

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 66 (2010)

Artikel: Göttersöhne, Menschentöchter und Giganten : unheilvolle Allianzen als Urgrund des Bösen : Genesis 6,1-4 biblisch, apokalyptisch und rabbinisch gelesen
Autor: Oberhänsli-Widmer, Gabrielle
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961679>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Göttersöhne, Menschentöchter und Giganten – unheilvolle Allianzen als Urgrund des Bösen: Genesis 6,1-4 biblisch, apokalyptisch und rabbinisch gelesen

von *Gabrielle Oberhänsli-Widmer**

Unter den verschiedenen Erklärungsmodellen des Bösen schiebt sich im frühjüdischen Schaffen – zwischen die Hebräische Bibel und das talmudisch-rabbinische Schrifttum – ein ganz singulärer, in seiner Epoche jedoch überaus populärer Ansatz: die Geschichte vom Fall der Engel, welche traditionell von Gen 6,1-4 ausgeht, obwohl hier weder von Engeln, noch von einem Fall derselben die Rede ist und schon gar nicht von einer Geschichte, fehlt doch jeder stringente Plot. Wie also lässt sich dieses Denkmodell in die jüdische Geistesgeschichte einfügen?

Während die alttestamentlichen Autoren in ihrem konsequenten Bemühen, dem Monotheismus als *der* tragenden Lehre zum Durchbruch zu verhelfen, Gott selbst als den Schöpfer des Bösen bezeichnen (Jes 45,7), als einen Gott, der nicht nur belebt, sondern auch tötet (Dtn 32,39; I Sam 2,6), ja selbst als einen Gott, der den Menschen zum Bösen verleitet (II Sam 24,1),¹ so spalten ein paar Jahrhunderte später, nachdem die monotheistische Lehre längst religiöses Gemeingut geworden ist, die talmudischen Rabbinen das Böse in verschiedenen allegorisch anmutenden Figuren von Gott ab: Der Todesengel tötet, Satan (alias Samael) verleitet, und namentlich der so genannte *Böse Trieb* trägt die Verantwortung für das Böse in der Welt.²

Von völlig anderer Beschaffenheit präsentiert sich nun das frühjüdische Erklärungsmodell, nämlich als ein Mythos, der von einer unheilvollen Allianz zwischen Engeln und Menschen berichtet, welche zusammen mit ihren Nachkommen die gesamte Welt ins Unglück stürzen, beziehungsweise mit ihrem Fehlverhalten die Sintflut auslösen. Die unterschiedlichsten Gattungen und Geistesströmungen der Zeitenwende spielen diese Erzählung in

* Prof. Dr. *Gabrielle Oberhänsli-Widmer*, Albert-Ludwigs-Universität, Orientalisches Seminar, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br.

1 Bereits in der viel jüngeren Parallelstelle zur Volkszählung Davids wird bekanntlich der „Zorn des Herrn“ bereits durch Satan ersetzt (I Chr 21,1).

2 GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER, Der Böse Trieb als rabbinisches Sinnbild des Bösen, in: *Judaica* 63/3 (2007), S. 18-43.

immer neuen Variationen durch: von den Apokalypsen bis zum Neuen Testament, von den Qumran-Texten bis zu den hellenistisch-jüdischen Schriften – obwohl der Mythos grundlegend apokalyptisch-eschatologisch geprägt ist, widmet ihm selbst Philo mit *De gigantibus* ein spezielles Traktat.³ Kaleidoskopartig, in immer neuen Einstellungen wird dabei der Ursprung des Bösen fokussiert, seine Entwicklung verfolgt, seine Konsequenzen ausgeleuchtet, womit sich deutlich herauskristallisiert, dass hier ein Theodizee-Mythos vorliegt.

Welchen Erklärungsgehalt für das Böse auf der Welt liefert dieser Mythos, und inwiefern ist Gott laut diesem Denkwurf für das Böse verantwortlich? Weshalb hatte dieser Mythos in frühjüdischer Zeit – doch nur gerade in jener Epoche – einen solch durchschlagenden Erfolg? Seine Beliebtheit legt eine historisch-politische Relevanz nahe, die es aufzudecken gilt, denn offensichtlich birgt sein Erzählkern einen Symbolgehalt, der seine Zeitgenossen umgetrieben hat und der ihnen – im Gegensatz zu heutigen Lesern – evident war. Und sinnbildlich will die apokalyptische Literatur unbedingt verstanden werden – man denke nur an das Geschichtsmodell der vier Weltreiche in Form von Tiervisionen bei Daniel (Dan 7,1-28) oder an die Geschichte Israels in der Inszenierung einer munteren Tiermenagerie, wie sie das Henoch-Buch bietet (äthHen 85-90). Ohne die Ergebnisse schon hier zu verraten, sei doch vorweggenommen, dass eine solche Methodik den Mythos vom Engelsfall auf eine Weise angeht, welche weit weniger mit Angelologie und Flügelwesen zu tun hat, als eingangs vielleicht angenommen werden könnte.⁴

Für die folgende Analyse ist aus der Fülle des Textmaterials die sozusagen klassische Version aus dem Wächterbuch (äthHen 6-16) in ihrer Differenz zum biblischen Bericht einerseits (Gen 6,1-4) und zu den talmudischen Rabbinen andererseits (BerR 26,4-7) ausgewählt. Dazu gesellen sich eine

3 Zur Sammlung des Textmaterials vgl. RÜDIGER BARTELMUS, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt*, Zürich 1979, S. 151.

4 Insofern gibt denn auch die vorliegende Studie eine grundlegend andere Antwort auf die Theodizee als die von MATTHIAS DELCOR (Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive, in: *Revue de l'histoire des religions* 190 [1976], S. 3-53), der – ohne das spezifische Bild des Bösen historisch zu entschlüsseln – das Textmaterial gesamthaft beschreibt: Gen 6,1-4 mit LXX und Targumim; Qumran: CD und 1QGen.Ap.; Jub.; äthHen; slavHen; TestXII; Josephus, *Ant*; VitAd; ApkAbr und grBar. Zudem rückt Delcor Genesis 6,1-4 noch in die unmittelbare Nähe des Jahwisten und sieht im apokalyptischen Mythos eine spätere Tradition von Remythisierung.

Reihe flankierender Texte der Antike und – ausklingend – ein paar moderne und zeitgenössische Stimmen wie die von Arnold Zweig, Stefan Heym und Karl Ove Knausgård, die den Mythos vom Fall der Engel für die Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts wiederentdeckt haben.

Das biblische Fragment des Mythos

Geht man von einer traditionellen Chronologie der hebräischen und jüdischen Literaturgeschichte aus, so antizipiert die Hebräische Bibel das apokalyptische Schrifttum, im konkreten Fall wäre demnach die kurze Notiz in der Genesis die älteste Version und damit der Ausgangspunkt des Mythos. Nur vier Verse, die wie ein erratischer Block zwischen dem Adam-Stammbaum (Gen 5,1-32) und dem Sintflutbericht (Gen 6,5-9,29) stehen, ohne zwingenden kausalen Bezug weder zur vorausgehenden Genealogie noch zur nachfolgenden Erzählung von der Flut mit ihrem Protagonisten Noah. Hier der Wortlaut (Gen 6,1-4):

1 Und es geschah: Als die Menschen sich auf der Erde ausbreiteten, wurden ihnen Töchter geboren. 2 Da sahen die Göttersöhne die Menschentöchter, dass sie schön waren, und sie nahmen sich von ihnen allen zu Frauen, an denen sie Gefallen fanden. 3 Da sprach der Herr: Mein Geist wird nicht auf immer im Menschen walten – in seinem Fleischsein ist er dem Irrtum verhaftet –, so sei seine Lebenszeit 120 Jahre. 4 Die Riesen waren auf der Erde in jener Zeit und auch später, als die Göttersöhne zu den Menschentöchtern kamen. Und sie gebaren ihnen [Nachkommen]. Das sind die Helden der Urzeit, die ruhmvollen Männer.

Eine äusserst schwierige Texteinheit liegt hier vor: ein unklarer Wortlaut, ein anstössiger Inhalt, ein inkoheranter Plot – und trotz des kurzen Textumfangs kann zudem von Einheit keine Rede sein.

Zunächst zum Wortlaut. Nur behelfsmässig ist die hier vorgeschlagene Übersetzung, womit sie sich indes in bester Gesellschaft mit den übrigen Verdeutschungen befindet. Das liegt zum Teil an gewissen textkritischen Problemen,⁵ viel mehr aber an den Protagonisten und ihren unklaren Verhältnissen: Wie konnten sich Göttersöhne (בני אלהים) in die Tora einschleichen? In welchem Verhältnis stehen solche Göttersöhne zu den Riesen (נפילים)? Und sind diese identisch mit den Helden (גבורים), und diese wie-

5 Dementsprechend weichen die Übersetzungen erheblich voneinander ab, je nachdem, welche Parallel-, Folge- oder Bezugstexte sie im Blick haben. Insbesondere das **בשגם** von Vers 3 scheint verschrieben: „auch in dem, dass“ als Folge dreier Partikel (was in dieser Kombination ganz singulär wäre), oder „in ihrem Irren“ (wobei dann die Vokalisierung des Infinitivs von **שגג** vom Standard-Paradigma abweichen würde). Zur Textkritik und zur Problematik von Gen 6,1-4 allgemein vgl. CLAUS WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchen-Vluyn ²1976 (1974), S. 491-517.

derum übereinstimmend mit den Sprösslingen, die den sexuellen Beziehungen zwischen Göttersöhnen und Menschentöchtern entstammen? Gerade der Schlussvers des Textgefüges, Vers 4, ist syntaktisch überfrachtet, eventuell auch mit Glossen erweitert. Die biblischen Autoren und Redaktoren hätten sich zweifellos deutlicher ausdrücken können, haben den Text jedoch in dieser Form als Denkaufgabe stehen lassen.

Auf jeden Fall schlägt sich in diesem Genesis-Fragment ein Mythos im klassischen Sinn nieder, ein Stück Göttergeschichte der Urzeit in seiner Relevanz für die *Conditio humana*. Mythische Motive in diesem Sinn blitzen in der Hebräischen Bibel hier und da auf, um aber meist auf der Stelle im übergeordneten Rahmen des Monotheismus entmythisiert zu werden.⁶ So auch hier: Kaum dass eine kurze Genealogie der Göttersöhne vorgestellt ist und sich ein Plot entwickeln könnte, greift Gott schon ein, sodass die Machtverhältnisse unmissverständlich zutage treten. Doch – und hier verweigert der Text jede Logik – entmachtet Gott nicht die Göttersöhne als Täter, sondern bestraft die Menschen, indem er ihre Lebenszeit drastisch auf 120 Jahre reduziert – eben wurde Methusalem in Gen 5,27 noch 969-jährig! Auch wenn man den Vers 3, den Vers der Gottesrede, literarkritisch vom Rest scheidet, bleibt die Problematik in der vorliegenden Textform bestehen. Der Einschub verstört das Erzählgefüge, ahndet Gott doch das Vergehen nicht an den Tätern der himmlischen Attacke, an den Göttersöhnen, sondern an ihren Opfern, und das auch noch gemäss dem überaus unfairen Prinzip einer Kollektivstrafe an allen Menschen und nicht nur an den betroffenen Menschentöchtern.

Versucht man dennoch angesichts all dieser wie absichtlich ungelösten Unstimmigkeiten eine Aussageintention des vorliegenden Genesis-Fragments zu formulieren, dann vielleicht am ehesten unter dem Stichwort der Grenze: Göttersöhne und Menschentöchter haben die ihnen gesetzten räumlichen, zeitlichen und gemeinschaftsbezogenen Grenzen überschritten und werden deshalb in ihrer Hybris von Gott in die Schranken gewiesen.

Insofern erinnern gewisse Topoi des Mythos an die anderen mythisch ausgestalteten Erzählungen der Genesis, an den Sündenfall einerseits (Gen 3), andererseits an die Geschichte vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1-11), wo die Menschen der Urzeit – einmal als Einzeltäter, einmal im Kollektiv – die von Gott gesteckten Grenzen hybrid übertreten und damit ihr eigenes Unheil heraufbeschwören.

6 WERNER HANS SCHMIDT, Mythos im Alten Testament, in: *Evangelische Theologie* 27 (1967), S. 237-254.

Auf der Suche nach den Ursprüngen des Mythos hat die Forschung indes nicht nur inneralttestamentliche Querverbindungen gezogen (etwa zu den Riesen des Kundschafterberichtes von Num 13,33 oder zu den Helden in der Totenklage auf den Pharao von Ez 32,27), sondern auch ausserbiblische Mythen gesichtet. Dabei wurden anfangs vermehrt altorientalische Mythen herangezogen, insbesondere Ausschnitte sumerischer, hurritischer, kanaanäischer und ugaritischer Mythologie.⁷ Die vorgeschlagenen Erklärungsansätze sind jedoch wenig überzeugend, da stets nur einzelne Mytheme, also einzelne mythische Bausteine, herangezogen werden können (wie etwa die himmlische Revolte, die Gottessohnschaft von Herrschern oder der *Hieros gamos* als sexuelle Begegnung zwischen Göttlichem und Menschlichem), die Gesamtstruktur aber, der mythische Gesamtbau bleibt inkongruent. Davon wird abschliessend nochmals die Rede sein.

Im Hinblick auf den hier fokussierten apokalyptischen Mythos stellt sich jedoch zunächst die Frage, mit welchen Konnotationen die Israeliten zur Zeit des Zweiten Tempels – namentlich im 3. und 2. Jh. v. Chr. – das vorliegende Genesis-Fragment gehört haben. So verwundert es nun kaum, dass unter dem Einfluss des Hellenismus immer mehr die griechische Mythologie aus dem oder in den Mythos hineinklingt. Das veranschaulicht vor allem die griechische Übersetzung, welche die hebräischen נפילים, die „Riesen“, mit den Giganten in Verbindung bringt (LXX Gen 6,4):

Die *Giganten* aber waren auf der Erde in jenen Tagen und danach, als die Söhne Gottes immer zu den Töchtern der Menschen hineingingen und für *sich selbst* (Nachkommen) *zeugten*. Jene waren die urzeitlichen Giganten, die berühmten Menschen.⁸

Die Giganten als Nachkommen von Uranos (dem Himmel) und Gaia (der Erde) erweisen sich ebenfalls als himmlisch-irdische Mischwesen, die im Rahmen der griechischen Mythologie bekanntlich mit Zeus in Konflikt geraten. Schon bei Homer belegt, wird der Aufruhr der Giganten gegen die Götter, die *Gigantomachie*, später auch Hesiod, Pindar, Aischylos, Sophokles, Euripides und Plato beschäftigen – um nur ein paar besonders klingende Namen zu nennen. Und auch in der Septuaginta sind die 34 Belege der γίγαντες verschiedentlich in dieser Einfärbung griechischer

7 BARTELMUS, *Heroentum* (Anm. 3), S. 31-78; PAUL D. HANSON, Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11, in: *Journal of Biblical Literature* 96/2 (1977), 195-233; DELCOR, Le mythe de la chute des anges (Anm. 4), S. 17, 52; WESTERMANN, *Genesis* (Anm. 5), S. 510-514.

8 *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, herausgegeben von WOLFGANG KRAUS & MARTIN KARRER, Stuttgart 2009, S. 9.

Mytheme zu lesen.⁹ Mehrfach gibt die griechische Übersetzung die hebräischen נפילים zudem nicht nur mit „Giganten“, sondern auch mit „Titanen“ wieder¹⁰ und bringt damit eine zweite Gruppe illusterer Gaia-Uranos-Sprösslinge ins Spiel. Diesen Ansatz eines Götterkampfes verdeutlichend spricht ben Sira in seiner Betrachtung zum Mythos-Fragment der Genesis dann auch von einer Art Revolte (Sir 16,7): „Er hat den Fürsten der Vorzeit nicht verziehen, als sie sich in ihrer Stärke empörten.“

Diese Spuren von Giganten und *Gigantomachie*, Titanen und ihrem wohl prominentesten Filius, Prometheus, gilt es im Folgenden in der apokalyptischen Version des Mythos weiter zu verfolgen.

Die klassische Version des Henoch-Buches

Bei aller Divergenz der Stimmen, die sich zum Mythos vom Fall der Engel melden, herrscht doch Konsens darin, dass sich sein Kern im Henoch-Buch kristallisiert. Der sogenannte *äthiopische Henoch* (äthHen oder I Hen) ist ein Sammelwerk frühjüdischer Schriften aus dem 3.-1. Jh. v. Chr., womit seine ältesten Teile zeitlich die späten Texte und Schichten der Hebräischen Bibel überlappen. Erhalten ist dieses Henoch-Buch massgeblich deshalb, weil es Eingang in den Kanon der äthiopischen Kirche gefunden hatte. Durchgehende Handschriften des Gesamttextes liegen denn auch nur äthiopisch vor, Teile und Fragmente indes auch in zahlreichen anderen Sprachen, allen voran griechisch, aramäisch, koptisch, syrisch und lateinisch. Die ursprüngliche Fassung war wohl nicht griechisch, sondern in einer semitischen Sprache verfasst, wahrscheinlich aramäisch, wie es auch die zahlreichen Qumran-Funde des Textes aus der vierten Höhle nahe legen, lediglich zwei hebräische Fragmente wurden demgegenüber in Hebräisch gefunden – diese in der ersten Höhle. Ein Argument für eine semitische Urfassung ergibt sich gerade aus dem im Folgenden zitierten Ausschnitt, wo die sprechenden Namen der Engel, welche die Menschen Himmels- und Wetterkunde lehren, wie Kokabi’el (hebr. „Stern Gottes“) oder Baraq’el („Blitz Gottes“), nur für ein hebräisch-aramäisch-sprachiges, nicht aber für ein griechischsprachiges Publikum schlüssig sein konnten (äthHen 8,3).

Dieses Henoch-Buch als umfangreiches Sammelwerk von 108 Kapiteln enthält unterschiedlich geartete apokalyptische Texte, für die sich in der Forschung traditionelle Titel eingebürgert haben:

9 EVANGELIA G. DAFNI, *Genesis, Plato und Euripides. Drei Studien zum Austausch von griechischem und hebräischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus*, Neukirchen-Vluyn 2010, S. 36.

10 DELCOR, *Le mythe de la chute des anges* (Anm. 4), S. 12-17.

1. Wächter-Buch	1-36
2. Bilderreden	37-71
3. Astronomisches Buch	72-82
4. Traumvisionen	83-91
5. Mahnreden	92-105
6. Anhänge (Noah-Buch und Mahnschrift für Methusalem)	106-108

Zusammengehalten werden die Teile von der Titelfigur, Henoch, dem Heros der Urzeit, der in den frühjüdisch-apokalyptischen Schriften allgemein und speziell in Qumran zu einem zentralen Offenbarungsträger ausgestaltet worden ist, wandelte Henoch doch (laut Gen 5,24) mit Gott und wurde entrückt, ohne sterben zu müssen. Mehr noch als seine Entrückung mag indes der Umstand, dass Henoch der Urgrossvater Noahs war, ihm zu seinem literarischen Erfolg verholfen haben, denn zweifellos entsprach ein solcher Geschichtsaufriß, in welchem ihm die Schlüsselrolle vergönnt war, einem Urzeit-Endzeit-Schema, gemäss dem die urzeitliche Sintflut als symmetrisches Gegenstück zum bevorstehenden Eschaton stand. Eben weil sich die apokalyptischen Autoren unmittelbar vor dem endzeitlichen Geschichtskollaps wähnten, wählten sie Henoch zu ihrem Protagonisten, hatten doch er und die Seinen laut biblischem Szenario die Katastrophe noch vor sich. Und ebenso wie die apokalyptischen Verfasser, welche sich als der wahre „Rest Israels“ sahen, gehörte Henochs genealogische Linie biblisch zu den Auserwählten, welche die Katastrophe überleben und den Neubeginn begründen würden.¹¹

Der Mythos der gefallenen Engel, eben auch Wächter genannt (Engel als Wächter schlafen nie: äthHen 39,13; 61,12), geistert nun in zahlreichen Variationen und Anspielungen durch die unterschiedlichen Teile des Henoch-Buches,¹² wobei sich der eigentliche Nukleus im so genannten Wächter-Buch befindet. Im Gesamtaufriß des Henoch-Buches wird Henoch die folgende Vision zuteil, ohne dass er darin selber agieren würde oder namentlich darin erwähnt wäre (äthHen 6,1-11,2):

VI 1 Und als die Menschenkinder zahlreich geworden waren, da wurden ihnen in jenen Tagen schöne, reizvolle Töchter geboren. 2 Und die Engel, die Söhne der Himmel, sahen sie und beehrten sie und sprachen zueinander: „Auf, wir wollen uns Frauen aus den Menschenkindern wählen und uns Kinder zeugen!“ 3 Aber

11 GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER, Noah als frühjüdischer Heros, in: DIES., *Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba*, Bern 1998, S. 204-221.

12 Neben dem zitierten Ausschnitt sind die wichtigsten Passagen dazu: äthHen 12,1-16,4; 21,1-10; 64,1,2; 67,4-69,25; 86,1-88,3.

Semyaza, der ihr Oberster war, sprach zu ihnen: „Ich fürchte, ihr werdet vielleicht nicht willens sein, diese Tat auszuführen, und ich werde allein büßen für ein grosses Vergehen.“ 4 Und sie antworteten alle und sprachen zu ihm: „Wir wollen alle einen Eid schwören und uns alle gegenseitig durch Verwünschung verpflichten, dass wir diesen Plan nicht aufgeben, sondern wir wollen dieses Werk ausführen.“ 5 Da schwuren sie alle zusammen und verpflichteten sich gegenseitig durch Verwünschung dazu. 6 Und es waren insgesamt Zweihundert, die herabstiegen {in den Tagen des Jared} auf den Gipfel des Berges Hermon. Und sie nannten ihn den Berg Hermon, weil sie auf ihm geschworen und sich durch Verwünschung gegenseitig verpflichtet hatten. 7 Und das sind die Namen ihrer Obersten: Semyaza, ihr Anführer, Arakiba, Rame’el, Kokabi’el, Tami’el, Rami’el, Dan’el, Ezeqe’el, Baraq’el, Asa’el, Armaros, Batar’el, Anan’el, Zaqi’el, Samsape’el, Satre’el, Tur’el, Yomya’el, Arazyal. 8 Das sind die Führer der zehn (Engel), und alle anderen waren mit ihnen.

VII 1 Und sie nahmen sich Frauen, und jeder von ihnen wählte sich eine aus, und sie begannen, zu ihnen einzugehen und sich mit ihnen zu vermischen, und sie lehrten sie Zaubermittel und Beschwörungen und zeigten ihnen das Schneiden von Wurzeln und {Pflanzen}. 2 Und jene wurden schwanger und gebaren mächtige Riesen, deren Grösse [dreitausend] Ellen war. 3 Diese verzehrten den ganzen Ertrag der Menschen, bis die Menschen sie nicht mehr zu ernähren vermochten. 4 Da wandten sich die Riesen gegen sie, um die Menschen zu fressen. 5 Und sie begannen sich an den Vögeln und den Tieren und den Reptilien (= was kriecht) und den Fischen zu versündigen und sie frassen untereinander ihr (eigenes?) Fleisch und tranken das Blut davon. 6 Da klagte die Erde über die Frevler.

VIII 1 Und Azaz’el lehrte die Menschen Schwerter und Messer, Schilde und Brustpanzer herzustellen, und er zeigte ihnen {die Metalle} und ihre Bearbeitung, Armspangen, Schmuck und den Gebrauch der Augenschminken und der Augenverschönerung und das kostbarste und auserlesenste Gestein und allerlei Farbtinkturen. Und die Welt veränderte sich. 2 Und es herrschte grosse Gottlosigkeit, und sie trieben viel Unzucht und gingen in die Irre, und all ihre Wege wurden böse. 3 Amizaras lehrte die Beschwörer und Wurzelschneider, Armaros die Lösung der Beschwörungen, Baraq’el die Sterndeuter, Kokabi’el die Zeichen, Tami’el lehrte die Sternbetrachtung und Asdri’el lehrte den Lauf des Mondes. 4 Und bei ihrer Vernichtung schrieten die Menschen, und ihre Stimme drang zum Himmel.

IX 1 Da blickten Micha’el, Sure’el (= Uriel), Rufa’el (= Rafael) und Gabri’el vom Himmel herab, und sie sahen das viele Blut, das auf der Erde vergossen wurde, und all das Unrecht, das auf der Erde verübt wurde. 2 Und sie sprachen zueinander: „Mit der Stimme ihres (= der Menschen) Geschreis schreit die leere (= entvölkerte) Erde bis zu der Pforte des Himmels. 3 Und jetzt klagen zu euch, den Heiligen des Himmels, die Seelen der Menschen, indem sie sprechen: Bringt für uns den Rechtsfall vor den Höchsten!“ 4 Und sie sprachen zu ihrem Herrn, dem Könige: „{Du bist} Herr der Herren, Gott der Götter, König der Könige! Der Thron deiner Herrlichkeit besteht durch alle Generationen der Welt, und dein Name (ist) heilig und gepriesen und verherrlicht in alle Ewigkeit. 5 Du hast alles geschaffen, und die Macht über alles liegt bei dir; alles ist vor dir enthüllt und

offenbar; du siehst alles, und nichts vermag sich vor dir zu verbergen. 6 Du hast gesehen, was Azaz'el getan hat, wie er alle Ungerechtigkeit auf Erden gelehrt und die ewigen Geheimnisse preisgegeben hat, die im Himmel bereitet werden; 7 (wie) Semyaza den Menschen Kenntnis gebracht hat, dem du Vollmacht gegeben hast, dass er herrsche über die, die zu ihm gehören. 8 Und sie sind zu den Töchtern der Menschen auf Erden gegangen und haben mit ihnen, mit jenen Frauen, geschlafen und sich verunreinigt und mit ihnen alle Sünden offenbar gemacht. 9 Und die Frauen haben Riesen geboren, und dadurch wurde die ganze Erde mit Blut und Unrecht angefüllt. 10 Und nun siehe, die Seelen derer, die tot sind, schreien und klagen bis zu den Pforten des Himmels, und ihr Seufzen ist aufgestiegen und vermag nicht zu entkommen angesichts des Unrechts, das auf Erden geschieht. 11 Und du weisst alles, bevor es geschieht, und du weisst dies und was sie betrifft, und du sprichst nicht zu uns. Und was sollen wir darum mit ihnen tun?“

X 1 Da hat sich der Höchste, der Grosse und Heilige, hören lassen, und er sandte [Asaryalyur] zu dem Sohn Lamechs und sprach zu ihm: 2 „Sprich zu ihm in meinem Namen: Verbirg dich! Und offenbare ihm das bevorstehende Ende, denn die ganze Erde wird vernichtet werden, und eine Wasserflut wird über die ganze Erde kommen, und es wird vertilgt werden, was auf ihr ist. 3 Und nun belehre ihn, damit er entkomme und seine Nachkommenschaft erhalten bleibe für alle Generationen.“ 4 Und der Herr sprach weiter zu Rufa'el (= Rafael): „Binde den Azaz'el an Händen und Füßen und wirf ihn in die Finsternis, und reisse die Wüste auf, die in Duda'el ist, und wirf ihn hinein. 5 Und lege auf ihn rauhe, spitze Steine und bedecke ihn mit Finsternis, und dort soll er für ewig hausen, und bedecke sein Angesicht, damit er das Licht nicht sehe. 6 Und am grossen Tag des Gerichtes soll er in die Feuerglut gestossen werden. 7 Und heile die Erde, die die Engel verdorben haben, und kündige die Heilung der Erde an, dass sie die Erde heilen, so dass nicht alle Menschenkinder umkommen durch das Geheimnis all dessen, was die Wächter {kundgemacht} und ihre Söhne gelehrt haben. 8 Und die ganze Erde ist verdorben worden durch die Lehre der Werke Azaz'els, und ihm schreibe alle Sünden zu.“ 9 Und zu Gabriel sprach der Herr: „Ziehe aus gegen die Bastarde und die Verworfenen und gegen die Kinder der Unzucht und die Kinder der Wächter unter den Menschen, und führe sie heraus und treibe sie gegeneinander, dass sie sich selbst im Kampf vernichten; denn langes Leben sollen sie nicht haben. 10 Und sie werden dich alles bitten, aber ihren Vätern soll nichts zuteilwerden ihretwegen – wo sie doch hoffen, ein ewiges Leben zu leben und dass jeder von ihnen 500 Jahre leben werde.“ 11 Und zu Michael sprach der Herr: „Geh, lass Semyaza und die anderen bei ihm, die sich mit Frauen verbunden haben, wissend, dass sie mit ihnen zugrunde gehen in all ihrer Unreinheit. 12 Und wenn sich alle ihre Söhne gegenseitig erschlagen, und wenn sie sehen die Vernichtung ihrer Geliebten, (so) binde sie für 70 Generationen unter die Hügel der Erde bis zum Tage ihres Gerichtes und ihres Endes, bis das Gericht für alle Ewigkeit vollzogen wird. 13 Und in jenen Tagen wird man sie wegführen in den Abgrund des Feuers und in die Qual und ins Gefängnis, und sie werden für ewig eingeschlossen sein. 14 Und wenn jemand brennen und zugrunde gehen wird – er wird von nun an mit ihnen zusammen gebunden sein bis zum Ende aller Genera-

tionen. 15 Und vertilge alle wollüstigen Seelen und die Söhne der Wächter, weil sie die Menschen misshandelt haben. 16 Und vernichte alle Gewalttat von der Erdoberfläche, und jedes Werk der Bosheit soll ein Ende nehmen; und die Pflanze der Gerechtigkeit und der Wahrheit soll erscheinen, und sie wird zum Segen gereichen –; das Werk der Gerechtigkeit und Wahrheit soll mit Freuden gepflanzt werden in Ewigkeit. 17 Und dann werden alle Gerechten entkommen und werden am Leben bleiben, bis sie 1000 (Kinder) gezeugt haben; und alle Tage ihrer Jugend und ihres {Alters} werden sie in Frieden vollenden. 18 Und in jenen Tagen wird die ganze Erde in Gerechtigkeit bebaut und ganz mit Bäumen bepflanzt werden und voll sein von Segen. 19 Und alle Bäume der Freude wird man auf ihr pflanzen, und man wird Weinstöcke auf ihr pflanzen; und der Weinstock, der auf ihr gepflanzt werden wird, wird Wein im Überfluss tragen; und von jedem Samen, der auf ihr gesät werden wird, wird *ein* Mass tausend erbringen, und ein Mass Oliven wird zehn Pressen Öl erbringen. 20 Und du, reinige die Erde von aller Gewalttat, von aller Ungerechtigkeit, von aller Sünde, von aller Gottlosigkeit und von aller Unreinheit, die auf Erden getan wird; vertilge sie von der Erde! 21 Und alle Menschenkinder sollen gerecht werden, und alle Nationen werden mich verherrlichen, mich preisen, und alle werden mich anbeten. 22 Und die Erde wird rein sein von aller Verderbnis, von aller Sünde, von aller Strafe und von aller Qual; und ich werde nicht wieder (so etwas) über sie bringen von Generation zu Generation und bis in Ewigkeit.

XI 1 Und in jenen Tagen werde ich die Schatzkammern des Segens, die im Himmel sind, öffnen, um sie auf die Erde, und das Werk und auf die Arbeit der Menschenkinder herabkommen zu lassen. 2 Und Friede und Recht werden verbunden sein für alle Tage der Welt und für alle Generationen der Welt.“¹³

Im Vergleich zum knappen Genesis-Fragment ist der Mythos hier unvergleichbar breit ausgeschrieben und tatsächlich zu einem Mythos von *Engeln* geworden. Bereits gewisse Textzeugen der Septuaginta haben die „Göttersöhne“ von Gen 6,2.4 ebenfalls mit ἄγγελοι („Engel“) wiedergegeben¹⁴ und spiegeln mithin den Einfluss einer Angelologie, welche bekanntlich in spätalttestamentlicher Zeit einsetzt.¹⁵ So trifft man im vorliegenden Szenario einerseits die schon aus Daniel bekannten Engel Michael

13 Zitiert nach SIEGBERT UHLIG, *Äthiopisches Henochbuch*, Gütersloh 1984 (= Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 5), S. 463-780, dort S. 516-532. Für seine Übersetzung geht Uhlig von einer durchgehenden äthiopischen Fassung (Aeth I) und unter Zuhilfenahme aramäischer und griechischer Textzeugen aus, um damit einen hypothetischen Archetypus zu erschliessen (vgl. das Stemma S. 491).

14 Nicht so die oben zitierte Version von LXX Gen 6,4; zur Diskussion der Varianten vgl. DELCOR, *Le mythe de la chute des anges* (Anm. 4), S. 6.

15 MICHAEL MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Tübingen 1982; Art. *Angels and Angelology*, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. II, Jerusalem 1971, Sp. 956-977.

und Gabriel, die inzwischen zu Erzengeln avanciert sind, und andererseits werden die eingangs vorgestellten „Söhne des Himmels“ in der Folge als Engel bezeichnet. Auf diese Weise können nun auch Mythos und Monotheismus leichter zusammengedacht werden, denn – religionsgeschichtlich betrachtet – übernehmen Engel und Dämonen im frühjüdisch-apokalyptischen Schrifttum Rollen und Aufgaben, welche in Polytheismen (meist rangniedere) Götter innehaben.¹⁶

Angelologie und Dämonologie gelten schlechthin als Ausdruck eines zunehmend transzendenten Gottesverständnisses, was im apokalyptischen Denkhorizont insofern zutrifft, als sich hier der Schauplatz des Geschehens – im Gegensatz zum Gros der alttestamentlichen Schriften – nicht auf die Erde beschränkt, sondern nun auch den Himmel mit einbezieht. Um Transzendenz im Sinne eines entrückten *Deus absconditus* indes handelt es sich hier in keiner Weise, im Gegenteil, die göttliche Offenbarung ist das vordringliche Anliegen apokalyptischer Autoren, Gott ist präsent, seine Willensbezeugungen sind redundant und überdeutlich: So figuriert Henoch, der von Gott Entrückte, als ein idealer Zeuge himmlischer Machenschaften; zudem vermitteln ihm die Erzengel göttliche Botschaften, allen voran Uriel, der ihm als *Angelus interpres* zur Seite gestellt ist; und schliesslich wendet sich Gott auch ganz direkt an Henoch, namentlich in der Folge des oben zitierten Mythos (äthHen 15,1), um diesem einen sozusagen göttlichen Kommentar nachzuschreiben (äthHen 12-16).

Dass Henoch im Mythos vom Engelsfall selber nicht als Akteur auftritt und die Verknüpfung mit seiner Figur damit vielleicht sekundär ist, stört bei der gegebenen Fragestellung, die das Textendprodukt im Blick hat, keineswegs.¹⁷ Im Gegenteil, damit bleiben sich der Handlungskern der apokalyptischen Version einerseits und derjenige des Genesis-Fragments andererseits sehr ähnlich, wenn auch der apokalyptische Text ungleich ausführlicher daherkommt, geht es doch hier und dort um unstatthafte Beziehungen zwischen Himmlischen und Irdischen, um deren – im

16 Als Beispiel dazu ist etwa der מלאך המות, der Todesengel, anzuführen, der in rabbinischer Zeit massgeblich das Ressort des altorientalischen Todesgottes *Mot* (und selbst dessen Namensetymologie) übernimmt: Art. *Angel of Death*, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. II, Jerusalem 1971, Sp. 952-956.

17 Zum Wachstumsprozess und zur Literarkritik von äthHen 6-11 vgl. GEORGE W. E. NICKELSBURG, *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11*, in: *Journal of Biblical Literature* 96/3 (1977), S. 383-405. Nickelsburg unterscheidet namentlich zwei ursprünglich getrennte Traditionen, den Azaz'el-Strang und den Semyaza-Strang, welche in äthHen 6-11 miteinander verknüpft worden sind.

wahrsten Sinn des Wortes – gigantischen Nachwuchs und um eine damit einhergehende Strafe Gottes.

Zur Erinnerung und gleichzeitig im Hinblick auf den Fortgang der Argumentation nochmals ein paar Stichworte dazu, wie die apokalyptischen Verfasser den Stoff ausschmücken: Fasziniert von den attraktiven Menschentöchtern rotten sich die Engel zusammen und steigen auf den Berg Hermon nieder, um sich auf Erden Frauen zu nehmen und Kinder zu zeugen, nachdem Semyaza, einer der beiden himmlischen Rädelsführer, sie zuvor eidesstattlich auf die Ausführung einer solchen Revolte verpflichtet hat. Folgen davon sind einerseits die Missachtung des göttlichen Willens, Unzucht, Mord und massive Zuwiderhandlung gegen die Speisegebote, andererseits das Verraten himmlischer Geheimnisse, wobei diese Arglist von einem zweiten Rädelsführer ausgeht, Azaz’el, der die Menschen verbotenerweise in Sternkunde und Magie, Metallurgie und Kriegskunst einführt und sie darüber hinaus auch mit Schmuck und Schminke vertraut macht. Der Bruch himmlischer Tabus korrumpiert die Menschen, die zudem der Gefrässigkeit der Riesen zum Opfer fallen, jenen perversen Mischwesen aus der Verbindung zwischen Engeln und Menschentöchtern. Nachdem die Erde selber um Gerechtigkeit schreit, bringen die vier Erzengel den Rechtsfall vor den göttlichen Thron, worauf Gott als der gerechte Richter die Aufrührer verurteilt und namentlich Azaz’el in der Wüste, unter der Erde, in der Finsternis eingekerkert wird als vorläufige Strafe bis zum Eintreffen des grossen Endgerichts. Zum Schluss erfolgt ein Ausblick auf die gereinigte Erde und das friedvolle Leben nach dem göttlichen Gericht, sprich der Sintflut, die Noah bereits angekündigt worden ist (äthHen10,2), die glückliche Zeit des Neubeginns, die einzig den auserwählten Gerechten vergönnt sein wird.

Ein durch und durch synkretistisches Gedankengebäude lädt Leser und Leserin hier ein, seine mit bunten Mythen bemalten Kammern zu betrachten. Einige Topoi der Handlung, wie beispielsweise das Gericht am Ende der Tage oder die Vision eines messianischen Zeitalters, erinnern an die Botschaften alttestamentlicher Propheten. Ebenso deutlich drängen sich jedoch Bilder der griechischen Mythologie auf. Schon vor mehreren Jahrzehnten hat Walter Baumgartner auf die vergleichbaren Geschichtsentwürfe bei Hesiod und im Daniel-Buch hingewiesen: Hier wie dort ein Modell von vier Weltreichen oder Zeitaltern, wobei Hesiods nach Metallen strukturiertes Modell (das goldene Geschlecht unter Kronos, das silberne Zeitalter, das eiserne Zeitalter und das eiserne Zeitalter der Gegenwart) seltsam unstimmig von einem zusätzlichen „Zeitalter der Heroen“

gestört wird, welches eine besondere Etappe von Degeneration und Niedergang markiert: mithin ein griechisches und ein apokalyptisches Weltbild zugleich, einhergehend mit Heroen und Metallen.¹⁸

Mehr noch als ein solch übergeordneter Geschichtsrahmen fallen in der oben zitierten Apokalypse aber die Entsprechungen zu den griechischen Giganten und Titanen im Allgemeinen und zu Prometheus im Speziellen ins Auge. Mehrere Forscher haben inzwischen auf den griechischen Stoff verwiesen, wobei der Einfluss meist marginalisiert worden ist, ausgehend davon, dass der jüdisch-apokalyptische Mythos auf Gen 6,1-4 fusse, und dass das Prometheus-Material diesem Stoff bloss sekundär beigefügt worden sei.¹⁹ Diese Fährte muss hier aber nochmals genauer verfolgt werden.

Den Sagenstoff zu den Giganten, Prometheus und den Titanen haben zahlreiche griechische Autoren behandelt, allen voran Hesiod in seiner *Theogonie*, einem epischen Lehrgedicht, sowie Aischylos in seiner Tragödie *Der gefesselte Prometheus*, sodass das Material verstreut und in vielfachen Varianten vorliegt.²⁰ Im Hinblick auf die Analogien zur jüdischen Apokalypse sollen im Folgenden die dazu relevanten Mytheme kurz zusammengetragen werden.

Schon eingangs war im Kontext von LXX Gen 6,1-4 von Giganten und Titanen die Rede. Als riesenhafte Nachkommen von Uranos und Gaia (von Himmel und Erde) handelt es sich um beinahe deckungsgleiche Gruppen von riesenhaften und unsterblichen Halbgöttern, die sich mit den Göttern anlegen und insbesondere gegen Zeus revoltieren, worauf dieser Herakles ausschickt, die Störenfriede zu vernichten, da nur ein Sterblicher (wie eben der Heros Herakles) der Unsterblichkeit der Uranos-Nachkommen ein Ende setzen kann. Nach anderen Quellen endet die *Gigantomachie* ebenso

18 WALTER BAUMGARTNER, Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 41 (1944), S. 1-29, dort S. 12-14, S. 23-25, S. 28.

19 BARTELMUS, *Heroentum* (Anm. 3), S. 161-166; NICKELSBURG, *Apocalyptic and Myth* (Anm. 17), S. 395-404; WESTERMANN, *Genesis* (Anm. 5), S. 512-514.

20 Zeitlich wird Hesiod im 7. Jh. v. Chr. verortet (vermutlich wurde er vor 700 v. Chr. geboren), Aischylos im 5. Jh. v. Chr. (525-456). Die *Theogonie* als Hesiods Hauptwerk schildert in mehr als tausend Hexametern die Entstehung von Welt und Göttern und dient weitgehend als Grundlage für die heutige Kenntnis griechischer Mythologie. Neben der um 470 v. Chr. verfassten Tragödie *Prometheus desmotes* (*Der gefesselte Prometheus*) hat Aischylos weitere Dramen zu Prometheus verfasst, die indes verloren gegangen oder nur noch fragmentarisch überliefert sind: *Prometheus hymenos*, *Prometheus pyrkaios* (um 472 v. Chr.) sowie *Promethues pyrphoros*. All die darin portierten, wohl zuvor schon kursierenden Motive haben sich in den darauf folgenden Jahrhunderten als beliebter Sagenstoff weiterentwickelt.

wie die *Titanomachie*, der Aufstand der Titanen gegen Zeus, damit, dass die Aufständischen – Giganten und Titanen gleichermaßen – zur Strafe in die dunkelsten Tiefen des Tartaros eingesperrt werden.

Als der wohl bekannteste unter den Titanen hat vorzugsweise Prometheus die griechische Mythologie über Jahrhunderte zu immer neuen Erzählungen und genealogischen Verknüpfungen inspiriert. Prometheus als Sohn des Iapetos und der Themis (nach anderen Fassungen der Okeanos-Tochter Klymene) gilt nicht nur als der mythische Ur-Rebell schlechthin, welcher den Menschen gegen den Willen des Zeus das Feuer bringt und ihnen die Metallverarbeitung zusammen mit vielen anderen Fertigkeiten beibringt, sondern ebenso als (Halb-)Gott des Handwerks und als Erfinder aller Künste, die das Leben der Menschen verschönern. In der *Titanomachie* auf der Seite der Titanen kämpfend und wiederholt in Konflikt mit Zeus geratend, findet Prometheus schliesslich ein schreckliches Ende, schickt doch der Göttervater seine Knechte Kratos und Bia in Begleitung des Hephaistos aus, um den als Titan unsterblichen Prometheus gefangen zu nehmen und ihn an eine Felsspitze am Rande des Weltstromes Okeanos zu schmieden. Aischylos erzählt darüber hinaus, wie Zeus einen Donnerkeil gegen diesen Felsen schleudert und Prometheus so in den Tartaros stürzt. In der hier gegebenen Fragestellung ist darüber hinaus bemerkenswert, dass Prometheus eine Figur darstellt, die im Spannungsfeld sowohl vom Bösen als auch von der Sintflut steht, genauer mit dem Bösen – im wahrsten Sinn des Wortes – verschwägert und mit dem griechischen Sintfluthelden Deukalion nahe verwandt ist, denn Pandora, die der Menschheit bekanntlich in ihrer Büchse alles Böse gebracht hat, ist Prometheus' Schwägerin, ihre Tochter Pyrrha, mithin Prometheus' Nichte, die Frau des Deukalion.²¹

Damit liegen eine ganze Reihe Entsprechungen zwischen dem jüdisch-apokalyptischen Mythos vom Engelsfall und dem griechischen Sagenstoff zu den Titanen vor: Allianzen und Mesallianzen zwischen himmlischen und irdischen Geschöpfen, Aufruhr im und gegen den Himmel, Verrat numinosen Wissens, göttliche Bestrafung, Verbannung in den Grüften unter der Erde – um nur gerade die augenfälligsten Gemeinsamkeiten zu rekapitulieren. Die literarische Nähe zeigt sich in diesem Fall nicht nur in einer Reihe von Mythemen wie beim altorientalischen Schrifttum, sondern darüber hinaus auch in deren Abfolge, die einen Plot erst eigentlich aus-

21 Art. *Giganten, Prometheus, Titanen*, in: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München 1979 (1975), Bd. II, Sp. 797-798; Bd. IV, Sp. 1174-1177; Bd. V, Sp. 867-868; T. FRANCIS GLASSON, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London 1961.

machen, wobei namentlich der Azaz'el-Strang selbst in den Details an Prometheus' Machenschaften erinnert, wenn der Wissensdenunziant dem göttlichen Tabu zum Trotz die Menschen hier wie dort in die Metallbearbeitung, in die Kunst der Farbtinkturen oder in die der Kosmetik einführt. Die im Semyaza-Strang erwähnten Übertretungen indes – Tötung und Blutgenuss, Unzucht und Verunreinigung – rufen unmissverständlich das alttestamentliche und jüdische Wertesystem wach. Denn wenn der apokalyptische Mythos auch unverhohlen mit griechischen Mustern liebäugelt, so lenkt er seine Aussageintention in eine andere Richtung als der ihm vorliegende Prometheus-Stoff, indem er daraus ein jüdisches Erklärungsmodell für die Theodizee im Rahmen des Monotheismus formt.

Bevor dieser Mythos nun auf seinen Theodizee-Gehalt beleuchtet wird, als kleines Fazit eine zugleich resümierende wie vorausblickende Beobachtung: Sowohl das biblische Mythos-Fragment (Gen 6,1-4) mit seinen נפילים und גבורים, seinen Riesen und Helden, als auch der apokalyptische Mythos (äthHen 6-11) mit seinen beiden Engelsrebellanten um Semyaza und Azaz'el wie schliesslich der griechische Mythos von Giganten und Titanen weisen dieselbe auffällige Doppelung zweier Cliquen von Akteuren auf, die einander in ihrer Funktion als Antagonisten zwar ähneln, aber dennoch auseinander gehalten werden wollen.

Der Kern des Bösen

Nachdem der Tun-Ergehen-Zusammenhang klassisch-alttestamentlicher Weisheit dem Volk in exilisch-nachexilischer Zeit als Erklärungsmodell für das Leiden kaum mehr genügen kann, suchen die Weisen in spätsraelitisch-frühjüdischer Zeit neue Ansätze, das Böse in der Welt mit dem Walten eines gerechten Gottes zusammenzudenken – die Bücher Hiob und Kohelet etwa zeugen von der Absage an die traditionelle Vergeltungslehre und von der Vielfalt neuer Denkansätze. Besonders seit Israel die seleukidische Oppression zu spüren bekommt, scheinen ja gerade die Gottesfürchtigen, welche beharrlich am Judentum festhalten, zu leiden, während Opportunisten und hellenistische Mitläufer – aus der Sicht der Frommen: die Frevler – offensichtlich prächtig gedeihen. Wie kann Gott das zulassen? Der Mythos vom Fall der Engel reiht sich nun in diesen Reigen denkerischer Neuansätze, das Problem der Theodizee zu lösen. Wie positioniert sich der Mythos vom Engelsfall gegenüber der Rechtfertigung Gottes hinsichtlich des von ihm in der Welt zugelassenen Bösen?

Einmal mehr verortet der Mythos den Grund des Bösen in der Urzeit. Das urzeitliche Drama im Himmel spiegelt sich jetzt in der Endzeit auf Erden: Ebenso wie sich vor der Sintflut bestimmte Himmelswesen von

Gott gelöst haben, fatale Allianzen eingegangen sind und fälschlich Offenbarungen verraten haben, so stehen nun die frühjüdischen Gruppierungen nach dem Einfallen der Griechen unter seleukidischer Invasion und später unter römischer Okkupation und paktieren, konkurrieren angesichts des Eschaton um wahre Offenbarung und Erwählung, denn wie einst vor der Flut steht Gottes umfassender Strafakt jetzt wieder unmittelbar bevor, um endlich Gerechtigkeit walten zu lassen. Im Frühjudentum mangelt es bekanntlich nicht an sich bekämpfenden Kreisen: Priester, Sadduzäer, Pharisäer, Chassiden, Essener, die Qumran-Gemeinde, apokalyptische Eiferer, Zeloten, hellenistisch orientierte Juden, in der Spätzeit des Zweiten Tempels kommen die Judenchristen und Christen dazu – die Konturen der Gruppen verlaufen unscharf, die Aufzählung religiöser und politischer Formierungen könnte noch weiter ausdifferenziert werden. Die meisten von ihnen wähen sich in der Endzeit und kaum eine Frage beschäftigt sie mehr als die nach den letzten Geheimnissen und die nach dem „Rest Israels“. Denn wer wird die bevorstehende Katastrophe überleben? Und wem wird es vergönnt sein, das „wahre Israel“ als Neuanfang zu begründen?

Einer solchen Weltansicht entsprechend ist insbesondere das apokalyptische Schrifttum von einem umfassenden Dualismus-Denken durchwoben: zwei Katastrophen (die Sintflut und das finale Inferno), zwei Sphären (die himmlische und die irdische), zwei zeitliche Eckpunkte (Urzeit und Endzeit), zwei numinose Mächte (Gott und die gottfeindlichen Mächte), Angelologie und Dämonologie, gute und böse Menschengruppen. Sozusagen alle Variablen spielen auf einer doppelten Ebene und stehen sich in Schwarz-Weiss-Einfärbung als Gut und Böse gegenüber.²²

Am deutlichsten veranschaulichen diese umfassende dualistische Aufspaltung die Texte aus Qumran, allen voran die Gemeinde-Regel, die wie eine ideologische Miniatur der Funde vom Toten Meer gelesen werden kann. Als kleine Kostprobe ein Ausschnitt daraus, der von guten und bösen Engeln, beziehungsweise von guten und bösen Menschen handelt (I QS 3,15.17-25):

15 [...] Vom Gott der Erkenntnis kommt alles Sein und Geschehen [...]. 17 [...] Und er schuf den Menschen zur Herrschaft 18 über den Erdkreis und bestimmte ihm zwei Geister, darin zu wandeln bis zur vorbestimmten Zeit seiner Heimsuchung. Das sind die Geister 19 der Wahrheit und des Frevels. An der Quelle des Lichtes ist der Ursprung der Wahrheit, aber aus der Quelle der Finsternis kommt

22 Im Detail beschreibt solche Dualismen GEORGE W. E. NICKELSBURG, *The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch*, in: JOHN J. COLLINS/ JAMES H. CHARLESWORTH (ed.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield 1991, S. 51-64.

der Ursprung des Frevels. 20 In der Hand des Fürsten des Lichtes liegt die Herrschaft über alle Söhne der Gerechtigkeit, auf den Wegen des Lichtes wandeln sie. Aber in der Hand des Engels 21 der Finsternis liegt alle Herrschaft über die Söhne des Frevels, und auf den Wegen der Finsternis wandeln sie. Und durch den Engel der Finsternis geschieht Verirrung 22 aller Söhne der Gerechtigkeit, und alle ihre Sünde, Missetaten und Schuld und die Verstöße ihrer Taten kommen durch seine Herrschaft 23 entsprechend den Geheimnissen Gottes bis zu seiner Zeit. Und alle ihre Plagen und die festgesetzten Zeiten ihrer Drangsal kommen durch die Herrschaft seiner Anfeindung. 24 Und alle Geister seines Loses suchen die Söhne des Lichtes zu Fall zu bringen. Aber der Gott Israels und der Engel seiner Wahrheit helfen allen 25 Söhnen des Lichtes. ...²³

Einprägsam legt der vorliegende Ausschnitt die Doppellebene frei, auf welcher die allermeisten apokalyptischen Texte spielen, denn so wie die Glaubensgemeinschaft von Qumran zwischen den „Söhnen des Lichts“ und den „Söhnen der Finsternis“ im Hier und Jetzt unterscheidet, teilt sie auch die Geister der oberen Sphäre in gute und böse Engel, und eben die Übergriffe jener Letzteren setzen die Menschen dem Bösen aus. Das angelogische Agieren hat sein Pendant im menschlichen Tun.

Ein solches Doppelspiel treibt zweifellos auch der Mythos vom Fall der Engel, indem er neben der angelogisch-himmlischen Vision auf der Ebene des Literalsinns implizit eine zweite allegorisch-sinnbildliche Ebene einblendet, welche das historisch-politische Zeitgeschehen einzufangen sucht. In der Forschung liegen denn auch verschiedene Ansätze vor, die Akteure des apokalyptischen Mythos zu entschlüsseln.

So entwirft zunächst George W. E. Nickelsburg die These, dass der Kampf von Riesen und Giganten sowohl die Diadochenkämpfe (323-302 v. Chr.) als auch die seleukidisch-ptolemäischen Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft in Palästina (217-198 v. Chr.) spiegeln könnte.²⁴ Rüdiger Bartelmus sichtet unter den Wächtersöhnen (äthHen 7,3; 10,9) den seleukidischen Herrscher Antiochus IV. Epiphanes (seine Regierungszeit: 175-164 v. Chr.),²⁵ während David Suter die gefallenen Engel als Chiffre für die fehlbare Jerusalemer Priesterschaft liest.²⁶ Allein diese drei

23 Zitiert nach EDUARD H. LOHSE (Hg.), *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, München 1971, S. 11-13. Die aus fünf Pergamentbögen bestehende Handschrift der Gemeinderegeln wird gemeinhin ins beginnende 1. Jh. v. Chr. datiert, das Original dürfte jedoch älter und schon im ausgehenden 2. Jh. v. Chr. entstanden sein.

24 NICKELSBURG, *Apocalyptic and Myth* (Anm. 17), S. 391.

25 BARTELMUS, *Heroentum* (Anm. 3), S. 181-187.

26 DAVID SUTER, *Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16*, in: *Hebrew Union College Annual* 50 (1979), S. 115-135.

Ansätze klaffen sowohl zeitlich als auch inhaltlich massiv auseinander, und obwohl sie alle drei schlüssig vorgetragen sind, stimmen sie nicht einmal darin überein, ob die angelologische Revolte gegen Gott als ein innerisraelitisches Geschehen zu entschlüsseln sei, im Sinn einer Auseinandersetzung zwischen theokratischem Establishment und der jüdischen Bevölkerung, oder aber ob das Einfallen der Engel auf Erden der seleukidischen Invasion gleichkomme. In der Tat wäre eine ganze Reihe möglicher Gleichungen denkbar: die Wächter als hellenistische Machthaber; die Riesen als jüdische Mitläufer, doch auch als Potentaten am Jerusalemer Tempel oder als jüdische Könige in der Spätzeit des Zweiten Tempels; die Menschenfrauen und die Menschen als das einfache jüdische Volk.

An dieser Stelle ist nochmals hervorzuheben, dass der Mythos – auf der Ebene der literarischen Figuren – die Konfrontation mehrerer kollektiver Antagonisten inszeniert, konkret: Den gepeinigten Menschen als den eigentlichen Sympathieträgern im Text stehen mindestens zwei oder drei feindliche Gegenspieler gegenüber, seien das Göttersöhne, Helden und Riesen oder aber Engel, Wächter und Giganten. Auf solche Weise zeichnet sich – auf der Ebene der Verfasser und Trägerkreise – die Konstellation einer Minderheit oder zumindest die einer unterdrückten Gemeinschaft ab. Um ein Beispiel durchzudenken: Die Qumran-Gemeinde könnte in den Engeln und Riesen das Spiegelbild fremder Invasoren und das ihrer jüdischen Mitläufer und Profiteure erkennen, in der Gesellschaft der Azaz’el -Clique hellenistische Juden wähen, im Semyaza-Clan schliesslich eine unheilvolle Bande, die mit den Priestern in Jerusalem gemeinsame Sache macht. Denn während Azaz’el ein deutliches Prometheus-Gepräge aufweist, werden Semyaza und den Wächtersöhnen neben Töten, Unzucht und Unterdrückung spezifisch halachische Vergehen zur Last gelegt wie Verunreinigung und Missachtung der Kaschrut, Blutgenuss und Mischehen. Namentlich das Motiv der Engelsehe trägt im jüdischen Kontext besondere Konnotationen, denn wenn seit Esra und Nehemia schon die Mischehen verboten sind (Esr 9-10; Neh 10,31; 13,3.23-30), um wie viel mehr erscheint dann eine sexuelle Verbindung mit Ausserirdischen als Tabu! Historisch entschlüsselt kann das Motiv speziell die priesterlichen Praktiken in der Spätzeit des Zweiten Tempels meinen, wo die Priester die ihnen auferlegten Heiratsvorschriften (Lev 21,7.13-15) offensichtlich nicht selten missachteten.²⁷

Das auf die Qumran-Gemeinde bezogene Beispiel ist indes nur eine von mehreren Möglichkeiten, den apokalyptischen Mythos zu lesen, denn wenn

27 SUTER, *Fallen Angel, Fallen Priest* (Anm. 26), S. 119-131.

man nur ein wenig am Kaleidoskop seines Bedeutungspotentials dreht – spricht: wenn spätere Verfasser den Grundtext leicht variieren, beziehungsweise wenn Leserinnen oder Exegeten ausgewählte Details fokussieren –, so geraten auch andere, oft auch spezifischere Personenkreise in den Blick, wie gerade die jüdischen Machthaber in der Nachfolge der Makkabäer, die bekanntlich nur einfachen Priesterkreisen entstammen und dennoch sowohl das Hohepriesteramt als auch das Königtum usurpiert und mithin die ihnen hierokratisch und ständisch gesetzten Grenzen verletzt haben.

Darin, dass sich der Mythos vom Fall der Engel dennoch jeder einfachen Eins-zu-Eins-Gleichung entzieht, gründet mithin sein Erfolgsrezept und sein Geheimnis zugleich. So komplex wie seine Ausgestaltung, so dehnbar ist auch seine Symbolik. Oder in einem Bild der Epoche ausgedrückt: Der apokalyptische Mythos ist so anpassungsfähig und übertragbar wie der Rumpf einer antiken Statue, welcher sich je nach Bedarf oder Herrscherwechsel immer neue Köpfe aufsetzen lassen – die Köpfe hellenistischer oder jüdischer Potentaten, die von kultisch unreinen Priestern oder der von Antiochus IV. Epiphanes, ja als Phantombild in spe würde sich auch der Kopf des Herodes (seine Regierungszeit: 37-4 v. Chr.) noch bestens eignen, gilt doch gerade er seinen Zeitgenossen als Blutmensch, der selbst vor Mord und Verfolgung im engsten Familienkreis nicht zurückschreckt. Und gegen jede simple Aufschlüsselung spricht denn auch der Umstand, dass der Mythos über den Zeitraum von mindestens drei Jahrhunderten nichts an Aktualität einbüsst. Zwar wird die hier diskutierte Fassung des Henoch-Buches meist in den Zeitraum zwischen dem 3. Jahrhundert und 150 v. Chr. datiert, sein Inhalt aber beschäftigt die Juden auch noch über die Zeitenwende hinaus ebenso wie anschliessend die frühen Christen (II Petr 2,4-11; Jud 6-11).

Eine Vielzahl historischer Implikationen leuchtet mithin im Mythos auf, wird in seiner Entstehung in ihn hineinkodiert, klingt in seiner Entwicklung aus ihm heraus und wird später in ihn hineinprojizierbar. In einer solchen Kunst der Anspielung, welche brisante Themen des Zeitgeistes aufnimmt und ihre Komplexität in einen Plot verdichtet, gründen Erfolg und Effekt jedes literarischen Bestsellers. Und dass es sich beim apokalyptischen Mythos um ein Erfolgsmodell handelt, bezeugen seine ungezählten Variationen und Fortschreibungstexte.

Inwiefern ist der apokalyptische Mythos nun aber ein Theodizee-Mythos? Welches Spezifikum zeichnet ihn aus?

Zunächst ist von ganz allgemeinen Vergehen und ihren Tätern die Rede wie Unzucht und Mord, begangen von Aufrührern, Verführern und

Blutmenschen. Im Rahmen des Henoch-Buches fällt nun aber auf, dass ein ganz bestimmtes Moment hervorsteht und zwar das der himmlischen Enthüllung, ist doch die Offenbarung, welche ganz im Zentrum der Apokalyptik steht (und ihr ja auch den Namen gibt) hier doppelt besetzt, einmal positiv, einmal negativ. Denn während die Offenbarung an Henoch von höchsten Wert ist, kristallisiert sich in den Offenbarungen der Engel an die Menschen der Kern des Bösen: Dadurch werden Grenzen überschritten, dadurch entstehen fatale Allianzen, dadurch kommen falsche Offenbarungsträger in den Besitz himmlischen Wissens, und dadurch kommt es schliesslich zu Verfehlung und Frevel.

Angesichts der desolaten Lage, in der sich die Trägerkreise des Mythos sehen, harren sie nun des göttlichen Gerichts. Wie der in Urzeit mit dem Engelsfall angelegte Grund des Bösen durch die Sintflut geahndet wurde, wird Gott nun mit dem unmittelbar bevorstehenden eschatologischen Desaster Recht schaffen, und so wie Henochs Urenkel Noah zum Neuanfang wurde, wird jetzt der „Rest Israels“ geläutert aus dem göttlichen Gericht hervorgehen und sich als das „wahre Israel“ erweisen. Wie im Himmel so auf Erden, wie am Anfang so auch jetzt in der Endzeit wird Gott als gerechter Richter auftreten und das Böse und die Bösen mit einem Schlag vernichten.

Dass die Geschichte bekanntlich einen anderen Verlauf genommen hat und der so erwartete „grosse Gerichtstag“ (äthHen 10,6.12) ausgeblieben ist, bedeutet denn auch längerfristig das Aus für den Mythos. In der Folge der jüdisch-römischen Kriege und unmittelbar nach dem Bar-Kochba-Aufstand (132-135 n. Chr.) zeichnet sich sein Niedergang unmissverständlich ab, erteilen doch die talmudischen Weisen dem Mythos vom Engelsfall eine blanke Absage, und der Midrasch dazu klingt wie sein Abgesang.

Die rabbinische Marginalisierung

Wie eingangs die griechische Übersetzung (LXX Gen 6,1-4) als Brücke zwischen dem biblischen Mythos-Fragment (Gen 6,1-4) und dem apokalyptischen Mythos (äthHen 6-11) gedient hat, soll jetzt auch die aramäische Übersetzung vom apokalyptischen zum rabbinischen Schrifttum überleiten.

Dabei sticht beim Blick auf die Targume hauptsächlich ins Auge, dass die beiden der rabbinischen Tradition besonders nahe stehenden Targume, Onkelos und Pseudo-Jonathan, die **בני אלהים**, die „Göttersöhne“ (von Gen 6,2.4) mit **בני רבובי**, also mit „Söhne vornehmer Leute“ oder „Söhne von hochgeborenen Menschen“ wiedergeben, und demzufolge sowohl die polytheistische als auch die angelologische Konnotationen zu unterbinden

suchen.²⁸ In der Tat verweisen die Targume damit auf die interpretative Stossrichtung des Midrasch zum Mythos.

Zwar geistern die beiden apokalyptischen Protagonisten des Engelsfalls, Semyaza und Azaz'el, gelegentlich noch durch den Talmud (bNid 61a; bYom 67b), doch im zentralen rabbinischen Genesis-Kommentar zum biblischen Mythos-Fragment, werden sowohl die Göttersöhne und Riesen als auch die urzeitlichen Helden und אנשי השם, die „ruhmvollen Männer“, auf einfache menschliche Geschöpfe redimensioniert (BerR 26,4-7).

Der erste namentlich genannte Rabbiner, der sich zu den בני אלהים äussert, ist der Tannait Simon ben Jochai, der um 130-160 n. Chr., also während und nach dem letzten jüdisch-römischen Krieg gewirkt hat. Er äussert sich unmissverständlich mit den Worten (BerR 26,5): „Rabbi Simon ben Jochai nannte sie Söhne von Richtern (בני דיניא).²⁹ Rabbi Simon ben Jochai verfluchte jeden, der sie Göttersöhne nannte.“ Und im weiteren Verlauf des Midrasch plädieren die rabbinischen Weisen geeint dafür, dass auch die נפילים, die Riesen, und die אנשי השם, die ruhmvollen Männer – oder ganz wörtlich: die Männer von Namen – nur als gewöhnlich Sterbliche zu betrachten seien (BerR 26,7):

[Sie heissen] Riesen (נפילים), weil sie die Welt zu Fall gebracht haben (הפילו) und weil sie aus der Welt gefallen sind (נפלו) und weil sie die Welt mit Fehlgeburten (נפלים) füllten durch ihre Ausschweifungen. [...].

Die „ruhmvollen Männer“ (אנשי השם) – Rabbi Acha sagte: „Gemeine Menschen und namenlose Menschen (אנשי בלי שם)“ (Hiob 30,8); und du sagst: „ruhmvolle Männer“! Vielmehr haben sie die Welt verwüstet, wurden durch die Welt verwüstet und bewirkten, dass die Welt zur Einöde wurde. Rabbi Levi sagte im Namen des Rabbi Samuel bar Nachman: [Es waren] die Männer, deren Namen oben erklärt wurden. Von ihnen sagte Rabbi Josua ben Levi: All diese Namen bedeuten Aufruhr: Irad – ich entferne sie aus der Welt; Mechuja'el – ich vertilge sie aus der Welt; Methusa'el – ich entrücke sie aus der Welt; Lamech – was habe ich mit Lamech und seinen Nachkommen zu schaffen!

Mit einer solchen Argumentation werden Götter und Engel zwar aus dem Plot ausgebootet, doch selbst durch diese Demontage schimmert noch der bekannte Mythos hindurch, denn wie die Etymologien auch gedreht und gewendet werden, haften den בני אלהים, den נפילים und den אנשי השם doch Aufruhr und Zerstörung an. Gleichzeitig gehen die Rabbinen mit ihrer Argumentation auf klare Distanz zu Henoch und seiner Sippe, indem sie mit der Namenfolge Irad – Mechuja'el – Metuscha'el – Lamech geschickt

28 PHILIP. S. ALEXANDER, The Targumim and Early Exegesis of “Sons of God”, in Genesis 6, in: *Journal of Jewish Studies* 23 (1972), S. 60-71.

29 *b'ne dayyanayya*, auch: ‘Söhne der geistigen Elite’.

den Seth-Stammbaum (Gen 5) durch den Kain-Stammbaum (Gen 4,17.18) ersetzen.

Exegetisch möglich wird dies dadurch, dass die Namen *Henoch* und *Lamech* in beiden genealogischen Listen figurieren. So gibt es den Henoch aus dem Geschlecht des Seth, der seiner Frömmigkeit wegen von Gott entrückte Urgrossvater Noahs (Gen 5,22) – und ihn meinen selbstverständlich die apokalyptischen Texte –, ein Kapitel vorher aber steht Henoch für den direkten Nachkommen, ja den Sohn Kains (Gen 4,17); und ebenso findet sich im Kain-Stammbaum ein Lamech als der Urururenkel Kains (Gen 4,18), während ein (anderer!?) Lamech im Seth-Stammbaum als Enkel Henochs und Vater Noahs auftritt (Gen 5,29).³⁰ Diese genealogische Unklarheit der biblischen Vorlage machen sich die Rabbinen hermeneutisch gekonnt zu Nutze, um den apokalyptischen Mythos zu marginalisieren, die frühjüdisch äusserst populären Figuren Henochs und Noahs zu diffamieren und sich von deren Trägerkreisen zu distanzieren – denn wer möchte es schon mit Kains Nachkommen und deren Komplizen zu tun haben!

Was im Midrasch Rabba bleibt, ist ein Kommentar, der den Mythos in den rabbinischen beliebten Topos der drei uranfänglichen Revolten der Menschen gegen Gott einreihet (BerR 26,4.7): die erste Rebellion durch die Generation des Enosch (Gen 4,26), die zweite Rebellion durch die Flutgeneration (Gen 6,1-4), und die dritte Rebellion durch die Generation der Sprachentrennung (Gen 11,1-9). Die rabbinische Sicht auf das biblische Mythos-Fragment zerfällt anschliessend in eine Reihe allgemeiner Betrachtungen zu Gericht, Gerechtigkeit und Gehenna, laut denen selbst Tiere und Bäume (sic!) einst vor dem Heiligen, gepriesen sei er, Rechenschaft ablegen müssen – um wie viel mehr dann erst die sündigen Menschen! Es folgt eine Reihe rabbinischer Episoden darüber, wie gewisse Rabbinen im Speziellen und jüdische Väter im Allgemeinen mit der Geburt von Töchtern geschlagen sind (zum Stichwort „Menschentöchter“ von Gen 6,1.2), was als Beitrag zum Mythos wenig beiträgt und höchstens die Gender-Forschung ein wenig in Aufruhr zu bringen vermöchte. Die Rabbinen runden ihre Betrachtung zum biblischen Mythos-Fragment mit der Beobachtung ab, dass die göttliche Reduktion der Lebenszeit auf 120 Jahre (Gen 6,3) am Ende der Tora in die 120-jährige Lebenszeit des Mose mündet (Dtn 34,7).

30 Zur Verdeutlichung hier die beiden Genealogien im Vergleich. Nach Gen 4.17.18 ist die genealogische Kette der Nachkommen Kains, des Erstgeborenen von Adam und Eva: Henoch – Irad – Mechuja’el – Methusa’el – Lamech. Nach Gen 5,1-32 ist die entsprechende Nachkommenkette des Seth, des drittgeborenen Sohnes von Adam und Eva: Eosch – Kenan – Mahalal’el – Jared – Henoch – Methusalah (= Methusalem) – Lamech – Noah.

Demzufolge kann kein Zweifel darüber herrschen, dass der Genesis-Midrasch Abstand vom Henoch-Stoff nimmt und hier einen seiner verbreiteten Kehrreime einblendet: „Was habe ich mit Lamech und seinen Nachkommen zu schaffen!“ Somit wird der Plot der frühjüdisch opulenten Fassungen des Mythos in der Version des Midrasch arg gestutzt, sein angelogischer Glanz getrübt, der griechisch-polytheistische Kitzel gänzlich gekappt. Dass nun nicht mehr von Göttern und Engeln, sondern bloss noch von Menschen aus Fleisch und Blut die Rede ist, und dass der Schauplatz des Geschehens vom Himmel abgezogen wird, um bloss noch auf der Erde stattzufinden, entspricht sicher einem rabbinischen Interesse, den Mythos zu entmythisieren, dass aber dennoch die Themen Rebellion und Destruktion die Diskussion dominieren, mag dennoch als ein Hinweis auf die historische Sinnbildlichkeit des Mythos verstanden werden, in dem Sinn, dass auch aus rabbinischer Sicht das jüdische Establishment die Katastrophe der Tempelzerstörung und den Untergang der Eigenstaatlichkeit mitzuverantworten hatte.

Wie dem auch sei, mit der Auslegung von BerR 26,4-7 ist die traditionelle jüdische Interpretation des Textes bis in die Gegenwart gegeben. Als Ausblick dazu nur zwei ausgewählte, aber repräsentative Stimmen, die von Raschi (1040-1105) als dem wichtigsten Kommentator von Tora und Talmud überhaupt, sowie die von Joseph Herman Hertz (1872-1946), einem bedeutenden Rabbiner des 20. Jahrhunderts.

So schreibt Raschi an die 800 Jahre nach dem Midrasch Rabba in seiner Auslegung (zu Gen 6,2-4):

Die Söhne der Herren, die Söhne der Fürsten und Richter; eine andere Erklärung, die Söhne des Herrn, das sind die Engel, die im Auftrag des Allgegenwärtigen dahingingen; auch sie vermischten sich mit ihnen. Überall, wo אלקים im Verse vorkommt, bedeutet es Herrschaft; und diese Stelle beweist es (Exod. 4,16), du wirst ihm zum Herrn sein, (dort 7,1), siehe, ich habe dich zum Herrn gemacht [...].

Die Riesen, (Ber. rab.), weil sie fielen und die Welt zu Fall brachten, im Hebräischen bedeutet der Ausdruck נפילים soviel wie ענקים Riesen [...].

Die Männer von Namen, jene, die mit Namen wie Irad, Mechujael, Metuschael bezeichnet wurden, d.h. welche nach ihrem Untergang bezeichnet wurden, die aufgelöst und kraftlos wurden, eine andere Erklärung, Männer der Verwüstung, welche die Welt verwüsteten.³¹

Und nach weiteren 800 Jahren schreibt der als Oberrabbiner des *British Commonwealth* einflussreiche Joseph Herman Hertz in seinem nach wie vor populären Pentateuch-Kommentar zu Gen 6,2:

31 Zitiert nach *Raschis Pentateuchkommentar*, vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von SELIG BAMBERGER, Basel 2002, S. 18-19.

In alten Zeiten bestand der Glaube, dass einst eine Menschenrasse von gigantischer Stärke existierte, die von menschlichen Müttern und himmlischen Vätern abstammte. Auch in dieser biblischen Stelle soll sich ein Echo jener Legende erhalten haben. Philo, Josephus und das Buch der Jubiläen wurden durch die Analogie jener heidnischen Fabeln zu dieser Interpretation verführt. In der Genesis ist jedoch keine Spur von „gefallenen“ oder rebellischen Engeln vorhanden; und der Gedanke der Mischehe von Engeln und menschlichen Wesen ist dem hebräischen Denken völlig fremd.³²

In Anbetracht dessen, dass Joseph Herman Hertz diese Zeilen unmittelbar unter den biblischen Text im hebräischen Original setzt, mag sich der exegetisch geschulte Leser wundern und die geneigte Leserin sieht sich einmal mehr in ihrer Ansicht bestätigt, dass sich Auslegungstraditionen nicht selten ihrer Vorlage entwinden und einer von ihrem Ausgangstext losgelösten, ausschweifenden Eigendynamik frönen.

Doch zurück zur talmudisch-rabbinischen Position. Welche Gründe führen dazu, dass die jüdischen Weisen den Mythos demontieren? Wie bereits gesagt, ist da zunächst die Distanzierung der Rabbinen gegenüber den frühjüdischen Trägerkreisen des Mythos. Auf den Punkt bringt das Rabbi Jehoschua ben Levi in seinem oben zitierten Diktum – hier zwecks Verdeutlichung von der ersten Person Singular in den Plural moduliert: „Was haben wir mit Lamech und seinen Nachkommen zu schaffen!“ Die Rabbinen der talmudischen Epoche verstehen sich als *Abrahams* Kinder und grenzen sich in ihren Schriften wiederholt und dezidiert gegen die בני נוח, die so genannten *Noachiden* ab.

Als weiteres Argument ist das rabbinische Abrücken von der eschatologischen Naherwartung, von welcher der Mythos durch und durch geprägt ist, anzuführen. Sicher nicht zufällig spricht mit Rabbi Simon ben Jochai gerade ein Zeitzeuge des Bar-Kochba-Aufstandes den Akteuren des Mythos jede Göttlichkeit und damit dem Mythos seine theologische Kraft ab, denn das Desaster dieses letzten jüdisch-römischen Krieges hatte das Gefahrenpotential virulenter Naherwartung überdeutlich an den Tag gebracht.

Schliesslich aber steht da noch das rabbinische Bemühen, eine allzu ausufernde apokalyptische Angelologie und Dämonologie einzudämmen. Obwohl auch das talmudische Schrifttum zahlreiche Engel aufführt – sei es als Einzelfiguren oder kollektiv und nach Kasten geordnet –, so sehen doch die Rabbinen die Gefahr, dass eine zu dominante angelologische Präsenz einen stringenten Monotheismus über kurz oder lang unter-

32 *Pentateuch und Haftaroht*, hebräischer Text und deutsche Übersetzung mit Kommentar von JOSEPH HERMAN HERTZ, 5 Bände, Basel/Zürich 1995 (= 1937-1938); Bd. I: *Genesis-Bereschith*, S. 48.

höhlt.³³ Damit, dass man im Verhalten der Engel, beziehungsweise in ihrem Fehlverhalten den eigentlichen Grund des Bösen in der Welt ausmachen würde, wäre ihnen zu viel der Ehre erwiesen. Die eigentliche Ursache des Bösen orten die talmudischen Weisen, wie eingangs erwähnt, im *Bösen Trieb*. Nach der Zerstörung von Tempel und Eigenstaatlichkeit sind die talmudischen Rabbinen kaum mehr von der Rivalität mit anderen jüdischen Gruppierungen umgetrieben, ihre Anstrengungen gelten vielmehr einer Konsolidierung nach innen, und dabei leistet der *Böse Trieb* als Erklärungsmodell des Bösen theologisch und didaktisch geeignetere Dienste. Demzufolge erstaunt es kaum, dass spätere Midraschim, die den Mythos, wenn auch nur ganz vereinzelt, aufgreifen, diesen grundlegend umgestalten, indem sie nun den *Bösen Trieb*, der sonst nur den Menschen anhaftet, ebenfalls für den Fehltritt der Engel belangen. Den rabbinischen Textreigen abschliessend hier ein mittelalterlicher Midrasch zum Mythos, wo jetzt jedoch der *יצר הרע*, der *Böse Trieb* (im Folgenden als „böse Neigung“ übersetzt) die Handlung auslöst:

1 Als die Generation des Enos sich erhob und sie üble Werke taten und sich die Generation der Sintflut erhob und ihre Taten verdarben, ward der Heilige – gepriesen sei er! – betrübt, dass er den Menschen erschaffen hatte, wie gesagt ist: „Und Gott bereute, dass er den Menschen gemacht hatte, und er ward betrübt in seinem Herzen“ [Gen 6,6]. 2 Als bald erhoben sich zwei Engel, deren Namen Semhazai und Azaz’el (war), und sie sprachen vor ihm: „O Herr der Welt, haben wir vor dir nicht gesagt, als du die Welt erschufst: Erschaffe nicht (den) Menschen, wie gesagt ist: „Was (ist) (der) Mensch, dass du seiner gedenkst?““ [Ps 8,5]. Der Heilige – gepriesen sei er! – sprach zu ihnen: „Was soll wegen der Erde werden?“ Sie sprachen vor ihm: „Wir wollen deswegen Genüge leisten.“ 3 Er sprach zu ihnen: „Es ist offenbar und vor mir bekannt: Wenn ihr in dieser Welt lebtet, würde die böse Neigung über euch herrschen, so wie sie über die Söhne der Menschen herrscht, und ihr würdet noch härter (= halsstarriger) sein als sie.“ Sie sprachen vor ihm: „Gib uns die Vollmacht und lass uns hinabsteigen zu den Geschöpfen, und du wirst sehen, wie wir deinen Namen heilig halten.“ Er sprach zu ihnen: „Steigt hinab und wohnt bei ihnen.“ 4 Als bald überliess sie der Höchste zu der Zeit (= sofort) der bösen Neigung über sie, (als) sie hinabstiegen. Als sie die Töchter der Menschen erblickten, dass sie verführerisch waren, begannen sie sich mit ihnen zu verderben, wie gesagt ist: „Und die Söhne Gottes sahen die Töchter der Menschen“ [Gen 6,2], und sie konnten ihre Neigung nicht unterdrücken. ...³⁴

33 PETER SCHÄFER, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin/New York 1975, S. 73-74.

34 Zitiert nach UHLIG, *Äthiopisches Henochbuch* (Anm. 13), S. 761; die vier Handschriften mit diesem Midrasch stammen aus dem 12.-16. Jahrhundert. Eine ähnliche Fassung findet sich in der Textsammlung von HOWARD SCHWARTZ, *Tree of Souls. The Mythology of Judaism*, Oxford 2004, S. 455.

Rückblick und Ausblick auf ein (post-)modernes Comeback in der Literatur

Göttersöhne, Menschentöchter und Giganten – die alttestamentliche, frühjüdische und talmudisch-rabbinische Lektüre von Gen 6,1-4 hat die Konturen eines Mythos freigelegt, der sich namentlich in der Spätzeit des Zweiten Tempels als Lösung anbietet, das Problem der Theodizee zu enträtseln. Dabei verschlüsselt der Mythos auf einer ersten Ebene historisch-politische Konstellationen seiner Zeit – einerseits die fatalen innerjüdischen Fehden, Rivalitäten und Gegnerschaften, andererseits die Aggressionen, Oppressionen und Okkupationen durch äussere Feinde, allen voran durch die Seleukiden – und erklärt diese zeitgenössischen Umstände auf einer zweiten, angelologisch angelegten Ebene theologisch im Hinblick auf die Naherwartung des göttlichen Endgerichtes. Aus der Sicht der Trägerkreise des Mythos spiegelt sich denn auch in der zeitlichen Verortung der Handlung, nämlich vor der urzeitlichen Sintflut, das Jetzt und Hier mit seinem erwarteten eschatologischen Inferno. Mit einer solchen Spiegelung der momentanen Endzeit in der vorsintflutlichen Urzeit hält der Mythos die Weltgeschichte wie mit einer Klammer umfasst, während er das irdische Geschehen im Himmel aufgehoben weiss. Dem gemäss kann man die Gattung des Mythos vom Engelsfall auch näher bestimmen als eine Synthese von verschlüsselter Geschichtsschreibung und spekulativer Theologie.

Die Analyse der apokalyptischen Ausgestaltung hat zutage gefördert, wie sehr der Mythos mit griechischer Mythologie durchwirkt ist. In angelologisches Tenü gekleidet, tummeln sich im Henoch-Buch nicht wenige Giganten und Titanen, allen voran Prometheus als der von Zeus bestrafte Urrebell, sodass sich die griechische Mythologie als Subtext des Mythos überzeugender anbietet, als die altorientalischen Parallelen, welche man im religionshistorischen Vergleich dem biblischen Mythos-Fragment verschiedentlich zur Seite gestellt hat. Damit, dass der apokalyptische Mythos eine Vielzahl griechischer Mytheme aufgreift, schlägt er schliesslich den Gegner – das Böse und die Bösen gleichermassen – mit den eigenen Waffen, konkret: die Seleukiden und ihre hellenistischen Mitläufer mit dem griechischen Prometheus-Mythos und dessen „Göttersöhnen“.

Unter Einbeziehung der hier vorgestellten Wirkungsgeschichte des Mythos ist denn auch zu fragen, wie die zeitliche Abfolge vom biblischen Mythos-Fragment und vom frühjüdischen Mythos verläuft. Wer leiht wem sein Textmaterial? Die Prämisse der meisten Untersuchungen ist die, dass Gen 6,1-4 den Ausgangspunkt aller anderen Versionen des Mythos darstelle, oder wie Philip S. Alexander es in einem Satz ausdrückt: „1 *Enoch*.

6-11 is an elaborate midrash on *Gen. 6: 1-4*.³⁵ Dies geht Hand in Hand mit alttestamentlichen Studien, die im Mythos-Fragment der Genesis einen Text sehen, welchen der Jahwist, von altorientalischen Quellen inspiriert, in sein Geschichtswerk aufgenommen habe und der anschliessend Jahrhunderte lang sozusagen in einem Dornröschenschlaf verharret sei, bis ihn die frühjüdischen Apokalyptiker wiederentdeckt hätten.³⁶ Doch wäre die Chronologie nicht auch anders denkbar, dahingehend, dass der Mythos vom Engelsfall im 3. und 2. Jh. v. Chr. so populär war, dass ihm auch die Endredaktoren des Pentateuch einen Platz in der Urgeschichte zuweisen wollten? Aufgrund seiner minutiösen Analyse der aramäischen Fragmente des Henoch-Buches aus der vierten Höhle von Qumran ist Józef Tadeusz Milik bereits vor fast vierzig Jahren zu dieser These gelangt,³⁷ und in jüngerer Zeit hat Seth Schwartz sie in seiner ausführlichen Monographie zur antik-spätantiken jüdischen Mentalitätsgeschichte erneut aufgenommen.³⁸ Dies allein aus der Sicht der Judaistik zu entscheiden, würde indes an Hybris grenzen und die Frage, ob das Textmaterial in diesem Fall vom apokalyptischen Schrifttum auf die Bibel übergeschwappt ist oder nicht, müssen ebenso die alttestamentlichen Exegeten und Experten des Frühjudentums beantworten – möchte doch die Judaistin auf der wissenschaftlichen Bühne nicht den gefallen Engel mimen.

Wie dem auch sei, in der Folge der Niederlagen gegen Rom verliert der Mythos seine Kraft und zwar nicht nur in jüdisch-rabbinischer Tradition, sondern – zeitlich parallel – ebenso in christlich-patristischer Überlieferung. Bereits war von der post-apokalyptischen Domestizierung in talmudischer Zeit die Rede, die aus Göttersöhnen und Engeln einfache Sterbliche gemacht hat. Und in der Folge des einflussreichen Midrasch *Bereschit Rabba* verstehen die späteren Midraschim die in Gen 6,1-4 genannten mythischen Wesen ebenfalls nur als Staubgeborene, meist – auch das von BerR 26,7 angeregt – als Kainiten, so etwa der seit dem frühen Mittelalter beliebte *Pirque de-Rabbi Eliezer* (PRE 22). Auf der Seite der Kirchenväter setzt eine vergleichbare Tendenz mit Julius Africanus ein (um 160-240 n.

35 ALEXANDER, *The Targumim and Early Exegesis* (Anm. 28), S. 60.

36 BARTELMUS, *Heroentum* (Anm. 3), S.195-198.

37 JÓSEF TADEUSZ MILIK, Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân, in: *Harvard Theological Review* 64 (1971), S. 333-378, dort S. 349: « A mon avis, c'est le texte de Gen 6,1-4 qui par sa formulation récapitulative et allusive veut renvoyer à notre écrit hénochique si détaillé. »

38 SETH SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2004 (= 2001), S. 74-87.

Chr.), der die בני אלהים als Nachkommen Seths auslegt und damit eine Interpretation einleitet, die sich spätestens mit Augustin (354-430) zur patristischen Lehrmeinung verfestigt:³⁹ Bei den in der Genesis erwähnten Göttersöhnen handle es sich nicht um himmlische Gestalten, sondern bloss um irdische Wesen und zwar um Sethiten.⁴⁰

Wenn nun auch die Kirchenväter mit den Sethiten den Mythos wohlwollender rezipieren als die Rabbinen mit den Kainiten, so haftet ihm dennoch beharrlich eine Aura von Aufruhr und Revolte an, sei es der implizite Protest gegen ein politisch-religiöses Establishment, sei es der explizite Protest im Plot selber: die Gottessöhne gegen Gott. Offenbar aufgrund solcher Konnotationen erlebt das Motiv vom Engelsfall im 20. und 21. Jahrhundert ein Revival, entdeckt ihn doch die moderne und post-moderne Literatur als Ausdruck von Kritik an rabbinisch-orthodoxen Lehrmeinungen, als Protest gegen politisch-ideologisch verhärtete Strukturen oder gegen dogmatisch zementierte Glaubenssätze.

So leuchtet Gen 6,1-4 für einen Moment auf der Bühne des beginnenden 20. Jahrhunderts auf, wenn Arnold Zweig (1887-1968) in seinem biblischen Drama *Abigail und Nabal* einen Hirten zu Abigail sagen lässt: „Uns Knechte machte Jahweh aus Lehm. Aber du stammst von den Kindern der Söhne Gottes, als sie bei Menschenfrauen schliefen.“⁴¹ Mit seinem Drama stellt sich der deutsch-jüdische Autor – wie es allein schon das Aussprechen des Gottesnamens verrät – ganz gegen die talmudische Tradition, indem er Nabal (ebenso gegen die biblische Vorlage von I Sam 25) als klugen Denker und tragischen Helden gleichermassen ausgestaltet.

Was bei Arnold Zweig nur in einer kleinen Szene zur Sprache kommt, schreibt gegen Ende des 20. Jahrhunderts Stefan Heym (1913-2001), auch er ein deutsch-jüdischer Schriftsteller der DDR, in seinem Roman *Ahasver* breit aus, macht er doch aus der Gestalt des ewigen Juden Ahasver einen leuchtenden, aber eben gefallenen Engel, der gleich in der Exposition des Romans als Ich-Erzähler fulminant vom Himmel fällt:

39 GEORG KOHLER, Woher der böse Wille der bösen Engel? Zur augustinischen Theorie des Bösen in „De civitate Dei XII“, in: DERS., *Über das Böse, das Glück und andere Rätsel. Zur Kunst des Philosophierens*, Zürich 2005, S. 169-184.

40 Diese Linien der spätantiken Auslegungsgeschichte sind nachgezeichnet im Forschungsabriss zu Gen 6,1-4 von CLAUS WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Darmstadt 1972, S. 68-76, dort S. 69-70.

41 ARNOLD ZWEIG, *Abigail und Nabal. Tragödie in drei Akten*, München 1920 (Entstanden 1909-1912. Erschien 1913. 1920 wesentlich gekürzt und im 2. Akt verändert), S. 33.

Wir stürzen.

Durch die Endlosigkeit des oberen Himmels, des feurigen, der aus Licht ist, aus dem gleichen Licht, von dem unsere Kleider gemacht waren, deren Glorie von uns genommen wurde, und ich sehe Lucifer in all seiner Nacktheit, und in seiner Hässlichkeit, und mich schaudert.

Bereust du? Sagt er.

Nein, ich bereue nicht.

Denn wir waren die Erstgeborenen, erschaffen am ersten Tag, zusammen mit all den Engeln und Erzengeln, den Cheruben und Seraphen, und den Ordnungen und Heeren der Geister [...].⁴²

Stefan Heym verbindet mithin den Mythos vom Engelsfall mit dem Topos vom gefallenem Morgenstern (Jes 14,12),⁴³ wobei sein Titelheld als gefallener Engel Ahasver im Rundumschlag gegen einen hartnäckig langlebigen Antisemitismus, gegen den Machtapparat des DDR-Regimes sowie gegen das obsoletere Gottesbild des allmächtigen Schöpfers aufbegehrt.⁴⁴

In jüngster Zeit hat der 1968 geborene norwegische Romanautor Karl Ove Knausgård den Stoff vom Engelsfall in sein monumentales Werk – halb Roman, halb theoretische Abhandlung – aufgenommen. Auf 637 Seiten entfaltet Knausgård in *Alles hat seine Zeit* eine Geschichte und zahlreiche Geschichten über die Engel. Gen 6,1-4 als Angelpunkt biblischer Angelologie nimmt denn auch bei ihm eine Schlüsselposition ein:

Es gibt eine Textstelle im Alten Testament, die für sich genommen völlig unverständlich ist und erst einen Sinn bekommt, wenn sie im Verhältnis zu der entsprechenden Passage im Buch Henoch gelesen wird. Für Bellori etabliert diese Passage eine Brücke zwischen der Bibel und den apokryphen Schriften und hat unerhört grossen Anteil an der Begründung seiner Hauptthese in *Über die Natur der Engel*. Wenn es eine Verbindung *gibt*, schreibt er, so heisst dies, dass die Autorität der Bibel auch für die Passage im Buch Henoch gelten muss. Und wenn es so ist, muss das Bild von der Natur der Engel, wie es in der Bibel gezeichnet wird, völlig neu bewertet werden.⁴⁵

Der im vorliegenden Ausschnitt erwähnte Bellori ist der eigentliche Protagonist des Romans, ein fiktiver Engelsforscher des 16. Jahrhunderts

42 STEFAN HEYM, *Ahasver*, Frankfurt a. M. ²1983 (= 1981), S. 5.

43 Zu den Querverbindungen zwischen dem *belel ben-schachar*, dem gefallenem Morgenstern aus dem Spottlied über den Sturz des Königs von Babel (Jes 14,12-15), und dem griechischen Mythos von Phaëton, dem Sohn des Sonnengottes, vgl. BAUMGARTNER, Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen (Anm. 18), S. 11.

44 GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER, Klassiker der jüdischen Literatur: Stefan Heym, Ahasver. Roman (1981), in: *Kirche und Israel* 23/2, 2008, S. 166-177.

45 KARL OVE KNAUSGÅRD, *Alles hat seine Zeit*. Roman, aus dem Norwegischen von Paul Berf, München 2007 (norwegische Originalausgabe 2004), S. 500.

und – unschwer zu erkennen – das *Alter ego* des Autors. So nehmen denn auch beide die im letzten Satz formulierte Herausforderung an und zeichnen das „Bild von der Natur der Engel“ neu und aufrüttelnd, indem sie den Engelsfiguren als bedrohlichen, gewalttätigen und rätselhaften Wesen eine unvermutete Plastizität verleihen.⁴⁶

Die zeitgenössischen Wiederaufnahmen des Mythos vom Engelsfall gehen mithin weit über blosser Reminiszenzen antiker Literatur hinaus, denn gerade ihre Lektüre legt den Finger auf eine Schwachstelle des apokalyptischen Mythos als Theodizee-Mythos. Wie bei jedem Ansatz, diese denkerische Aufgabe zu meistern, begegnet man auch hier der Aporie, einer argumentativen Lücke, welche die frühjüdischen Verfasser stets ausgeblendet haben, nämlich: Weshalb hat Gott die Engel denn gewähren lassen? Dieser Frage weichen die heutigen Autoren nicht mehr aus und versuchen sie durch ein verändertes Gottesverständnis aufzufangen. Zwar behalten sie die monotheistische Prämisse bei, doch ist der *eine* Gott nicht mehr gedacht als das lebenübergreifend Unendliche, Gute und Mächtige, sondern als das der Veränderung Unterworfenen, dessen Wandel selbst Gott an tödliche Abgründe bringt. Allen voran Karl Ove Knausgård, welcher wie sein Protagonist „in anfallähnlichen Ausbrüchen über das Göttliche spekuliert“,⁴⁷ umreisst atemberaubende Gottesbilder, die jeder Dogmatik spotten, insbesondere im Kontext der Sintflut, wenn die ertrinkenden Menschen angesichts der Arche wähen: „Es war Tod in Gott, es war Feindseligkeit Gottes, es war Dunkelheit in Gott.“⁴⁸ Ob sich die apokalyptischen Denker der Zeitenwende Gott vielleicht manchmal, wenn auch nur in Ansätzen, ähnlich wie Karl Ove Knausgård im 21. Jahrhundert dachten? Diese Entscheidung sei zum Schluss dem Leser und der Leserin überlassen:

Und wenn das Begrenzte göttlich ist? Wenn das Veränderliche göttlich ist? Was ist, wenn das Improvisierte, das Intuitive, das Launenhafte und niemals ganz Vollbrachte göttlich ist? Das Brutale und Schnörkellose? Unruhe, Sehnsucht, Verbitterung, Hass? Die kindliche Freude über Dinge, die glänzen?⁴⁹

46 GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER, *Alles hat seine Zeit* von Karl Ove Knausgård, in: *Lamed* 5+6 (2010), S. 23-24.

47 KNAUSGÅRD, *Alles hat seine Zeit*, S. 525.

48 KNAUSGÅRD, *Alles hat seine Zeit*, S. 416.

49 KNAUSGÅRD, *Alles hat seine Zeit*, S. 478.