

Mensch und Raum in der frühjüdischen Apokalyptik

Kosmos, Kommunikation und Körperlichkeit

Beate Ego

1 Einführung

Der Begriff ›Apokalyptik‹ bezeichnet in den Bibelwissenschaften und in der Erforschung des antiken Judentums eine spezifische Form einer eschatologischen (d. h. die Endzeit betreffenden) Geschichtskonzeption, die das Ende der bestehenden negativen Welt mit einer Vernichtung der widergöttlichen Kräfte und die Etablierung einer neuen Ordnung erwartet. Somit steht im Zentrum dieses Denkens die Hoffnung auf eine endgültige Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes, die mit dem Ende der bedrohlichen Weltmächte einhergeht. Diese Zusammenhänge hat der Hamburger Alttestamentler Klaus Koch (1926–2019), der für dieses Forschungsfeld zu Beginn der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts wichtige Impulse gegeben hat,¹ mit folgenden Worten charakterisiert:

»Wir warten nach seiner Verheißung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt« (2 Petr 3,13). Der neutestamentliche Vers faßt das Credo der Apokalyptik in einem Satz zusammen. Welche Schriften man auch im-

1 Koch 1970. Mittlerweile liegen zahlreiche Forschungsarbeiten zu diesem Thema vor; als wichtige Basisliteratur siehe Böttrich 2014; Collins 2014; Collins 1998; Hahn 1998; Tilly 2012. Weiterführend sind u. a. die Artikel in Collins 2014, sowie McGinn 1998. Angesichts der umfangreichen Forschungsliteratur können in diesem Beitrag nur exemplarische Literaturhinweise gegeben werden.

mer diesem Sammelbegriff zuordnet, sie alle schauen voraus auf eine künftige, andersartige und bessere Welt, die der Schöpfer am Ende der Zeiten heraufführen wird. Das Leitwort ›Gerechtigkeit‹ läßt erkennen, daß nicht ein kosmisches Szenario dieses Interesse bestimmt, sondern die im Namen Gottes vorgetragene Utopie einer unter sich und mit ihrem Gott endlich geeinten Menschheit; das Neue Testament spricht – wahrscheinlich im Anschluß an Dan 2 – vom Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ, des ›Reiches‹ oder der ›Königsherrschaft‹ Gottes selbst. Indem Gerechtigkeit als ein noch ausstehendes Gut gilt, werden die gegenwärtigen Weltverhältnisse als durch und durch ungerecht qualifiziert. Dennoch sind sie nicht von vornherein gott-los, sondern dazu allmählich durch die Sünde der Menschen geworden; ein ontologischer Dualismus ist den Apokalyptikern fremd. Zu dieser Weltzeit gehört das kostbare Gut göttlicher Verheißungen, gehören Menschen, die ihnen glauben und sich damit als Bürger des künftigen Reiches qualifizieren. «²

Darüber hinaus kann der Apokalyptiker auch Einblicke in die Geheimnisse der himmlischen Welt erlangen, die nicht in unmittelbarer Verbindung mit einer spezifischen Geschichtssicht stehen. Wie in unterschiedlichen Kontexten bereits herausgearbeitet wurde, ist in diesen Überlieferungen auch eine spezifische Raumkonzeption bedeutsam, insofern für den Apokalyptiker neben der geschichtlichen Dimension auch der Himmelsraum eine wichtige Rolle spielt. Damit unterscheiden sich die apokalyptischen Texte des frühen Judentums eindeutig von früheren biblischen Überlieferungen, insofern nun die himmlische Welt zunehmende Beachtung bekommt und auch eine breite und plastische Ausgestaltung erfahren kann.³ Zwar kennt bereits die Überlieferung der Hebräischen Bibel die Vorstellung, wonach JHWH inmitten seines himmlischen Thronrates residieren und von dort als Richter agieren kann (man denke an Jes 6,1–4; Ez 1,4–28; 3,12–14), allerdings wirken solche Traditionselemente im Vergleich mit den späteren apokalyptischen Texten doch sehr zurückhaltend. So läßt sich zwar aus Ez 1,26–28 erschließen, dass sich der Thron Gottes oberhalb der Himmelsfeste (hebr. raki‘a) befindet und dass der Kosmos durch die Bewegung eines großen Räderwerks in Bewegung gehalten wird⁴ – es sind aber erst die Überlieferungen in den apokalyptischen (und dann auch weiteren frühjüdischen Texten), die Rückschlüsse auf die Vorstellung von einem komplexen Weltgebäude mit mehreren Himmelssphären in Verbindung mit dem göttlichen Thronrat geben.⁵

2 Koch 1996: 4.

3 Schwindt 2005: 10.

4 Ego 2020 (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

5 Zur Vorstellung eines mehrstöckigen Himmelsgebäudes (wobei die Anzahl der Himmel variieren kann) siehe exemplarisch Wright 2000: 139–184.

John Collins hat vor dem Hintergrund der Bedeutung von ›Zeit‹ und ›Raum‹ in den apokalyptischen Überlieferungen deren Klassifizierung in zwei unterschiedliche Kategorien vorgenommen, indem er zwischen »historischen Apokalypsen« mit dem Offenbarungsempfang durch Audition oder Vision in der irdischen Welt, und Apokalypsen, in denen der Offenbarungsempfang im Rahmen einer Himmelsreise erfolgt, differenziert.

Typische Beispiele für historische Apokalypsen sind die Wochenapokalypse (1 Hen 93,1–10; 91,11–17; vermutlich vormakkabäisch), die Visionen im Danielbuch (Dan 7–12), die Tierapokalypse (1 Hen 85–90), das Jubiläenbuch (alle aus der Makkabäerzeit) sowie 4. Esra (Ende 1. Jh. n. Chr.) und 2. Baruch (zwischen 70 und 132 n. Chr.). Zum zweiten Typ, bei dem der Offenbarungsempfang im Rahmen einer Himmelsreise erfolgt, gehören das Astronomische Buch (1 Hen 72–82; Ende 3./Anfang 2. Jh. v. Chr.), das Wächterbuch (1 Hen 1–36; spätestens 1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.), die Bilderreden (1 Hen 37–71; 1. Jh. n. Chr. vor der Tempelzerstörung), das Slavische Henochbuch (2. Henoch; spätantik; enthält den frühesten Beleg für die Vorstellung von sieben Himmeln), das Syrische Baruchbuch (2. Baruch) und die Apokalypse Abrahams (beide nach 70 n. Chr.).⁶

Allerdings handelt es sich bei dieser Einteilung um eine idealtypische Nomenklatur, und es ist mit Nachdruck zu unterstreichen, dass auch diejenigen apokalyptischen Texte, in denen ein Schwerpunkt auf der Schau der himmlischen Welt mit ihren kosmischen Geheimnissen liegt, eine geschichtstheologische Komponente enthalten. So vermag der vorsintflutliche Weise Henoch bei seiner Himmelsreise im Wächterbuch (1 Hen 6–16) einen Ort zu schauen, an dem die Seelen der Gerechten bis zum Endgericht aufbewahrt werden (1 Hen 22), oder auch eine Schlucht, in der diejenigen, die bis in die Ewigkeit verflucht sind, ihr Gericht erfahren sollen (1 Hen 27,2).⁷ Vor diesem Hintergrund einer engen Verflechtung von zeitlichen und räumlichen Komponenten lässt sich im Hinblick auf die Raumkonzeption der Apokalyptik auch von einem »Chronotop« sprechen.⁸

Angesichts der Bedeutung der himmlischen Welt in den Überlieferungen der Apokalyptik ist es nicht überraschend, dass die Frage nach den Raumvorstellungen und dem Weltbild dieser Texte in der Forschung eine bedeutende Rolle eingenommen hat. Bereits vor mehr als siebenzig Jahren erschien die ein-

6 Collins ²1998: 2–9; mit einer graphischen Übersicht zu den unterschiedlichen eschatologischen Motiven in den verschiedenen Apokalypsen. Forschungsgeschichtlich bedeutsam ist Collins' erster Entwurf dieser Einteilung in Collins 1979: 14 f.

7 Collins ²1998: 10 f.

8 Coblenz-Bautsch 2016: 278, mit Verweis auf einen Begriff des russischen Philosophen Michael Bachtin (1895–1975).

schlägige Studie von Hans Bietenhard mit dem Titel ›Die himmlische Welt im Spätjudentum und Urchristentum‹⁹, die eine breite Rezeption erfuhr und Anstoß zu weiteren Arbeiten zu dieser Thematik gab.¹⁰ Neue Impulse ergaben sich zudem aus dem ›spatial turn‹, wie er insbesondere durch die Diskussionen in den Konferenzen der *Society of Biblical Literature* bzw. der *American Academy of Religion* vorangetrieben wurden. In diesem Kontext erfolgte in den Bibelwissenschaften im weitesten Sinne eine Rezeption der Raumtheorie des marxistischen Soziologen Henri Lefebvre sowie deren Interpretation durch den amerikanischen Geographen Edward Soja.

»Lefebvre begreift Raum in seinem Werk ›Production de l'espace‹ (Französisch 1974; Englisch 1991) ›als Resultat gesellschaftlicher Produktionsprozesse, das analytisch als Zusammenwirken dreier Dimensionen erfasst werden kann: Die erste Dimension beschreibt Raum als ›perceived space‹ (›l'espace perçu‹), als körperlich erfahrenen Raum, der durch nicht-reflexive räumliche Praxis entsteht und reproduziert wird. Die zweite Dimension, der ›conceived space‹ (›l'espace conçu‹), ist die kognitive Erfassung von Räumen in Form von Modellen und Plänen. Von dieser konzeptionellen Perspektive grenzt Lefebvre die Dimension subjektiver Bilder und symbolischer Bedeutungen ab, ›lived space‹ (›l'espace vécu‹) oder ›spaces of representation‹. Diese dritte Dimension kann die dominierende gesellschaftliche Raumpraxis oder -ordnung unterlaufen, da sie mit der versteckten, untergründigen Seite sozialen Lebens und der Kunst verbunden ist. Edward Soja (1989) greift [dann in seinem Werk ›Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imaged Places‹ (1996)] die Triade Lefebvres mit den Begriffen Firstspace, Secondspace und Thirdspace auf und weitet insbesondere das Konzept des Thirdspace aus. Gegenüber dem physisch erfahrbaren Raum (Firstspace) und den durch die herrschenden Machtverhältnisse bestimmten Raumordnungen (Secondspace) begreift er den Thirdspace aus der Perspektive der Marginalisierten als Raum des Widerstandes, der durch ›radikale Offenheit‹ und ›wimmelnde Bilder‹ charakterisiert sei (68).«¹¹

Dieser Ansatz eröffnete auch ein breites Feld für die Betrachtung der einschlägigen biblischen Texte sowie verwandter zeitgenössischer Überlieferungen, die sowohl die Struktur der einzelnen Ebenen aber auch deren Interaktion in den Blick nehmen konnte.¹² Im Kontext der apokalyptischen Überlieferungen fällt die himmlische Welt unter die Kategorie des »Third Space«, und so

9 Bietenhard 1951.

10 Vgl. Ego 1987; Ego 2005.

11 Geiger 2012.

12 Für einen Überblick über Arbeiten, die neuere Raumdiskurse mit zur Interpretation apokalyptischer Überlieferungen verwenden, siehe den Beitrag von Coblenz-Bautch 2016.

konnten Beschreibungen der himmlischen Welt, wie sie in der apokalyptischen Literatur enthalten sind, als Widerstandstexte gelesen werden, die als Gegengewicht zu Ohnmachtserfahrungen in der Welt des realen Raumes (First Space) mit seinem zum Teil hohen symbolischen Wert (Second Space) zu verstehen sind.¹³

»Apocalyptic literature thus functions as resistance in that it imaginatively constructs an alternative lived space for its readers, that is, a Thirdspace. In doing so, it addresses the question of who controls and has access to space, whether real or imagined. As it provides alternative versions of the world, it also exposes the brutal but illusory power of colonizers who occupy the land and rivals who control contested spaces.«¹⁴

Während das Thema der Raumkonzeption in den apokalyptischen Überlieferungen im Allgemeinen also in der Forschung bereits breite Beachtung erfahren hat, stand die spezielle Frage nach deren anthropologischen Implikationen und den spezifischen Kommunikationsstrukturen und Körperlichkeitsdiskursen, die sich mit dem Raum- und Kosmosverständnis der apokalyptischen Texte verbinden, bislang nicht im Fokus der Forschung.¹⁵ Vor diesem Hintergrund hat es sich der hier vorliegende Beitrag zum Ziel gesetzt, auf der Basis von ausgewählten apokalyptischen Texten des frühen Judentums die Verbindung zwischen diesen verschiedenen Elementen zu analysieren. Ist der Ursprung allen Wissens in der himmlischen Welt, so kommt Engelsingestalten sowie besonderen menschlichen Wesen die Aufgabe zu, in ihren Botschaften dieses Wissen zu überbringen und damit zwischen Himmel und den Erdenbewohnern zu vermitteln.

Für die Vermittlung solcher Botschaften zwischen den beiden Welten muss Raum überwunden werden. Dafür gibt es grundsätzlich zwei unterschiedliche Bewegungsrichtungen, entweder a) vom Himmel auf die Erde oder b) in umgekehrter Richtung von der Erde in die himmlische Welt.

a) Die Himmelsbewohner begeben sich auf die Erde, zeigen sich dort den Menschen und kehren anschließend wieder in die himmlische Welt zurück. Dieses Konzept kann mit dem Terminus als »Erscheinung« bezeichnet werden.¹⁶ Eine entsprechende Richtung weist die Vorstellung auf, wonach »der

13 Coblentz-Bautch 2016: 283 f.

14 Coblentz-Bautch 2016: 284, mit Verweis auf Lopez 2018: 139.

15 Einen wichtigen Teilaspekt behandelt Heininger 1996: 32–179, mit einer Untersuchung zu den verschiedenen Typen des Offenbarungsempfangs.

16 Heininger 1996: 40. (Typ Nr. 1).

Blick der Himmlischen hinab auf die Erde« geht, sowie auch der Traum, insofern er als göttliche Sendung verstanden werden kann.¹⁷

b) Das Pendant zur »Erscheinung« ist die Himmelfahrt eines Menschen mit »Rückfahrkarte« – entscheidend ist, dass »die Schau der himmlischen Dinge im Himmel selbst vonstatten geht, in den der Visionär zuvor entrückt wurde oder – was seltener vorkommt – aus eigener Kraft hinaufgestiegen ist«¹⁸. Eine solche Schau der himmlischen Welt und ihrer Elemente setzt aber nicht notwendigerweise eine Ortsveränderung voraus, sondern kann auch im Modus einer Vision im engeren Sinne erfolgen: »Die Blickrichtung ist die von der Erde zum Himmel bzw. (genauer) in den Himmel hinein«¹⁹. Mischformen sind die Traumerscheinung, die Traumvision sowie die Entrückungsvision.²⁰

Bei diesen Kommunikationsprozessen, die bedeutsame geschichtstheologische Konzepte enthalten können, kommt auch dem Körper des Apokalyptikers eine bedeutende Rolle zu, indem er als Symbolträger sowohl der Differenz als auch der Verbindung zwischen der himmlischen und irdischen Welt fungieren kann. Als Beispieltexte für dieses Zusammenspiel von Weltbild, Kommunikation und Körperlichkeit sollen die Erzählung von den gefallenen Engeln im Wächterbuch des Äthiopischen Henoah (1 Hen 6–16) sowie die Danielvisionen (Dan 7–12) herangezogen werden, da ihnen im Kontext des apokalyptischen Überlieferungskorpus jeweils eine exemplarische Rolle zukommt. So stellt die Wächtererzählung eines der frühesten Beispiele für den Typ einer Apokalypse mit einer Himmelsreise dar, wohingegen die Danielvisionen als älteste Vertreter einer »historischen Apokalypse« gelten.²¹

2 Himmelsraum, Kommunikationsprozesse und Körperlichkeit in der Wächtererzählung (1 Hen 6–16)

Exemplarisch für die hier zu erörternde Fragestellung sei an dieser Stelle zunächst auf die Erzählung von den gefallenen Engeln (1 Hen 6–16) im Wächterbuch des Äthiopischen Henoah (1 Hen 1–36) verwiesen. Der ursprüngliche Text dieser Überlieferung wird ins ausgehende 3. Jh. v. Chr., also in die späte Ptolemäerzeit, datiert. Eine hebräische Version ist fragmentarisch in den Schriften

17 Heining 1996: 41. (Typ Nr. 4).

18 Heining 1996: 41. (Typ Nr. 2).

19 Heining 1996: 41. (Typ Nr. 3).

20 Heining 1996: 42.

21 Collins 1998: 2–9 (siehe oben, Anm. 6). Auf die komplexe Diskussion um die Anfänge der Apokalyptik kann hier nicht eingegangen werden; siehe hierzu den Überblick bei Förg 2013: 16–38; Koch 1996: 8–15, 30–38.

von Qumran überliefert; der vollständige Text ist – als Tochterübersetzung aus dem Griechischen – jedoch von der äthiopischen Kirche tradiert worden und wird deshalb in äthiopischer Sprache überliefert (daher auch der Name der Schrift »Äthiopischer Henoch«²²). Besagter Henoch, der dem Buch seinen Namen gegeben hat, gehört zu den vorsintflutlichen Weisen, der – so bereits die biblische Überlieferung in Gen 5,24 – keines natürlichen Todes starb, sondern vielmehr, ob seines frommen Lebenswandels, in die himmlische Welt entrückt wurde. Was in der biblischen Überlieferung in nur wenigen Sätzen dargestellt wird, bildet dann in der antikjüdischen Literatur die Grundlage für eine reiche Überlieferung, die nicht nur von der einmaligen Entrückung weiß, sondern die von mehreren Himmelsreisen und Visionen der himmlischen Welt erzählen kann, in der dieser Henoch Einblick in die kosmischen Geheimnisse und den Lauf der Geschichte bekommen soll.²³

Exemplarische Bedeutung für die kosmologische Raumkonzeption der frühjüdischen Apokalyptik kommt der Himmelsreise Henochs in 1 Hen 14,8–23 zu. Im Hinblick auf das Verständnis dieser Überlieferung ist auf deren breiteren narrativen Kontext einzugehen, der dann auch wichtige Einblicke in die Kommunikationsstrukturen zwischen himmlischer und irdischer Welt sowie damit verbundener Körperlichkeitsdiskurse geben kann.

1 Hen 6,1–14,7 erzählt unmittelbar vor dieser Episode, dass mehrere Himmelswesen, die sog. Wächterengel, die himmlische Welt verlassen und auf die Erde kommen, da sie die schönen Menschenfrauen begehren und mit ihnen Umgang haben möchten. Zudem unterrichten sie die Menschen in der Herstellung von Zaubermitteln, Beschwörungen, dem Schneiden von Wurzeln und Pflanzen, in der Metallbearbeitung und Waffenherstellung sowie in astronomischem Wissen. Die Menschenfrauen gebären Riesen, die zunächst die Erde kahl fressen, dann aber auch damit beginnen, Menschen und Tiere zu vertilgen und sich schließlich sogar gegenseitig zu zerfleischen, und so kommen letztlich nur Vernichtung und Tod in die Welt. Deshalb klagt die Erde über die Frevler, und die Stimme der Menschen steigt zum Himmel (so eine Paraphrase von 1 Hen 6,1–8,4). Dieses Wehgeschrei gelangt bis zur Pforte des Himmels, wo es die vier Erzengel Michael, Uriel, Rafael und Gabriel hören und es schließlich an Gott selbst, der als Königsgott auf seinem Thron sitzend vorgestellt wird, übermitteln und gleichzeitig das Vergehen der Wächterengel benennen (1 Hen 9,1–11). Nun soll sich das Kommunikationsgeschehen zwischen Himmel und Erde wieder in umgekehrter Richtung entfalten, wenn das Gericht für

22 Zu den Einleitungsfragen vgl. Stokes 2010: 1332–1334; ausführlich zum Wächterbuch ist die Studie von Bachmann 2009. Zu den Reisen Henochs vgl. auch den Überblick bei Venter 2003.

23 Zur Henochliteratur generell vgl. den Überblick bei Ego 2007; zur Figur Henochs vgl. auch Bachmann 2009: 230–248.

die Abtrünnigen verkündet wird und eine Heilsbotschaft für die Erde erfolgt: Eine Engelsgestalt namens Asaryälyur wird von Gott zum Boten eingesetzt, der dem Sohn Lamechs – also Noah – offenbaren soll, dass eine Wasserflut über die Erde kommt, und er ihn darin belehren soll, wie er der Katastrophe entkommen kann (1 Hen 10,1–3). Unverkennbar wird hier auf die Sintflut und den Bau der Arche angespielt, und es wird deutlich, dass die Wächtererzählung einen engen kausalen Konnex zwischen der biblischen Geschichte der Engelsehen in Gen 6,1–4 und der Fluterzählung Gen 6,5–9,17 herstellt. Die Wächtererzählung kann somit als narrative Auslegung der biblischen Urgeschichte verstanden werden. Das Motiv der »Engelsehen« und der Verrat himmlischen Wissens veranschaulicht so das Böse und die Verderbtheit der Erde, die nach der biblischen Flutgeschichte den Grund für Gottes Strafgericht und die Flut bildet (Gen 6,5–7,13). Nach der Wächtererzählung soll aber nicht nur die Erde für die auf ihr herrschende Gewalt bestraft werden; Gott beauftragt auch die vier Erzengel damit, den abgefallenen Wächtern ihre Strafe zur verkündigen: Sie müssen bis zum Endgericht schreckliche Qualen erleiden: Azāz'ēl soll in ein Loch in der Wüste geworfen werden und dann am Tag des Gerichts der Feuerglut übergeben werden; Gabriel soll die Kinder der Wächter gegeneinander aufhetzen, sodass sie sich selbst zerfleischen; Michael soll den Wächtern verkünden, dass sie in ihrer Unreinheit untergehen werden; sie sollen die Vernichtung ihrer Kinder zunächst mit ansehen müssen und dann bis zum Tag des letzten Gerichts gebunden werden, um schließlich in die Feuersglut gestoßen zu werden. Die Erde aber soll von aller Gewalttat geheilt werden, alle Menschenkinder sollen gerecht werden und es wird ihnen Segen, Friede und Recht und Gerechtigkeit für alle Generationen verheißen (1 Hen 9,1–11,2).

Erst jetzt kommt Henoch auf den Plan. Er wurde (ganz der biblischen Abfolge der Texte entsprechend; vgl. Gen 5,24) bereits vor all diesen Ereignissen entrückt. Nachdem auch er den Wächtern das Gericht verkündet hat, werden diese von Furcht und Zittern ergriffen, und sie bitten Henoch nun, als Fürbitte für sie aufzutreten. So verfasst dieser ein Gnadengesuch, das er am Fluss Dan, also in Nordgaliläa, laut verliest. Dieser Erzählzug setzt voraus, dass sich Henoch – trotz seiner Entrückung – zur Verkündigung der Gerichtsbotschaft an die Wächter auf die Erde begeben hat und sich nun wieder in der irdischen Welt befindet. Nach dem Verlesen des Bittgesuchs empfängt Henoch in einer Traumvision jedoch die Botschaft, dass die Bitte der Wächter nicht erfüllt werden kann, sondern dass das Gericht über sie vielmehr zu seiner Vollendung kommen soll, so macht er sich auf zu den Wächtern, die sich an einem Ort namens Ubel-seyā'ēl befinden, der zwischen dem Libanon und dem Hermon lokalisiert wird. (1 Hen 12,1–14,7). Auffällig in diesem Kontext ist die Konkretion der Ortsangaben. Wenn Henoch nach seinem Bittgesuch seine Offenbarung aus der himmlischen Welt an einem Fluss bekommt, so erinnert dies

an biblische Texte wie Ez 1,1 und Dan 8,2 und 10,4, wo Visionen ebenfalls in der Nähe eines Flusses erfolgen, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass hinter solchen Angaben die Ekstasetechnik einer »Wasserschau« steht. Darüber hinaus ist es bemerkenswert, dass alle Ortsangaben – sowohl im Hinblick auf Henochs Kommunikation mit der himmlischen Welt als auch im Hinblick auf den Aufenthaltsort der Wächter – konkreten Ortslagen in Nordgaliläa zuzuordnen sind. Vor diesem Hintergrund wurde auch vorgeschlagen, auf eine nordgaliläische Herkunft der Trägergruppe der Henoch-Tradition zu schließen.²⁴

Eine inhaltliche Füllung dieser Gerichtsbotschaft erfolgt schließlich durch das Motiv einer visionären Himmelsreise Henochs, die folgendermaßen geschildert wird. Henoch fährt zunächst hinauf in einen ersten Himmelsraum, über dem – abgetrennt durch eine horizontale Mauer – ein zweiter Himmelsraum gelegen ist:

»8 Und die Vision erschien mir folgendermaßen: Siehe, Wolken riefen mich in der Vision, und Nebel rief mich, und die Bahn der Sterne und die Blitze drängten mich zur Eile und trieben mich, und die Winde in der Vision gaben mir Flügel und bewegten mich und hoben mich empor in den Himmel. 9 Und ich ging hinein, bis ich nahe an einer Mauer war, die aus Hagelsteinen erbaut war, und Feuerzungen umgaben sie, und sie begann, mir Furcht einzujagen. 10 Und ich trat hinein in die Feuerzunge und näherte mich einem großen Haus, das aus Hagelsteinen erbaut war, und die Wand jenes Hauses (war) wie eine Mosaikfläche aus Hagelsteinen, und sein Boden (war von) Hagel²⁵, 11 seine Decke wie die Bahn der Sterne und (wie) Blitze, und dazwischen (waren) feurige Kerubim, und sein Himmel (war von) Wasser, 12 und flammendes Feuer umgab die Wand, und seine Tür flammte von Feuer. 13 Und ich trat ein in jenes Haus, und es war heiß wie Feuer und kalt wie Schnee, und keine Lebensfreude war darin. Furcht bedeckte mich und Zittern ergriff mich.«²⁶

Henoch reagiert mit Entsetzen und Schrecken, um sodann – weiter in einer vertikalen Bewegung – einen weiteren Himmelsraum zu betreten, in dem sich schließlich auch Gottes Thron mit den Hofstaatengeln befindet:

»14 Und ich war erschüttert und zitterte, und ich fiel nieder auf mein Angesicht, und ich sah in der Vision: 15 Und siehe, (da war) ein anderes Haus, größer als jenes, und die Tür war völlig offen vor mir, und es war aus Feuerzungen erbaut. 16 Und in allem war es so außergewöhnlich an Herrlichkeit, Pracht und Größe, daß ich nicht in der Lage bin, euch seine Herrlichkeit und seine Größe zu beschreiben. 17 Und sein

24 Nickelsburg 1981; Suter 2003.

25 Der aramäische Text liest hier „Schnee“; Uhlig 1984: 539, Anm. 10c.

26 Zitiert nach der Übersetzung des äthiopischen Textes bei Uhlig 1984: 516–545.

Boden (war) von Feuer, und oberhalb von ihm (waren) Blitze und die Laufbahn der Sterne, und seine Decke flammendes Feuer. 18 Und ich blickte hin und sah darin einen hohen Thron, und sein Aussehen (war) wie Reif, und sein Umkreis (war) wie die Sonne, die leuchtet, und (wie) die Stimme der Kerubim²⁷. 19 Und unterhalb des Thrones kamen Ströme flammenden Feuers hervor, und man vermochte ihn nicht anzusehen. 20 Und die große Herrlichkeit saß darauf, und ihr Gewand war strahlender als die Sonne und weißer als aller Schnee. 21 Und keiner von den Engeln konnte eintreten, noch sein Angesicht den Erhabenen und Herrlichen sehen, und keiner, der zum Fleisch gehört, vermag ihn zu sehen. 22 Flammendes Feuer (war) rings um ihn, und großes Feuer stand vor ihm, und niemand von denen, die um ihn waren, nahte sich ihm, zehntausendmal zehntausend (waren) vor ihm, aber er brauchte keinen Rat. 23 Und die Heiligen der Heiligen, die in seiner Nähe waren, entfernten sich nicht bei Nacht und verließen ihn nicht. «²⁸

Daraufhin ruft Gott Henoach zu sich und verkündigt ihm das Gericht für die abgefallenen Wächter; noch einmal erfährt man, dass sie keinen Frieden haben werden. Hier in dieser Gerichtsbotschaft findet sich nun insofern eine Steigerung gegenüber den bislang erfolgten Gerichtsverkündigungen, dass nun auch die Rede davon ist, dass die Geister der Riesen auch nach deren Tod auf Erden weiterwirken; erst am Tage des Gerichts wird ihr unseliges Treiben ein Ende finden (1 Hen 14,24–16,4).

Es ist offenkundig, dass in diesem Text verschiedene Traditionen zusammengefloßen sind,²⁹ für die vorliegende Fragestellung kann jedoch beim Endtext angesetzt werden. Betrachtet man zunächst die in dieser Erzählung implizierte Raumkonzeption, die insbesondere im Abschnitt von Henochs visionärer Himmelsreise sichtbar wird, so wird zunächst deutlich, dass es sich hier um ein dualistisches Weltbild, bestehend aus dem irdischen Bereich und den Himmelsregionen, handelt.³⁰ Konkret nimmt der Autor ein aus mehreren Stockwerken bestehendes Weltgebäude, das aus drei unterschiedlichen Himmelsphären besteht, an: Der untere Himmel mit Wolken, Nebeln und Winden, durch den Henoach getrieben wird, wird durch eine Mauer aus Hagelsteinen begrenzt. Darüber liegt ein weiterer Himmelsraum, der als großes Haus bezeichnet wird und aus Feuer und Hagel besteht. Seine Decke scheint das Firmament zu sein, an der sich die Sterne und auch andere Lichtphänomene befinden.

27 Vermutlich ist gemeint, dass sein Aussehen war wie das der Keruben. Zu verschiedenen Lesevorschlägen vgl. Uhlig 1984: 540, Anm. 18d.

28 Zitiert nach der Übersetzung des äthiopischen Textes bei Uhlig 1984: 516–545.

29 Für einen Überblick zu literarkritischen Entwürfen vgl. Bokhorst 2021: 326–358 (mit Verweisen auf die ältere Forschungsliteratur).

30 Nickelsburg 1991: 58 f.

Darüber schließlich liegt noch ein weiterer Raum, ebenfalls als »Haus« bezeichnet, das nun aus reinem Feuer besteht. Dort wird auch der Thron Gottes lokalisiert, der – wenngleich in gebührender Distanz – von den Gott dienenden Engeln umgeben wird. Zahlreiche intertextuelle Verweise, die an dieser Stelle nicht im Einzelnen entfaltet werden können, machen deutlich, dass sich hinter diesem dreistöckigen Weltbild das Konzept verbirgt, dass der gesamte Kosmos einen überdimensionalen Tempel darstellt, der vom Vorhof über einen Hauptraum hin zum Allerheiligsten führt.³¹

Die gesamte Szenerie dient dazu, Gottes Herrschermacht, die wiederum Garant seines Gerechtigkeitshandelns ist, in eindrucksvollen Bildern zu veranschaulichen,³² und es wird deutlich, dass Gott als »Urheber und Garant der universalen Ordnung«³³ fungiert. Diese Ordnung zeigt sich nicht nur in der Thronszene, sondern auch in der Konzeptionalisierung des Kosmos als eines überdimensionalen Tempels. So wird durch die Darstellung des gesamten Weltgebäudes ein deutlicher Kontrapunkt zu den chaotischen Verhältnissen auf der Erde gesetzt, die durch die Herabkunft der Engel aus der himmlischen Welt ausgelöst worden sind.

Der Mythos vom Fall der Engel, der in zahlreichen Arbeiten Beachtung gefunden hat, wurde ganz unterschiedlich interpretiert. Eine große Plausibilität hat aus meiner Sicht der Ansatz von Rüdiger Bartelmus, der eine politische Deutung vorgeschlagen hat. Danach wendet sich die Erzählung vornehmlich gegen das sowohl im Alten Orient als auch in Griechenland zu findende Konzept der göttlichen Abkunft des Heroentums, das auch für die Herrschaftsideologie Alexanders d. Gr. und seiner Nachfolger eine bedeutende Rolle spielte, insofern diese für sich Göttlichkeit beanspruchten. Die Gewaltthematik, mit der sich 1 Hen 6–16 auseinandersetzt, könnte wiederum einen Reflex auf die zahlreichen Kriege der Diadochen und ihrer Nachfolger darstellen.³⁴ Die Aussagen vom Verrat der Geheimnisse schließlich könnte eine Spitze gegen grie-

31 So die gängige Interpretation vgl. z. B. Beyerle 2014: 383 f. (mit Verweisen auf ältere Forschungsliteratur); vgl. Himmelfarb 1993: 9–28. Vgl. dagegen die neuere Arbeit von Bokhorst 2021, die das »erste Haus«, das Henoch betritt, auf den irdischen Tempel beziehen möchte, der pejorativ gezeichnet wird (hier »der Tempel des Todes«) und in einem klaren Gegensatz zum »zweiten Haus«, dem himmlischen Heiligtum, stehen soll. Zu dieser These vgl. meine Rezension in *Dead Sea Discoveries* 30/2, 166–168. Spätere Texte werden dann – wohl unter dem Einfluss der griechischen Astronomie – ein siebenstöckiges Himmelsgebäude präsentieren (so z. B. eindeutig 2. Henoch 3–22 in der Grundschrift oder das Testament Levis 2,5–3,8 in der Fortschreibung eines ein- bzw. dreistöckigen Himmels); vgl. hierzu Wright 2000: 139–184.

32 Ego 2005: 167.

33 Bachmann 2009: 110–124.

34 Vgl. hierzu insgesamt die Studie von Bartelmus 1979; Kvanvig 1988: 95–104.

chische Kulturerrungenschaften wie die Herstellung von Waffen oder medizinisches und astrologisches Wissen sein.³⁵

Die Überlieferung zeigt zudem, dass das Motiv der Übermittlung von Botschaften zwischen himmlischer und irdischer Welt ein elementarer Bestandteil der apokalyptischen Vorstellungswelt ist, und so verbindet sich das Element des Raumes mit konkreten Kommunikationsprozessen. Dabei ist es offensichtlich, dass im Kontext der Wächtererzählung ein ständiger bilateraler Kommunikationsaustausch zwischen Himmel und Erde erfolgt, an dem sowohl Engelswesen als auch Menschen beteiligt sind.³⁶ Die Wächterengel nehmen zunächst den Weg vom Himmel zur Erde, um mit den Menschenfrauen Kontakt aufzunehmen; darüber hinaus verraten sie den Menschen auch ihre Kenntnisse in Medizin, Astrologie, Waffenkunde und Kosmetik (1 Hen 7,1–4). Diese Vermittlung ist allerdings insofern problematisch, da sich damit Gottlosigkeit und das Böse in der Menschenwelt ausbreiten, die zu einer Vernichtung der Menschen führt (1 Hen 7,2.4). Sie haben damit »ewige Geheimnisse« (1 Hen 9,6) aus der himmlischen Welt weitergegeben und werden damit zu Verrätern eines Wissens, zu dessen Mitteilung sie nicht autorisiert waren.³⁷

Die Erde wiederum reagiert mit einem Klagegeschrei auf die erfahrene Not und die Engel bringen dieses vor den Thron Gottes. So wird deutlich, dass der Wirkradius der Botschaft gewöhnlicher Menschen begrenzt ist, denn es sind ja die Erzengel, die die Botschaft der Menschen in Empfang nehmen und dann weiterleiten. Sie sind es dann auch, die die himmlische Gerichtsbotschaft den Wächtern überbringen.

Das Motiv der Übermittlung von Botschaften durch menschliche Akteure soll dann im Fortgang der Erzählung bedeutsam werden, wenn die Figur Henochs ins Spiel kommt (ab 1 Hen 12), der zunächst von der Erde hin zur himmlischen Welt das Bittgesuch der Wächter übermittelt und dann aber selbst in die himmlische Welt reist, um dort die göttliche Gerichtsbotschaft für die Wächter vor dem Thron Gottes in Empfang zu nehmen. Er ist »Henoch Superstar«³⁸, insofern er bei seiner Himmelsreise bis zum Thron Gottes gelangen kann. Die Beschreibung des obersten Himmels macht deutlich, dass hier mit unterschiedlichen Klassen von himmlischen Wesen gerechnet wird. Während eine Gruppe, die hier als »Engel« (1 Hen 14,21, äthiopisch: *mālaʾəkt*) bezeichnet

35 Zur Deutung des Buches als Auseinandersetzung mit griechischem Kultureinfluss vgl. z. B. Bachmann 2009: 259–262. Für weitere Literaturhinweise und eine etwas ausführlichere Darstellung dieser Diskussion vgl. Ego 2009: 169.

36 Zum sog. »boundary crossing« in den apokalyptischen Texten siehe Newsom 2014: 209.

37 Zu diesem Motiv siehe Reed 2004; Newsom 2014: 210 f.

38 Heininger 1996: 110–117 (siehe die Überschrift zu diesem Kapitel). Die spätere Überlieferung im sog. 3. Henoch (die im Frühmittelalter entstanden und auf Hebräisch verfasst ist) weiß dann sogar davon, dass Henoch in den Engel Metatron verwandelt wurde.

wird und ähnlich wie die Menschen nicht in den göttlichen Thronbereich eintreten kann, befindet sich eine andere Gruppe, die »Heiligen der Heiligen« (1 Hen 14,23, äthiopisch: *wä-qəddästä wä-qəddusan*), in der unmittelbaren Nähe des Gottesthrones (1 Hen 14,21–23). Henoch, der von Gott aufgefordert wird, sein heiliges Wort zu hören, scheint somit der Gruppe der erstgenannten Engel überlegen zu sein und zudem Aufnahme in den Kreis der »Heiligen der Heiligen« gefunden zu haben. Somit wird Henochs Autorität nachdrücklich unterstrichen.³⁹

Henochs Himmelsreise gibt zudem auch interessante Einblicke in den Körperlichkeitsdiskurs dieser Überlieferung. Dabei zeigen sich zwei ganz unterschiedliche Phänomene: Selbst wenn diese Reise als Vision bezeichnet wird und man zunächst an ein eher bildhaftes Geschehen denken möchte, so fällt doch auf, dass sich Henoch hier durch den dreidimensionalen Raum bewegt – zunächst, im ersten, unteren Himmel, durch Winde getrieben, ab dem Übergang zum zweiten Himmelsraum, dem ersten Haus, scheint er dann zu gehen. Somit partizipiert er mit seinem gesamten Körper an diesen himmlischen Sphären. Gerade durch das Motiv des Fliegens wird er zu einer Hybridgestalt, deren Körper sowohl an der irdischen als auch an der himmlischen Welt teilhat.⁴⁰ Bei der Begegnung mit der Numinosität der himmlischen Welt begegnet aber auch eine ganz andere Struktur, insofern Henoch durchaus auch als schwacher Mensch dargestellt wird. So wird er bereits beim Anblick des ersten Hauses von Furcht und Zittern ergriffen und fällt auf sein Angesicht nieder (1 Hen 14,13 f.); ebenso erzittert er als Reaktion auf die Vision des himmlischen Thrones. Erst nach der Aufforderung Gottes kann er zu ihm herantreten (1 Hen 14,24). Durch diese körperlichen Reaktionen wird die Numinosität der himmlischen Welt und damit auch die Richtermacht Gottes mit Nachdruck unterstrichen.⁴¹ In raumtheoretischer Hinsicht könnte man diese Beschreibung der himmlischen Welt mit Gottes Herrlichkeit und Richtermacht mit der Kategorie des »Third Space« beschreiben, insofern hier ein eindeutiges Gegengewicht zu den Realitäten der irdischen Welt mit Gewalttat und Chaos gezeichnet wird.⁴² Somit zeigt sich der Charakter dieses apokalyptischen Textes als Widerstandsliteratur gegen hellenistische Kulturerrungenschaften und Herr-

39 Zur Himmelsreise Henochs vgl. Heininger 1996: 114–117.; Venter 2014: 669–671.

40 Zur Hybridität der Engelswesen vgl. Krämer 2008: 122 f.; 129 f.

41 Ego 2009: 167. Zur Rolle der Emotionen apokalyptischen Texten siehe auch Newsom 2014: 206 f., die hier von »epiphanic rhetoric« spricht.

42 Venter 2014: 671.

scherrideologie.⁴³ Solche imaginären Räume können beim Aufbau von Resilienzkräften eine bedeutende Rolle spielen.

3 Weltbild, Kommunikationsprozesse und Körperlichkeit in den Danielvisionen

Weitere interessante Einblicke in die hier zu verhandelnde Fragestellung lassen sich den Danielvisionen in Dan 7–12 entnehmen. Der historische Kontext dieser Überlieferungen ist die Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. (175–164 v. Chr.) und die der Makkabäeraufstände in den Jahren von 168 bis 165 v. Chr. Die Danielvisionen reflektieren dabei ganz konkret einschneidende historische Ereignisse und deuten diese in einem weltgeschichtlichen Kontext, indem sie der Hoffnung Ausdruck geben, dass auf die notvolle Bedrängnis der Frommen durch die Seleukiden bzw. die Unterstützer ihrer Kultur und Herrschaft eine Zeit der Gottesherrschaft anbrechen wird, die das Gottesvolk ins Recht setzt und die Frevler bestraft.⁴⁴

Diese allgemeine Botschaft wird in den verschiedenen Visionen auf unterschiedliche Art und Weise zum Ausdruck gebracht. Am bekanntesten ist sicherlich Daniels Vision einer himmlischen Gerichtsszene, in der die gott- und israelfeindlichen Weltmächte an ihr Ende kommen und der Menschensohn – mit großer Wahrscheinlichkeit eine Engelsfigur, die Israel als das Volk der Heiligen in der himmlischen Welt repräsentiert – zur Herrschaft eingesetzt wird.⁴⁵ Sie belegt, dass die Danielvisionen ebenfalls ein Weltbild voraussetzen, das eine himmlische Sphäre mit dem himmlischen Hofstaat und dem Thron Gottes enthält. Allerdings wird diese Vorstellung hier nicht wie im Wächterbuch breit entfaltet. Deutlich wird aber, dass das in baldiger Zukunft zu erwartende Rettungsgeschehen bereits in der himmlischen Welt präfiguriert ist.

Die Danielvisionen fügen der hier zu verhandelnden Fragestellung insofern wichtige Aspekte hinzu, da hier insbesondere der Offenbarungsempfang von Botschaften aus der himmlischen Welt sowie die Körperlichkeitsdiskurse narrativ ausgestaltet werden.⁴⁶ Dabei kommt es im erzählerischen Duktus des Buches zu einer gewissen Steigerung. Bereits Dan 7,1–28 mit der Vision vom Menschensohn zeigt, dass Daniel selbst gar nicht in der Lage ist, den Sinn

43 Siehe hierzu Lopez 2008: 141–146; Portier-Young 2014: 146; ausführlich Portier-Young 2011: 11–27 und 287–290.

44 Zu den Danielvisionen vgl. die Ausführungen bei Helms 2018 (mit weiterführenden Literaturangaben).

45 Zu dieser Interpretation richtungsweisend vgl. Koch 1995.

46 Vgl. hierzu Schmidt 2018.

seiner Vision zu entschlüsseln. Dafür bedarf es vielmehr einer Figur, die hier ganz unspektakulär als »einer von den Dastehenden« (Dan 7,16: aram. *ḥad min-ka'amayya*) bezeichnet wird. Dass sich hinter dieser Gestalt die Figur eines Deuteengels verbirgt, der seinen Ursprung in der himmlischen Welt hat, wird dann im Buchkontext in Dan 9,21 deutlich, wo der Deuteengel Gabriel explizit als ein Wesen vorgestellt wird, das Daniel bereits in einer früheren Vision begegnet ist.⁴⁷

Die nächste Vision soll dann klarer werden: Nach der Überlieferung vom Widder und Ziegenbock sieht Daniel am Fluss Ulai in Susa im Lande Elam einen Kampf zwischen diesen zwei Tieren, bei dem ein Horn des Ziegenbocks schließlich den Sieg davonträgt und das Heiligtum verwüstet. Dieser Zustand soll zweitausenddreihundert Abende und Morgen andauern (Dan 8,1–14). Während Daniel das Gesicht noch schaut und nach einer Deutung sucht, sieht er vor sich eine Gestalt einem Manne gleich, die als Engel Gabriel zu identifizieren ist, da sie eine Stimme mit diesem Namen anspricht und ihr die Anordnung gibt, Daniels Vision zu entschlüsseln (Dan 8,15 f.), und es wird deutlich: Der Widder steht für das Reich der Perser, der Ziegenbock für das der Griechen, und so bringt die Vision zunächst den Sieg der Griechen über Meder und Perser zum Ausdruck. Dass auch die griechische Herrschaft ihr Ende finden wird, klingt in den Worten Gabriels in der Aussage, dass die gegenwärtige Zeit bereits die Zeit des Endes darstellt, an (Dan 8,19).

Gabriel erscheint aber nicht nur in der Funktion eines Deuteengels, der dem Seher Daniel den zunächst verborgenen Sinn einer Vision erschließt. Nach der Überlieferung in Dan 9,1–27 soll diese Engelsgestalt Daniel auch die tiefere Bedeutung der jeremianischen Weissagung von den 70 Wochen, in denen Jerusalem in Trümmern liegen wird (Jer 25,11.12; 29,10), ausdeuten. Wenn sich der Engel Gabriel Daniel, der gerade sein Abendgebet vollbringt, in eiligem Fluge nähert (Dan 9,21), um ihm Aufklärung über den wahren Sinn des Textes zu geben, so wird offensichtlich, dass es einer Botschaft aus der himmlischen Welt bedarf, um Daniel die wahre Bedeutung dieses Textes zu entschlüsseln.

Wenngleich zur Zeit der Entstehung der Danielvisionen der Kanon der Hebräischen Bibel noch nicht in abgeschlossener Form vorlag, so stellte diese Überlieferung aus dem Jeremiabuch mit der Aussage von den 70 Wochen, die bis zur Erlösung vergehen, zu dieser Zeit sicherlich bereits einen autoritativen Text dar. Die siebenzig Jahre, von denen die jeremianische Weissagung spricht, sind als 70 Jahrwochen zu interpretieren, also 490 Jahre. Sie umfassen die Zeit vom Beginn der Weissagung bis zum Ende von Frevel, Sühne und der Schuld bis dann »ewige Gerechtigkeit« herrschen wird (Dan 9,24–25). Dabei werden drei Zeiträume unterschieden: Der erste Zeitraum umfasst sieben

47 Collins 1993: 311.

Jahrwochen: Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Verkündigung des Wortes durch Jeremia und findet seinen Schlusspunkt nach der Rückkehr aus dem Exil und der Errichtung des Tempels und dem Auftreten eines Gesalbten; es folgt dann eine lange Zeit von 62 Jahrwochen, die als eine Zeit des Wiederaufbaus gekennzeichnet wird, daran schließt dann eine Zeit der Bedrängnis, die erst mit dem Untergang des Verwüsters an ihr Ende kommt.

Es wirkt geradezu paradox, dass die Deutung, die die Weissagung von den sieben Wochen durch den Engel Gabriel erfährt, selbst wieder der Ausdeutung bedarf. So ist anzunehmen, dass der zunächst genannte Gesalbte wohl der Hohepriester Jeschua ist, der nach dem Ende des Exils in Jerusalem wirkte; die zweite, lange Zeitspanne von 62 Wochen scheint auf die Phase des Wiederaufbaus Jerusalems nach dem Exil zu verweisen, und die letzte Zeitspanne von einer Jahrwoche schließlich ist auf die Ereignisse unter Antiochus IV. zu beziehen, die auch insgesamt den historischen Ort dieser Vision darstellen. Dabei wird wohl auf die Absetzung und Tötung des Hohenpriesters Onias III. angespielt, der nach seiner Vertreibung aus Jerusalem im Jahr 170 v. Chr. im ägyptischen Exil ermordet wurde (2 Makk 4,30–34), sowie auf die seleukidische Besatzung, die militärischen Attacken Antiochus IV. auf Jerusalem und seinen Übergriff auf den Jerusalemer Tempel und seinen Kult, der in der Weihung des Heiligtums an Zeus Olympios kulminierte.⁴⁸ Deutlich wird in jedem Falle, dass dieser Verlauf der Geschichte bereits bei Gott beschlossen ist.

Schließlich kennen die Danielvisionen neben der Figur eines Deuteengels, der seinen Ort in der himmlischen Welt hat und von dort kommt, um Daniel den Sinn seiner Vision und der Schrift zu erschließen, in Dan 10–12 auch die Figur eines Offenbarungsendels.⁴⁹ In dieser Überlieferung fungiert eine Engelsfigur schließlich als Überbringer einer eigenständigen himmlischen Botschaft: Nachdem Daniel drei Wochen getrauert und gefastet hat, erscheint ihm am Strom Tigris eine Gestalt, die sich durch außerordentliche Lichtphänomene auszeichnet. Der in Leinen gekleidete und mit einem goldenen Gürtel ausgestattete Mann, den Daniel sieht, hat einen Leib wie aus Türkis, sein »Antlitz sah aus wie ein Blitz, seine Augen wie feurige Fackeln, seine Arme und Füße wie helles, glattes Kupfer, und seine Rede war wie ein großes Brausen« (Dan 10,5b–6).

Eigenartigerweise kann nur Daniel diese Gestalt schauen, seine Gefährten, die bei ihm sind, werden dagegen von einem großen Schrecken befallen, woraufhin sie fliehen und sich verbergen. Vor seiner eigentlichen Offenbarung,

48 Zu den historischen Hintergründen der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) vgl. exemplarisch den Überblick bei Sasse 2004: 166–190 (mit weiterführender Literatur). Zur neueren Diskussion vgl. Eckhardt 2018.

49 Zu Dan 10–12 vgl. ausführlich Grüninger 2018: 23–58.

die sich auf den Gang der Weltgeschichte und die erwartete Erlösung bezieht, holt der Engel nun weit aus: Schon lange, seit dem Zeitpunkt, da Daniel darum gebeten hatte, die Botschaften Gottes zu verstehen (hier ist wohl auf Daniels Fasten am Anfang des Abschnittes angespielt, das den Offenbarungsempfang vorbereiten sollte), wollte der Mann ihn aufsuchen, allerdings war sein Weg zu Daniel keineswegs unproblematisch. Daniels Offenbarungselengel war nämlich durch den Engelfürsten der Perser aufgehalten worden, der sich ihm 21 Tage lang in den Weg gestellt hat. Glücklicherweise konnte dieser aber sein Ziel, ihn gänzlich von seinem Weg abzubringen, nicht verwirklichen, denn Michael, Israels Volksengel, war ihm schließlich zur Hilfe gekommen, um dem Offenbarungselengel den Rücken für die Weiterreise frei zu halten (Dan 10,12–13). Dies ist freilich nur eine Übergangslösung: Nach dem Überbringen der Botschaft muss der Offenbarungselengel wieder in das Kampfgeschehen zurück; wenn nämlich der Engelfürst der Perser besiegt sein wird, muss er sich – wieder mit Hilfe Michaels – dem Kampf mit dem Engelfürsten Griechenlands stellen (Dan 10,20). Erst nach dieser langen Einleitung offenbart der Mann Daniel einen umfassenden Geschichtsüberblick, der die politischen Ereignisse von der Herrschaft des Perserkönigs Kyros d. Gr. (Regierung ca. 559 bis 530 v. Chr.) bis hin zu Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) aufscheinen lässt. Dieser König erscheint als der Frevler schlechthin, da er sich gegen Gott erheben, das Heiligtum entweihen und das tägliche Opfer abschaffen wird; für die Frommen wird so eine Zeit der Verfolgung und Not anbrechen, und sie werden nur »eine kleine Hilfe« haben (Dan 11,34). Am Ende der Zeiten aber wird Michael, der Engel Israels, auftreten und diejenigen aus dem Volk Israel, die »im Buch geschrieben stehen«, werden gerettet werden (Dan 12,1–3). Erstmals in der biblischen Überlieferung wird nun angekündigt, dass viele, die bereits verstorben sind, wieder aufwachen werden, entweder zum ewigen Leben oder aber zur ewigen Schmach. An dieser Stelle zeigt sich, dass sich in der Makkabäerzeit als Reaktion auf die Religionsverfolgung die Vorstellung von einer Auferstehung der Toten herauskristallisiert, und es ist zu unterstreichen, dass das Motiv dazu dient, Gerechtigkeit zu schaffen. Die Frommen, die ihr Leben in der Zeit der Religionsnot dahingaben, werden belohnt, wohingegen die Frevler zur Rechenschaft gezogen werden. Es handelt sich also um eine Trostbotschaft für die Frommen, die in der Situation der Verfolgung ausgeharrt haben. Daniel aber bekommt abschließend den Befehl, diese Botschaft zu verbergen und das Buch für die letzte Zeit zu versiegeln. Erst dann werden es viele durchforsten und darin große Erkenntnis finden (Dan 12,4).

Wenngleich auch nirgends explizit ausgeführt wird, wo die Reise des Offenbarungselengels ihren Ausgang genommen hat, so legt der gesamte Bericht, der auf seine Reise verweist, sowie die Begegnung mit Michael und auch den anderen Volksengeln, doch nahe, dass er aus der Sphäre einer transzendenten

Welt stammt. Bereits eine erste Lektüre der Beschreibung dieses funkelnden Lichtwesen zeigt unmittelbar, dass es sich hier um eine übermenschliche Gestalt handelt. Ihr Hybridcharakter als Mischung eines Menschen und einer Figur der himmlischen Welt kommt zudem durch die intertextuellen Bezüge zur Thronwagenvision Ezechiels zum Ausdruck. So erinnert der Tarschisch-Leib des Mannes (Dan 10,6) an das Aussehen der Räder in Ezechiels Vision, die ebenfalls aus Tarschisch bestehen (Ez 1,16). Blitz, Feuer und Fackeln – typisch für das Antlitz des Offenbarungsendels (Dan 10,6) – stehen darüber hinaus in einer engen Entsprechung zu den Lichtphänomenen, die sich zwischen den Wesen, die Ezechieel in seiner Vision schaut, hin- und herbewegen. Schließlich lässt die Beschreibung der wie blankes Erz aussehenden Arme und Beine des Mannes (Dan 10,6) an die Beine der ezechielschen Wesen denken, deren Anblick ebenfalls wie der blanken Erzes war (Ez 1,7).⁵⁰ Dieses übernatürliche Aussehen unterstreicht die Numinosität des Boten und beleuchtet somit auch die Autorität und Bedeutung seiner Botschaft.⁵¹

Somit kann als Fazit zusammengefasst werden, dass Engelsfiguren in den Danielvisionen als Medien fungieren, die ganz unterschiedliche Aufgaben erfüllen, wenn sie einerseits als Deuteengel erscheinen, die a) eine zunächst unverständliche Vision verständlich machen oder auch b) den tieferen Sinn eines »heiligen Textes« erschließen können; andererseits kann ein Engel auch als Medium fungieren, das c) Daniel eine Botschaft aus der himmlischen Welt überbringt. Ihre Herkunft aus dem Himmelsraum wird dabei zwar nicht explizit benannt, aber sowohl das Motiv des Heranfliegens (so Gabriel in Dan 9,21) als auch die Beschreibung der Lichtgestalt dieses Engels (so Dan 10,5b–6) lassen auf diese räumliche Bezogenheit schließen.

Während die Engelswesen, die als Überbringer einer Botschaft aus der himmlischen Welt erscheinen, sich durch ihre Hybridität auszeichnen, ist für den Offenbarungsempfang Daniels das Motiv typisch, dass er mit einer körperlichen Schwäche reagiert, die seine Selbstkontrolle letztlich außer Kraft setzt. So zeigt sich Daniel nach der Schau des göttlichen Thrones und der Übergabe der Macht an den Menschensohn betäubt (aram. *k-r-t*) und zutiefst erschrocken (aram. *b-h-l*; Dan 7,15); auf die Deutung des Engels hin sind seine Gedanken erschreckt und es verfärbt sich sogar sein Angesicht (Dan 7,27b). Nach Dan 8,17f. wird Daniel auf die Annäherung des Engels ebenfalls von einem Schrecken erfasst, so dass er auf sein Angesicht fällt und dann während der

50 Auf den Bezug zwischen dem Offenbarungsendel und der Thronvision machte bereits Plöger 1965: 148. aufmerksam; eine detaillierte tabellarische Aufstellung der Entsprechungen mit einer Aufarbeitung der einschlägigen Literatur findet sich bei Grüninger 2018: 36–39.

51 Zum Zusammenhang zwischen Medium und dem Inhalt der Botschaft siehe McLuhan 1992: 18. mit dem vielzitierten Slogan »The medium is the message«. Zu diesen Zusammenhängen siehe Strecker 2023: 138–140.

Rede des Engels wie betäubt am Boden liegt. Erst die Initiative Gabriels, der ihn berührt (hebr. *n-g-c*), richtet ihn wieder an seinem Platz auf. Obwohl Daniels Vision durch diese Begegnung eine Deutung erfahren hat (Dan 8,20–26), liegt er im Anschluss daran noch tagelang darnieder und vermag das Geschaute letztlich nicht zu verstehen (Dan 8,27).

Ganz ähnliche Strukturen begegnen auch in Dan 10,1–11,1: Nach der Vorbereitung der Offenbarung durch ein dreiwöchiges Fasten und weitere Selbstminderungsriten wie verminderte Körperpflege (Dan 10,2–4) hat Daniel die Erscheinung eines Mannes, der sich durch seine Lichtgestalt auszeichnet und den nur Daniel, nicht aber seine Begleiter, schauen kann (Dan 10,5–7). So verlassen Daniel seine Kräfte, sein Antlitz verändert sich und er vermag sich nicht mehr zu halten; zudem fällt Daniel betäubt auf sein Angesicht (Dan 10,8f.), eine Hand rüttelt an ihm und lässt seine Knie und Handflächen beben (Dan 10,10). Dieser Zustand ändert sich erst, als die Erscheinung seine Lippen berührt (hebr. *n-g-c*; Dan 10,16), und erst jetzt kann Daniel das, was ihm durch die Begegnung mit dem Engelswesen widerfahren ist, in eigene Worte fassen und es wird nun explizit, dass Daniel durch die Berührung des Engels eine Stärkung erfahren konnte (Dan 10,18f.). Zwei Momente sind es, die in diesem Kontext bedeutsam sind: Wenn Daniel durch die Begegnung mit dem Engel kraftlos wird und zu Boden fällt, so wird die Differenz zwischen himmlischer und irdischer Welt auch in räumlich-körperlichen Kategorien veranschaulicht, Himmel und Erde scheinen zunächst in einer so großen Distanz voneinander zu stehen, dass das Verstehen einer Botschaft aus der Transzendenz unmöglich erscheint. Wenn die Überbrückung dann doch schlussendlich gelingen soll, so ist dies nur der Initiative des Engels zu verdanken, der Daniel wieder aufrichtet. Wie Uta Schmidt in ihrem Aufsatz zu anthropologischen Vorstellungen im Danielbuch betont hat, kommt in diesem Kontext der Verwendung des Begriffes *n-g-c* (berühren) eine tragende Bedeutung zu. Durch die Berührung des Engelswesens erfolgt die Verbindung zwischen dem himmlischen und dem irdischen Bereich, die wohl mit einer Kraftübertragung von der transzendenten Sphäre in die irdische Welt einhergeht.⁵²

4 Zusammenfassung und Ausblick

1. Eine Lektüre von der Geschichte vom Fall der Wächter aus der Henochüberlieferung (1 Hen 6–16) sowie der Danielvisionen in Dan 7–12 gibt Einblicke in die für die frühjüdischen apokalyptischen Texte typische Raumstruktur sowie deren Kommunikations- und Körperlichkeitsdiskurse.

52 Zu diesem Aspekt vgl. Schmidt 2018: 182 (mit weiterführenden Literaturangaben).

2. Das diesen Überlieferungen inhärente Raumkonzept ist ein duales Weltbild mit einem irdischen und einem himmlischen Bereich, der wiederum – wie es die Henochüberlieferung zeigt – auch aus mehreren Ebenen bestehen kann. Die himmlische Welt ist grundsätzlich positiv konnotiert, ist sie doch der Bereich der göttlichen Gegenwart und somit Ursprung von Gottes gerechtigkeitsstiftendem und helfendem Handeln. Dort in dieser Welt sind auch Prozesse bereits vorgezeichnet, die sich später im irdischen Bereich zum Wohle des Volkes Israels realisieren sollen. In raumtheoretischer Hinsicht lässt sich die himmlische Welt als ›Third Space‹ umschreiben, insofern sie Gottes ordnende Herrschaft und Richtermacht symbolisiert und damit einen klaren Kontrapunkt zu den chaotischen und zerstörerischen irdischen Verhältnissen darstellt, die ihren Grund in der hellenistischen Fremdherrschaft haben.

3. Ist der Ursprung allen Wissens in der himmlischen Welt, so ist es die Aufgabe von Engelsgestalten sowie besonderen menschlichen Wesen, diese Botschaften zu überbringen und damit zwischen dem Himmel und den Erdenbewohnern zu vermitteln. Henoch, der entrückt wurde und somit ein besonderer Mensch ist, bewegt sich vom Himmel auf die Erde und fährt auch wieder in die himmlische Welt hinauf; die Engelswesen wiederum kommen von der himmlischen Welt auf die Erde und verkünden dort ihre Botschaft.

4. Eine solche Botschaftsübermittlung kann störanfällig sein, insofern sie bereits Teil des Erlösungsgeschehens ist. Dieser Aspekt wird durch das Motiv der Engelskämpfe in der Danielüberlieferung besonders deutlich. »Gestört« ist aber auch die Botschaft der Wächterengel, insofern diese zu den himmlischen Geheimnissen gehört und gar nicht für die Menschen bestimmt ist und durch ihre Übermittlung nur Unheil und Gewalt auf die Erde bringt.

5. Dieses Kommunikationsgeschehen ist nun sowohl in der Henoch- als auch in der Danielüberlieferung deutlich mit unterschiedlichen Körperlichkeitsdiskursen verbunden. Dabei sind – jeweils in Abhängigkeit vom Kommunikationsgeschehen – verschiedene Linien zu erkennen. Typisch für die Figur eines Boten zwischen den Welten ist dessen körperliche Hybridität, die durch dessen Lichtgestalt oder durch dessen Flugbewegungen zum Ausdruck gebracht werden kann. Damit erfährt sowohl die Figur des Boten als auch der Inhalt seiner Botschaft eine ganz besondere Autorität. Körperlichkeit und Medialität stehen somit in einem engen Bezug.

6. Ein weiteres Muster des Körperlichkeitsdiskurses besteht in dem Motiv, dass die Figur, die dem Numinosen begegnet, von Zittern ergriffen wird und – so insbesondere bei Daniel – ohnmachtsgleich darnieder fällt, so dass es eines

Wortes oder einer Berührung durch die Gottheit selbst bzw. durch ein Engelswesen bedarf, das eine Art ›Empowerment‹ verursacht.

7. In beiden Fällen der Botschaftsübermittlung kommt der Körperlichkeit der Protagonisten somit eine signifikante Rolle zu, insofern sie zum Symbolträger sowohl der Verbindung als auch der Differenz zwischen irdischer und himmlischer Welt werden. Insbesondere hybride Körperlichkeitsphänomene tragen darüber hinaus dazu bei, die himmlische Botschaft in ihrer Besonderheit und Kostbarkeit zu charakterisieren und ihr somit eine besondere Aura zu verleihen.

Es wird die Aufgabe künftiger Forschungsarbeiten zu der frühjüdischen und rabbinischen Literatur sowie zu Überlieferungen der frühen jüdischen Mystik in den Hekhalot-Texten diesen Verbindungen zwischen Kosmos, Kommunikation und Körperlichkeit weiter nachzugehen. Dabei stellt sich insbesondere die Frage, welchen Einfluss der Kulturkontakt mit der griechischen und römischen Welt auf diese unterschiedlichen Parameter hat.

Literatur und Quellen

- Bachmann, Veronika 2009: Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1–36) (BZAW 409). Berlin, de Gruyter.
- Bartelmus, Rüdiger 1979: Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 6,1–4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur (ATHANT 65). Zürich, Theologischer Verlag.
- Beyerle, Stefan 2014: The Imagined World of Apocalypses. In: Collins, John J. (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford, Oxford University Press, 373–388.
- Bietenhard, Hans 1951: Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2). Tübingen, Mohr Siebeck.
- Bokhorst, Mirjam J. 2021: Henoch und der Tempel des Todes. 1 Henoch 14–16 zwischen Schriftauslegung und Traditionsverarbeitung (BZAW 530). Berlin, de Gruyter.
- Böttrich, Christfried 2014: Art. Apokalyptik (NT). In: Wibilex. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/49908/> (zuletzt abgerufen am 15. 11. 2024).
- Coblentz-Bautch, Kelly 2016: Spatiality and Apocalyptic Literature. In: HeBAI 5, 273–288.

- Collins, John J. (Hg.) 2014: *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford, Oxford University Press.
- Collins, John J. 1993: *A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible)*. Minneapolis/Minn., Augsburg Fortress Press.
- Collins, John J. 1979: Introduction. Towards the Morphology of a Genre. In: *Semeia* 14: 1–19.
- Collins, John J. 1998: *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature (The Biblical Resource Series)*. Grand Rapids/Mich., Eerdmans.
- Eckhardt, Benedikt 2018: Die »hellenistische Krise« und der Makkabäeraufstand in der neueren Diskussion. In: *ThLZ* 143: 983–998.
- Ego, Beate 1989: *Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum (WUNT II/34)*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Ego, Beate 2005: Denkbilder für Gottes Einzigartigkeit, Herrlichkeit und Reichermacht. Himmelsvorstellungen im antiken Judentum. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 20: 151–188.
- Ego, Beate: Art. Henoch. In: *Wibilex*, 2007. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20989/> (zuletzt abgerufen am 15. 11. 2024).
- Ego, Beate 2020: Die Thronvision Ezechiels und die frühe jüdische Mystik. In: Marksches, Christoph (Hg.), *Jüdische und Christliche Mystik. Gemeinsamkeiten und Unterschiede (Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge 15)*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 29–50.
- Ego, Beate 2023: Review of Mirjam Bokhorst, *Henoch und der Tempel des Todes* (2021). In: *Dead Sea Discoveries* 30/2: 166–168.
- Förg, Florian 2013: *Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 45)*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Geiger, Michaela 2012: Art. Raum. In: *Wibilex*, einsehbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/65517/> (zuletzt abgerufen am 15. 11. 2024).
- Grüninger, Ann-Christin 2018: *Die Engel und der Krieg. Ein angelologisches Motiv bei Daniel und im 2. Makkabäerbuch und seine traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen (ABG 60)*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Hahn, Ferdinand 1998: *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36)*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Heininger, Bernd 1996: *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (Herders biblische Studien 9)*. Freiburg/Brsg., Herder.
- Helms, Dominik 2018: Art. Daniel/Danielbuch. In: *Wibilex*, einsehbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16161/> (zuletzt abgerufen am 15. 11. 2024).

- Himmelfarb, Martha 1993: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York, Oxford Univ. Press.
- Koch, Klaus 1995: Das Reich der Heiligen und des Menschensohns. Ein Kapitel politischer Theologie. In: Rösel, Martin (Hg.), *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch, Gesammelte Aufsätze 2*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 140–173.
- Koch, Klaus 1970: Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Koch, Klaus 1996: Die Anfänge der Apokalyptik und die Rolle des astronomischen Henochbuchs. In: Koch, Klaus (Hg.): *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur, Gesammelte Aufsätze 3*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft: 3–44.
- Krämer, Sybille 2008: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Kvanvig, Helge 1988: *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man (WMANT 61)*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Lefebvre, Henri 1991: *The Production of Space*. Oxford, Blackwell (französisches Original 1974).
- Lopez, Kathryn M. 2008: *Standing Before the Throne of God: Critical Spatiality in Apocalyptic Scenes of Judgment*. In: Berquist, Jon L./Camp, Claudia V. (Hg.): *Constructions of Space II: The Biblical City and Other Imagined Spaces (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 490)*. New York, T&T Clark, 139–155.
- McGinn, Bernard/Collins, John J. (Hg.) 1998: *The Encyclopedia of Apocalypticism, I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York, Continuum.
- McLuhan, Marshall, 1992: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*. Düsseldorf u. a., Econ (1968).
- Newsom, Carol 2014: *The Rhetoric of Jewish Apocalyptic Literature*. In: Collins John J. (Hg.): *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. New York, Oxford University Press, 201–217.
- Nickelsburg, George W. E. 1981: Enoch, Levi and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee. In: *JBL* 100, 575–600.
- Nickelsburg, George W. E. 1991: *The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch*. In: Collins, John J./Charlesworth, James H. (Hg.): *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium (JSOTSupp 9)*. Sheffield, Sheffield Academic Press: 51–64.
- Plöger, Otto 1965: *Das Buch Daniel (Kommentar zum Alten Testament)*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.

- Portier-Young, Anatheia 2011: *Apocalypse against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids/Mich., Eerdmans.
- Portier-Young, Anatheia 2014: *Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature*. In: Collins, John J. (Hg.): *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford, Oxford University Press, 145–162.
- Reed, Annette Y. 2004: *Heavenly Ascent, Angelic Descent, and the Transmission of Knowledge in 1 Enoch 6–16*. In: Boustan, Ra’anan S./Reed, Annette Y. (Hg.): *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Cambridge, Cambridge University Press, 47–66.
- Sasse, Markus 2004: *Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse – Archäologie – Sozialgeschichte – Religions- und Geistesgeschichte*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Schmidt, Uta 2018: *Menschen, Engel und Gott. Implikationen der Rolle der Engelwesen in Dan 7–12 für das Menschen- und Gottesbild*. In: van Oorschot, Jürgen/Wagner, Andreas (Hg.): *Gott und Mensch im Alten Testament. Zum Verhältnis von Gottes- und Menschenbild*. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 52). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 179–192.
- Schwindt, Rainer 2005: *Weltbilder im Umbruch. Himmelsvorstellungen in der Antike*. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 20: 3–34.
- Soja, Edward 1996: *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imaged Places*. Cambridge/Mass., Blackwell.
- Stokes, Ryan A. 2010: *Art. Watcher, Book of the (1 Enoch 1–36)*. In: Collins, John J./Harlow Daniel C. (Hg.): *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Grand Rapids/Mich., Eerdmans: 1332–1334.
- Strecker, Christian 2023: *Buch – Buchstabe – Bildung. Zur »kleinen Heiligkeit« der Bibel des antiken Christentums*. In: Landmesser, Christoph/Schüle, Andreas (Hg.): *Eigenanspruch – Geltung – Rezeption. »Heilige Texte« in der Bibel (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 72)*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Suter, David W. 2003: *Why Galilee? Galilean Regionalism in the Interpretation of 1 Enoch*. In: *Henoch* 25 (2): 167–212.
- Tilly, Michael 2012: *Apokalyptik*, utb Profile 3651. Tübingen, Francke.
- Uhlig, Siegfried 1994: *Das Äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6)*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Venter, Pieter M. 2014: *Allotted Place and Cursed Space in 1 Enoch 12–36*. In: *Old Testament Essays*, 27 (2): Old Testament Society of South Africa: 666–683.

- Venter, Pieter M. 2003: Spatiality in Enoch's Journeys (1 Enoch 12–36). In: García Martínez, Florentino (Hg.): *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL 168). Leuven, Peeters/Leuven University Press: 211–230.
- Wright, J. Edward J. 2000: *The Early History of Heaven*. New York/Oxford, Oxford University Press.