirisch erreichbare aramäische Textfassung herauszuarbeiten; sie sei nachstehend im Überblick dargestellt.

Materiale Rekonstruktion von 4QEn^g*

Kol. 1 (Milik: Kol. 3)

1ApcHen [91,2 / 3-10; 92,3-4.]5; 93,1-4

[top margin]

[]	1
[]	2
[]	3
[]	4
[]	5
[]	6
[]	7
[]	8
[]	9
[]	10
[]	11
[]	12
[]	13

¹⁶⁷ Vgl. zu אנושא בני Dan 5,21; 'emurān wie häufig für ידעין (so auch Black, Enoch 295f., der im Original אחרן לדר: »für eine zukünftige Generation« vermutet).

¹⁶⁸ Zu *takašta* = יתגלי siehe oben bei 91,14, zu *gef'* = עילא bei 91,18.

[91,10] וקשישא יקומון מן]	14
[שנתהון וחפמתא יקום והחידב להון 92,3 וקשישא יקום מן שנתא]	15
[יקום ובארתח קשטא יהלך וכל ארחה ומהפה בפבא זבחא]	16
[לעלם 92,4 יתן לקשישא ויהי יתון יצבתא לעלם ויתון שלם]	17
[ויהי בשבא ובקשטא ויהי בנהור לעלם 92,5 חסיא יצור בח' שוכא]	18
[לעלם וחסיא לא יתקרא לעלם ולא יתחזא עור מן] יומא	19
ד'ן ועד פל דרי עלמין 93,1 ומן בתרה הוה וסיב ד'ן נוך מתלה	20
2 אמר [על בני קשטא ועל בחדי עלמא די נפקו] מן נצנת	21
יצבתא [וקשטא אלן אמלל לכון ואודע לכון ב'] ני אנה הוא	22
חנך אחויו [את אנה כלא בחווי שמין ומן] מומר קרישי קרשין	23
אנה כלא ידעת [בלוחי שמיא אנה כל] א קר' [ת ואתבוננ'ת] 3 ות' [ב]	24
נסב חנוך מתלה ואמר אנה [ה הוא חנוך ש'] ביני [אתלדת בשבע]	25
קדמי ועד עלי קשטא כב' [ה הוה מחקים 4 ומן בחווי יקום שבע]	26
חנין די בה שקרא וחמסא יצמוח [ין דרי בה קצא קדמיא החווא]	27

bottom margin

* Um der besseren Übersichtlichkeit willen sind rekonstruierte Partien outline, erhaltene normal gesetzt.

[Letzte Kol. des vorangehenden Lederbogens] ^{91,1}Und nun, mein Sohn Metuschelach, rufe mir alle deine Brüder und versammle mir alle Söhne deiner Mutter, denn eine Stimme ruft mich, und der Geist ist über mich ausgegossen, dass ich euch alles zeige, was über euch bis in Ewigkeit kommen wird. | [Kol. 1] ²Und danach ging Metuschelach und rief alle seine Brüder, und er rief sie zu sich und versammelte seine Verwandten. ³Und er redete zu allen Kindern der Gerechtigkeit und sprach: »Hört, Kinder Henochs, alle Worte eures Vaters Henoch, und achtet genau auf meine Rede, denn ich ermahne euch und sage euch, Geliebte: Liebt die Gerechtigkeit und wandelt in ihr. ⁴Naht euch der Gerechtigkeit nicht mit geteiltem Herzen, und habt nicht mit denen Gemeinschaft, die geteilten Herzens sind, sondern wandelt in Gerechtigkeit, meine Kinder, und sie wird euch auf guten Wegen führen, und die Gerechtigkeit wird euer Gefährte sein. ⁵Denn ich weiß, dass der Zustand der Ungerechtigkeit auf Erden zunehmen wird, und ein großes Straf(gericht) wird auf Erden vollzogen werden, und alle Ungerechtigkeit wird vollendet werden und von ihren Wurzeln abgehauen werden, und ihr ganzes »Gebäude« wird vergehen. ⁶Und die Ungerechtigkeit wird sich noch einmal wiederholen und sich auf Erden vollenden. Und alle Taten der Ungerechtigkeit, der Frevelhaftigkeit und der Bosheit werden zum zweiten Mal um sich greifen. ⁷Und wenn die Ungerechtigkeit, die Sünde, die Blasphemie und die Frevelhaftigkeit bei allem Handeln zunehmen werden und Abfall, Frevelhaftigkeit und Schändlichkeit zunehmen werden, wird ein großes Straf(gericht) vom Him-

mel herab über sie alle kommen, und der heilige Herr wird mit Zorn und Strafe kommen, dass er Gericht auf Erden halte. ⁸In jenen Tagen wird die Frevelhaftigkeit von ihren Wurzeln und die Wurzeln der Ungerechtigkeit mit der Falschheit abgehauen werden. ⁹Und alle (Götzen-)Bilder der Heiden werden hingegeben, (ihr) Tempel / Turm wird mit Feuer verbrannt, und man wird sie von der Erde wegschaffen, und sie werden in das Gericht des Feuers geworfen und vernichtet werden durch den Zorn und durch das gewaltige Gericht, das bis in Ewigkeit <ist>. ¹⁰Und die Gerechten werden aufstehen von ihrem Schlaf, und die Weisheit wird sich erheben und gegeben werden ihnen. ^{92,3}Und der Gerechte wird aufstehen vom Schlaf; er wird aufstehen und auf den Wegen der Gerechtigkeit gehen, und sein ganzer Weg und sein Wandel <wird sein> in Güte und in Gnade auf ewig. ⁴Er wird gnädig sein dem Gerechten, und ihm wird er geben Rechtschaffenheit auf ewig, und er wird geben Herrschaft, und er wird sein in Güte und in Gerechtigkeit, und er wird wandeln im Licht auf ewig. ⁵Und die Sünde wird zugrunde gehen in der Fins]ternis [auf ewig; und die Sünde wird nicht genannt werden bis in Ewigkeit, und sie wird nicht mehr geschaut werden von diesem] Tag [an bis in alle Generationen der Ewigkeit.«

^{93,1}Und danach geschah es: Und es nahm auf He]noch seine Rede, ²sprechend: [»Über die Söhne der Gerechtigkeit und über die Erwählten der Ewigkeit, die hervorgegang]en sind aus der Pflanze der Rechtschaffenheit [und Gerechtigkeit. Diese <Dinge> will ich zu euch sprechen, und ich mache euch bekannt, meine Söhne: Ich selber, Henoch, habe alles gezeigt bekommen in einer Vision des Himmels. Und aus] dem Reden der Heiligen der Heiligen habe ich alles erkannt. [Und auf einer Tafel des Himmels habe ich all]es geles[en und bin verständig geword]en.«

³Und wie[der] nahm Henoch seine Rede auf und sprach:

»[Ich selber, Henoch, als der Sie]bte [wurde ich geboren im] ersten [Sie]bent]; und bis zu mir [war] Gerechtigkeit läng[st bestehend.

⁴[Und nach mir wird erstehen das] zweite [Siebent], in dem Lüge und Gewalttätigkeit sprieß[en, und in dem das erste Ende sein wird ...

Kol. 2 (Milik: Kol. 4)

1ApcHen [93,4-93,8.]9-10; 91,11-17

[top margin]

[ודי בה אנוש יחד ובחר שלם ודבת השענא וקימא]	1
[יהעבר להסין ⁵ ומן בתרה יקום שבע תליתי ועם]	2
[סופה יתבחר אנוש לנצבת קסטא ואחרת חפק נצבת]	3
[קסטא לעלם ⁶ ומן בתרה יקום שבע דבעי ועם סופה]	4
[החון קרשין וקשימין אחחיו וקימא לדר דרא]	5
[ודירא תעבר להון ⁷ ומן בתרה יקום שבע חמישי]	6
[ועם סופה היכל דבוהא ומלכותא אכתבה לעלם ⁸ מן]	7
[בתרה יקום שבע שיהי די להון בה סמיץ ולבא]	8
[ובלחון יחנשו מחמתא ודי בה אהנסב נברא למרומא]	9
[ועם סופה אתיקר היכל בנורא ודי בה תתברר כל]	10
[תלרת שרשא בחירא ⁹ ומן בתרה יקום שבע שבעי חד]	11
[שעא יקום ושנין עברדו וכול עברד] הוּי בט[עתיא]	12
[¹⁰ ועם סופה]תבחרון [קשימין] לשהדי קשט מן נ[צבת]	13
[קשט על]מא די שבעה פ[עמי]ן חכמה ומדע תחיה]ב להון]	14
[^{91,11} ולהון עקרין אשי חנסא ועבר שקרא בה למעבר ד]מא]	15
[¹² ומן בתרה יקום שבע חמיני <ד> קשוט דבה תחיה]ב חרב]	16
[לכול קשימין למעבר]מא דין קשוט מן כול רשיעין]	17
[ויתיהבון בידהון ¹³ ועם סופה יקנון נכסין בקשוט]	18
[ויתבנא היכל]מלכ]ות רבא ברבות זזה לכול דרי עלמין]	19
[¹⁴ ומן בתרה שבעי יקום]י דרב]ה דין קסטא] יתגלא]	20
[לכול בני ארעא כלה וכול עב]די רשעיא יעברון] מן כול]	21
[ארעא כולה וירמון לבור] עלמא ויהון אנושא] כלהון]	22
[לארע קשט עלמא ¹⁵ ומן]בתרה שבע עשרי דבשביע]ה]	23
[דין עלמא וקץ דינא רבא] יתנקס בעידי שמא עלמין] ¹⁶ ושמין]	24
[קדמין בה יעברון וש]מין חרין יתהון וכול שלפני] שמיא]	25
[צ]הרון ונחון לכול עלמין] שבעה פעמי]ן ¹⁷ ומן בתרה]ב בעין שגו]	26
[די לא] אחי סוף לכול מ]ניהון לעלמין ובפבא ובקש]טא יעברון]	27

[bottom margin]

... und in ihm wird ein Mann gerettet werden. Und nachdem <es> vollendet ist, da wird groß werden die Bosheit, und der Bund wird gemacht werden den Sündern.

⁵Und danach wird erstehen das dritte Siebent. Und an seinem Ende wird erwählt werden ein Mann zur Pflanze der Gerechtigkeit, und nach ihm wird hervorgehen die Pflanze der Gerechtigkeit für ewig.

⁶Und danach wird erstehen das vierte Siebent. Und an seinem Ende Visionen (solche) der Heiligen und der Gerechten werden geschaut werden. Und das Gesetz für die Generation der Generation und die (Zelt-)Wohnung wird gemacht werden für sie.

⁷Und danach wird erstehen das fünfte Siebent. Und an seinem Ende der Tempel der Herrlichkeit und des Königtums wird gebaut werden für ewig.

⁸Und danach wird erstehen das sechste Siebent, in dem die, die in ihm sein werden, blind <sein werden> und das Herz von allen vergessen wird die Weisheit, und in dem aufgenommen wird ein Mann in die Höhe. Und an seinem Ende wird verbrannt werden der Tempel mit Feuer. Und in ihm wird zerstreut werden das ganze Geschlecht der erwählten Wurzel.

⁹Und danach wird erstehen das siebte Siebent. Und eine (ab)irrende Generation wird erstehen, und ihre Taten werden zahlreich sein, und alle] ihre [Taten] <werden geschehen> in Irrtum. ¹⁰Und an seinem Ende werden erwählt [Gerechte] zu Zeugen der Gerechtigkeit aus der Pflanze der] Gerechtigkeit der Ewigkeit], wobei siebenfach] Weisheit und Erkenntnis gegeben] wird ihnen]. ^{9,11}Und (für) sie <wird es solche geben>, die ausreißen die Fundamente der Gewalttätigkeit und die Tat der Lüge in ihm, um auszuüben [das Gericht].

¹²Und danach wird erstehen das achte Siebent <der> Gerechtigkeit, in dem gegeben] wird ein Schwert] allen Gerechten, um auszuüben das Gericht der Gerechtigkeit an allen Frevlern, und sie werden gegeben werden in ihre Hände. ¹³Und an seinem Ende werden sie erwerben Besitztümer durch Gerechtigkeit. Und gebaut werden wird der Tempel des [Kö]ni]g]tums des Großen in der Herrlichkeit seines Glanzes für alle Generationen der Ewigkeit.

¹⁴Und danach das neunte Siebent wird er]stehen. Und] in [ihm das Gericht der Gerechtigkeit] wird offenbart werden allen Söhnen der ganzen Erde. Und alle Tat]en der Bosheit werden vergehen] von der ganzen Erde vollständig und sie werden sich werfen in die Grube [der Ewigkeit. Und schauen werden die Menschen] in ihrer Gesamtheit den Weg der Gerechtigkeit der Ewigkeit.

¹⁵Und da]nach das zehnte Siebent. In seinem sieben]en Teil] <wird geschehen> das Gericht der Ewigkeit, und das Ende des großen Gerichts [wird in Rache vollzogen werden an den Wächtern des Himmels der Ewigkeit].

¹⁶Und ein erster Himmel in ihm wird vergehen. Und ein [neuer] Him]mel wird erscheinen. Und alle Mächte des] Himmels leu]chten au]f und gehen auf für alle Ewigkei]t siebenfach. ¹⁷Und danach werden Sie]bente zahlreich sein, [die nicht] ein Ende haben bezüglich all [ihrer Anzahl für ewig; und in Güte und in Gerech]tigkeit werden sie handeln.

Kol. 3 (Milik: Kol. 5)

1ApcHen [93,17 (+); 91,18-92,2; 93,11-14; 94,1-2

[top margin]

- [וחסיא לא עודד יקרא לעלם ...] 1
 [...] א' [...]] 2
 [...] והלכ'ה [...]] 3
 [...]לה תשב[הה] [...]] 4
 ותנוח אר[שא] ...] 5
 כל דרי עלמין^{91,18} וכען לפון אנה אמר בני ואחזא לפון כל[] 6
 ארחת קשט[א] ואף ארחת עולא וחזבת חזית לפון כלקובל[] 7
 די תרעון מה[ן] יתע[ב]י¹⁹ וכען בני שמעו לי בחרו ארחת[] 8
 קושטא למהך בהון [לא בחרו ארחת עולא למהך בהון] 9
 [ע]ל ד' אבר לסוף אבר[ן] ע'למא כל די הלך בארחת המסא[] 10
 [י^{92,1} כה]ב ויהב למת[שלח] ברה ולכל אחוהי הנך ספר קשטא[] 11
 [וח]כים אנושא ובהי[ן] בני[א] אנטשא ודין ארעא פולה בתב[] 12
 לבני[ן] [ולדריא אחריא לכול יתבי בארעא די יעברון יצבתא[] 13
 [ושלם² אל תה]י[ן] כבהשתא את[ן] ורחוק על השבון ערניא[] 14
 [בריל די קדישא רבא] יתב[ן] יומיא לכולא? כי מני כול אנוש[] 15
 [די יפ]ל ינרע מה' כטעם[אלהא]^{93,11} או מני הוא מן פול בני אנוש[] 16
 [די] יכל ישמע מלי קדשא[ן] ולא תבהל או יכל יחשב כמחשבתה[] 17
 או מני הוא כול אנוש די יכל יחזא פל עברי שמיא¹² או נהודי[] 18
 זיוא די אנ[ן] ע[ליהו]ן [תנח]ו[ן] ודי יחזא נפש או רוח ויכל[] 19
 למתב למת[נא] או יסק יחזא כול קצחתו ויחשב או יעבר באנ[ן] 20
¹³ או מני הוא [מן פול בני א]נוש די יכל [נרע וימשה מה הוא] 21
 אורכה ופתיה די ארעא כולה או [מני די יחזא לה פול משחתה] 22
 וצרתה¹⁴ ומני הוא כול אנוש די יכל [נרע לארך שמיא חזיפה] 23
 הוא רומיהו והיכה אנון סמכי[ן] ופמה רב מניעהו די כופי[ן] 24
^{94,1} וכען לפון אנה אמר בני [יחמו לקשטא ותלכו בה בריל די] 25
 ארחת קשט[א] חזין למנסבהו וארחת המסא יברון ויחסון² ולבני[] 26
 א[נושא] ירעין די דרא יתגלון ארחת עולא ומתא וירחקו מנהו[ן] 27

[bottom margin]

Und die Sünde wird nicht länger genannt werden bis in Ewigkeit. ... ?
 ...] und [sein] Wandel [...] und für ihn Lobpreis [...]. Und ruhen wird die
 Er[de ... bis zu] allen Generationen der Ewigkeit[.t.

^{91,18}Und nun, euch, sage ich, meine Söhne und zeige euch alle] Wege der Gerechtigkeit[t und auch alle Wege des Unrechts. Und wiederum habe ich gezeigt <sie> euch, dam]it ihr erkennt, was [gesch]eh[en wird.

¹⁹Und nun, meine Söhne, hört auf mich, und (er)wählt die Wege der] Gerechtigkeit, um zu wandeln auf ihnen, und [nicht (er)wählt die Wege des Unrechts, um zu wandeln auf ihnen], denn es geht zugrunde am Ende des Untergangs der E[wigkeit jeder, der geht auf den Wegen der Gewalttätigkeit].«

^{92,1}Das, was geschrieben und gegeben hat dem Metuschelach, seinem Sohn, und allen seinen Brüdern, Henoah, der Schreiber der Gerechtigkeit und Weise(ste) der Menschen und Erwählte der Menschensöhne und Richter der ganzen Erde. Er hat <es> geschrieben:]

»Für meine Söhn[e und] für künftige Generationen, für alle, die w[ohnen auf der Erde, die tun werden Rechtschaffenheit und Frieden. ²Nicht seien in Bedrängnis ih[r und euer Geist wegen der Ordnung der Zeiten, denn der große Heilige] hat gegeben [Tage für alles. ³Denn von mir her <kommt> jeder Mensch, der erkennen kann, was dem Befehl [Gottes <entspricht>.

^{93,11}Oder von mir her ist unter allen Menschensöhnen, de]r hören kann die Worte des Heiligen [und nicht erschüttert wird, oder der denken kann gemäß seinen Gedanken]. Oder von mir her ist jeder Mensch, der [schauen kann alle Werke des Himmels ¹²oder] die Glanz[lichter], die sie auf ihnen ruhen (d.h.: die Lichter des Glanzes auf den [Stütz-]Werken des Himmels), und der schaut eine Seele oder einen Geist und kann] zurückkehren, um zu erzäh[len, oder der aufsteigt und schaut alle ihre Enden (sc. der Glanzlichter oder der Himmelswerke) und versteht <sie> oder handelt ihnen gemäß.]

¹³Oder von mir her ist [unter allen] Mensche[nsöhnen], der kann [erkennen und abmessen, was ist] die Länge und die Breite von der ganzen Erde (wörtlich: ihre Länge und ihre Breite, die der ganzen Erde). Oder [von mir her <ist>, dem gezeigt wird ihr ganzes Ausmaß] und ihre Gestalt. ¹⁴Oder von mir her ist jeder Mensch, der [erkennen k]ann, [die Länge des Himmels und wie] ist seine Höhe und wie er (sc. der Himmel [ar. im Plural]) sich abstütz[t und wie groß die Zahl der Sterne (wörtlich: ihre Zahl, die der Sterne) <ist>.

^{94,1}Und nun, euch, sage ich, meine Söhne: Liebt die Gerechtigkeit und wandelt in ihr, denn] die Wege der Gerechtig[keit <sind es> wert, dass man sie (an)nimmt; aber die Wege der Gewalttätigkeit werden zugrunde gehen und dahinschwinden. ²Und den erkennenden] Men[schensöhnen der Generation werden offenbart werden die Wege des Unrechts und des Todes, und sie werden fern sein von ihnen | [Kol. 4] und nicht werden sie ihnen folgen.«]

Selbstverständlich ist diese Rekonstruktion im Einzelnen diskussionsbedürftig, und sie unterliegt einer prinzipiellen methodischen Relativierung: Im Verlauf der Textentstehung und -tradierung haben offenkundig nicht nur

Textumstellungen, Neu-Arrangements und damit verbunden redaktionelle Erweiterungen stattgefunden, sondern eben da und dort auch Textverluste¹⁶⁹. Zudem ist ja grundsätzlich auch in der aramäischen Textüberlieferung mit mehreren Textfassungen (oder gar -typen) zu rechnen, obwohl sich dies aufgrund der wenigen Stellen, die mehrfach erhalten sind und namentlich im hier diskutierten Bereich nicht vorliegen, nur selten wirklich nachweisen lässt¹⁷⁰.

Trotz diesen Einzelvorbehalten führt die vorgelegte Rekonstruktion insgesamt meines Erachtens zu neuen Erkenntnissen in zwei Bereichen: Zum Einen ergibt die Einzelrekonstruktion neue Befunde für die Analyse der 10SA selber (II); zum Andern hat die Neupositionierung von Frg. A eine von der äthiopischen Fassung abweichende kompositionelle Abfolge wahrscheinlich gemacht, die makroliterarische Implikationen für die Redaktions- und Kompositionsgeschichte der Traumvisionen und des pränetischen Briefs zeitigt (III).

Summary

The much considered 10-Seventh-Apocalypse (10SA) in the Book of Enoch receives a new text basis by a material reconstruction of the aramaic manuscript 4QEn⁵, which the present first part elaborates. The redaction- and composition-historical continuation will evaluate these results in reference to places and functions of the 10SA in the becoming Enoch-Corpus.

¹⁶⁹ Im hiesigen Bereich muss man auf jeden Fall den oberen Teil von Kol. 3 mit Z. 2-7 nennen, wo die aramäische Fassung von 91,17 (+) äthiopisch höchst wahrscheinlich verkürzt vorliegt (siehe oben zitierte Stelle mit Anm. 124f.), ebenfalls die Kürzung in Z. 15f. von Kol. 3 vor 93,11. Und geringfügigere Auslassungen in der äthiopischen Version treten gelegentlich auf, so z.B. in 91,18f. (Kol. 3, Z. 6-10).

Die textgeschichtliche Beurteilung, wann und wo diese Textdifferenzen (oder sogar -typen) entstanden sind – d.h., ob sie auf mehrere aramäische bzw. griechische Fassungen zurückgehen und die äthiopischen Varianten lediglich (einen Teil) diese(r) Vielfalt spiegeln, oder ob die (buch)redaktionellen Differenzen (eher) mit den äthiopischen Übersetzungen zusammenfallen – muss hier offen bleiben und bedürfte breiter angelegten textgeschichtlichen Untersuchungen.

¹⁷⁰ Vgl. dazu die knappe Übersicht bei Uhlig, Henochbuch 486ff. und vor allem Larson, Relation 435ff., der nur kleinste orthographische und syntaktische Varianten feststellt, die »give no real evidence of recensional differences« (435). Bei dieser – vorläufigen – Beurteilung muss man sich allerdings vergegenwärtigen, dass lediglich ca. 5 Prozent der Textmasse aramäisch erhalten ist (vgl. Berger, RAC 14 478; Uhlig, Henochbuch 469), dabei aber 196 (von 1062) Versen – zumeist in kleineren Teilen – abgedeckt werden (vgl. Knibb, Enoch² 12).

Zusammenfassung

Die viel beachtete 10-Siebt-Apokalypse (10SA) im Henochbuch wird durch eine materiale Rekonstruktion des aramäischen Manuskripts 4QEn^b auf einer neuen Textgrundlage zugänglich, die der vorliegende erste Teil erarbeitet. Die Fortführung wird diese Ergebnisse redaktions- und kompositionsgeschichtlich auswerten im Blick auf Orte und Funktionen der 10SA im werdenden Henoch-Corpus.

Martin Leuenberger

Moussonstr. 17

8044 Zürich

Schweiz

Zum Wechsel von Simplex und Kompositum in 1Kor 13,12

Ruth Elisabeth Kritzer

Für den demnächst erscheinenden Papyrologischen Kommentar zum 1. Korintherbrief¹ wurde (bei 1Kor 13,12) das Nebeneinander der Verben $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ und $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ bzw. der Gebrauch des Letzteren in den dokumentarischen Papyri untersucht.² Anders als R. Bultmann, der den Wechsel von $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ und $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ an besagter Stelle als „rein rhetorisch“ bezeichnet³, ist die überwiegende Zahl der Exegeten der Meinung, dass das Verb $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ in dem Fall eine höhere Erkenntnisstufe als das Verbum simplex beschreibt⁴. Bultmann stellt außerdem fest, dass die beiden Verben in der Literatur wie in den Papyri „weithin gleichbedeutend“ seien; für Letztere trifft dies auch zu, wobei sich dort wohlgemerkt bis jetzt kein Beispiel für ein unmittelbares Nebeneinander beider Verben findet. Innerhalb der griechischen Literatur kann diesbezüglich jedoch auf Arr. F 175b) (= FGhR 2B p. 879) verwiesen werden, wo die Brahmanen vor Alexander über den Wiesen Kalanos sagen: $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\text{Κάλανον ἄνδρες Ἑλλενες Βραχμῆνας ἔγνωτε, ἄλλ’}$

¹ Arzt-Grabner, u.a. 1. Korinther.

² Literarische Belege dabei auszuklammern, liegt als Prinzip den bisher erarbeiteten Bänden (neben oben genanntem Arzt-Grabner, Philemon, sowie dem in Fertigstellung begriffenen Kommentar zu 2Kor) zugrunde. Bei der Auswertung des papyrologischen Befundes konnte kein Bedeutungsunterschied zwischen Simplex und Kompositum festgestellt werden, was generell der Verwendungsweise vieler Komposita im Koine-Griechisch entspricht; allerdings findet sich aber auch kein Beispiel für ein unmittelbares Nebeneinander der beiden Verben wie hier bei Paulus.

³ Vgl. Bultmann: $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ 703.

⁴ Zu maßgeblichen Vertretern dieser Meinung vgl. etwa Schrage, Brief 315, Anm. 215. Lindemann, Korintherbrief 292, zitiert zur Untermauerung seiner These („... in der Aussage über das $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ kommt eine Steigerung ins Spiel: $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\alpha\iota$, d.h. ‚ich‘ werde *vollständig* erkennen ...“) Ios. ant.lud. 20,128, wo $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ aber allein, d.h. nicht wie bei Paulus neben $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ steht (dort – ähnlich wie in 1Tim 4,3 – vom „Erkennen“ der Wahrheit). – In 2Kor 1,13 sowie 1,14 scheint das Kompositum $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ im Stil der Koine synonym zum Verbum simplex gebraucht zu sein, zumal die jeweiligen (erklärenden) Zusätze $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ („schließlich, gänzlich“) bzw. $\acute{\alpha}\pi\omicron$ $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\varsigma$ („zum Teil“) einander Gegensätzliches ausdrücken (in 2Kor 6,9 begegnet $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ [„gekannt, bekannt, anerkannt“] als Pendant zu $\acute{\alpha}\gamma\iota\nu\acute{\omicron}\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ [„nicht bekannt, ignoriert, verkannt“]).

οὐκ ἐπέγνωτε („durch Kalanos habt ihr Griechen die Brachmanen kennen gelernt, aber ihr habt sie nicht wirklich kennen gelernt“); aufgrund von ἀλλ’ οὐκ ist hier deutlich zwischen ἔγνωτε und ἐπέγνωτε zu unterscheiden!⁵

Auch der paulinische Kontext spricht – vergleichbar mit der Stelle bei Arrian – augenscheinlich für eine Gegenüberstellung: von ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους ist τότε δὲ ἐπιγνώσομαι zu unterscheiden, worin das Pendant zu ἐκ μέρους mitzudenken ist (im Sinne eines τότε δὲ γινώσομαι ὅλως – „dann aber werde ich wirklich erkennen“).

Bibliographie

- Arzt-Grabner, P. u.a., 1. Korinther. Mit zwei Beiträgen von Ernst, M., unter Mitarbeit von Schwab, G. (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 2), Göttingen (im Druck).
- Arzt-Grabner, P., Philemon (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1), Göttingen 2003.
- Bultmann, R., γινώσκω, in: ThWNT 1, 1933, 688-719.
- Lindemann, A., Der Erste Korintherbrief (HNT 9 / 1), Tübingen 2000.
- Schrage, W., Der erste Brief an die Korinther 3. Teilband: 1Kor 11,17-14,40 (EKK 7 / 3), Zürich u.a. 1999.

Dr. phil. Ruth Elisabeth Kritzer
 Universität Salzburg
 Fachbereich Bibelwissenschaft
 und Kirchengeschichte
 Universitätsplatz 1
 5020 Salzburg

⁵ Bei Eukl. Opticorum recensio 18 bzw. 19 und Alex.Polyh. F 3 (= FHG III 212) greift ἐπιγινώσκω wohl im Sinne einer Variation das unmittelbar vorangehende Verbum simplex auf, was eine synonyme Bedeutung nahe legt.